

KABUL VE ONAY

Mustafa SOLMAZ tarafından hazırlanan “Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Etik’in Sosyolojik Temelleri” başlıklı bu çalışma .../.../.... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan:
Üye (Tez Danışmanı):
Üye :
Üye :
Üye :

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Çetin DOĞAN

ONUR SÖZÜ

Yrd. Doç. Dr. Ali ESGİN'in danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Etik'in Sosyolojik Temelleri** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.



Mustafa SOLMAZ

ÖZET

Geleneksel toplumlarda ve modern toplumlarda etiğin ve ahlakın nasıl temellendirildiği, nasıl bir dönüşüm geçirdiği araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Geleneksel toplumların temel dinamiklerinin anlaşılması için antik dönemdeki tartışmalara yer verilmiştir. Çalışmanın bütünselliğinin korunması için ise güncel tartışmalara yer verilmiştir. Tarihsel süreç içerisinde, Akıl'ın, Tanrı'nın, Doğa'nın ve Sözleşme'nin etiğin ve ahlakın kaynağı olarak görüldüğü anlaşılmıştır. Zamanla bu unsurların önemlerinin azaldığı; buna bağlı olarak da, bireylerin ciddi dönüşümlerle, risklerle karşı karşıya kaldığı saptanmıştır.

Anahtar Sözcükler

Antik, Geleneksel, Modern, Akıl, Tanrı, Doğa, Sözleşme, Risk

ABSTRACT

The aim of study is how ethics and morality was based and how they are transformed at traditional and modern societies. To be understood the basics dynamics of traditional societies, to be given place to debates at antiquity. To be kept to the completeness of study, to be given place to actual debates. It is understood that Reason, God, Nature and Contract have been seen as source of ethics and morality in the historical process. It is determined that important of these elements have been decreased in time; therefore it is established that individual faces with serious transformations, risks.

Key Words

Antique, Traditional, Modern, Reason, God, Nature, Contract, Risk

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ

GİRİŞ 12

ANTİK VE GELENEKSEL TOPLUMLARDAKİ TARTIŞMALAR 35

1. Antik Mısır 35

1.1. Osiris 37

1.2. Ra ve Ona Benzeyiş 38

2. Eski Hint Düşüncesi 40

2.1. Brahmançılık 41

2.2. Buda ve Öğretisi 42

3. Antik Çin 45

3.1. Konfüçyüs 46

3.2. Tao 48

4. Antik Yunan 55

4.1. Zayıflayan Geleneksel Yunan Ahlakı 55

4.2. Erdem Bilgidir 62

4.2.1. Dostluk 63

4.2.2. Dindarlık 65

4.2.3. Bilgelik 65

4.2.4. Cesaret 67

4.2.5. Hakikat Peşinde Koşmanın Hak edilmeyen Sonucu 70

4.3. Ruhumuzun Hazsal ve Öfkesele Yönü, Akılsal Olana İtaat Etmeli 72

4.3.1. Mükemmel Olan Bir Şey Bilgelik, Ölçülülük, Cesaret ve Adalet İlkelerini İçermeli 73

4.3.2. Haz-İyi Ayrımı 77

4.4. Olduğundan Başka Türli Olabilen Nesnelerin Olduğundan Başka Türli Olamayan Nesnelere Göre Düzenlenimi 78

4.4.1. Haz ve İyi Arasındaki İlişki 80

4.4.2. Bir Şeyin Amacı Onun Erdemidir 81

4.4.3. Ahlakın Temel Kavramı Özgürlük Değil Erdemdir 87

5. Hellenistik Dönem 91

5.1. Hazzın Önemi 95

5.1.1. Özgürlük 97

5.1.2. Erdemlerin İşlevleri Doğru Yaşamının Araçları Olmalarından Kaynaklanır 99

5.2. Doğa ve Önemi 100

5.2.1. Determinizm, Kadercilik ve Özgürlük 103

5.2.2. Erdemli Olmak Doğaya Uygun Yaşamaktır 106

6. Hıristiyan Ahlakına Geçişin Belirtileri.....	107
6.1. İyinin Nedeni Tanrı'dır	107
6.2. Bir'e Ulaşma	109
6.2.1. Plotinosçu Metafizik ve Ahlak İlişkisi	112
7. Batı Ortaçağı.....	118
7.1. İlk Günah Doktrini.....	118
7.2. Logos'un Gizemi	120
7.3. İlk Günaha Yönelik Aziz Augustinusçu Yorum	122
7.3.1. İrade Özgürlüğü ve Günah İlişkisi.....	123
7.3.2. Mutluluk	124
7.4. Trinity	126
7.4.1. Consolatio Philosophie.....	129
7.5. Thomasçı Perspektif	133
7.5.1. Aristocu Erdemler ve Teolojik Erdemler.....	134
8. İslam Ortaçağı	138
8.1. Çeviri Faaliyetleri ve Kelamın Önemi	138
8.2. İslam Felsefesinin Doğudaki Önemli Temsilcileri.....	141
8.2.1. Farabi ve Erdemli Şehir	141
8.2.1.1. Ruh Öğretisi.....	142
8.2.1.2. Erdemli Şehir.....	143
8.2.2. İbn Sina ve Ariflerin Önemi	147
8.2.2.1. Ruh Öğretisi.....	147
8.2.2.2. Ariflerin Hazzı.....	149
8.2.3. Gazali ve Orta Yol.....	150
8.2.3.1. Şüphe Etme ve Hakikate Ulaşma.....	151
8.2.3.2. Haz ve Takvanın Yeri	152
8.2.3.3. Tehafüt	154
8.3. İslam Felsefesinin Batıdaki Önemli Temsilcileri	158
8.3.1. İbn Rüşd ve Er Efsanesinin Reddi.....	158
8.3.1.1. Nedensellik Noktasında Gazali ve İbn Rüşd	158
8.3.1.2. Ruh Anlayışı	160
8.3.2. İbn Haldun ve Bedevi-Hazeri Ümranları	162
8.3.2.1. Tarih Bilimi ve İbn Haldun	162
8.3.2.2. Ümran	164

MODERN VE ÇAĞDAŞ TOPLUMLARDAKİ TARTIŞMALAR.....170

1.Sözleşme Kuramları.....	171
1.1. Prens	171
1.2. Leviathan	172
1.3. Mülkiyet Sözleşmesi.....	174
1.4. Mülkiyetin Neden Olduğu Dolayımın Ortadan Kaldırılması.....	178
2. Aydınlanma Yolculuğu	181
2.1. Cogito Felsefesi	181

2.1.1. Derin Bir Şüphe Duygusu ve Aklın Doğru Kullanımı için Gerekli Olan İlkeler.....	182
2.1.2. Geçici ahlaktan Cogito'ya Bağımlı Ahlaka	183
2.2.Erdem Kendini Koruma Çabasıdır.....	185
2.2.1. Düşünce ve Yayılım Özneliğine Sahip Bir Varlık: Tanrı.....	186
2.2.2. Kudret Varlığı ve Onun Erdemleri	189
2.3. Kant ve Ödev Ahlakı	192
2.3.1. Aydınlanma Nedir?	192
2.3.2. Saf Akıl-Pratik Akıl Eleştirisi.....	193
2.3.3. Ödeve Dayalı Ahlak	194
3. Sanayi Devriminin Neden Olduğu Değişimler.....	201
3.1. Toplumun Üretim Biçimi Onun Ahlakını Belirler.....	201
3.1.1. Köle-Efendi Diyalektiği'nden Proleterya-Burjuvazi Diyalektiği'ne	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
3.1.2. Alt Yapı Üst Yapıyı Belirler.....	204
3.2. İşbölümü ve Meslek Ahlakı	208
3.2.1. Mekanik Dayanışma - Organik Dayanışma.....	212
3.3. Siyasi Sorumluluk Ahlakı	219
3.3.1. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu	219
3.3.2. Mutlak Erekler Ahlakı ve Sorumluluk Ahlakı.....	223
4. Güncel Tartışmalar.....	224
4.1. Akılsal Olana Karşı İtirazlar	226
4.2. Risk Toplumu	241
4.3. Enformasyonel Toplum	247
SONUÇ	254
KAYNAKÇA.....	273
EK I: YUNANCADAN ARAPÇAYA İNTİKAL EDEN MİRAS	291
EK II: ARAPÇADAN LATİNCEYE	294

ÖNSÖZ

Yaşamakta olduğumuz tarihsel evrede kimileri, insanların ahlaki duygularının zayıfladığını, tüketim ve haz endeksli eylemlere yöneldiklerini düşünürken; kimileri de durumun aslında böyle olmadığını, ahlaksızlığın çağdaş toplumlara haiz olmadığını, geçmiş toplumlarda farklı şekillerde de olsa çeşitli türden ahlaki zaafiyetlerin olduğunu belirtirler. Her yeni gelen toplumun kendinden önceki toplumun bir tür *altınçağ* yaşadığını düşünürler. Kendi toplumlarının da geçmişteki geleneklerden-göreneklerden uzaklaştıklarını savunurlar. Değişen bir durum yoktur. İnsanoğlu yaşadıkça farklı türden de olsa ahlaksızlıklar sürekli olarak var olacaktır. Bireylerin istenmedik eylemlerine gün geçtikçe daha çok şahit olsak da tedirgin edici, ürkütücü bir durum söz konusu değildir.

Kimilerine göre ise insanların etiğe ve ahlaka yönelik tavırları, gün geçtikçe, daha da olumsuz bir hal almaktadır. Birbirlerini anlayan, birbirlerine yardımcı olmaya çalışan bireyler yerine; daha çok ansal hazlara ve çıkarlara yönelen birey tipleri ile karşılaşmaktayız. Bu durum, toplumun temelini önemli oranda zedelemektedir. Toplumsal yapının devamı için gerekli olan, temel ortak paydaların daha da çok yıpranmasına neden olmaktadır. Birbirleriyle rekabet eden, birbirleriyle savaş durumu içerisinde olan (homo homini lupus) bireylerin oluşturduğu insan kümelerinin, istemediğimiz bir üyesi olmamıza neden olmaktadır. “Toplum” kavramının ontolojik temelleri güç kaybına uğramaktadır. Bir aradlığımızın temeli için gerekli olan güven duygusu, zayıflamaktadır. Onun yerini, yine bir arada bulunmamızı sağlayacak olan bir başka unsurlar dizini, “çıkar” ve “sömürü” almaktadır. Ancak oluşan bu yeni birlik yaşanılması güç, katlanılması zor bir hal almaktadır.

Ortak paydaların zayıfladığı, tikel çıkarların egemen olduğu bir kümelenmenin adına yine de toplum denirse bu arenada yaşamak, gün geçtikçe daha da güçleşmektedir. Evlerimiz güvende değildir. Çevre, çocuklarımızın koşup-oyunmaları, sosyalleşebilmeleri için uygun yerler değildir. Komşularımızı,

mahallemizdeki otursan sakinleri tanımıyoruz. Hangi süreç, bizleri, birbirimize yabancılaştırmaktadır. Birbirimizden uzaklaştırmaktadır. Birbirimizden kaçmamıza, engel olmadığımız karşılaşma durumlarında ise zamanı en hesapçı muhasebecinin bile yapamayacağı şekilde ekonomik açıdan kullanmamıza neden olmaktadır. İnsanlığın serüveni, tersine mi dönmektedir? Birbirimize açılmamız sayesinde, bir araya geldik. Aileler, klanlar, toplumlar oluşturduk. Şimdi sırasıyla bunları tekrar yitirmekte miyiz?

Her iki anlayışın da kendine göre gerekçelendirmeleri vardır. Onlar içerisinden bir tarafın haklı diğer tarafın haksız olduğunu düşünmüyoruz. Ancak bu durum, yine de bizleri etikten ve ahlaktan uzaklaştırmamaktadır. Aksine daha çok ilgilendirmektedir. Ahlaki yozlaşmışlık, bozulmuşluk yaşadığımız çağın bir hastalığı ise bundan daha tedirgin edici bir durum olamaz. Değerlerin zayıflamasının, yalnızca çağdaş toplumlara has olmadığı; insanoğlunun yeryüzünde var olduğu sürece devam ettiği doğruysa bundan daha asli ve önemli bir sorun da olamaz. Bundan dolayı etik ve ahlak, insanlığın en önemli sorunsallarından birini oluşturmaktadır.

Sadece etik ve ahlak değil, bunların yanında hukuk da toplumsal yaşamın özsel yasalarını oluştururlar. Onlar, insanlığın doğal olanı aştığının simgesidirler. Doğal düzenin determine ilişkilerinin dışına çıktıklarının, kendilerine ait bir yaşam alanı oluşturdıklarının göstergeleridirler. Doğa yasasının yerine, yeni bir yasanın geçmiş olduğunu ifade ederler. Onlar, *contra-nature*'e bağlı oluşan yaşam alanımız için vazgeçilmezdirler. Biz de çalışmamıza, doğal yaşama karşı zaferimiz olan bu konuyu seçerek başladık. Çalışmanın projelendirilmesinde, gerekli olan desteği sağlamasından ötürü Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ hocama; kitap ve materyal desteğinden ötürü İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne; okumalar ve geri bildirimleriyle, zaman zaman da tartışmalarıyla bana çok şeyler kazandıran danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Ali ESGİN'e; kendileriyle sürekli olarak bilgi alışverişinde olduğum ve bundan da kıvanç duyduğum Doç. Dr. Taner TATAR ve Doç. Dr. Hüsniye Canbay TATAR hocalarıma; tezin son halini almada yardımları olan Yrd. Doç. Dr. Ersan ERSOY'a, Yrd. Doç. Vehbi BAYHAN'a ve değerli

arkadaşım Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Arş. Gör. Ferda ATLI'ya yürekten teşekkür ederim.

Mustafa SOLMAZ

GİRİŞ

Geleneksel toplumdan modern topluma, etiğin nasıl temellendirildiği, onun nasıl bir değişim geçirdiği, araştırmamızın amacını oluşturmaktadır. Yapmış olduğumuz araştırma, antik toplumlardan modern toplumlara, geniş bir yelpazede sürdürülmüştür. Ele alınan her tarihsel evrede, önde gelen uygarlıkların etiği ve ahlakı değerlendirme tarzları, tespit edilmeye çalışılmıştır. Ağırlıklı olarak, teorik sorunlardan hareket edilmiştir. *Akıl*'ın, *Tanrı*'nın, *Sözleşme*'nin ve *Doğa*'nın, insanlık tarihinde, etiğin ve ahlakın kaynağı olarak görüldüğü saptanmıştır. Tanrı'nın ve Doğanın, modern dönemde; Aklın ve Sözleşmenin ise postmodern dönemde, öneminin azalmaya başladığı anlaşılmıştır.

Çalışmanın zamansal açıdan çerçevesi, geleneksel ve modern dönemler iken; geleneksel olanın temellerinin anlaşılması için antik döneme, etiğin geçirmiş olduğu değişimi bütünsel açıdan ortaya koyabilmek için de “postmodernizm”, “risk toplumu” ve “enformasyonel toplum” gibi tartışmalara yer verilmiştir. Batı dışı uygarlıkların etiğe ve ahlaka dair tutumlarının ihmal edilmemesi için de Antik Mısır, Hint ve Çin Medeniyetlerine ilk bölümde değinilmiştir. Postmodernizme, risk toplumuna ve enformasyonel topluma ayrı bir bölüm verilmemiştir. İkinci bölüm içerisinde konuyla ilişkili olarak değinilmiştir.

Çalışmamız yürütülürken birçok güçlükle karşı karşıya kalınmıştır. Bunlardan ilki disiplinler arası etkileşimin mümkün olup-olmadığı sorunu ile ilişkilidir. Bu noktada yaygın bir tartışmaya, “bilimlerin ayrımı meselesi”ne müracaat edilmiştir. Bilimler ayrımını, sosyolojik bağlam açısından ilk yapan kimse Comte olmuştur. Ona göre bilimler, sırasıyla astronomi, fizik, kimya, fizyoloji ve sosyal fizik şeklinde ifade edilebilir. Bilimlerin bu şekildeki sıralanımı, soyut ve genelden, somut ve özel olana doğrudur (Comte, 2001: 81). Astronomi, en genel ve soyut olandır. Dolayısıyla

karmaşık olmayandır. Sosyal fiziğin nesneleri ise özel ve komplekstirler. İnsan zihni, en soyut ve genel olan bilimlerden başlamalı ve en karmaşığa doğru ilerlemelidir. Ancak bu şekilde, belli bir deneyime ulaşır. Ele alacağı konuyu doğru bir şekilde analiz edebilir. Ancak bu sıralamada matematik bilimine yer verilmemiştir. Acaba o nasıl bir işleyişe ve konu alanına sahiptir? Onun nesnelerini, somut ve özel olan bilimler sınıflaması içerisine mi dâhil etmeliyiz? Yoksa en soyut ve genel nesnelerin incelenmesine dayanan bilim olarak mı konumlandırmalıyız? Comte'un cevabı, daha çok ikincisinin yönündedir. Çünkü "... geometrik fenomenlerin, en basit, en soyut, en indirgenemez ve temeli oldukları tüm diğer fenomenlerin tam tersine en bağımsız olduğu görülmektedir. Aynı şekilde, incelemelerinin de tüm diğer fenomen düzenlerinin incelenmesi için kaçınılmaz bir hazırlanma olduğu bilinir. Öyleyse, ister genel ister özel olsun her rasyonel bilimsel eğitimin gerçek hareket noktasını teşkil etmesi gereken bilim matematiktir." (Comte, 2001: 89) Buradan, matematiğin alanına giren nesnelerin, astronomi biliminin nesnelerinden daha da soyut ve genel oldukları anlaşıyor. Asıl önemli olan nokta ise zihnimizin, en basitten karmaşığa doğru neden ilerlemesi gerektiğidir.

En basit fenomenleri inceleyerek bir yaşamın, gözlem yapmanın, pozitif bir kavramın, hatta düzenli akıl yürütmenin ne olduğunu öğrenmeden, ilk anda en karmaşık fenomenlerin incelenmesi ile meşgul olan bir zihin, çok büyük bir doğal üstünlüğe sahip olmadığı sürece, rasyonel bir şey ortaya koyabilir mi? (Comte, 2001: 87). "... sosyal fenomenlerle ilgili olarak, bu fenomenlerin incelenmesine ancak, zihinsel mekanizmanın daha önceki tüm fenomenlerin derin felsefi incelemesi ile art arda kurulmasından sonra girişimin mantıksal gerekliliği kabul edilirse, modern toplumların gerçekten normal bir hale dönmesi için büyük bir adım atılmış olmaz mı? Hatta temel sorunun tümünün bu olduğu ileri sürülebilir." (Comte, 2001: 87-88)

Comte, yaşadığı çağın en büyük sorununu zihinsel kargaşa olarak nitelendirir: "Düşüncelerin dünyayı yönettiğini ve alt üst ettiğini ya da başka bir deyişle tüm sosyal mekanizmanın sonuçta görüşler üzerine kurulduğunu, bu eserin okurlarına kanıtlama gereğini asla duymayacağım. Onlar, özellikle günümüz toplumlarının büyük politik ve tinsel bunalımının son çözümde, zihinsel anarşiye dayandığını bilirler. Bizim en ciddi hastalığımız esasında, sabitliği gerçek bir sosyal

düzenin ilk koşulu olan tüm temel özdeyişlere bağlı olarak, şu an tüm anlayışlar arasında var olan bu derin ayrıma dayanır.” (Comte, 2001: 55)

Durkheim, bilimlerin ayrımını yapanın ilk olarak Comte olmasını belirtmekle beraber; kendisinin pozitivistiminin, Comte’un pozitivistminden ayrıldığını ısrarla savunur. Comte, sosyal fiziğin nesnelerini doğadaki “şey” gibi konumlandırır. Ancak kendisinin pozitivistizm ile amaçladığı şey, sosyal olguları “şeyler” gibi konumlandırmak değildir. Asıl amacı, onlar arasındaki somut neden-sonuç ilişkilerini tespit etmektir.

Durkheim, bilimler arasındaki ayrımı da özellikle tarih, felsefe ve sosyoloji ekseninde yürütür. “...Tarihçi için, toplumlar, aralarında kıyas kabul etmez derecede heterojen bireysellikler meydana getirirler. Her kavmin ancak kendisine uygun düşen kendi fizyonomisi, kendi özel yapısı, kendi hukuku, kendi ahlakı, kendi ekonomik organizasyonu vardır ve her türlü genelleştirme adeta imkânsızdır. Filozof içinse, aksine olarak, kabileler, siteler, uluslar denen bütün bu ayrı ayrı grupmanlar, kendi öz realiteleri olmayan arızî ve geçici bileşimlerden ibarettirler. İnsanlıktan başka gerçek bir şey yoktur ve bütün toplumsal evrim insan doğasının genel vasıflarından kaynaklanır...” (Durkheim, 1994: 125-126).

Durkheim’e göre tarih biliminin sosyoloji için uygun olmamasının nedeni, onun olayları biricik olarak konumlandırmasıdır. Bu durum, toplumsal incelemelerde genel bir yasaya ulaşılmasına engel olur. Bahsedilen genel yasa, felsefedeki genellemeler ile bir tutulmamalıdır. Felsefe, özel olanı hesaba katmaz. Soyut evrensellikler peşindedir.

Toplumsal olgular bizim kendi eserimiz olduklarına göre, onların oluşumundaki payımızı ve onları nasıl formüle ettiğimizi bilmek için kendi bilincimize başvurmaktan başka bir yolumuzun olmadığı söylenebilir. Ama toplumsal kurumlar, önemli oranda, bize önceki kuşaklar tarafından hazır olarak bırakılmışlardır. Onların formasyonunda bizim hiçbir payımız yoktur ve dolayısıyla, kendimizi yoklayarak onların doğrudan nedenlerini bulamayız (Durkheim, 1994: 17). Durkheim, günümüzdeki yapı-eylem, toplum-birey ikileminden habersiz olarak toplumsal olgular ile bireyler arasında bu tür bir karşıtlık kurmuş olabilir. Ancak bizi

ilgilendiren, zamansal sonralığı çıkarmamız durumunda, bizden önceki kuşakları da hemcinsimiz saymamız durumunda; toplumsal olgunun, Durkheim'in düşündüğünün aksine yine bireyler tarafından meydana getirilebileceğidir. Toplumsal olgular, kurumlar, bizden önceki insanlar tarafından meydana getirilmiş olsalar da nihayetinde, bireylerin eylemlerinden bağımsız değildirler. “Birey” ile “insan” kavramı arasında ayırım yapmak, yerinde olabilir. Ancak yapılması muhtemel bu ayırım yine de kurmuş olduğumuz bağintıyı dışlamaz. Birey de denilse insan da denilse toplumu oluşturan iradi varlıkların eylemlerinin, toplumsal olguları belirlediği sonucunda varırız.

Toplumsal olguların bizden önceki kuşaklar tarafından meydana getiriliyor olması, bu olguların tarihsel niteliklerini de ortaya koyar. Toplumsal olgular, zaman içerisinde insanların ihtiyaçlarına bağlı olarak şekillenmişlerdir. Bu durum, Durkheim'in uzaklaşmaya çalıştığı bir birleşmeyi, bütünleşmeyi açığa çıkartır: Toplumsal olgular tarihseldir. Bu olguları incelemek de ancak, tarih ile birlikteliği olan bir sosyoloji ile mümkün olabilir.

Sosyoloji ile felsefe arasındaki ilişkiyi de sorgulamalıyız. Felsefe diğer disiplinler tarafından ele değerlendirildiğinde, genelde, soyut ve metafiziksel olarak kabul edilir. Soyut ve metafiziksel yönün, diğer disiplinlere göre felsefede daha baskın olması kadar doğal bir şey yoktur. Ancak bütün felsefe disiplinini bu kavramlara indirgemek, o disiplinin işlev alanını belirlemeye çalışmak, bizleri hatalı sonuçlara da götürür. Felsefeyi soyut ve metafiziksel olarak konumlandırmak, o disiplinin sadece bir yönüne işaret eder. Ancak felsefenin konusu sadece metafizik değildir. Bilgi ve değer olmak üzere iki ana bölümden daha oluşur. Varlık ve bilgi, doğrudan topluma dair çok şey söylemese de özellikle değerler felsefesi, insana ve topluma dair önemli bilgiler verir. Değerler felsefesi, kendi içinde, ahlak, politika... vb. alanlardan oluşur. Ahlak ve politika felsefeleri de *socio* ile yakından ilişkilidir.

Doğa ile insan arasındaki olası bir ilişkide karşı karşıya gelen, özne ile nesnedir. Ancak birbirleriyle karşı karşıya gelen insanlar dolayısıyla, bir toplum içerisinde, özne-özne karşılaşması olur. Etik ve politika da bir araya gelen özneler arasındaki ilişkilerle ilgili olması bakımından toplumsala dair önemli bilgiler verir.

Kuşkusuz, ahlakın ve politikanın felsefesini yapmak ile onların sosyolojisini yapmak ayrı şeylerdir. Ancak bu durum, sosyolojinin geçmişin birikimlerinden yararlanamayacağını anlamına gelemmez.

Sosyoloji, modern bir bilimdir. Tarım Devrimi, Fransız Devrimi ve Sanayi Devriminin neden olduğu toplumsal değişimin, dönüşümün sonucunda gelişmiştir. Toplumdaki meydana gelmiş olan kargaşanın, belirsizliklerin ürünüdür. Onları durdurmak, bir düzene kavuşturmak için varlık kazanmıştır. Ancak onun konu alanı, yeni değildir. Toplum ve topluma dair sorunlar, ilkel ve feodal dönemlerde de söz konusuydu. “Felsefe ile toplum teorisi arasındaki bu esaslı bağlantı, antik dünyada, ortaçağlarda ve modern zamanların başlangıç dönemlerindeki meydana gelmiş olan sosyal değişimin bütün özel teorilerinin kalıbını formüle eder. Sosyal değişimin özel bir sosyal bilim içerisinde açıklanamayacağı, fakat insan hayatının sosyal ve doğal bütünlüğü içerisinde anlaşılması gerektiği gerçeği üzerindeki vurgular, kesin bir sonucu oluşturur.” (Marcuse, 2007: XXXİ)

Sosyolojiyi, tarih ve felsefe gibi diğer sosyal bilimlerden ayrı bir şekilde konumlandırmak, toplumların gelişimini, modern devrimlerle sınırlandırma gibi bir tehlikeyi de kendi içerisinde taşır. Modern dünyada sosyolojinin doğmasına neden olan koşullar, insanlığın gelişiminin belli bir kesitini oluşturur. Bu devrimlerden önce de toplumlar ve onları oluşturan insanlar vardı. Onların karşılaşmış oldukları çeşitli sıkıntılı dönemler vardı. O toplumların kendi varlıklarını ve yaşadıkları sorunları, ihmal mi etmeliyiz? Modern kriterler uymuyorlar diye yok mu saymalıyız?

Yoksa geçmişteki toplumlar hakkında daha ayrıntılı bilgi edinebilmek için sadece tarih ve felsefe değil, sanattan ve dinden de mi yararlanmalıyız? Onları toplum bilimlerine eklemeliyiz? Buradaki asıl önemli olan mesele, araştırmamızı yaparken merkeze neyi aldığımızla ilişkilidir. Bireyi ve toplumu mu merkeze alıp, onları anlamaya çalışıyoruz? Diğer disiplinlerden ayrılması için uğraşılan, sosyoloji disiplinin ortaya çıktıkları koşulları mı? Şayet bireyi ve toplumu anlamaya çalışıyorsak, toplumu inceleyen bilimin ufkunu genişletmeliyiz. Bilimlerin aralarına ayrımlar koymak yerine, onları birbirlerine eklemeliyiz. “Eklemleme” ile

bilimleri özdeşleştirmeye çalıştığımız anlaşılmalıdır. Eklemeleştirme, bir şeyin özgül varlığını kabul etmeden olmaz. Onun daha gelişkin ve eksiksiz bir formu için gereklidir. Özdeşlik ise aynılığa vurgu yapar. Bilimler arasında hiçbir ayrım gözetmez. Bizler, eklemeleştirme ile bütün bilimlerin aynı olduğunu vurgulamak istemiyoruz. Onların aralarındaki farklılıkları da dikkate alıyoruz. Asıl derdimizin de insan ve toplum olması nedeniyle, onları daha iyi anlamak için diğer disiplinlere hayati derecede ihtiyacımızın olduğunu savunuyoruz.

Geçmişteki toplumların nasıl düşündüklerini, nasıl yaşadıklarını, tarihe ve felsefeye, sanata ve edebiyata başvurmadan nasıl anlayabiliriz? Tüm bu uğraş alanları, insana ve topluma dair önemli kesitler sunarlar. O bölünmüşlüklerle, parçalanmışlıklarla uğraşmaktansa tabloyu neden tamamlamayalım? İnsana ve topluma dair genel bir çerçeveye neden ulaşmayalım?

Sosyal bilimlerin birleşiminin nasıl olabileceğini ortaya koyamadığımız müddetçe, buradaki yazılanlar, bir talepten öteye gidemez. Bunu konunun daha iyi anlaşılması açısından, Durkheim'in akıl yürütmesine uygun olarak gerçekleştirmeliyiz. Çok sayıda kategori oluşturma imkânı olmakla birlikte özellikle iki tür sınıflandırma, amacımıza uygun düşmektedir. İlk kategorimiz, "toplumbilimsel bir incelemenin konusu nedir, ne olmalıdır?" şeklinde olmalıdır. Durkheim, toplumsal olguların bizden önceki insanlar tarafından oluşturduğunu söylese de sonuç olarak, insanın toplumu oluşturduğu açıktır. Ancak Durkheim, bizi hemen uyarır: "*Fark edilmemektedir ki toplumlar olmadan toplumbilim olamaz; yalnızca bireyin bulunması halinde toplum olamaz.*" (Durkheim, 2002: 19)

Birey faktörü, toplumların oluşması için elzem olsa da onların oluşumu için yeterli değildir. Bireyden daha fazlası gereklidir. Bireyin ihtiyaçlarına bağlı olarak gelişmiş olan ortak davranış pratikleri, normatif yapılar, kurumlar asıl anlamda toplumsal olmanın önkoşulunu oluştururlar. Sayısal açıdan bireylerin toplamı, toplumun oluşması için yeterli değildir. Onlar arasında paylaşılan ortak şeyler de olmalıdır. Ama burada hemen bir sorun belirlemektedir: Birey, toplumun oluşması için tek başına yeterli olmasa da bireylerden daha fazlasını ifade eden unsurların

oluşmasına ve onların bir araya gelerek toplumu oluşturmaya, sadece modern dönemde mi rastlıyoruz? Durkheim'in bu soruya, olumsuz şekilde cevap vereceğini anlamak zor değildir. Ancak asıl sorun, daha önceki tarihsel evrelerde çeşitli türden de olsa meydana gelmiş olan toplumlar hakkında gerekli olan bilgileri hangi disiplinlerden toplayacağız. O dönemde bizlerin imdadına yetişecek olan sosyoloji disiplini henüz gelişmemiştir. Bu bilgileri ancak başka disiplinlerden toparlayacağız.

Diğer disiplinlerden nasıl yararlanacağız? Bilimlerden hangilerini eleyip hangilerini seçeceğiz? Bu soruya yanıt vermek, oldukça zor görünmektedir. Ancak ne olursa olsun içinde olduğumuz durum, bizi yıldırmasın. Öncelikle konu alanımıza en uygun bilimlerden yararlanacağız. İnsana ve topluma dair konuşan, bu konu alanları üzerine dikkatle eğilen bilim dallarını seçeceğiz. Sadece felsefeyi, tarihi ve edebiyatı da seçmek zorunda değiliz. Ekonomiden ve politikadan da yararlanmalıyız. Ama insan faaliyetleri, bunlarla da sınırlı değildir. Günlük ihtiyaçlarını gidermeden tutun da bütün karmaşık durumlara kadar insanın sorunlarıyla ilişkili olan matematiği, fiziği, kimyayı, biyolojiyi ve tıbbı da göz önüne alacağız. Matematiği ve ekonomisi iyi olmayan bir toplumun nasıl olmasını isteriz? Tıbbi bilginin yetersiz olduğu bir toplumun sağlıklı fertlere sahip olacağını nasıl düşünebiliriz? Aslında tüm bunların altında, bilimsel olanın, insanın ihtiyaçlarından bağımsız olamayacağı bilgisi yatıyor. Bu nedenle sadece sosyal bilimleri değil, bütün bilimleri bir bütün olarak görebilmeliyiz.

Bilimleri bir arada düşünme amacı, bizleri önemli bir güçlük de karşı karşıya getirmektedir. “Uzmanlaşma”yı nasıl konumlandıracağız? Daha spesifik konularda çalışmak, daha genel konularda çalışmaktan daha ayrıntılı ve kesinlik derecesi yüksek olan bilgiler verebilir. Ancak uzmanlaşmadan, bilimler arasına aşılabilir duvarların örülmesi gerektiği de anlaşılmamalıdır. Bu modernitenin olumsuz sonuçlarından biriydi. Çağdaş dünyada ise uzmanın konumu, hiç de iyi bir yere sahip değildir. Uzmanı karşı ciddi eleştiriler yöneltilmektedir. Modernitenin neden olduğu eksikliği ortadan kaldırıp uzmanın iyi bir konuma erişmesini istiyorsak; uzmanın diğer disiplinlerden de yararlanmasının gerekli olduğunu belirtmeliyiz. Diğer disiplinlerden hatta aynı disiplin içerisindeki diğer konulardan soyutlanmak yerine;

daha çok emek vermeliyiz ve kendi konu alanımızı ilgilendiren yakın bilim dallarından da istifade edebilmeliyiz.

İkinci kategorimiz ise nasıl bir metodoloji yürüteceğimizle ilişkilidir. Comte'un tavrı açıktır. Daha basit olan bilimlerden daha karmaşık olanlara doğru ilerlemeliyiz. Durkheim ise bu noktada, Bacon'dan önemli oranda yararlanır. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda doğrudan ve dolaylı olarak da birden çok olmak üzere Bacon'dan alıntı yapması (özellikle 54. ve 128. sayfalar), öne sürdüğümüz savı doğrular. Ona göre ne aşırı derecede özelleştirmeye ne de oldukça fazla genellemeye gitmeliyiz. Özel olandan genel olana dikkatli bir şekilde hareket etmeliyiz. Dışsal dünyadan duyularımız yoluyla edinmiş olduğumuz verileri aklımız iyi bir şekilde işlemeli, hiçbir zihinsel akıl yürütme basamağını atlamadan, ağır ağır, genel olana ulaşmalıyız. Bu şekildeki akıl yürütme, tam da Bacon'un metodolojisine uyar. Bacon, geleneksel mantığın bizlere yeni şeyler vereceği kanısında değildir. Geleneksel mantık, bol bol kavramsal tartışmalara yer verir. Olgunun tikelliğini ihmal eder. Bundan dolayı yeni mantık, olgunun kendisini esas almalıdır. “Biz, insanları tikellere ve tikellerin düzenli serilerine ve sıralarına yöneltmeliyiz ve insanlar, sahip oldukları kavramları bütünüyle bırakıp “şey”leri tanımaya başlamalıdır.” (Bacon, 1999: 36. Paragraf, s: 14) Olgunun kendi kanunlarını öğrenmeye en elverişli yöntem, deney ve gözlemi merkeze alan tümevarımdır. Ancak tümevarımda da sıklıkla yapılan bir yanlış vardır. Edinilmiş olan veriden hızlı bir şekilde yasaya ulaşılmaktadır. “... anlığın, tikellerden uzak ve en genel aksiyomlara atlamasına (bunlar sanatların ve “şey”lerin ilkeleri olarak isimlendirilirler) ve böylece, öncekinin sarsılmaz zannedilen doğruluğuna bağlı olarak aradaki aksiyomların ispat edilmesine ve çıkarılmasına katlanamayız. Bununla beraber, bu, anlığın doğal eğiliminden dolayı, şimdiye kadar hep yapılmıştır. Anlık, bu şekilde eğitilmiştir ve ispat şekli olan tasım ile bizzat bu yönetime alıştırmıştır. Fakat, bir kesiklik veya ara olmaksızın tikellerden daha alttaki aksiyomlara, oradan, “aradaki” aksiyomlara (biri diğerinin üstüne yükselen) ve son olarak da en genel aksiyomlara doğru tırmanış, doğru bir sıra ile ve başarılı adımlarla ilerlediğinde, ancak o zaman, bilimler için bir kehanette bulunabiliriz. Çünkü en alttaki aksiyomlar, yalın deneyden biraz daha farklıdır, en yüksek ve genel olanlar (şu anda itibar

edilenler gibi) kavramsaldır, soyuttur, gerçek bir önemi yoktur, fakat aradaki gerçeklik, sağlamdır, hayat doludur ve hepsinin üstünde insanlığın işi ve geleceği onlara bağlıdır...Öyleyse, biz de anlığa kanatlar eklemekten ziyade onun henüz yapmamış olduğu atlamayı ve uçmayı engellemek için, ona kurşun bağlamalıyız.” (Bacon, 1999: 104. Paragraf, s: 71)

Bacon’dan alıntı yapmamızın nedeni, Durkheim’in amaçladığı şeyin daha iyi anlaşılması içindir. Ayrıca sosyolojin nasıl bir metodoloji takip edeceğiyle ilişkilidir. Sosyoloji için elverişli yöntem seçilirken, önemli oranda doğabilimsel metottan yararlanılmıştır. Ancak bu durum da bizi, özgünlük sorunuyla karşı karşıya getirmektedir. Sosyolojinin doğa bilimlerinden ayrı bir metodolojisi olamaz mı? Anlamaya dayalı, hermenutik ve eleştirel paradigmaların gelişimiyle birlikte bizler, bunun mümkünlüğü ve hatta gerekliliği üzerinde durmaya başladık. Ancak o zamanlar için, Durkheim’in içinde olduğu bilimsel atmosfer için bunu söylemek oldukça güçtür. Yine de Durkheim’in sosyolojiye doğa bilimlerinden ayrı olarak vermiş olduğu bir özgünlük vardır: Toplumsal olgular, “şeyler” gibi değildir. Onları bu şekilde ifade etmemizin nedeni, olgular arasındaki müspet ilişkileri tespit etmektir. Yalnız bu özgünlük yeterli değildir. Onun da üzerine bir şey eklemeliyiz. Evet, toplumsal olguların doğru şekilde anlaşılması için deneye ve gözleme müracaat etmek oldukça önemlidir. Ancak bütünüyle, deney ve gözlemin güvenliğini sağladığı pozitivizmin kalelerinde de kalmamalıyız. Deney ve gözlemin de üzerine yükselmeliyiz. Toplumsal olanı, doğduğu ve geliştiği koşullar içerisinde incelemeliyiz. Bunun için metodoloji olarak, anlamaya dayalı anlayışlara da önem vermemiz gerekiyor.

Kant, bireylerin ahlaki açıdan sorumlu tutulabilmeleri için onların özgür olmaları gerektiğini belirtmişti. İnsan, bir yönüyle maddi dünyanın tesiri altındadır ve neden sonuçlarına tabidir (fenomenal bir varlıktır) diğer yönüyle de bu belirlenimsel ilişkilerden uzaktır (numenal bir varlıktır). Ahlaki açıdan sorumlu oluşumuz, duysal dünyanın üzerinde olan yönümüze bağlıdır (numenal). Kant’ın, bireyin ahlaksal açıdan sorumlu tutulabilmesi için ontolojik olanı ayırması gibi Dilthey da insansal dünyanın doğal dünyadan ayrı olduğunu temellendirmeye

çalışmıştır. Fenomenal dünya ile numenal dünya arasındaki yarılmayı daha da belirginleştirmek istemiştir.

Numen olanın fenomen olanla birleştirilmesi, Comte ve Durkheim geleneğinde vardı. Fenomenal alan, numenal alanın belirleyicisi olmuştu. Ancak böyle bir anlayış, insanı ve toplumu anlamak açısından yeterli değildir. İnsani ve toplumsal gerçeklik, doğal nesnelerden ayrıdır. Doğaya uygulanan yöntemlerle insanı ve toplumu kavramak mümkün değildir. Dilthey'in da Kant'ın fenomen-numen ayrımında ısrar etmesinin nedeni, bu ayrımın, pozitivist sosyoloji geleneğine karşı sağlam bir temel oluşturduğunu düşünmesidir. Ona göre insan bilimleri, doğa bilimlerinden ayrı tutulmalıdır. Onlara doğa bilimleri gibi kuvvetli ve karşı çıkılmaz bir teorik zemin sağlanmalıdır. (Dilthey, 1988: 31- 33)

Toplumsal olgular, doğa olguları gibi değildirler. Onlar gibi belirlenmiş ya da verili halde değildirler. Onlar insana aittirler. İnsan tarafından, tarihsel süreç içerisinde oluşturulmuşlardır. Bundan dolayı insanı ve toplumu konu alan kültür bilimlerinin temelinde matematik ya da mekanik gibi bilimler değil, tarih yer almalıdır.

Weber'in metodolojisi de Kantçı gelenekten ve Dilthey'in görüşlerinden önemli oranda beslenmiştir. "Anlama" Weber için başka hayvanlarla ya da cansız doğayla değil, insanla ilgilenen ve kültür bilimlerine ait, kendine özgü bir yaklaşım olma niteliğine sahiptir. İnsan kendi niyetlerini içgözlemlerle anlayabilir ya da anlamaya çalışabilir, başka insanların davranışlarının altındaki nedenleri de ifade edilen ya da yakıştırılabilecek niyetler açısından bu yöntemle yorumlayabilir (Weber, 2008: 102) Weber'in bilim kuramının özgünlüğünü kavramada en uygun yol, 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreği içinde kültür bilimlerinin temellendirilmesi konusundaki felsefi tartışmalarda takınılan iki ana tavra işaret etmektedir. Comte ve Durkheim'in sosyolojileri, toplumu ve kültürü doğanın bir uzantısı sayan doğalcı bir pozitivist anlayışa dayanıyordu. Marx'ın sosyolojisi de temel karakteristiği bakımından doğalcı bir sosyolojidi. Oysa özellikle Almanya'da Herder'le başlayan ve Alman Tarih Okulu'ndan Dilthey'a kadar uzanan bir gelenek

içinde bu doğalcı anlayışa karşı tinselci ve tarihselci bir anlayış egemen olmuş; kültür bilimlerinin yasallıklar ve nedensellikler peşindeki doğa bilimleri gibi *açıklamacı* bilimler değil, konularını özgül ve bir defalık haller olarak ele alan *anlamacı* bilimler oldukları belirtilmiştir (Özlem, 1993: 28).

Durkheim'in pozitivistizmde toplumsal olgular arasındaki somut neden-sonuç ilişkilerini kurmak önemliydi. Anlama yöntemiyle birlikte bu ilişki artık, yerini anlam-eylem ikiliğine bırakır: Birey çeşitli niyetlere, tutumlara bağlı olarak eylemde bulunur. Onun eylemde bulunmasının altında doğal nedenler değil, insanların, halkların eylemlerini belirleyen değerler dünyası bulunur. İnsanların eylemlerini belirleyen, yine onların oluşturdukları anlamlar dünyasıdır.

Doğal bilimler verdiği sonuçların evrensel olduğunu savunmaktadırlar. Bulguların genelleştirilebilir olduklarını düşünmektedirler. Kültür bilimlerinin konu alanları içerisine giren kültürel gerçekler ise toplumdan topluma, ülkeden ülkeye değişmektedirler. Bu nedenle, onların nesne alanları, evrensel ve değişmez değildirler.

Weber, anlamaya dayalı yöntemiyle bir yandan ampirik öğelerden bütünüyle kopmamış diğer bir yandan da insanı ve onun eylemini, deney ve gözlemi aşan sınırlarda aramaya çalışmıştır. Bireylerin eylemleri üzerine yoğunlaşmış, onların altındaki değerler dünyasını kavramaya özen göstermiştir. En temelde de sosyolojik araştırmanın doğrultusunu değiştirmiştir. Toplumu ve onun bütünsel yapısını anlamaya özen gösteren bir araştırmanın yanında bireyi ve onun eylemlerini anlamaya çalışan bir metodolojiyi de sağlamıştır. Weber, klasik sosyoloji anlayışı açısından bir kopuşu, kırılışı gerçekleştirmiştir. Artık sosyoloji, toplumu ve onun bütünsel yapısını muhafaza eden kurumları analiz etmenin yanında, o toplumun ve kurumların temelindeki yatan unsura, bireye ve onun eylemleri üzerine yoğunlaşan bir disiplin haline gelmiştir. Bunu da sadece toplumu değil, bireyi de içine alan ve onları tarihsel bir bütünlük içerisinde konumlandırabilen bir anlayışla tesis etmiştir.

Tarih ile insanın, toplumun birlikteliğine Marx da önem vermektedir. Ancak Marx'ın tarihselciliği, duysal dünyadan ayrılmaz bir bütünlük oluşturur. Marx, Hegel'in idealist tarih anlayışının yerine materyalist tarih anlayışını geçirir. "Materyalist tarih anlayışı, üretimin ve üretimden sonra, üretilen ürünlerin değişiminin, her toplumsal rejimin temelini oluşturduğu; tarihte görülen her toplumda, ürünlerin bölüşümünün ve ürünlerin bölüşümü ile birlikte, sınıflar ya da zümreler biçimindeki toplumsal eklemlenmenin üretilen şeye, bunun yükseliş biçimine ve üretilen şeylerin değişim tarzına göre düzenlendiği tezinden hareket eder. Sonuç olarak, bütün toplumsal değişikliklerin ve bütün siyasal altüst oluşların son nedenlerini insanların kafasında, ölümsüz doğruluk ve ölümsüz adalet üzerindeki artan kavrayışlarından değil, üretim ve değişim biçiminin değişikliklerinde aramak gerekir..." (Engels, 2003: 306)

Tarihsel materyalizm ile bilimlerin ayrımı ya da bütünleşmesi arasındaki ilişkiyi Marx'ın bilim tanımlamasından çıkartabiliriz. Marx, duyu deneyiminin bütün bilimin temeli olması gerektiğini düşünür. Bilim, yalnızca duyu deneyiminden yani duyu algılamasının ve duyumsal ihtiyacın iki biçiminden hareket ettiğinde, yalnızca doğadan hareket ettiği takdirde gerçek bilim olur. Tarihin tümü, insan duyularının bir nesnesi olmaya ve insan ihtiyaçlarının (insanın insan olma sıfatıyla ihtiyaçlarının) gelişimine hazırlıktır. Tarihin kendisi, doğal tarihin, doğanın insan olma yolundaki gelişiminin gerçek bir parçasıdır. Nasıl insan bilimi doğal bilimle birleşecekse doğal bilim de bir gün insan bilimi ile birleşecektir. Böylece bir tek bilim var olacaktır (Marx, 2006: 76).

Marx'ta bütün bilimler, doğal bilimler altında birleşmektedirler. Dikkat edersek Marx, bilginin kaynağının yalnızca duyum olduğunu –Bilim, yalnızca duyu deneyiminden yani duyu algılamasının ve duyumsal ihtiyacın iki biçiminden hareket ettiğinde, yalnızca doğadan hareket ettiği takdirde gerçek bilim olur- belirtiyor. Hem Marx'ın görüşlerinden etkilenmiş hem de ona eleştiriler yöneltmiş Frankfurt Okulu düşünürleri ise Marx'tan daha farklı strateji izlerler. Felsefe, sosyoloji ve tarih merkezli birleşime önem verirler.

Frankfurt Okulu, Zengin bir aileden gelen Felix J. Weil'in, ailesinin sevetinden ayırdığı önemli bir fon sayesinde, disiplinler arası Marksist araştırmaları merkezi olarak kurulmuştu (Kızılçelik, 2000: 9). Frankfurt Okulunun temsilcileri, kendilerinin metodolojilerini, “Eleştirel Kuram” olarak tanımlamışlardı. Eleştirel Kuramcılar, yakın tarihin dayandığı, tarihsel olarak verili meta toplumunun temel biçiminin, dönemin içsel ve dışsal çelişkilerini barındırdığını düşünüyorlardı. Bu çelişkilerin keskinleştirilmiş biçimde sürekli olarak yeniden oluşturulduğunu ve insani güçlerin yükselmesinin ve açınmasının, insanın doğa üzerindeki gücünün olağanüstü arttırmasından sonra, gelişimi engellediğini ve insanlığı yeni bir barbarlığa sürüklediğini söylüyorlardı (Horkheimer, 2005a: 374).

Eleştirel Kuram, Alman İdealizminin mirası üzerinden, felsefenin mirasını korumaktaydı. Alman İdealizminden kalan miras ise diyalektikti. Eleştirel Kuramda diyalektik felsefe, mevcut durumun temellerine inerek, ekonominin eleştirisini amaçlamaktaydı. Eleştirel Kuramın önde gelen savunucularından, yalnızca Horkheimer, felsefe ile sosyal bilimlerin birleştirilmesinin gerektiğini düşünmüyordu. Marcuse de bu anlayışı devam ettiren kimselerdendi: “Bilim ile felsefe arasındaki... esaslı ilişki, antik dünyada, ortaçağlarda ve modern zamanların başlangıcında meydana gelen sosyal değişimin bütün özel teorilerinin modelini biçimlendirir. Sosyal değişimin yalnızca bir sosyal bilim içerisinde açıklanacağı yönündeki vurgular aldattıcıdır, sosyal değişim insan hayatının sosyal ve doğan bütünselliği içerisinde anlaşılmalıdır.” (Marcuse, 2007: xxxi)

Marcuse'nin felsefe ile olan yakın işbirliği, esas olarak, *Tek Boyutlu İnsan*'ın aşılması içindir. *Tek boyutlu İnsan*, düşüncesinin ve eyleminin kriterlerini, aşkın standartlardan ve normlardan kaçınan bir toplum içerisinde geliştirir. Bu toplum, farklılıklarımızı, başkalıklarımızı ortadan kaldırmaktadır. Eleştiri ve aykırılık, önemini yitirmektedir. Kendimize has düşüncelerimiz ve eylemlerimiz, üretim araçları ve onların sağlamış oldukları üretim nesneleri tarafından belirlenmektedir. “Çağdaş endüstriyel toplumlarda, insan, görünüşte özgürlük kazanmıştır. Ancak gerçekte, bu yönelimler, geleneksel kültürün temelini kazıyan bir düşünce ve davranış moduna neden oldu. Bu yeni düşünce ve davranış modunun en baş karakteristiği, yaygın rasyonalite formları aracılığıyla geçerli hale getirilmiş

tutumlarda ve işlerde tanımlanamaz olan bütün değerlerin, isteklerin ve fikirlerin baskı altına alınmasıdır. Sonuç, kurulu sistemdeki bütün karşıtlıkların toplamı, bütün gerçek radikal eleştirinin görünmemesine rağmen zayıflamasıdır.” (Marcuse, 2007: XII) Sosyal hayatın bu irrasyonel formlarından bizi kurtaracak olan, Hegel’in “olumsuzlama” ilkesidir. Hegel’in kurmuş olduğu rasyonel kritik metottur.

Frankfurt Okulu temsilcilerinin, bilimlerin birleştirilmesi noktasındaki görüşleri, sosyoloji ve felsefe ağırlıklıdır. Ancak sosyoloji ile tarihi birleştirmeye çalışanlar da vardır. Annales Okulu, 1929 yılında kurulan ve yaygın olarak *Annales* adıyla zikredilen söz konusu dergiyi çıkaran grubun çalışmalarından meydana gelmiştir. Okulun merkezinde Febvre, Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques Le Goff ve Emmanuel Le Roy Ladurie yer almaktadır. Ancak, Annales Okulu’nun daha çok Febvre, Bloch ve Braudel’in sırtında yükseldiği söylenebilir. Bloch’un 1944’te Almanlarca kurşuna dizilmesi sonucunda Febvre, Annales Okulu’nun (Fransız tarihçiliğinin) başına geçer (Kızılçelik, 2004: 119) ve şu temel argümanı savunur: “Tarihçiler geçmişin belgelerine etkinlikleri kanıtlanmış, eski yöntemlerini uygularlarken, sayıları giderek artan insanlar bazen ateşli bir şekilde olmak üzere, faaliyetlerini çağdaş toplum ve ekonomilerin incelenmesine tahsis etmektedirler... Tabii ki bunlardan her biri meşru bir uzmanlık alanında çalışıyorsa, kendi bahçesini çalışkan bir şekilde işliyorsam ve yine de komşusunun eserini izlemeye çalışıyorsa, bundan daha iyi bir / şey olamaz. Fakat duvarlar o kadar yüksektir ki, çoğu zaman hiçbir şey görmek mümkün olamamaktadır. Oysa bu çeşitli gruplar arasındaki entelektüel alışverişler daha sık olabilseydi, yöntem ve olayların yorumlanması konusunda ne kadar değerli öneriler, ne kadar büyük kültür kazanımları, sezgiler alanında ne gelişmeler olurdu.” (Braudel, 1992: 43)

Braudel ise sosyoloji ve tarihin aynı zihinsel macera olduklarını, aynı kumaşın tersi ve yüzü değil de bu kumaşın ipliklerinin tüm kalınlığı itibariyle bizzat kendi olduğunu ileri sürmüştür (Braudel, 1992: 113). Braudel, idiyografik olanla nomotetik olanın ayrı konumlandırılmasına karşı çıkar. İdiyografik bilimlerin başında tarih, nomotetik olanların başında da sosyoloji gelir. İdiyografik olan, olaya odaklanır. Bütünü göremez. Nomotetik bilimler ise ayrıntıyı hesaba katmaz. Kaplamını, oldukça geniş tutar. İkisi de başarılı bir inceleme ortaya koyamaz. O

zaman yapılması gereken, idiyografik olanla nomotetik olanın birleştirilmesidir. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki Annales Okulu'nun temsilcileri, sadece tarih ile sosyolojinin birleştirilmesi gerektiğini düşünmezler. Bütün bilimlerin bir araya getirilmesini savunurlar.

Araştırmamızın metodolojisi bütün bu tartışmalar ekseninde şekillendi. Etik ve ahlak, insan toplumları için çok önemli bir konu olmasına rağmen; büyük oranda ya ihmal edilmiş ya da ikinci plana atılmıştır. Onu konu alan araştırmalar da bu soruna, kendi özgül disiplinleri içerisinde ancak kısmi olarak yönelebilmişlerdir. Yapmış olduğumuz araştırma ise bu sınırlılıkları, bölünmüşlükleri ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Bunun için de sadece sosyoloji, felsefe ve tarih disiplinlerinden yararlanılmamıştır. Dinsel metinlerden, mitolojik ritüellerden de istifade edilmiştir. Diğer varlık alanlarının hiçbirisinde olmayan ama insanın toplumsallaşmasıyla birlikte yine akla ve eyleme sahip olan insani özneler arasında gelişen bu önemli problem alanına, bütünsel bir bakış açısıyla yaklaşılmaya çalışılmıştır.

Etik ile ahlak arasındaki ilişkinin nasıl konumlandırılacağı, araştırma sürecinde karşılaşmış olduğumuz ikinci bir güçlüğü oluşturmuştur. En genel tanımıyla ahlak; “insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için konmuş kaidelerin bir bütünüdür.” (Güngör, 1997: 12) “Çok anlamlı bir terim olarak karşımıza çıkan ahlak, Latince *moral* ve Grekçe *etik* kavramlarının karşılığıdır. Etik, karakter ve alışkanlık anlamına gelen *ethos*'tan türetilmiştir. Latince *moral* kelimesi ise yine adet, alışkanlık, karakter anlamına gelen *mos*'tan türetilmiştir.” (Shakian, 1975: 6) Arapçada insanın fiziki anlamdaki yaratılması için *hâlk*; manevi yapısı için (psikolojik yaratılışı) ise *hulk* kavramı kullanılır (Çağrı, 1989: 21). Türkçedeki ahlak kelimesinin kökeni Arapçadır. Ahlak, bir insanın yaratılış gereği gerçekleştirdiği davranışı dile getiren Arapça *hulk* sözcüğünün çoğuludur. Bu kavram, töre, gelenek, görenek, alışkanlık, yerleşik hale gelmiş duygusallık hali, huy ve karakter anlamlarını çoğul olarak kapsar (Gündüz, 2005: 2). Bu anlamda ahlakı, yaratıcının, *hulk* ettiği insanlar arasındaki düzenin, huzurun ve güvenin sağlanması için koyduğu kaideler bütünü olarak tanımlayabiliriz. Ahlak bu yönüyle dinsel bir belirlenime sahiptir. İlahî varlığın koymuş olduğu emir ve yasaklara dayanır.

Ahlak, dinsel bir temaya dayanabileceği gibi toplumun diğer kültürel dinamiklerine de bağlı olabilir. Din, ahlakın özsel bir koşulu değildir. Ahlakın belirleyici koşulu, buyruklarla ifade edilmesidir. Bir insan ya da toplumun, nasıl yaşayacağıyla ilgili ödevlerle ilgilenmesidir. Ahlak, "... tek kişinin veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönemde belli türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek vb. ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşama biçimine..." (Özlem, 2010: 21) karşılık gelir. Etik ise daha farklıdır. "Ahlak yanlış ve doğru, iyi ve kötü, erdem ve kusur ile yaptıklarımızı ve yaptıklarımızın sonuçlarını değerlendirme ile ilgilidir. Ahlak felsefesi ya da etik, ahlakı konu edinen felsefe dalıdır. Kullandığımız ahlak terimlerini ve ahlaki yargılarımızın statüsünü analiz eden etik, takındığımız ahlaki tutumlarımız ardında yatan yargılarımızı ele alır." (Nuttall, 1997): 15)

İnsanların çoğunluğunun takdir ettiği iyi huyların ve erdemli davranışların pratik hayatta tezahürü için ahlak, yaşanan bu ahlakla ilgili teorik ve felsefi tartışmalar için ise etik kavramı kullanılır (Yaran, 2010: 7). Ahlak üzerine düşünme, pek çok bireyin zaman zaman, planlı ve programlı olmaksızın, derinlemesine bir araştırma/soruşturma/irdeleme içermeksizin yaptığı düşüncelerdir. Eğer bu düşünceler bir veya birkaç basamak daha ileriye götürülürse, ahlak üzerine düşünce, sıradan bir düşünce olmaktan çıkar. Felsefi düşüncenin özelliklerini taşıyacak olursa, "ahlak felsefesi" ya da "etik" yapılmaya başlanmış olur. Eğer ahlak üzerine düşünce, gelip geçici değil, derinlikli ve sürekli bir çabaya dayanıyorsa, kavramsal analizlere önem veriyorsa, kanıtlara dayalı görüşler ve tartışmalara yer veriyorsa, farklı görüş halkaları arasında tutarlılığı önemsiyorsa, gerek hesaplaşmak gerekse destek almak veya geliştirmek için ahlak filozoflarının kavram ve kuramlarını dikkate alıyorsa ve sistematik bir bütünlük arz ediyorsa, ahlak üzerine bu düşünceye ahlak felsefesi veya etik denir (Yaran, 2010: 10-11).

Ahlak üzerine düşünmeye, ahlak üzerine felsefe yapmaya başlayan kişinin, yani etik içine adımını atmış olan bir insanın gözlemsel düzeyde ilk saptadığı şey, bir ahlaklar çokluğu (Özlem, 2010: 24). Çeşitli temellere dayalı olan bu ahlaklar

çoğulluğunu tahrip etmeden, onlar üzerine düşünme, diğer inanç ve ırktan insanlar için de yaşanabilir bir normatif alan açma arayışı ise etiğin alanını oluşturur. “Etik... ahlaksal olanla ilintili bütün sorunları çok genel, ilkesel, dolayısıyla da soyut düzlemde tartışır. Bundan dolayı etik, hangi somut amaçların tek tek iyi, herkes için ulaşılmaya değer amaçlar olduğunu belirlemez; daha çok ölçütleri belirler ve bu ölçütlere göre öncelikle hangi amacın iyi amaç olarak kabul edilmesinin bağlayıcı olabileceğini gösterir. Etik, iyi olanı değil, bir şeyin iyi olduğu hükmüne nasıl varıldığını söyler.” (Pieper, 1999: 28)

İnsanlar, hukuksal, ekonomik vb. türden edimleri gerçekleştirdikleri gibi ahlaksal türden davranışlarda da bulunurlar. İşte etik ya da ahlak felsefesi denilen şey, çok yönlü eyleme kapasitesine sahip varlığın, insanın, ahlaksal eylemleri üzerine yoğunlaşır. Bununla da kalmaz; ahlaksal olanın, zamana ve mekâna uygun “... melisin/ ... memelisin – ... malısın/... mamalısın” türünden pratik buyruklarının üzerine yükselmeye çalışır. Ahlaksal edimlerin bir insan veya toplumla özdeş kalmasının önüne geçer. “... insanlar arası ilişkilerin ve eylemlerin küresel ölçekte gerçekleşebilmesi için, üzerinde asgari müştereklerinde uzlaşabileceğimiz bir normatif zemin kurmak zorundayız. İşte bu görev söz konusu olduğunda, insan eylemlerinin evrensel ölçekte geçerli ilkeleri ve iyi bir hayatın var olabilme koşulları üzerinde bir uzlaşma sağlama bakımından gerekli argümanları temin etme görevi en başta etiğe düşmektedir.” (Pieper, 1999: 10)

Etiğin bu amacını gerçekleştirebilmesi için önündeki konu alanı, ahlaktır. Etiğin belli bir inançtan, belli bir düşünceden olmayan insanlar için eylem alanı açması, yine de onun, ahlaksal olandan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle, ahlakla etik arasında, başka bir ayırım aramalıyız. Bunun için de öncelikle, etik kavramının tarihsel gelişimine yer vermeliyiz. “*Nikhomakhos’a Etik*’te geçen etik sözcüğü, Aristoteles’ten beri, “ahlak felsefesi” karşılığı kullanılmaktadır.” (Özlem, 2010: 28) Bu yargı, doğru olmakla beraber çeşitli yönlerden eksiktir. İlkin, etik sözcüğünü içeren Aristoteles’in, ahlakla ilgili kitabı sadece *Nikomakhos’a Etik* değildir. Filozofun *Eudemos’a Etik* adında bilinen başka bir kitabı daha vardır. Amacımız, Aristoteles’in etikle ilgili kitaplarının listesini vermek değildir. Onun etiği nasıl tanımladığı, bizler için çok daha önemlidir. Aristoteles’in etiğinden

bahsedilirken, genelde, “orta yol”, “orta nokta”, “altın orta” şeklinde gayet yüzeysel olabilecek türden analizler kullanılmaktadır. Ancak Aristoteles, etikten, bu belirlenimlerden çok daha fazlasını anlamaktadır.

Aristoteles, bir şeyin amacını “erdem” olarak belirler. Erdemleri de ikiye ayırır. Çoğu analizcinin doğru olarak yorumladığı gibi huy ve karakter erdemleri olmakla beraber; uzun süreli eğitimi gerektiren erdemler, entelektüel erdemler de vardır. Önde gelen erdemler, entelektüel olanlarıdır. Çünkü bir insan, akıl varlığı ise onun bu amacını gerçekleştirmesi, entelektüel erdemlere sahip olması kadar önde gelen başka bir amacı olamaz. Ancak her insan bu uzun ve yorucu tempoyu kaldıramaz. O zaman da onlar için en önemli erdem, aşırı uçlardan kaçınmaktır. Onlar arasındaki orta noktayı, orta yolu seçmektir. Bu nedenle, Aristoteles’teki etiği, sadece huy ve karakter erdemlerine bağlı olarak açıklayan yorumlara karşı çıkıyoruz. Onları, Aristoteles’in, bir akıl varlığı olan insan için hedef olarak gösterdiği entelektüel erdemleri, ikinci plana atmakla eleştiriyoruz.

Ayrıca, etik adıyla eser yazan filozof sadece Aristoteles de değildir. Özellikle Spinoza’nın *Ordine Geometrico Demonstrata Et In Quinque Partes Distincta* (Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş bölüme Ayrılmış Etika) ‘sını da zikretmeliyiz. Spinoza’nın etiğinde, Aristoteles’ten itibaren kabul edilen *zoon politikon* (siyasal hayvan) ve *animal rationale* (akıllı hayvan) şeklindeki insan tasarımı, dönüşüme uğrar. Bu değişimin temelinde, sadece Spinoza yer almaz. Hobbes’a, Machiavelli’ye ve İbn Haldun’a kadar uzanabiliriz. Bahsedilen filozofların insan kavrayışlarında, önemli bir kırılma gerçekleşmiştir. Bu kopuş, insan tasarımı ile ilgili iki geleneği de ele verir.

İçinde Cicero ve A. Thomas’ın da yer aldığı, temel çerçevesini Aristoteles’in belirlemiş olduğu geleneksel anlayışın temsilcileri, insanı, akılsal ve toplumsal bir varlık olarak görüyorlardı. Toplumsal halde yaşamının, insan varlığı için en istenilir durum olduğunu öne sürüyorlardı. Bir arada yaşayan bu insan varlıkları için, onların birliklerinin bozulmaması ve daha da güçlenmesi için, çeşitli türden ödevler sunuyorlardı. Bu ödevleri sunan kimsenin, bilgenin, toplumda önemli bir görevi yerine getirdiğini düşünüyorlardı. İbn Haldun ve Machiavelli ile birlikte bu gelenek

değişime uğramıştır. İnsan, artık bencil bir varlık olarak algılanmaya başlanmıştır. Machiavelli dozu biraz daha arttırmıştır ve “... bir devlet planlayan ve onun için yasalar düzenleyen kişinin, insanların kötü olduklarını ve özgür hareket alanı buldukları zaman ruhlarındaki kötülüğe göre davranacaklarını...” önceden varsaymasının gerekli olduğunu iddia etmiştir (Machiavelli, 2009: 36). Çünkü “İnsanların zorunlu olmadan hiçbir zaman iyi bir şey yapmamaları, ancak seçeneğin bol ve aşırı özgürlüğün olanaklı olduğu yerde her şeyin kısa sürede karmaşa ve düzensizlikle dolması, yukarıda söylediklerime kanıt oluşturan şeylerdir” diye de temellendirmiştir (Machiavelli, 2009: 36-37). Hobbes da, bir adım daha atar ve insanın, bir güç varlığı olarak görülmesinin yolunu açmıştır. Doğal durumun nedeni olarak *rekabet, güvensizlik ve şan şeref* duygularını öne sürmüştür. İnsanın insan ile savaş durumunda bulunduğu bu doğa durumundan çıkmanın yolu olarak da içinde *ölüm korkusunun* da yer aldığı, *rahat bir hayat için gerekli olan şeyleri elde etmek arzusu* ve *çalışarak onları elde etme umudunu* göstermiştir (Hobbes, 2008: 96)

Ölüm korkusu, belli haklara sahip olan insanların sözleşmeye yönelmelerini sağlayan en önemli etkidir. Ancak bütünüyle etkin bir faktör değildir. Bu nedenle, Arendt’in “korku eşitliği” analizinin doğru olmakla beraber, yeterli olmadığını düşünüyoruz. “Hobbes, yapıtlarında ölümün, şiddetli ölüm korkusu biçiminde görünerek canalcı bir rol oynadığı tek filozoftur. Ama Hobbes için belirleyici olan ölüm karşısındaki eşitlik değildir; doğa durumunda insanı siyasal topluluğa katılmaya razı eden, herkesin eşit olarak sahip olduğu öldürme kabiliyetinden kaynaklanan korku eşitliğiydi.” (Arendt, 1997: 77) *Ölüm korkusu*, insanların sahip olduğu hakları devretmesi için yeterli değildir. Onunla birlikte, *Rahat bir hayat için gerekli olan şeyleri elde etmek arzusu* ve *çalışarak onları elde etme umudu* da gereklidir. “Korku eşitliği”, bireyleri sözleşmeye iten faktörlerden yalnızca birisidir.

“Hobbes’un o benzersiz muhteşemlikteki mantığının öngörmediği tek bir burjuva ahlak ölçütü bile bulmak çok güçtür. İnsan’ın değil, burjuva insanının neredeyse tam bir görünümünü verir; üç yüzyılda ne geçersizleşmiş ne de aşılmış bir çözümleme yapar.” (Arendt, 1998: 37) Buraya kadar, Arentçi analiz doğru bir şekilde devam etmektedir. Ancak bu noktadan sonra, Arendt, bir sapma gösterir ve argümanın nedeni olarak “Akıl, Hesaplamadan başka bir şey değildir; özgür Özne,

özgür İrade... anlamsız... sözcüklerdir; yani saçmadırlar” (Arendt, 1998: 37) şeklindeki Hobbesçu epistemolojiden yararlanır. Ancak bir sorun vardır. Bu da, kanıtlamanın *apolitik* olmasıdır. Gerçi bir filozofun epistemolojisi ile politikası çoğunlukla paralel çizgilerde seyreder Onlar, güçlkle birbirinden ayrılır. Ancak bu durum, yine de politik bir kanıtlamada bulunmamıza engel oluşturmamaktadır: Hobbes’un burjuva birey analizi, tam da Arendt’in ihmal ettiği iki öğede yatar. *Rahat bir hayat için gerekli olan şeyleri elde etmek arzusu*, tüketime meyilli insan kavrayışına; *çalışarak onları elde etme umudu* ise çalıştıkça özgürlüğünü kazandığını zanneden bireylerin oluşmasına yol açar.

Hobbes’un, burjuva bireyinin niteliklerini sıralayıp sıralaması bir yana, onun en önemli özelliği, insanı “bir hak varlığı”, “bir güç varlığı” olarak kavramış olmasıdır: Hakkımız, gücümüzün yettiği sınıra kadar ulaşır. Bu durum gereklidir. Çünkü insanların eylemlerini düzenleyecek bir yasanın olmadığı doğal durumda; sahip olduğumuz gücü kullanarak, kendi varlığımızı korumamız kadar doğal bir şey olamaz. Spinoza da benzer öncüllerden hareket eder. Ancak onunla Hobbes arasında önemli bir ayrım vardır. Hobbes, hakkın sınırını doğal durumla ilişkili olarak değerlendirmiştir. Spinoza ise insanın bir hak varlığı oluşunu, sadece doğal durumla bağıntılı olarak kurgulamamıştır. Genel anlamda insan varlığını bu şekilde tanımlamıştır. “... bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır.” (Spinoza, 2009b: 16). Bir sınırlandırma yoktur. İnsanı akıl varlığı olarak görenlere karşı bir çıkış söz konusudur. Çünkü ona göre insan sadece akılsal bir varlık değildir. Aynı zamanda çeşitli tutkulara da sahiptir. Çoğu zaman insan, akla göre değil, tutkularına göre yaşar. O zaman, insanın doğal hakkının sınırı akılla değil, onun sahip olduğu güçle ilişkili olarak tanımlanmalıdır.

İnsanı güç varlığı olarak gören anlayışta bir toplum öncesi, sözleşme öncesi durum vardır. Spinoza’nın doğal durum tasviri, Hobbesçu öncüllerden önemli oranda etkilenmiştir. Ona göre de doğal durum, bir savaş halidir. Bireyleri kurtaracak ve onları hakların devrine itecek şey, insanların kendi canlarını koruma amacıdır.

İnsan bütünüyle akılsal bir varlık olmadığı için, toplum öncesi bir durum olduğu için, insana verilecek, ondan yapılması istenecek “ödev”ler de olamaz. Çünkü o, yapılması gerekenlerle uğraşmaz. Neye gücü yettiğine, neyi gerçekleştirebileceğine bakar. “Ödev”lere gerek kalmayınca, bilge sorunu da halledilmiş olur. Ödev ihtiyacı duymayan bireyler, onlara neler yapmaları gerektiğini bildirecek kimseye de ihtiyaç duymazlar.

Spinoza’nın neden olduğu derin kırılmadan hareketle, çalışmadaki ahlak ile etik arasındaki ayrım temellendirilmiştir. Bu noktada, Deleuze’nin argümanları takip edilmiştir. Ahlak daha çok ödevler, buyruklar şeklinde tanımlanmıştır. Etik ise bireyin “neye muktedir olduğu, neye gücü yettiği” anlamında kullanılmıştır. Böylece, ahlakın sadece etiğin salt bir konusu; etiğin de sadece ahlakı ele alan bir felsefe disiplini olduğu şeklindeki kısır döngünün önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Etik, her ne kadar ahlaktan ayrı olsa da, yine de, ondan beslenir. Bundan dolayı, ahlaksal nitelikteki teoriler de ihmal edilmemelidir. Bunun iki temel nedeni vardır. İlki, etiğin köksüz kalmamasıdır. Ahlak, temelde yatar. Etik ise onun üzerine yükselmeye çalışır. Etik, ahlaktan beslenir. Ahlak olmadan, etik de olamaz. İkincisi ise geçmişteki toplumların birikimlerinin ihmal edilmemesidir. Etiksel olmasa da ahlaki türden üretilmiş birçok teori vardır. Onlar, geçmişteki insanların nasıl davrandıklarına dair önemli ipuçları içerir. Bundan dolayı, onlardan da yararlanılmalıdır. Çalışma içerisinde, etik teorilerden daha çok ahlaki teorilerle karşılaşılacaktır. Bu durum, büyük bir eksiklik olarak görülebilir. Etiğin tarihsel gelişimini, onun dönüşümünü sorgulayan bir araştırmada; neden etiksel değil de ahlaksal tartışmalar üzerine yoğunlaşıldığı anlaşılmaz olabilir. Bu durum, etik ile ahlak arasında, çeşitli nedenlere bağlı olarak ayrımlar yapılsa da; onların, nihayetinde birbirlerinden ayrılamayacağı, kopmayacağı şeklinde anlaşılır hale getirilebilir ya da araştırmacının, meseleyi yeterince idrak edemediğinin göstergesi olabilir. Hangisinin daha doğru bir teşhis olduğunu bilmiyoruz. Ancak etik ile ahlak arasında yapılması muhtemel bir kesin ayrımın, sakıncalı olduğunu düşünüyoruz.

Araştırma sürecinin ilerleyişinde, irdelenen konunun kapsamının geniş oluşu ise karşılaşılmış olan bir başka zorluktu. Geleneksel dönemden modern döneme,

birçok uygarlığın etiği ve ahlakı nasıl temellendirdiği tespit edilmeye çalışıldı. Ancak bununla başka bir sorun daha belirdi. O da geleneksel olanın ve modern olanın nasıl tanımlanacağıyla ilişkiliydi. Günümüzde genellikle hala antikçağ, ortaçağ ve yeniçağ ayrımı kullanılmaktadır. Bu ayrım başlangıçta edebiyat biliminde yapılmıştır ve on yedinci yüzyılda tüm tarihe aktarılmıştır. Bu ayrımda Rönesans’tan beri uyanan ve Aydınlanmada olgunlaşan, Roma imparatorluğu ile on beşinci yüzyıl arasındaki zamanın, insanlığın karanlık bir dönemini, kültürün deyiş yerindeyse kış uykusunu oluşturduğu ve bu zamanın ancak bir geçiş dönemi olarak kavranabileceği kanısı dile gelmektedir (Horkheimer, 2005a: 215). Geleneksel olanın, Roma ile başlatılması, yerinde bir anlayışın ürünüdür. Çünkü Romalılardan önce gelenek diye bir şey bilinmiyordu; Romalılarla ortaya çıktı ve o zamandan beridir geçmişe uzanan bir “kılavuz ipi” ve her yeni kuşağın bilerek veya bilmeyerek dünya anlayışlarından ve kendi tecrübelerinden oluşan halkayı ekledikleri bir zincir oldu. Romantik çağa kadar geleneğin bir bilinç olarak yüceltildiği başka bir döneme rastlamıyoruz (Arendt, 2004: 42).

Geleneğin Roma ile başlatılması, haklı bir çaba olmakla beraber, kendi içerisinde iki güçlüğü de taşır. İlki, “Roma İmparatorluğu” ifadesinin çok genel ve muğlak olmasıdır. Çünkü Roma İmparatorluğu, uzunca bir dönemi kapsar ve geleneksel dönem olarak ifade edilen süreç, tam da bu İmparatorluğun zayıflamasıyla, ikiye ayrılmasıyla başlar. 4. ve 5. yüzyıllardan itibaren dinsel düşünce, geleneksel düşünceyi şekillendirebilecek bir konuma erişir. Geleneksel olanın ekonomik ve politik örgütlenmesi ise 7. yüzyılın sonları ile 8. yüzyılın başlarında güçlenmeye başlayan Emevilerin, Akdeniz ticaretine egemen olmaya başlaması, Avrupa’nın deniz ile olan irtibatının zayıflaması, kendi kabuğuna çekilmesiyle belirginleşir. Feodal toplum ve ona ait örgütlenmeler gelişmeye başlar. Bu nedenle, zihniyet dünyasının oluşumunun Kilise babaları ile onun ekonomik ve politik yapısının ise 8. yüzyıldan itibaren başlatılması gereklidir.

İkinci eleştiri de Horkheimer ve Arendt’in gelenekle ilgili olarak kastettikleri şeye yöneliktir. Horkheimer ve Arendt, geleneği Roma ile başlatmakla Batılı toplumların tarihsel gelişimini temellendirebileceklerini düşünmektedirler. Acaba diğer toplumların geleneksel dönemi de Roma ile başlatılabilir mi? Her uygarlığın,

tarihsel birikimleri aynı değildir. Onlar üzerinde belirleyici bir konuma sahip olan “geleneğin” ne zaman başlatılması ve hangi dönemle sınırlandırılması gerektiği, yine o uygarlıkların geçmişine bakılarak bilinebilir.

Diğer medeniyetlerin geleneksel dönemlerini ortaya koyacak derecede bir malumata sahip değiliz. Ancak içinde yaşadığımız uygarlığın, Talas Meydan Muharebesi sırasında İslam dini ile karşılaştığını biliyoruz. M.S. 751’de İslam dini ile karşı karşıya gelen Türkler, bu dini kabul etmişlerdir. Daha öncesinde sahip oldukları inanç yapısı ile bu din arasındaki ortak noktaların çok oluşu, bu yeni dini daha kolay benimsemelerine, onun ilkelerini hayata geçirmelerine neden olmuştur. İslam dini, Türk kültürünün gelişiminde önemli unsurlardan biri olmuştur. Bu anlamda, toplumumuz için geleneksel dönemin, İslam dininin kabul edilmesiyle başlatılması gerektiğini düşünüyoruz. Biz de araştırmamızı, İslam dininin şekillendirmiş olduğu ahlaksal yapıyı analiz etmek için Müslüman filozoflar üzerinden yürüteceğiz.

Araştırmamızın temel meselesi, tarihsel süreç içerisinde, etiğin ve ahlakın kaynağı olarak görülebilecek ilkelerin ortaya çıktığını; onların bireylerin davranışlarını sınırlandırdığını, onların nasıl davranmaları gerektiğini belirlediğini ancak daha sonra bu ilkelerin birer birer önemlerinin azaldığını göstermektedir. Onların neden önem kazanmalarının, ön plana çıkmalarının sosyolojik ve tarihsel bağlamlarının neler olduklarını belirlemektir. Daha sonra onların hangi şartlara bağlı olarak önemlerini yitirdiklerini; buna karşılık, nasıl bir yaşam tarzının hakim konuma yükseldiğini tespit etmektir.

Araştırma içerisinde geleneksel dönemin izah edebilmesi için Antik toplumlara dek uzanıldı. Ortaçağ Hristiyan ve Ortaçağ İslam uygarlıkları analiz edildi. Modern Batı uygarlığının etiği ve ahlakı nasıl ele aldığı anlamaya çalışıldı. Son olarak da “postmodernizm”, “risk toplumu” ve “enformasyonel toplum” gibi güncel tartışmalara yer verildi.

Antik ve Geleneksel Toplumlardaki Tartışmalar

İlk bölümün amacı, antik ve geleneksel toplumlardaki etik ve ahlakla ilgili tartışmalara yer vermektir. Bunu gerçekleştirmek için sırasıyla Antik Mısır, Antik Hint, Antik Çin ve Antik Yunan toplumları analiz konusu olarak seçilecektir. Etiğin ve ahlakın temeli olarak görülen mitolojik unsurlardan aklın esas alındığı bir etiğe ve ahlaka nasıl geçildiği tarihsel bağlamlar da ihmal edilmeden gözler önüne serilecektir. Antik Yunan toplumunun yaşayış tarzını belirleyen *cite* (kent devleti) tipi örgütlenmenin zayıflamasıyla, insanların teorik tartışmalardan uzaklaşıp yaşam kaygısını önplanda tutmasıyla, ne tür bir ahlaksal yaşantının önem kazandığı belirlenmeye çalışılacaktır. Hellenistik dönemin yaşam tarzını, doğaya uygun olarak tanımladığı anlaşıldıktan sonra Roma toplumunun belirleyici konuma yükselmesiyle ve ona eklemlenen Hristiyanlık dininin önem kazanan ilke ve usulleriyle birlikte Batılı toplumların geleneksel ahlakının nasıl oluştuğu öğrenilecektir. Hristiyan dininin, “insanın haram meyveyi yemesi” üzerinden nasıl bir ahlaksal öğreti geliştirdiği irdelenecektir. Son olarak da Antik Yunan düşünürlerinin çevrilen eserleriyle birlikte İslam dininin ilke ve usullerinin birleşiminden ne tür ahlaki öğretilerin ortaya çıktığı belirlenecektir.

1. Antik Mısır

Maddi dünyanın sıkıntılarının ve geleceğin belirsizliğinin düşüncelerimizi altüst ettiği, umut vaat eden çok çeşitli ve değişik araştırmaların zihnimizi yeterince meşgul ettiği bir dönemde, Eski Mısır’la ilgilenmek anlamsız hatta tuhaf görünebilir. Birleşmiş bir Mısır’ı, ilk firavunların yönetmesinin üzerinden beş bin yıldan fazla bir süre; bu uygarlığın ebediyen yok olmasının üzerinden de yaklaşık yirmi yüzyıl geçmiştir. Dünyanın bu en eski tarihinde ilgimizi çeken ne olabilir? (Vercoutter, 2003: 7).

Eski Mısırlılar, güçlü dinsel kurumları ve inançlarının yanı sıra, matematik, geometri, fizik, kimya, astronomi gibi bilim dallarında; tarım, ticaret, denizcilik, maliyeden çeşitli sanayi vb. gibi pek çok alanda dünyanın ilk ve başarılı örneklerini gerçekleştiren uluslardan biridir. Yılı 365 güne bölen takvimin bulunuşu, papirüsten kâğıt yapımı ve bunun yaygın olarak kullanılması yine ilk defa Mısırlılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Platon, Mısırlılar hakkında, şunları söyler: “Biz Yunanlılar, Mısırlıların yanında çocuk sayılırız. Geleceğe geçmişimizle ilgili ne bırakacağız. Oysa Mısırlılar tapınak duvarlarını kaplayan yazıtlarla, geçmişlerini belgelemekte ve en güzel şekilde korumaktadırlar.” (Yavi, 2001: 8).

Her şeyden önce, Mısır’ın doğası, ıssız sonsuzluğuyla yaşamı sürekli tehdit eder. Kuzeyde düz ve kumlu, güneyde dağlık ve kayalık bir çölün kıyısında uzanır. Nil nehrinin her yıl kabarıp alçalan sularıyla sulanıp zengin ürünlerle dolup taşan, bereketli toprakların olduğu cömert bir doğadır. Yavaş yavaş geri çekilen denizin yerini alan ve Nil’in birçok koluyla sulanan verimli bir deltası vardır (Hornung, 2004: 9). Mısır dininin temelleri, bu deltayı iskân etmiş olan Asyalı halk tarafından getirilmiştir. Ancak bütün tarihi devirler boyunca, geçerli olacak bir dinin gelişimi, Mısır’ın sakin iklimine ve insanların çalışma hayatına uygun bir şekilde meydana gelmiştir. Güneşle beraber, kozmik fikirler başlıca öneme sahip olmuşlardır (İnan, 1987: 219).

Mısırlılara göre, her şeyin başı gök ilahıdır. Tarih boyunca, Gök ve Nil ilahları en önemli tanrılar olarak kalmışlardır (İnan, 1987: 220). Mısır ilahları Gök ve Yer ilahları olarak ikiye ayrılırlarsa da, onların birbirlerini tamamlamalarından dolayı, birlikte ifade edilmeleri daha doğrudur. Başlıca ilahlar Gök, Güneş, Ay ve Yıldızlardır. Yer ve Nil ilahları da en önemli tanrılar arasındadır (İnan, 1987: 226).

Mısır’ın dini fikirlerinin belirlediği ilk vesikalardan biri (M.Ö. 2625), Sakkara ehamlarındaki kral-Unas’ın mezarında bulunan yazıdır. Bu devirdeki Mısır’ın dini inançları, iki sentezde ifade edilmiştir. (İnan, 1987: 221). Gerçekleştirilmiş olan sentezlerden biri, Osiris mezhebidir. Baş ilahı Osiris’tir. İkincisi ise Heliyopolis’teki Güneş esasına dayanan “Ra” adlı tanrıdır.

Fenaliğa karşı iyiliğin savaşı, Osiris efsanesinde sembolleşmişti. Fenalık (Seth), İyilik (Osiris)'in kardeşiydi. Ancak Seth, Osiris'i öldürdü. Osiris'in karısı aşk tanrıçası Isis onu tekrar hayata davet etti. O vakit, Osiris, büyük bir hamleyle tanrı Ra'ya başvurdu. Ra onu kucakladı ve ikisinin ruhu birleşti. O zamandan beri iyilik, ebedi yaratılış prensibiyle karıştı. Tanrının ölümü, iyiliğin dünyada kesin olarak hakim olmasını sağladı (Pirenne, Tarihsiz: 17).

1.1. Osiris

Osiris Delta'nın bir tanrısıdır. Fakat Güney Mısır'ın tanrısı, kuraklık ve kötülük ilahı “Seth” ile arasında mücadele olmuştur. Osiris'in öldürüldüğü farz edilmiş ve cesedi karısı Isis tarafından bulunduğu; oğulları Horüs'ün yardımıyla, Osiris, göğe yükselmiş bir ilah olarak Mısır'ı himaye etmiştir (İnan, 1987: 229)

İnsanlara medeniyeti getirmiş olan Osiris, aynı zamanda, hayat ve ölüm tanrısıdır. Ölüncü tohum halinde toprağa verilir ve ilkbaharda yeşermesiyle tekrar canlanır. Ölenler, Osiris'in anası olan Toprak Ana'ya emanet edilirler ve onlar, büyük bir bütün olan Toprak'la karışırlar. Onun (toprağın) kanunlarına boyun eğerek tekrar Osiris gibi canlanırlar, dünyaya gelirler (Pirenne, Tarihsiz: 13).

Osiris'in önemi, ölmüş olduğu halde yeniden dirilmiş bir varlık olmasından kaynaklanır. Bu düşünce, Mısırlıların, ölümden sonra yeniden dirilmeye inanmalarını sağlamıştır (reenkarnasyon). Yeniden dirilmeyi, Mısırlılar, mevsimlerle doğa arasındaki ilişkiden hareketle anlamlandırmışlardır: Doğa, kış mevsiminde ölü gibidir. Hiçbir kısırtı, hiçbir yaşam emaresi yoktur. Kış mevsimi gidip de bahar gelince, doğa, canlanır. Sahip olduğu ürünleri, cömertçe sergilemeye başlar. İnsan hayatı da, kış mevsiminde ölü gibi görünen, baharda da yeniden canlanan doğanın yaşadığı deneyimle büyük benzerlik gösterir.

Daha da önemlisi, yeniden yaşam imkânı bulduğumuzda, içinde olacağımız durumdur. Yeniden dirildiğimizde, istediğimiz bir durumla karşılaşp-karşılaşmayacağımızdır. Bu anlamda, Osiris'in yardımına ihtiyacımız var. Osiris'in önünde, bütün günahlarımızı affettirebilir ve o andan sonra, günah, kaba ve kötü eylemlerde bulunmazsak, istendik bir durum içerisinde olabiliriz.

Osiris, yeniden canlanmamızı ve bu konuma eriştikten sonra da, nasıl bir hâl içerisinde olacağımızı belirlemesine rağmen büyük bir yaratıcı değildir. “Yaratılış, dünyanın ruhunun, var olma şuurunu kazanmasından, böylece maddeden kendini kurtararak güneş tanrısı (Ra) tarafından temsil edilen, saf, manevi bir yaratığı meydana getirmesinden başka bir şey değildir. Demek ki büyük tanrı Atoum – Ra iki ayrı şahsiyetten çıkmıştır; dünyanın ruhu olan Atoum, kendini kurtarıp ayrılarak Ra’yı doğurmuştur; bu sebepten Atoum ile Ra bir tek tanrı, dünyanın ruhu ve yaratıcı şuurudur.” (Pirenne, Tarihsiz: 17)

Var olan her şey, Ra’nın gözlerinden ve ağzından çıkmıştır. Yaratıklar, alemin başlangıcını temsil eden kaosta kendilerini gördükçe, idrak ettikçe ve adlandırdıkça; kendilerini, kaostan kurtarmışlardır (Pirenne, Tarihsiz: 17). Böylece birbirlerini meydana getirerek, hava-ateş-yer-gök gibi dört unsur ortaya çıkmıştır. Unsurlar bir kere kaostan ayrılıp meydana geldikten sonra, yaratım süreci, bütün yaratıkların birbiri ardı sıra vücut bulmasıyla tamamlanmıştır. Başlangıçta tanrılar, yıldızlar gibi saf ruhlar ve kavramlar gelir. Sonra, ilk sırada yaşayan canlılar ve insanlar olmak üzere, ilahi şuurun kendilerine verdiği bir “şekil” sahibi olan eşyalar gelir.

1.2. Ra ve Ona Benzeyiş

Paleolitik Periyotta (M.Ö. 5000’den önce), Delta ve Nil nehri yerleşilmez haldeydi. Nil’in yıllık taşkınları, yılın üç ayı, bütün her şeyi Nil vadisi boyunca su altında bırakırdı ve diğer zamanlar da Delta, çeşitli vahşi hayvaların yerleşmesine izin veren gür otlarla kaplı olurdu. Delta’nın alçak kesimlerinin kuzeyi, papirüs bataklıklarıyla kaplıydı. Bu dönemde insanlar, çöl dikenlerinin (the desert spurs) olduğu yerlerde yaşarlardı. İklim kuraklaştığı zaman, bitki örtüsü değiştiği zaman, insanlar vadinin daha alt kesimlerine hareket ederlerdi. Burada, Neolitik Periyot (M.Ö. 5000 – 4000) süresince insanlar, birlikte yaşamaya başladılar. Toprağı işlemeyi, üzüm ve hayvan yetiştirmeyi öğrendiler (David, 2003: 112). Bu devir, aynı zamanda insanların en ilkel kavramlarının, dinsel inançlarının ve deneyimlerinin de geliştiği bir dönemdir. İnsanlar, devamlı olarak çevresel ve doğal baskıların, günlük yaşantılarını etkilediklerinin farkındaydılar. Güneşin gücüne, büyük yaratıcı bir baskı olarak bakıldı (David, 2003: 112).

Gökyüzündeki yıldızların her biri ayrı bir ilah adı taşırdı. Bunların içinde, en büyük olarak Güneş ilahı “Amon-Ra, Horüs” görülürdü. Yeryüzüne bereket ve ışık getiren bu tabii varlık, her sabah yeniden doğardı. Bir kayık içinde, akşamüzeri yavaş yavaş seyrederek, batıya doğru inerdi. Ya da “Horüs” adı altında bir şahin olarak doğar ve mükemmel bir şekilde göklerde uçarak her gün yeryüzü malikânesini seyrederdi.

Mısırlıların “Yaratılış destanı”, bu güneş fikrinden doğmuştur. Onlar, güneşin dünyada ilk doğduğu günü, ilk “Yaratan” olarak kabul ediyorlardı. Çöl halinde olan yeryüzüne, şualarıyla (ışıklarıyla) kuvvet ve bereket saçan bu ilah, bitkileri, hayvanları ve insanları yaratmıştır. İlk yaratılan insanlar “Ra”nın doğrudan doğruya çocuklarıdır. İyi ve mesut olan bu insanlar, zamanla, fena yollara sapmışlardır (İnan, 1987: 227-228). Yaratılış efsanesindeki esas fikir, güneşin hayat kaynağı olduğu ve insanların bütün tabiat varlıklarına karşı duydukları minnettarlık hissidir (David, 2003: 115). “Sen ufukta letafetle yükselirsin ey hayatın başlangıcı olan Aton! Yeryüzünü genellikle doldurursun. Işıkların yerleri ve yarattığın her şeyi aydınlatır ve her şey Senin aşkının başları ile bağlanır. Hararetin her yeri besler, her göz kendi üstünde seni görür. Ey arzın üstündeki güneşin Aton’u! Ey Sen ki tek ilahsın ve hiçbir benzerin yoktur. Sen arzı kalbinin istediği gibi yarattın.”(İnan, 1987: 234)

Eski Mısır, çok tanrılı bir anlayışın ve yeniden diriliş düşüncesinin temellerini atmıştır. İlksel şekliyle de olsa, insanlar, günlük hayatlarını, ritüellerini bu temellere bağlı olarak düzenlemişlerdir. Ahlakı ve politikayı, bu kavramlardan ayrı tanımlamamışlardır. Onların varlığına ve niteliklerine göre belirlemişlerdir.

Uzun bir tarihi geçmişe sahip bir başka uygarlıkta, Eski Hint Budizm’inde ise ne tanrının ne de yeniden dirilişin yeri vardır. Yalnız çok tanrı anlayışının değil, tek Tanrı düşüncesinin de bir işlevi yoktur.

“Buda” kavramı, “aydınlanma” anlamına gelir. Aydınlanma, hayatımızdaki acıların farkına varmaktır. Onları ortadan kaldırmak için uğraşmaktır. Bu uğraşta Tanrı ya da başka doğaüstü güçlerden değil, bizzatıhi insanın kendi gücünden ve dirayetinden yararlanmaktır.

Yeniden diriliş düşüncesi, Mısır Piramitleri'nin yapılmasının en önemli nedeniydi. Firavunlar, öldükten sonra rahat ve huzurlu yaşayabilmek için değerli mal varlıklarını yanlarında gömdürmüşlerdi. Eşleri ve diğer aile fertleri için de Piramitler içinde mezarlar yaptırmışlardı. Hint Budizm'inde ise amaç *Nirvana*'ya ulaşmaktır. *Nirvana*, öte dünyadaki sürülecek olan iyi bir hayat değildir. Ölümünden sonra çekilecek, çileli ve acılarla dolu bir yaşam da değildir. O bir hiçliktir. Bu dünyada erişilen, neden-sonuç zincirinin dışındaki bir yaşamdır. İnsanların eylemlerinin geleceklerini belirledikleri bir yasanın, *Karma Yasası*'nın dışına çıkabilmektir. Determine ilişkilerin dışında da varlığını sürdürebilmektir.

Budacı anlayış, başlangıç dönemlerinde, her ne kadar bir din olmayı amaçlamasa da daha sonraları onları takip edenler tarafından bir din olarak görülmüş ve öğretileri o şekilde yaygınlaşmaya başlamıştır. Ancak Buda'nın öğretileri, sadece bir dini öğreti olarak görülmeyecek kadar zengin ve çeşitlidir.

Eski Hint düşüncesinin ana izlekleri, iki temel kolda sürülebilir. Bunlar: Brahmacılık ve Budacılıktır. Budacılık, Hint düşüncesinde ve diğer medeniyetlerin entelektüel gelişiminde oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Brahmacı anlayış da önemlidir. Onun, diğer medeniyetlerin gelişiminde Budacılık kadar etkisi olmasa da Hint düşüncesinde derin tesirleri olmuştur.

2. Eski Hint Düşüncesi

Hindistan'ın koyu renkli insanları, M.Ö. 1500 dolaylarında kuzeyden, Hazar Denizi kıyılarından göç eden ve yerli halk karşısında üstünlük kurmak için de kendilerine Arian (Sankritçede “soylu”) diyen mavi gözlü beyazların istilasına uğradı. İstilacılar, yerli halkın çoğunluğu içerisinde yok olmamak, ayrıcalıklı ve “üstün” durumlarını yitirmemek için, kendilerini sıralamanın en üstüne yerleştirdikleri bir kast düzeni kurdular. Sınıflar arasında evlenmenin yasaklandığı bu siyasal-dinsel düzen, insanları, toplumdaki değerlerine göre sınıflara ayırdı: Brahmanlar (rahipler), Kşatriyalar (savaşçı ve yönetici soylular), Vaişyalar (tüccarlar ve zanaatçılar), Sutralar (köleler), Pançamalar (dışlanmışlar ve dokunulmazlar). Herkes, ait olduğu kastın işlevini yerine getirmesinin, tanrıların buyruğu olduğu

gerçeğine inandırıldı (Şatır, 2004: 30). Bu şekilde, rahiplerin ve soyluların egemenliğini sağlamak ve korumak için yerleştirilen siyasal-dinsel düzen, yerli halk üzerinde bağlayıcı olabilmek için, eski Veda'ları - Arianlılar'ın dinsel yazılarını – temel alarak, eski inançlardaki çoktanrıcılık ve ruh-göçü doktrininin sürdürüldüğü örgütlü bir din oluşturdu (Şatır, 2004: 30).

Vedalar denince, tek bir kitapta toplanmış olan yazılar değil, geniş bir yazın akla gelir ve bu çağın değişik dönemlerinde, kimlikleri bilinmeyen pek çok yazarın, ozanın katkısıyla oluşmuş olan bu metinler, çok daha eski çağların izlerini taşıyan mitleri ve dini düşünceleri içermektedir. Veda, tanrı bilgisi, din bilgisi anlamına gelir ve eski çağlardan kalma pek çok bilgiyi günümüze taşır (Störig, 2000: 38). Hindistan'ın kuzeyindeki Arian göçlerinin olduğu dönem boyunca oluşmuş, Vedalar diye bilinen dört toplama vardır. Onlar Rig-Veda (Yakarış ve tanrıları övme bilgisi), Sama-Veda (İlahi okuma bilgisi), Yajur-Veda (Kurban töreni bilgisi) ve Atharva-Veda (Büyü bilgisi) olarak adlandırılırlar. Temel Ortodoks Hindular tarafından yazarsız, zamansız, evrensel doğal düzenle uyum içindeki sosyal sorumluluklar ve inançlar hakkındaki yanılmaz bilgi kaynakları olarak dikkate alındılar (Bartley, 2011: 7).

Vedaların tanrılara ve tanrıçalara ilahiler, dualar gibi dinsel içerikli olan bölümlerini, evrenin ve yaşamın gerisindeki gerçeğin arandığı, felsefi ağırlıklı Upanişadlar izler. Bilge kişilerin sözlerinden oluşturulan bu bölümler, sistemli düşündürmekten çok ruhsal aydınlatmayı, bilgilendirme aracılığıyla ruhsal özgürlük kazandırmayı amaçlar (Şatır, 2004: 30). Upanişadlar'da insanın en iç, en derin varlığı, bütün evrenle paylaştığımız aynı özdür. Var olan her şeyin kendiliği, özvarlığı Atman'dır. Brahman'ın insandaki parçasına verilen isimdir. “Bakmadan gören, işitmeden duyan, düşünmeden bilen O'dur.” Brahman ve dolayısıyla Atman, evrenin yalnız “fiziksel” ilkesi değil, aynı zamanda evrensel bilincin, evrensel zihin gücünün de ilkesidir. “Brahman Atman'dır” sözü, Upanişadlar'ın anahtarıdır: “Ben Brahman'ım”(Aham Brahmasmi), “Sen de O'sun”(Tat twam asi) (Erengil, 2004: 14).

2.1. Brahmançılık

Yer ve gök yapılmıştır hep ondan
Bilgeler, duyun dinleyin beni:
Brahman yüklenir taşır evreni!” (Störig, 2000: 50).

Brahman evrenin oluş nedeni, başlangıcı, özü, kaynağıdır. Dörtte biri dil, dörtte biri soluk, dörtte biri göz, dörtte biri de kulak olmak üzere dört eşit bölümden oluşur. Brahman konuşur, soluk alır, görür ve duyar. Onun küçük evrenle, daha doğrusu, kendi özüyle bağlantısı böyledir. Brahman bir bakıma küçük evrendir. Onun özünde, kişisel tin denen Atman vardır. Brahman büyük evren olarak, kişisel tini, Atmanı barındırır (Eyüboğlu, 2002: 124). Önce, insanı, onun görünüşünü oluşturan unsurlardan soyutlamalıyız. Geriye kalan, yaşam özü diyebileceğimiz kişilikten bütün istekleri, duyguları, tutkuları çıkarmalıyız. İşte o zaman, Atman kavramına, varlığımızın derinliklerindeki o tutulamaz derin öze ulaşırız (Störig, 2000: 50-51).

Bireysel özleri canlı tutan, kendisi hiç görülmeyen, hiç tükenmeyen, fark etmede ve mutlulukta sınırsız olan “varoluş deposu” Atman, her yaşamın bu sonsuz merkezi, bu gizli öz, Brahman’dan daha az değerli değildir. “En ufak atomlardan daha ufak olduğum gibi, en büyüğünden de büyüğüm. Ben bütünümlü, çeşitlilik içerisindeki – çok renkli, güzel - garip evrenim.” Her yerde hazır ve nazır öz olan Atman, tüm varoluşun mutlak ilkesi olan Brahman ile birdir. Brahman, Atman’dır. Gerçek içimizdedir. İnsan Atman’ı tanımalıdır. Onu tanıyan evreni tanımış olur. İnsan, kendi özünü gerçekten anlamalı, sezebilmelidir. Çünkü kendi özünü görmüş, duymuş, anlamış, tanımış olan kimse evrendeki her şeyi bilmiş olur (Störig, 2000: 52).

2.2. Buda ve Öğretisi

Buda’nın kişisel ismi Sidhartha’ydı (M.Ö. 563-483). Aynı zamanda, ailesinden gelen soyadıyla, Gotama olarak da bilinirdi. Babası onu (Buda’yı) hükümdar olmaya hazırlıyor, hayatın acılarını ve zorluklarını kendisinden saklamaya çalışıyordu. Zevk ve sefa içinde yaşamaya teşvik edilen genç prens Buda, güzel bir genç kızla evlendirildi. Yıllar böyle geçerken, bir gezinti sırasında Buda bir cenaze,

bir hasta ve bir de yaşlı adamla karşılaştı. Çok etkilendi ve “demek ki hayatın başka yanları da var” diye düşündü. Otuz yaşlarındayken sarayı, saraydaki lüks yaşamını, güzel karısını ve bütün dünyevî tutkularını terk etti. Bir zahit oldu. Yıllar süren sade bir yaşamdan sonra, bir gün, “Bo” ağacının altında meditasyon yaparken “Aydınlanmaya Giden Yolu” gördü (Rosemary, 1995: 77).

Gotama, keşişler gibi, saçlarını dibinden kesti. Sırtına, onların sade bezden giysilerini geçirdi. Dünyasal bağlarını geride bırakarak çileciliğin her akla gelebilecek şeklini denedi. Altı yıl bir münzevi şekilde yaşadı. Birkaç ustadan Hinduizm’e dair bilgisini derinleştirdi. İnsanın doğasını bütünüyle gerçekleştirmesi yöntemi olan *yoga*’yı, içsel-ruhsal deneyimle Tanrıya ulaşma ve O’nunla bütünleşme yoluna girmeyi hedefleyen *raja-yoga*’yı öğrendi. Çileciliğin her türlüşünü son haddine kadar öyle uyguladı ki sonunda zaten bir deri bir kemik kalmış olan bedeni dayanamadı, kendinden geçti ve bayıldı. Ölümle karşı kaşıya gelmesi ona yaşamdan el ayak çekerek ve kendine eziyet ederek dindarca yaşamının aradığı yol olmadığını, tanrılardan yardım beklemenin yararı olmadığını gösterdi (Şatır, 2004: 33-34). Derin düşünce ve içsel-ruhsal yoğunlaşma içerisinde ulaştığı bu sezginin sonucunda münzevi yaşamı bıraktı ve düşüncelerini, insanların duyduğu acıların ve ıstırapların kaynağının ne olduğu sorusu üzerine yoğunlaştırdı. Bir gün, bir incir ağacının gölgesinde otururken ve yoğunlaşmış kendi içiyle konuşurken, aydınlığa kavuştu (Bodhi). Gerçeği gördü. Hastalık olsun, yaşlılık ve ölüm olsun, istenilmeyen durumlardan kaçamamak ya da istenilenlere ulaşamamak olsun, yaşamı acı yapan her şeyin verdiği ıstırapı yok etmenin insanın kendi elinde olduğunu fark etti. Bunun yolu, tanrılardan medet ummak değildi. İstırapların kaynağına inmek ve kaynaktaki neden ile savaşmaktı. Acıya ve ıstırapa neden olan şeye, içsel bilgilenmeyle ve erdemli olmayla ulaşılabilirdi (Şatır, 2004: 34).

Birey, içsel bilgilenmeyle yoğun bir şekilde uğraşırsa, hayatın acı olduğunun farkına varır. Yaşamda mutluluk ve huzurdan ziyade, istenmedik durumların hâkim olduğunu idrak eder. İnsanların başlarından kötü şeylerin eksik olmadığını görür. Bu nedenle, bu dünyada yapılması gereken en önemli şey, acının varlığını ortadan

kaldırmaktır. Nietzsche, Buda'nın acıya yönelik tavrını, ilk ve tek sahici pozitivist bakış açısı olarak nitelendirir.

Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, acıyı önemseyen bir dindir. Hristiyanlık, acı çekme ile kurtuluş arasında, neden-sonuç ilişkisi kurmuştur. Budizm ise aksine, acı çekmenin kendisini ortadan kaldırmak istemiştir. "Budizm, tarihin bize gösterdiği biricik sahici pozitivist dindir, bilgi kuramında bile, artık, "günaha karşı savaş" demez, gerçekliğin tam hakkını vererek "acıya karşı savaş" der. Onu Hristiyanlıktan derin bir biçimde ayıran da, ahlak kavramlarının kendini aldatıcılığını geride bırakmış olmasıdır." (Nietzsch, 2003: 27).

Budizm, acıya karşı savaşını dört cepheden yürütür. Buna "Dört Soylu Hakikat" denir:

- Yaşam acıdır (Dukha).
- Acıların kaynağı doyumsuz tutkulardır (Samudaya).
- Tutkulara bağımlılıktan kurtulan kişi kurtulur, ölüm-doğum döngüsünün dışına çıkar (Nirodha).
- Kurtuluşa götüren yol ise "Sekiz Basamaklı Yüce Yol"dur: Doğru inanmak, doğru düşünmek, doğru konuşmak, doğru davranmak, doğru yaşamak, doğru yönelmek, doğru kavramak, doğru erişmek (Magga) (Störig, 2000: 68).

Dördüncü seviyede, insan, evrensel deneyim olan acıdan kurtulur. Acıdan kurtuluşu sağlamak, yolun var olduğunu onaylamaktır. Öğretinin merkezindeki ilkelerden biri, *Karma Yasası*'dır. *Karma*, insanların davranışlarının, onların gelecekteki varoluşlarını belirlediğine ilişkin geleneksel inançtır. İnsan olsun hayvan olsun her canlının ruhunun, ölümden sonra, önceki durumundan daha yüksek ya da daha düşük, bir başka bedene girmesidir. Bu sonu gelmeyen doğum sürecinde (Samsara), bir önceki yaşamda yapılan iyi şeylerin ve kötü şeylerin oranı, yeni yaşamdaki verilecek bedeni belirler. Ruhun bu göç-sürekliliğinden, yeniden doğma çemberinden, *Samsara*'dan özgür kılınması, kurtuluşa ermesi (Mokşa), Hinduculuğun bireylere verdiği umut oldu (Şatır, 2004: 30). Acılar süreci olan

Karma ve *Samsara* çemberinden kurtulmanın yolu, aşırı uçlara gitmekten kaçınmaktır. Ne duyusal hazlara ve isteklere fazla düşmek, ne de onları tümüyle bastırmak için yaşamdan el ayak çekmektir. İki aşırı ucun arasındaki dengeyi bularak Orta Yol'u izlemektir. Çünkü hazlara ve zevklere, ihtiraslara bağımlılıktan kurtulduğumuzda, aklımız yüksek bir sükunet düzeyine kavuşur. Bu sükunet durumunda *Karma* oluşmayacağı gibi, eski *Karma*'ların etkisi de azalacak ve yok olacaktır. Bu yolu izlemenin temel kuramı, yaşamın ıstıraplı olduğunu, ıstırapın isteklerden ileri geldiğini, bilgeliğin istekleri sakinleştirmekte olduğunu görebilmektir. Dört Yüce Gerçek'i kavramak, sonra Sekiz Basamaklı Yol'da ilerlemektir (Şatır, 2004: 35).

Sekiz Katlı Yolunun amacı *Nirvana*'dır. *Nirvana* bütün arzu, öfke ve benlik ateşlerinin sönmesi ve kendiliğin, sonsuzluğun içinde çekilmesi, emilmesidir. Tüm dikkatin, ilginin, zamanın, enerjinin bu işte yoğunlaşmasıdır (Erengil, 2004: 36). *Nirvana* Tanrı değildir, bilinebilen dünyadaki her şeyden, aklın ve sözcüklerin tanımlayabileceğinden farklıdır. *Nirvana* değişmezliktir. Kendine ilişkin bilgilenmekle ve kendine güven kazanmakla erişilecek olan, değişimin son bulduğu, "anlamanın ötesindeki huzurdur." (Şatır, 2004: 37).

3. Antik Çin

Budizm'in Çin'e girişinin tam tarihi, tarihçiler tarafından tartışılan ancak henüz çözülemeyen bir problemdir. Fakat bu girişin, İS. 1. yüzyılın ilk yarısında, meydana gelmiş olması muhtemeldir. Geleneksel anlayışta, Budizm'in, İmparator Ming (58-75) döneminde girdiği söylenir. Ancak bu tarihten önce, Çin'deki varlığına dair yeni kanıtlar da vardır. Budizm'in yayılışı, uzun ve tedrici bir süreçten sonra gerçekleşmiştir. Çin edebi kaynaklarından, MS. 1. ve 2. Yüzyılda Budizmin, bir gizemli sanatlar dini, Yin-Yang okulunun ya da sonraki Taocu dinin gizemciliğinden çok farklı olmayan bir din olarak kabul edildiğini öğreniyoruz (Feng, 2009: 323).

Budizm'in yayılmasından önce, Çin felsefesinde, yalnızca zihin vardı. Taocuların Taosu, Lao-tzu'nun ifade ettiği gibi o, "gizemlerin gizemidir"; ancak o, Zihin değildir. Evrensel Zihin düşüncesi, Hindistan'ın Çin felsefesine bir katkısıdır (Feng, 2009: 337).

Çin felsefesi, hem bu dünyaya hem de öte-dünyaya önem verir. Ne bu dünyayı dışlayıp her türlü şeyden arınmayı amaçlar ne de öte-dünyayı hesaba katmadan, sadece bu dünyanın zevklerinin, hazlarının peşinden koşar. İkisi arasında bir ayrım, hiyerarşi gözetmez. Amacı, ikisini de eşit düzeyde gerçekleştirebilmektir. Çinli bilge, bu dünyanın işleriyle ilgilenmeyen biri değildir. Onun karakteri, "içsel olarak bilgelik ve dışsal olarak da krallık" şeklinde tasvir edilir (Feng, 2009: 11).

Eski Çin düşünce hayatına etki yapmış, iki temel görüş vardır. Bunlardan biri Konfüçyüs'çülük, diğeri ise Taoculuktur. Konfüçyüsçülük, toplumsal organizasyon ve gündelik hayat felsefesidir. Taoculuk ise doğal olanı ve ondaki kendindeliği vurgular. Chuang-tzu'da, Konfüçyüsçülerin, toplumun sınırları içinde; Taocuların ise onun ötesinde gezindikleri söylenir. MS. 3. ve 4. yüzyılda Taoculuk yeniden önem kazandığında halk, Lao Tzu ve Chuanga Tzu'nun *tzu jana* (kendiliğindenlik ya da doğallık)'ya değer verirken; Konfüçyüs'ün *ming chiaoya* (toplumsal ilişkilere işaret eden isimler öğretisine)'ya değer verdiğini söylerdi. (Feng, 2009: 28).

Konfüçyüsçülük, "toplumun sınırları içinde gezindiğinden" Taoculuk'tan daha dünyevi görünür iken; Taoculuk "toplumun sınırları ötesinde gezindiğinden" Konfüçyüsçülük'ten daha çok öte dünyalı görünür. Bu iki düşünce akımı, birbirleriyle rekabet ettiler. Aynı zamanda da birbirlerini tamamladılar. Bir tür güç dengesi uyguladılar. Çin halkına, dünyevilik ve öte dünyalıkla ilgili olan dengenin daha makul bir formunu verdiler.

3.1. Konfüçyüs

Konfüçyüs (K'ung tez) (M.Ö. 551-?), Çin'in en büyük düşünürü ve siyaset kuramcısıdır. Çin halkı, Konfüçyüsçülük adıyla anılan yaşam biçimine, değerler

bütününe ve dinsel inançlara M.Ö. 6. yüzyıldan 1911'deki Ch'ing hanedanının kaldırılışına kadar, 2500 yıl boyunca, bağlı yaşamıştır. Bütün bu yirmi beş yüzyıl boyunca, Çin İmparatorluğu'nun hemen hemen tüm kurumları, gelenekleri, eğitimi Konfüçyüs'ün erdemli birey, erdemli toplum ilkelerine göre biçimlenmiştir (Konfüçyüs, 2003: 5).

Konfüçyüs, giderek parçalanan devlet kurumlarına ahlaki düzen getirme görevini üstlenmişti. Ancak bu görev zor, hatta tehlikeliydi. Konfüçyüs'ün kendisi işsizlikten, evsizlikten, öldürücü açlıktan, insan yaşamını tehdit eden şiddetten şikâyetçiydi. Tüm çabası, kültürün devamlılığını sağlamak ve sadık öğrencilerini, Gök'ün kendilerinden yana olduğuna inandırmaktı (Konfüçyüs, 2003: 9).

Bireylerin erdemleriyle ilgili olarak, Konfüçyüs, *insan severliği* ve *adaleti*, özellikle de birincisini vurguladı. *Adalet* (yi), bir durumun “gerekliliği” anlamına gelir. O, kategorik bir emirdir. Bu emirler, toplumdaki herkesin yapması ve bizatihi kendilerinden dolayı yapılması gereken şeylerdir. Çünkü bunlar, ahlaki olarak yapılacak doğru şeylerdir. Ancak kişi, bu emirleri, ahlaki olmayan sebeplerle yaparsa; o zaman, yapılması gerekeni yapsa bile onun eylemi artık, erdemli bir davranış değildir (Feng, 2009: 55). “Tören (görgü) kuralları bilinmeden gösterilen saygı sıkıcı bir davranış olur. Tören kuralları bilinmeden ihtiyatlı davranmak, korkaklık, cesaret, taşkınlık ve doğruluk da boğuculuk haline gelir.” (Konfüçyüs, 2003: 59)

Yi düşüncesi, soyut iken; *jen* çok daha somut bir düşüncedir. İnsanın toplumdaki görevlerinin soyut özü, bütün bu görevler onun yapması gereken şeyler olduğu için, onların “gerekliliği”dir. Ancak bu görevlerin maddi özü, “başkalarını sevmek”, yani *jen*'dir. Konfüçyüs şöyle der: “İnsan severlik, başkalarını sevmekle mümkün olur.” Başkalarını gerçekten seven insan, toplumdaki görevlerini yerine getirendir (Feng, 2009: 56). Başkalarını sevme, erdemin dağılışını, yayılmasını ve diğer insanlara ulaşmasını sağlar. “Erdem olduğu yerde kalmamalı, komşularını da etkilemelidir.” (Konfüçyüs, 2003: 34)

İyiliksever kişi, kendisini yetiştirirken başkalarını da yetiştirmek ister. Kendi bilgisini genişletirken başkalarının bilgisini de geliştirmeye çalışır. İçimizde bulunan iyi şeyleri başkalarına da ulaştırmaya çalışır (Konfüçyüs, 2003: 48). Bu nedenle, *jen*'in uygulanması, başkalarını dikkate almakla olur. “Kendisini muhafaza etmek isteyen kimse başkalarını muhafaza eder; kendisini geliştirmek isteyen bir kimse başkalarını geliştirir.” “Kendin için istediğin şeyi başkalarına yap”, Konfüçyüs’ün *chung* ya da “başkalarına insafli olma” diye isimlendirdiği uygulamanın olumlu yönüdür. Konfüçyüs tarafından *shu* diye isimlendirilen olumsuz yön ise: “Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma”dır. Bir bütün olarak uygulama, “*jen*’i uygulama yolu” olan *chung* ve *shu* ilkeleri olarak isimlendirilir (Feng, 2009: 57).

İnsanın, yapılması gerekli olanı gerçekleştirmesinin değeri, bizatihi bu eylemin gerçekleşmesinde yatar; eylemin harici sonunda değil (Feng, 2009: 59). Bir eylemi gerçekleştirirken, onun getireceği faydayı ya da zararı gözetmemeliyiz. Önemli olan şey, onun, tören kurallarına uygun olup-olmamasıdır. Taocular ise “hiçbir şey yapmama”yı savunurlar. Kendilerini, diğer insanlardan uzakta, tabiatın gizemine vermeyi isterler. Ancak onların münzevilikleri de farklıdır. Kişisel bozulmamışlıklarını muhafaza etmek için bu dünyadan kaçan; inzivaya çekildiklerinde de eylemi ihmal etmeyen kimselerdir. Onların yapmayı istedikleri şey, eylemlerine anlam vermektir.

3.2. Tao

“Tao şekilsiz ve belirsiz!
Saklı, gizemli ve karanlık!
O her şeyin kaynağı!” (Smullyan, 2008: 23)

Taocu anlayış, üç dönem halinde incelenebilir: Önemli temsilcisi, Yang Chu’nun ya da onun talebelerinden birinin olduğu ilk dönem; Lao-tzu’nun kendini gösterdiği ikinci dönem ve son olarak da Chuang-tzu’nun başını çektiği üçüncü dönem.

Taocu felsefenin başlangıç noktası, hayatın korunması ve hayata zarar vermeden kaçınmadır. Bunu gerçekleştirmede Yang Chu'nun metodu "kaçmak"tır. Bu yöntem, toplumdan kaçan, kendisini dağlarda ve ormanlarda gizleyen sıradan münzevilerin yöntemidir. İnsan böyle yapmakla, beşeri dünyanın kötülüklerinden kaçınabilir. Ancak beşeri dünyadaki şeyler, öyle karmaşıktır ki, bir kimse kendisini ne kadar iyi saklarsa saklasın her zaman kaçınılamayacak kötülükler, "kaçma"nın işe yaramadığı zamanlar da vardır (Feng, 2009: 89). Yang Chu'nun ana fikirlerinin yansımaları, Lao-tzu'nun bazı parçalarında ve Chang-tzu ve Lü-shih Ch'un-ch'iu'nun bazı bölümlerinde bulunur. Son çalışmada, "Benliğin Önemi" adlı bir bölüm vardır. Burada şöyle denilir: "Bizim hayatımız, bizim sahip olduğumuzdur ve onun bize faydası, çok büyüktür. Bu faydanın derecesine gelince, İmparator olmak onuru bile, onunla karşılaştırılmaz. Onun önemine gelince, bu dünyaya sahip olmanın sağlayacağı zenginlik bile, onunla değiştirilemez. Güvenliliğine gelince, tek bir sabah kaybedecek olsak, bir daha asla bu sabahı geri getiremezdik. Bunlar, anlayış sahibi olan kimselerin, haklarında dikkatli olması gereken üç noktadır." (Feng, 2009: 87)

Lao-Tzu'ya göre, Tao, var oluşun, ortaya çıkışın özüdür. O, değişmeyen, bozulmayan, görünmeyen, kendi bütünlüğü içinde sürüp giden bir *kural*'dır. İnsanın Tao'nun özüne varması, onun olgunlaşmasını, yücelmesini, mutluluğa kavuşmasını sağlar. İnsan, Tao denen yüce güce, pırıl pırıl kaynağa, ancak derin bir sessizliğe gömülerek, derin düşüncelere dalıp çevresinden sıyrılarak varabilir. Tao'ya varmak sonsuz olmak demektir. Tao, içinde bulunduğumuz evrenin özüdür, ilkesidir. Ölümsüz olan Tao oluşun da, varlık türlerinin de ilk kaynağıdır. Tao bir öz olarak bilinmez, o her yerde vardır. Onun belli bir adı, sanı yoktur. Tao, doğanın temel yasasıdır. Tao nedeniyle doğa, kesin olarak iyidir, güzeldir. Tao'ya varmanın başlıca yolu Wu-Wei denen durgunluk, eylemsizliktir. Eylemsizlik durumu, insanı mutluluğa götüren yoldur, ilkedir (Eyüboğlu, 2002: 171).

Lao-tzu'nun önemli bir kısmında ifade edilen fikirler, evrendeki şeylerin değişiminin temelini oluşturan yasaları ifşa etmeyi amaçlar: Eşya değişir, ancak değişmelerin temelini oluşturan yasalar değişmeden kalır. Eğer bir kimse, bu yasaları

anlar ve eylemlerini onlara uygun olarak düzenlerse, o zaman her şeyi kendi lehine döndürebilir. Bu, Taoculuğun gelişimindeki ikinci safhadır (Feng, 2009: 89). Ancak bunun bir garantisi yoktur. Hem doğal dünyada hem de insani dünyadaki bulunan şeylerin değişimlerinde, her zaman görünmeyen unsurlar da vardır. Bu yüzden, her türlü dikkate rağmen, bir kimsenin yaralanmaya maruz kalacağı ihtimali olabilir. Bunun içindir ki, Lao-tzu, her şeye rağmen oldukça derin bir kavrayışla şöyle der: “Büyük bir hastalığa maruz kalmamın sebebi, bir bedene sahip olmamdır. Eğer beden olmasaydı, hangi hastalık olabilirdi?”

Bu sözler, hayatın ölümle ve kendisini başkaları ile özdeşleştirdiği Chuang-tzu’da geliştirildi. Hayatı ve ölümü, kendisini ve başkasını, daha yüksek bir bakış açısından gören kimse, mevcut dünyayı aşabilir. Bu aynı zamanda, toplumdan dağlara ve ormanlara değil, daha ziyade, bu dünyadan başka bir dünyaya kaçış şeklidir. (Feng, 2009: 89).

Kadim zamanların Taoculuğunda, gelişimin üçüncü ve son bir safhası daha vardır. Chuang-tzu’ya göre, mutluluğun gerçekleştirilmesi konusunda, farklı dereceler söz konusudur. Kendi doğamızın özgür gelişimi izafi bir mutluluğa götürür. Herkes için geçerli olabilecek aynı düzeyde bir mutluluk olamaz. Chuang-tzu, bununla ilgili bir masal anlatır. Masal, biri küçük diğeri büyük olan iki kuşla ilgilidir. İki kuşun yetenekleri, birbirlerinden farklıdır. Biri binlerce mil diğere ise bir ağaçtan ötekine ulaşabilir. Ona bile zorla ulaşabilir. Ancak her ikisi de yapabildikleri ve yapmayı istedikleri şeyi gerçekleştirdiklerinden ötürü mutludurlar. Chuang-tzu, savunduğu bu izafi mutluluğa dair bir başka örnek daha verir: “Ördeğin bacakları kısadır, onları uzatmaya uğraşırsak, ördek acı hissedecektir. Turna’nın bacakları uzundur, eğer onları kısaltmaya çalışırsak, turna acı duyacaktır. Bu yüzden ne doğası gereği uzun olanı keseceğiz ne de doğası gereği kısa olanı uzatacağız” (Feng, 2009: 145)

Doğa kavramı, Chuang-tzu’nun fikirlerinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Doğa denilince, genellikle, iki şey anlaşılır. Bunlardan ilki, fiziksel gerçeklik anlamındaki doğadır. Evren, kâinat, kozmos gibi kavramlar, doğa kavramının ilk anlamıyla yakından ilişkilidir. Ancak doğa kavramının bir başka

anlamı daha vardır. Bu, o kavramın, fizik-ötesi bir şeyle ilgili kullanımıdır. Orada, insanın özü vurgulanır. Chuang-tzu'nun, doğa ile kastettiği şey de kavramın ikinci anlamıdır. Doğa ile sadece insanın değil, diğer varlıkların da ne ise o olmağını kasteder. “Büyük kaynakta, Var-olmayan vardı. Ne varlığa sahipti ne de isme ve ondan Bir çıkar. Bir var olduğunda, Bir vardı, fakat hala hiçbir şekil yoktu. Şeyler, kendileriyle var olduğu şekli bulduklarında o, *Te* olarak isimlendirildi” İşte *Te*'miz, bizi ne isek o yapandır. *Te* ya da bizim doğal yeteneğimiz tam ve özgürce kullanıldığında, yani tabiatımız, tam ve özgür bir şekilde geliştirildiğinde, mutlu oluruz (Feng, 2009: 144).

Eski Çin, Hint ve Mısır düşüncelerine yer vermiş bulunmaktayız. Onların ahlakı, nasıl tasarladıklarını; bunu yaparken de, hangi kavramları, hangi ilkeleri esas aldıklarını görmüş durumdayız. Şimdi de Avrupa kültür ve medeniyetinin temelini oluşturan bir başka uygarlığa, Antik Yunan'a yer vermeliyiz.

Antik Yunan uygarlığının gelişiminde, vazgeçilmez önemleri olan Thales, Solon, Demokritos, Platon, Hermes Trismogiste gibi isimler Mısır'a gitmiş, orada çeşitli sürelerde de olsa kalmışlardır (Anonim, 2010: 50-51). Yunan ile Mısır arasındaki münasebet hayli sıkı olmuştur. Solon, Thales, Pitagoras, Mısır'a inceleme seyahatleri yapmışlardır (Pirenne, Tarihsiz: 60).

Pitagoras, *Ölümler Kitabı*'ndan ilham alarak Yunan'a öteki dünya hakkındaki mistik mefhumları (kavramları) sokmuştur. Firavun Amasis, Pythagoras'ı Memphis rahiplerine tavsiye etmiştir. “Pythagore, tapınakların en kutsalına girdi, rahiplerce inisiye edildi, tanrılar ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili değişmez gerçeklikleri tanıdı; gizliliğin mührü altında, dünyanın yaratılışının nasıl olduğunu bildi.” (Anonim, 2010: 50) “Pythagore, Mısır'da, tapınaklara büyük bir gayretle devam etti. İlişkisi olan rahiplerin hayranlık ve sevgisini kazandı, hiçbir sözlü öğretiyi ihmal etmeksizin, her şeyi çok çalışarak öğrendi. Bütün rahipleri ziyaret ederek her birinin sahip olduğu bilgeliği öğrenip yararlandı. Cambyse'in ordularınca esir alınıncaya kadar Mısır'ın tapınaklarında kalıp, yirmi yıl boyunca tanrıların bütün ayinlerinde inisiye (öğretici) oldu.” (Anonim, 2010: 50)

Antik Mısır, Antik Hint ve Antik Çin ile Antik Yunan arasındaki etkileşimleri, anlamak için, Hegel'in tarih felsefesine ihtiyacımız var. Ona göre, Kökensel Tarih, Düşünsel Tarih ve Felsefi Tarih olmak üzere üç tür tarih yazımı vardır. Kökensel Tarihte, yazar, anlattığı olayın tinine dâhildir. Yazar ile anlattığı olaylar, farklı zaman dilimine ait değildir. Yazar, karşılaştığı, duyduğu olayları tinselleştirir. Düşünsel tarihte ise yazar ile olayların geçtiği tinsel bağlam arasında fark vardır. Yazar, anlattığı olayların tinine dâhil değildir. Onun ötesindedir.

Düşünsel Tarih, kendi içerisinde, Evrensel Tarih, Pragmatik Tarih, Eleştirel Tarih ve Felsefi Dünya Tarihi olmak üzere dörde ayrılır. Evrensel Tarih, genel olarak bir ulusun, ülkenin ya da bütün bir dünyanın tarihidir. Bütünsel bir anlatı sunar. Pragmatik Tarih ise, “geçmiş”, pratik bir kaygıdan dolayı dönme ile yazılır. Benjamin'in, Tarihsel Materyalizmle ilgili, “Geçmiş tarihsel olarak dile getirmek, o geçmiş “gerçekte nasıl olduysa öyle” bilmek değildir. Buna karşılık, bir tehlike anında parlayıverdiği konumuyla, bir anıyı ele geçirmek demektir. Tarihsel maddecilik için önemli olan, geçmişe ilişkin bir görüntüyü tehlike anında tarihsel özneye ansızın gözüktüğü biçimiyle korumaktır.” (Benjamin, 2009: 39-40) yorumu, Hegel'in Pragmatik Tarih'ini anımsatır. Her ikisinde de geçmiş, belli bir nedenden ötürü yönelim vardır. Benjamin'de bu yönelimin nedeni, öznenin kendisinin egemen sınıfların aracı olma tehlikesinden kurtarılması iken; Hegel'de, geçmişe yönelik ilginin nedeni, ahlaksaldır. Bir milletin manevi havasının yozlaştığı durumlarda, onu yeniden diriltmek için Pratik Tarih'e büyük iş düşer. Düşünsel Tarihin bir üçüncü şekli ise Eleştirel Tarih'tir. Eleştirel Tarih, diğer tarih yazımlarından farklıdır. O, meydana gelmiş olan olayları değil, tarihin kendisini konu alır. Hangi tür tarihsel yazımın daha doğru olacağını araştırır. Din, Hukuk ve Sanat Tarihi gibi araştırmaların tarihi ise Felsefi Dünya Tarihi'ne geçişi oluşturur. Dördüncü tür tarih yazımı, çeşitli disiplinlerin kavramsal gelişimlerini konu alır.

Felsefi Dünya Tarihi, tarihe akılsallık kategorisini dâhil eder. Hegel, bu konuyla ilgili üç yerde açıklama yapar. İlkinde, “Felsefenin birlikte getirdiği biricik düşünce Aklın dünyaya egemen olduğu, öyleyse Dünya Tarihinde de akılsal olanın ilerlemekte olduğu biçimindeki yalın Akıl düşüncesidir.” (Hegel, 2011a: 15)

şeklinde görüş öne sürer. İkincisinde, “Eğer Dünya Tarihine daha şimdiden Aklın düşüncesi ile, bilgisi ile giremiyorsak, o zaman hiç olmazsa Aklın orada olduğuna...” (Hegel, 2011a: 16) kani olmalıyız der. Üçüncüsünde ise, “Öyleyse Dünya Tarihinin akılsal bir ilerleme olmuş olduğu, Dünya Tininin, doğası hiç kuşkusuz her zaman bir ve aynı olan, ama bu tek doğasını dünyanın belirli varlığında açındıran Tinin akılsal, zorunlu süreci olduğu yalnızca bu Tarihin kendisinin irdelenmesinden çıkan bir sonuçtur.” (Hegel, 2011a: 17) dile getirilmesinde bulunur. Üçünde de öne sürülen şeyler, birbirlerinden kolayca ayırt edilemezler. Ancak Hegel’in tavrı daha çok ikincinin yönündedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için Sokrates’in Anaksagoras’taki keşfetmiş olduğu şeyi hatırlamalıyız. Sokrates, ilk olarak, Anaksagoras’ta “akıl” kavramına rastladığını söyler. “Tikel olanda, onun tikel ereğini; bütünde, evrensel ereği” gösterecek bir öğretmen bulmuş olduğu umuduna kapılır. Ancak daha sonra Anaksagoras’ın akıldan anladığı şeyin soyut bir yeti olmadığını, Hava, Ether türünden şeyler olduğunu anlar. Sokrates’in aradığı şey, kendisinden hareketle, doğal olanı araştırabileceği soyut bir yetidir. Anaksagoras ise Nous’tan daha farklı bir şeyi, somut varlıkları ve onlara ait düzenlilikleri anlar. Tarih felsefesindeki amaç da Sokrates’in akıl vasıtasıyla doğayı araştırmasına benzer. Ancak burada konu değişmiştir. Araştırma alanı doğa değildir, tarihsel anlatılardır.

Tarihe akılsallığın girişiyle birlikte onun bir başlangıcının, gelişiminin ve sonucunun olduğunu anlarız. Daha da önemlisi meydana gelmiş olayların amaçsallığını kavrarız. Tarih, Özgürlüğe doğru bir gidiştir. “Tin kendi-kendisi-ile-olmadır. Bu ise sözcüğün tam anlamıyla Özgürlüktür, çünkü bağımlı olduğum zaman kendimi bir başkası ile bağıntılarım ki, o değildir; dışsal bir şey olmaksızın olamam; eğer kendi kendim ile isem, özgürümdür. Tinin bu kendi-kendisi-ile-olması özbilinçtir; kendinin bilincidir.” (Hegel, 2011a: 24)

Tinin ilerleyişinin üç temel aşaması vardır. İlkinde Tin, doğal olana gömülüdür. Tin, doğa ile karşıt olduğunun farkına varamamıştır. İkincisinde ise bu eksikliğini kapatır. Kendisinin doğadan ayrı olduğunun farkına varır. Doğa ile

karşıtlığının ortadan kalkışı, Tinin kendi içine dönüşü ise Tinin son aşamasıdır. Artık Tin, kendinin bilincine ulaşmıştır. Kendi kendisiyledir.

Tinin doğal olana batmışlığını Hint düşüncesi oluşturur. Tin, onda doğal olanı aşamaz. Ona gömülmüş haldedir. Nesneler alanından, doğal varlık alanından daha üstün ve farklı olduğunu kavrayamamış durumdadır. Tinin doğal olandan farklı olduğu, ona karşıt olduğu düşüncesi ise Perslerde vardır. Onlarda, tikel unsurlar bir arada yaşayabilmişlerdir. Tin, Pers düşüncesinde kendisinin doğal olanla özdeş olmadığını, ondan ayrı olduğunu da anlamıştır. Bunu Zerdüş'tün yaymış olduğu Işık sağlamıştır.

Tinsel olanın doğal olandan ayrı olduğunu gösteren ilksel şeyler, bir zamanlar Persia'nın satraplıklarından biri olan Mısır'dan ve Yahudilerin Tanrı anlayışından gelişmiştir. Eski Mısır'daki Isiris ve Osiris kültleri, doğal olanın aşıldığını gösterir. Doğal olana yönelik spekülative bir müdahale söz konusudur. Yehova ise arı Birdir. Tin kendi içinde derinlere gider ve soyut temel ilkeyi tinsel olarak kavrar. “Mısır Tininden Yunan Tinine iç – Kavrama göre- geçiş böyle oluşur ama Mısır büyük Pers İmparatorluğunun bir ili oldu ve tarihsel geçiş Pers ve Yunan dünyalarının bir ilişkisinde ortaya çıkar. Burada ilk kez tarihsel bir geçiş ile, eşdeyişle yıkılan bir imparatorluk ile karşı karşıya geliriz. Çin ve Hindistan, daha önce söylendiği gibi, var olmayı sürdürmüşlerdir; Persia değil. Yunanistan'a geçiş hiç kuşkusuz içseldir; ama burada egemenlin aktarılması biçiminde dışsal olarak da görünür...” (Hegel, 2011b: 122).

Antik Çin, yalnızca *Birin*, yöneticinin özgür olduğunu düşünür. İmparatorun dışında, onun bakanları ve memurları da dâhil, özgür olan kimse yoktur. Despotizm hâkimdir. Yunan dünyasında ise Bir değil ama yine de, kaplamı çok da geniş olmayan bir insan kesimi özgürdür: *Kimileri* özgürdür. Belli bir insanın ya da belli bir insan grubunun değil de bütün insanların özgür olduğu anlayışı, Hristiyanlık ile gelişmiştir. Bu düşüncenin realitedeki yankısı ise hemen olmamıştır. Anayasal bir Monarşi sayesinde gerçekleşmiştir. Bu monarşinin Napolyon'un yönetimi olduğunu düşünmek akla yatkın durmaktadır. Ancak bizim asıl amacımız, Hegel için monarşik bir yönetimin neden önemli olduğudur. Bir insanın, sahip olduğu sıfatlar aracılığıyla

değil de İnsan olması bakımından nasıl Özgür olabileceğini görmektir. “Doğu yalnızca Birin özgür olduğunu biliyordu ve bilir; Yunan ve Roma dünyaları, kimilerinin özgür olduklarını; Germanik dünya herkesin özgür olduğunu bilir. Buna göre Dünya Tarihinde gördüğümüz ilk biçim Despotizm, ikincisi Demokrasi, üçüncüsü Monarşidir.” (Hegel, 2011a: 114-115)

İnsanlar eylemde bulunurlarken öznel çıkarlarını gidermeye çalışırlar. Bundan daha fazlası için bilinçli bir şekilde uğraşmazlar. Ancak onlar tikel ihtiyaçlarını giderirlerken amaçladıklarından çok daha fazlasına neden olurlar. Tin de bu şekilde oluşur. “Tin özsel olarak eylemdir...” (Hegel, 2011a: 83) ve soyut, evrensel bir amacı vardır. Bu amaç, “Özgürlük”tür. Onun somutlaştığı yer ise “Devlet”tir. “Devlet edimsel olarak var olan törel yaşamdır. Çünkü Devlet evrensel, özsel İstencin ve öznel İstencin birliğidir, bu ise Törelliktir. Bu birlikte yaşayan bireyin törel bir yaşamı, bir değeri vardır ki, yalnızca bu tözsellikten oluşur.” (Hegel, 2011a: 46). Devletin bu etkin formunu, Törelliğin doruğunu ise monarşik bir yönetim verebilir. Onda sadece yönetimin başındakinin, monarkın, çıkarı temsil edilmez. Bireyin ilgisi ve ihtiyaçları da dikkate alınır.

Doğuda Hegel’in en kullanışlı gördüğü tinsel yapı, Persia’da bulunur. Pers İmparatorluğu, kendisine tabi olan birçok ulusu kendi bünyesinde tutmayı başarmıştır. Onların tikel çıkarlarını göz önüne almıştır. Tinin, doğal olandan ayrı olduğunun bilincine varmış olması da Pers Tini’nin diğer bir önemli özelliğidir. Pers Tini’nin en büyük eksikliği ise tikel olan tinleri bir arada barındırmayı başarmış olmasına rağmen; onları bir araya getirememesi, bütünleştirememesidir. Ortak bir Tin geliştirmekten ziyade Tinleri, kendi tikellikleri içerisinde bir arada tutmasıdır. “Bu yolda politik olarak tek bir Tin değilken, Yunanistan’a karşı zayıf göründü.” (Hegel, 2011b: 123). Yunanlılara ise tinsel açıdan, derinleşmişlerdir. Tikellikler üzerinde zafer kazanmışlardır. Onları bir bütünsellik halinde ortaya koyabilmişlerdir.

4. Antik Yunan

4.1. Zayıflayan Geleneksel Yunan Ahlakı

Yunanlıların, M.Ö. 3. Milenyumda, kitleler halinde Balkan Yarımadası'nın güneyine göç ettiklerine inanılır. M.Ö. 23. ve 17. yüzyıllar, Proto-Grek dönem olarak adlandırılır. M.Ö. 1600'den 1100'e kadar olan dönem, Homeros'un epiklerinde masallaştırdığı Truva'ya karşı savaşan Kral Agamemnon'un başında olduğu Miken Yunan Çağı'dır. M.Ö. 1100'den M.Ö. 8. yüzyıla olan hiçbir yazılı eserin günümüze ulaşmadığı ve sadece yetersiz arkeolojik kalıntıların bulunduğu Karanlık Çağ olarak adlandırılır (Uslubaş-Dağ, 2007: 31). Geleneksel olarak Antik Yunan döneminin başlangıcı olarak M.Ö. 776'da yapılan ilk Olimpiyat Oyunları alınır. Bu anlamda Yunanistan'ın tarihi, Yunan Karanlık Çağları ile başlatılır. Ancak birçok tarihçi tarafından, Yunan tarihinin başlangıcı, M.Ö. 1000'lere kadar da götürülmektedir. Şimdi, bu dönemin, sosyo-ekonomik koşullarına bakalım. M.Ö. 1000-700 arası, Yunan Ortaçağı'dır. Yunan Ortaçağı'nda, tarım ve hayvancılık önemli rol oynar. Tarım, en çok ovalar ve vadilerde yapılmakta, tarlalar gübrenlenmekte ve toprağın verimini korumak için bir yıllık aralıklarla ekim yapılmaktadır. En çok buğday, kızılca buğday ve arpa ekilmektedir. Yemeklerde buğday ekmeğinin yanında tatlı şarap da bulundurulmaktadır. Homeros, destanlarında üzüm bağlarından, meyve ve sebze bahçelerinden bahsetmektedir. Zeytinliklerin, Ege'nin büyük bir kısmına yayıldığı ve zeytinyağının gerek yemeklerde gerekse ışıklandırmada önemli bir yeri olduğu destanlardan anlaşılmaktadır (Mansel, 2004: 123).

Hayvancılığa önem verilmektedir. Aristokratların serveti keçi, koyun ve domuzlardan meydana gelen büyük hayvan sürülerine dayanmakta; köylülerin büyük kısmı da hayvancılıkla geçinmektedir. Elis (Mora Yarımadası üzerine kurulu bir kent) gibi düzlük bölgelerde boğa ve sığırlar yetiştirilmektedir. Bu hayvanlar özellikle çift sürmede ya da dini törenlerde kurbanlık olarak kullanılmaktadır. Spor faaliyetlerinde ve savaşta ehemmiyet arz eden at ise Argos, Tesalya ve Anadolu meralarında yetiştirilmektedir.

Yunan Ortaçağı'nın ilk dönemlerinde, toprak ürünlerinin değiş-tokuşu (trampa) üzerine kurulu bir sistem kullanılıp belirli bir miktar buğdaya karşılık belirli sayıda yumurta ya da çanak-çömlek alınırdı. M.Ö. 8. yüzyıla doğru ise değer ölçüsü kavramının ortaya çıkmasıyla birlikte ilk zamanlar, ölçü olarak sığırlar kullanılırdı. Bu konuyla ilgili *İlyada*'da, Glavkos'un zırhlı gömleğinin değerinin 100 sığır,

Diomedes'inin ise 9 sığır olarak belirlenişini örnek verebiliriz. Sonraları kolayca taşınabilir ve malların değerini daha iyi gösterebilir bir ölçüye ihtiyaç duyulmuştur. Aranılan bu ölçü, belirli ağırlık ve şekillere sahip çeşitli türden maden külçelerinde bulunmuştur. İlk zamanlar İtalya'daki gibi Yunanistan'da da daha çok bakır çubuklar kullanılmıştır. İlyada'da geçtiği üzere, Peleponnes'te Aka'ların bir miktar demir çubuğa karşılık sığır derisi ya da şarap satın almaları, demir çubukların değer ölçüsü olarak kullanıldığını gösterir. Fakat ticaretin gelişmesiyle birlikte Mezopotamya'da kullanılmakta olan gümüş ve altın külçeler, Yunan ticari hayatında da değer ölçüsü olarak kabul görmeye başlamıştır. Bu değerli madenlerin ticaret hayatında kullanılmaya başlanmasıyla birlikte 7. yüzyıldan itibaren Mezopotamya ağırlık sistemi de Yunan ülkelerine girmiştir. Bu ekonomik gelişimin son evresi de sikkenin icadı olmuştur (Mansel, 2004: 126-127).

Tarım ekonomisinin, trampa ekonomisinin yerini denizciliğin alması, paranın icat edilmesi ve ticaret ekonomisinin hakim olması, 7. yüzyıldan itibaren gerçekleşmiştir. Bu durum, siyasal alanda da çeşitli dönüşümlere neden olmuştur. Derebeylik düzeninden, toprak soylularının hâkimiyetinden, ticaretin gelişimi nedeniyle burjuva hâkim konuma gelmiş ve demokrasiyi kurma teşebbüslerinde bulunmuştur.

Soyluların hiyerarşik dünya tasarımı, siyasi ilahi haklar kuramı, dinsel ahlakları, aşkinci dünya görüşleri karşısına eşitlikçi dünya tasarımı, doğal haklar ve sözleşme kuramları, din dışı hümanistik ahlak, içkin bir dünya görüşü almıştır. Batı Yeniçağında bütün bu değişme ve gelişmeler sonucunda Aydınlanma hareketi ortaya çıktığı gibi Antik Yunan'da da başlıca temsilcilerini Sofistlerin oluşturduğu zihinsel-kültürel bir hareket ortaya çıkmıştır ve bu hareket de birçok kültür tarihçisi tarafından bir aydınlanma, Yunan aydınlanması olarak görülmüştür (Arslan, 2006: 7-8).

Demokrasinin gelişimi, her yurttaşın ödevlerini gereği gibi yapabilmesi, her şeyden önce halk meclislerinde iyi söz söyleyebilmesi ya da mahkeme huzurunda hakkını savunabilmesi için o zamana kadar olduğundan başka türlü bir eğitim görmesini gerekli kılıyordu. Okuma yazma öğrenmek, biraz edebiyat ve müzikle

uğraşmak ve idman yapmaktan ibaret olan eski eğitim sisteminin yetersizliği kendini açıkça gösteriyordu. Bu dönemde, bir insanın hayat mücadelesinde başarı sağlayabilmesi için mantıklı düşünmesi ve karşısındakini kandırabilecek kadar kolay ve düzgün söz söylemesi gerekiyordu. İşte bu yeni eğitim sisteminin yayıcısı olarak söz söylemekteki yetenek ve tartışmadaki ustalıklarına güvenerek şehir şehir dolaşan, oralarda genel konferanslar ya da gençlere para karşılığında ders veren insanlara Atinalılar, “sofist” adını vermişlerdi (Mansel, 2004: 343).

Sofistlerin Antik Yunan’daki üstlendikleri rol, Yunan sitesinin o zamana kadar kendine dayanak yaptığı ahlaksallığı, dinseliliği ve siyaseti tahrip etmiştir. Sokrates ve Platon işte bu tahrip sonucunda ortaya çıkan toplumsal tablonun bilincinde olan filozoflar olarak işe koyulacak ve sadece varlık ve bilgi konularında değil, değerler konusunda da yeni bir bakış açısı sağlayıp yeni kavramlarla felsefeye yön vereceklerdir (Arslan, 2006: 78).

Sokrates öncesi filozofları birleştiren ortak paydanın onların doğanın bütününe açıklayacak evrensel ilkeleri bulma teşebbüslerinden ibaret olduğu söylenebilir. Günümüz terminolojisiyle ifade edildiğinde onlar “felsefe” kadar kozmoloji ya da bilimle ilgileniyorlardı. Sokrates, onlara karşı bilinçli bir başkaldırı içinde oldu. O, en çok bilme ihtiyacı duyduğumuz şeyin, doğanın nasıl işlediği konusu değil de, nasıl yaşamamız gerektiği hususu olduğunu ve dolayısıyla bizim öncelikle ve büyük ölçüde ahlaki problemleri ele almaya ihtiyaç duyduğumuzu öne sürmüştü (Magee, 2001: 5). Böylece evren sorunu yanında felsefede ikinci ana-konu olarak bilgi sorunu ve daha genel olarak insan ruhunun sorunları yer alıyor. Bununla biz özellikle Atina’da etkisini gösteren Sofistlik devrine, büyük fakat fırtınalı-tehlikeli fikir boğuşması devrine giriyoruz (Kranz, 1984:). Kranz, Sofistlerin gelişile birlikte bilgi ve ruh sorununun ikinci plana geçtiğini düşünür. Hâlbuki Sofistlerle birlikte ikinci sırada yer alan insansal sorunların ön plana geçtiğini görüyoruz. Bu anlamda insana ve topluma ait sorunlar, Sofistlerle birlikte önem açısından ilk sıraya yükseliyor.

Sofistler hakkındaki ayrıntılı bilgileri, Platon’dan ve Aristoteles’ten öğrenmekteyiz. Platon’a göre Sofistlerin zararları genel olarak şunlardır: *İlkin kendi*

faydası için zengin delikanlılar peşinde koşan bir avcı gibidirler. İkinci olarak ruh ilimlerinde tüccardırlar. Üçüncü cephesi, aynı ilimlerde perakendeci olmalarıdır. Dördüncü cephesi de aynı ilimlerde hem yapıcı, hem satıcı olmalarıdır. Beşinci olarak, dövüş sanatında söz pehlivanıdırlar. Kendilerine tartışmayı sanat edinmişlerdir. Altıncı çehresi veya şekli münakaşadır. Ruhu, ilme engel kanaatlerden temizlediğini söylemektedirler (Platon, 1997: 231d-231e). Ancak Sofistin bildiği şey, evrensel ilmin kendisi değil, uydurma bir görünüşüdür (Platon, 1997: 233d).

Sofistler hakkındaki bahsedilen altı özellikten ilk dördü, onların hakikatin bilgisinden ziyade zannın, doğru olmayan bilginin sahibi olmaları ve bunu para karşılığında öğretmeleri yönündedir. Onlar tüccardırlar. Doğru olmayan, uydurma şeyleri perakende bir şekilde yurttaşlara satarlar.

Platon'un Sofistler hakkındaki bu tespitleri oldukça önemlidir. Ancak onun bu tavrı biraz abartılı görünmektedir. Çünkü Sofistlerin neden olduğu olumsuz şeyler olduğu gibi olumlu şeyler de vardır. Bunun en başında da sorgulamaların kozmostan insana dönüşünü sağlamaları gelir. Bu dönüşüm, aynı zamanda insanı ve ona ait sorunları öne alması bakımından olumlu bir değişimdir. Diğer yandan da onlar, bu dönüşümle birlikte karşılaşmış oldukları güçlükleri, aşkın ilkelere referanstan ziyade içkin olandan hareketle yanıtlamaya çalışmışlar, bunun için de bireysel insandan hareket etmişlerdir.

Aristoteles'ten edindiğimiz bilgiye göre ise Protagoras (M. Ö 482-411), bir şey hakkındaki öne sürülen iki karşıt düşüncenin de doğruluğunu savunmuştur. Örneğin, soğuk bir kış gününde, bir arkadaşımızla beraber gezintiye çıktığımızı düşünelim. Arkadaşımız, havanın soğuk olmadığını, giymiş olduğu giysilerin de gereksiz olduğunu söylesin. Biz de havanın soğuk olduğunu düşündüğümüzden elimize ne geçmişse giymişiz (kazak, palto... vb.) ve biraz yürüdükten sonra, daha kalın giyinmediğiniz için pişman olmuşuz. Protagoras'a göre, havanın soğuk olmadığını düşünen arkadaşımızın yargısı da bizim yargımız da doğrudur. Yani birimizinki doğru, diğerinki yanlış değildir. "Eğer durum böyleyse, bütün görüşlerin doğru olması gerekir. Çünkü doğru ve yanlış düşünceler, karşıt görüşlere sahiptirler. Eğer şeylerin kendileri sözünü ettiğimiz görüşün varsaydığı gibiyseler,

insanların tümünün doğru düşünceleri gerekir.” (Aristoteles, 1996: 1009a10-1009a20) Her insan, kendisi için doğru olanı yapar. Bir eylemde bulunmadan önce, eylemin doğruluğu noktasında kendini inandırır ve ondan sonra harekete geçer. Ancak bu durum, her insanın gerçekten doğru bir edimde bulunacağı anlamına gelemmez. Çünkü o insanın kendini doğruluğuna inandırdığı eylem ile gerçekten doğru olan eylem arasında çok fark vardır. Bundan dolayı, toplumsal açıdan, suç ve suçlu kavramlarının varlığını kabul etmekteyiz. Her insanın yargısını doğru olarak kabul etmek, her insanın haklı olduğunu kabul etmektir. Burada yargı ile eylemin varlığını karıştırdığımız sanılmamalıdır. Yargı ile eylem arasında doğrudan bir özdeşlik ilişkisi kurmak mümkün olmasa da onların arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığını savunmak da kabul edilemez. Yargı, gerçekleştirilecek olan eylemin belirleyicisidir. Eylemimizi gerçekleştirmek için kendimizi ikna etmede kullandığımız meşruiyet zeminidir. Bu bağlamda, eylemlerimiz, yargılarımızla yakından ilişkilidir. Birbiriyle çelişen iki yargının doğruluğu, her yargının doğruluğuna; her yargının doğruluğu da her eylemin doğruluğuna meşruiyet sağlar.

“Hasta için yemek acıdır ve onca böyledir; buna karşılık, sağlam bir insan için tam tersi doğrudur ve tersi görülür. Bu ikisinden hiçbiri daha bilgedir denemez...” (Platon, 1986a: 166e-167b) Plutarkhos’un aktardığı bir mızrak yarışmasında, bir seyircinin ölüm nedeninin tartışıldığı tatsız tartışma konusunda Protagoras, birçok farklı görüşün belirtilmesinin gerekliliği üstünde durur. Hekime göre mızrak, kesinlikle ölümün doğrudan nedenidir, yargıca göre ise tersine, mızrağı atan sorumludur, oradaki resmi görevliye göre de cezalandırılması gerekenler stat komiserleridir. Dolayısıyla, çözüm araştırmalarında her şeyden önce tümel görüş açısının terk edilmesi gerekir. Bu noktada Protagoras’a göre gerçek, yani doğru ve kesinlikle upuygun bir söylem olsa bile onu bulmak mümkün değildir. Böylece felsefeye görelilik kategorisi girmiş olur; bundan anlamamız gereken, gerçeğin ölçüsünün söylem olmasıdır (Dumont, 2007: 38).

Protagoras’a göre “her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının...” (Platon, 1986a: 152-152b) Varlığın ve yokluğun ölçüsü insandır. Bu insan, tümel bir karaktere sahip değildir. O daha ziyade bireysel bir insandır. Yani Ali, Ahmet, Mehmet... vb. Bu durumda ontolojik olarak

bir şeyin varlığı bireysel insana indirgenmiş bulunuyor. Bir insanın duyumladığı şey, onun için var oluyor. Diğerini bunu duyumlamamışsa onun için böyle bir durum söz konusu olmuyor.

Diğer bir önemli Sofist olan Gorgias'a (M.Ö. 483-375) göre ise hiçbir şey var değildir; var olsaydı bile bilinemezdi; bilinebilseydi bile başkalarına anlatılamazdı (Skirbekk ve Gilje, 2000: 55). Gorgias'ın bu cümlesinin yorumu iki şekilde yapılabilir. Bunlardan biri varlığı inkâr etmek, diğeri de duyuların birbirine kapalı olması ve dolayısıyla da bilginin mümkün olmamasıdır.

Kuşkucu filozof Sextus Empiricus aracılığıyla tanıdığımız, Gorgias'ın tek yapıtı, Parmenides'in şiiriyle aynı adı taşır: *Yokluk ve Doğa Üstüne*. Yokluk sözcüğü sadece Varlığın yerini almıştır. Gorgias'a göre her şeyden önce hiçbir şey yoktur. Buna göre, yokluk da yoktur çünkü yokluk olsaydı bunun sonucu olarak bir şey hem olacak hem olmayacaktı. Aynı şekilde, varlık da yoktur çünkü yaratılmamışsa eğer sonsuzdur ve eğer sonsuzsa hiçbir yerdedir. Nihayet varlık ne birdir ne de çoktur. Dolayısıyla hiçbir şey yoktur çünkü yokluk yoktur ve varlık bir yokluktur (Dumont, 2007: 36).

Protagoras, insanlara iyi bir yurttaş olmak için gerekli olan ahlaki ve siyasi erdemleri öğrettiğini iddia ediyordu. Gorgias ise sadece bir hitabetçi olduğunu, işinin sadece sözler olduğunu, amacının da yalnızca söz ustalığı veya sözün iktidarını sağlamak olduğunu söylemektedir. O varlıkla yokluk arasında bir ayrım yapmadığı gibi bireysel ve öznel de olsa bilginin imkânını reddetmektedir. O varlık ve bilgi konusunda gerçekten bir "hiççi"dir (Arslan, 2006: 51).

Sofistlerle beraber insan artık, bilen değil irade sahibi bir varlık haline dönüşmüştür. Onun sahip olduğu bu irade, bütün insanlar için aynı değildir. Daha çok bireyseldir. İradenin bireysel olması, bir insanın istediğini diğerinin istememesine neden olabilir. Birisinin tatlı dediğine diğeri acı diyebilir. Onların bu görelî durumu, toplumun hayatta kalması ve kendi varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan norm ve değerlerin de genel-geçerliğini ortadan kaldırmakta, onu etkisizleştirmektedir. Bunun temel nedeni, esasında, irade kavramından kaynaklanır. Sofistler, irade kavramını esas aldığından göreceli bir yaklaşımı savunmak

durumunda kalmışlardı. Eğer onlar akli merkeze almış olsalardı, insanların üzerinde uzlaşabileceği, herkes için genel geçer ilkelere ulaşabilirlerdi. Çünkü aklın işleyişi doğası gereği var olan tikel şeylerin üstüne çıkıp genel yargıya ulaşmayı amaçlar. Bu durum, tam da Platon ve Aristoteles'in önemini ortaya koyar. Onlar, ortaya koydukları görüşlerle, akıl kavramından hareket etmişler ve Sofistlerin bireysel ve göreceli tezlerinin yerine daha genel, evrensel teoriler ortaya koymayı başarmışlardır.

Norm ve değerlerin önemlerini kaybetmeleri, bireylerin davranışta bulunurken merkeze aldıkları ölçütlerin ortadan kalkmasına, isteyeninin istediği gibi davranmasına neden olur. Varılan bu sonuç norm ve değerler üzerinde önemli tahribatlara neden olur, toplumsal alanı kaosa sürükler. Sofistlerin işlevi de norm ve değerlerin geçerliliklerinin ortadan kalkmasına, ahlaksal bağlamda gençlerin yozlaşmalarına neden olmuştur. O dönemde, alışılmış yaşam kurallarına ayak uydurmak çok güçleşmiştir. Bu *değer anarşisi* içinde bir sürü yaşama kuralı öğütleniyordu. Diğer yandan demokratik gelişme bir savaşıma, yarışmaya yol açmıştı. Böyle bir durumda bilgili olanın yeterli, üstün olabileceği anlaşılmıştı. İşte Sokrates, bu kanıyı ahlaka aktarmakla, duruma en keskin anlatımını kazandırmıştı. Ahlakta da üstün olmak, erdemli olmak, bilgiye bağlıdır. Yalnızca doğru bilgi, doğru eyleme vardır. Böylece ahlaklı olmanın özü, "iyi"yi bilmek oluyordu (Gökberk, 2007: 46).

4.2. Erdem Bilgidir

Aristoteles'e göre, "Sokrates'e mal edilebilecek iki başarı vardır: Tümevarımsal konuşmalar ve tanım"dır (Aristoteles, 1996: 1078b28). Sokrates (M.Ö. 469-399), ahlaksal erdemlerin incelenmesi ile meşgul olmuş ve onlarla ilgili olarak tümel tanımlar tesis etmeye çalışmıştır. Bunu da erdemler hakkındaki yapılan tümevarımsal konuşmalar ve onlardan hareketle ulaşılan tanımla yapıyordu. Örneğin cesaret erdemini alalım: Bir fırtınada, sonuçlarını düşünmeden, "ne olursa olsun yolundan dönmeyeceğini" söyleyen kaptan mı cesurdur; yoksa yolculuğuna ara verip-vermeyeceğine hemen karar vermeden, alınacak kararlara dair sonuçlarını kestirip, onlara bağlı olarak sürdürmekte olduğu yolculuğa devam edeceğine ya da devam etmeyeceğine karar veren insan mı daha cesurdur? Bir savaşta, yapacağı

hamlelerin neden olacağı fayda ve zararları yeterince hesaplamadan, öfkesine kapılıp “hücum” emri veren komutan mı cesurdur? İçinde olduğu durumu analiz eden, mevcut koşullar içerisinde nelerin yapılması gerektiğini belirleyen, bunları yerine getirebilmek için sahip olunan imkânları, donanımları tespit edip, tüm bunlardan hareketle emir veren bir komutan mı daha cesurdur? Ne tür bir tehlikeyle karşı karşıya gelirse gelsin, o tehlikelerin üstüne hücum eden bir deli mi cesurdur; yoksa içinde olduğu tehlikeli durumun farkında olan, bu tehlikeye karşı önlem alan insan mı cesurdur? Cesaretle ilgili verilen bu örnekler, Sokratesçi tavrı ortaya koymaktadır. Örnekler, cesaret erdemi üzerinedir. Cesaret erdeminin birçok yönü (denizdeki bir kaptandaki yansıması, savaştaki bir komutanda, akli ve şuuru yerinde olan bir insanla, ona sahip olmayan insandaki görüntüsü) değerlendirilmekte (Sokratesçi tümevarım), onlardan hareketle de “akıl ve şuur sahibi bir insanın ne zaman ne yapması gerektiği” olarak erdeme (Sokratesçi tanıma) ulaşılmaktadır.

Sokrates’in erdem hakkındaki tümevarımsal tartışmalarına *Protagoras*’ta, *Kharmides*’te, *Lysis*’te, *Eutyphron*’da rastlamaktayız. *Lysis*’te *dostluk*, *Eutyphron*’da *dindarlık*, *Kharmides*’te *ölçülülük* (sophrosyne) ve *Protagoras*’ta da *erdem*in *bilgi olduğu* tezleri tartışılmıştır.

4.2.1. Dostluk

İyi bir dost, çok değerli bir şey, dünyalara değişilmez bir şeydir. Candan bir dost bulmak kolay olmadığı gibi, dostluğun ne olduğunu söylemek de kolay değildir. Acaba seven mi dosttur, sevilen mi? Soğukluk ve nefret gördüğü halde seven insan mı dosttur, sevilen mi? Yoksa sevgi karşılıklı olmadan dostluk olmaz mı? Bu soruya “ister sevsin, ister nefret etsin, sevilen her zaman sevenin dostudur.” şeklinde yanıt verilebilir (Paksüt, 1980: 39).

Bizi sevmeyeni, nefret edeni sevince dost olmayanın, hatta düşman olanın dostu olmaz mıyız? Bize karşı nefreti olmayandan, bize dost olandan nefret edince de düşmanımız olmayan bir insanın, bizi seven bir insanın düşmanı olabiliriz. Demek ki ne sevenler dosttur, ne de sevilenler.

Şairin “Tanrı benzeri benzerine sürer” dediğine bakılırsa dostluk benzerler arasında olacaktır. Kötü insan, kötü insanın düşmanıdır ve ona ne kadar yaklaşır,

onunla ne kadar düşüp kalkarsa düşmanlığı o kadar artar çünkü kötü insan kötülük yapar, kötülük yapanlarla kötülük görenlerin dost olması da imkânsızdır. Demek kötülerin birbirinin benzeri olduğu doğruysa bilgelerin fikirlerinin yarısı doğru, yarısı yanlıştır (Platon, 1986b: 214c-214e). O zaman “benzer, benzerin dostudur” sözünü, yalnız iyi insan iyi insanın dostu olur; kötü insan iyi insanla gerçekten dost olamaz diye anlamalıyız.

İyi olan bir kimse ise iyilikten yana kendisine yeter; başkasına muhtaç değildir. Muhtaç olmayınca ona ihtiyaç duymaz, onu aramaz. Aramayınca da sevmez. Sevmeyince de dostluk olmaz. Demek ki asıl dostluk, karşıtla arasında oluşmuş. Düşmanlık dostluğun karşıtı olduğu için “Sevmeyen sevenin, seven sevmeyenin dostudur” demek gerekecek. Doğrunun dostu eğri, ölçünün dostu ölçüsüzlük olacaktır. Buna da kimse inanmayacaktır.

“Mademki benzerler benzerlerin, karşıtlar karşıtların dostu olamıyor, öyleyse iyiye dost olan ne iyi ne kötüdür.” diye düşünülebilir. Ne iyi ne de kötü bir varlığa kötülük katıldığı zaman da o varlık ya kötüleşir ya da kötülemez. Kötüleşirse artık iyiyi istemez ve sevmez. Kötülemezse bu kötü ona iyiyi aratır. O halde dost, ne iyi ne kötü iken; bir kötülükten dolayı iyi olmak arzusuna düşendir.

Arzu duyma, dostluğun gerçek nedeni midir? Arzulayan, arzuladığı sırada, arzulanan şeyin dostu mudur? Arzulayan, ihtiyacı olan bir şeyi arzular değil mi? Demek ihtiyacı olan, ihtiyaç duyduğu şeyin dostudur. Oysa elinde olmayan şeye ihtiyaç duyar insan. O halde aşkta, dostlukta, arzuda insan kendine uygun olanı arıyor değil mi? (Platon, 1986b: 221d-222)

Benzer ile uygun bir şey midir? Yoksa ayrı şey mi? Uygunla benzeri bir tutmak, daha önce benimsenmeyen bir görüşe, dostun dosta benzerlikten dolayı dost olduğu görüşüne dönmek demektir. Benzer ve uygun ayrı şey sayıldığında da iyinin herkese uygun kötünün herkese aykırı veya iyinin iyiye, kötünün kötüye, ne iyi ne kötünün de ne iyi ne kötüye uygun olduğu söylenebilir ki bu da yine benimsenmemiş bir dostluk görüşüne dönmek anlamına gelir. Çünkü o zaman, iyi iyinin, kötü kötünün, eğri eğrinin dostu olabilir. “O zaman ne yapılmalı? Ya da yapılacak bir şey var mı? Eğer ne sevilen, ne benzer, ne zıt, ne iyi, ne uyumlu, ne de konuştuğumuz ve

hatırlayamadığım birçok şey, eğer hiçbiri dost değilse, söylenecek ne kaldı bilmiyorum.” (Platon, 1986b: 222e)

4.2.2. Dindarlık

Bütün tanrıların hoş gördüğü şey dine uygun, hoş görmediği dine aykırı; kiminin hoş görüp kiminin görmediği şey ise ne dine uygun ne dine aykırıdır. Acaba bir şey, tanrılar hoş gördüğü için mi dine uygundur? Yoksa dine uygun olduğu için mi tanrılar hoş görür?

Bir şey, sevilen şey olduğu için sevilmez; sevildiği için sevilen şeydir. Öyleyse dine uygun şey, dine uygun olduğu için tanrılarca sevilmez; tanrılar onu sevdiği için dine uygundur. Hâlbuki tanrıların hoşuna giden şey, hoşlarına gittiği için sevilmez, sevildiği için hoşlarına gider. Tanrıların hoşlandığı şeyle dine uygun şey birbirinden ayrı, birbirinin karşıtıdır. Biri sevildiği için sevicecek şeydir; öteki sevicecek çeşitten olduğu için sevilir.

Dine uygun şey, kesinlikle doğrudur; fakat doğru olan bir şey dine uygun olmayabilir. Dine uygunluğun olduğu yerde doğruluk vardır; ancak doğruluğun olduğu yerde dine uygunluk olmayabilir. Dine uygunluk, doğruluğun bir parçasıdır ve doğruluğun dine uygun parçasından, tanrılara borçlu olduğumuz bakım anlaşılacaktır. Bunun dışındakiler, insanlarla ilgili bakımlar, doğruluğun öteki parçası sayılacaktır.

Her bakımın amacı bakılanın iyiliği, bakılanın yararıdır. Dindarlık tanrılara bakmak olunca tanrıları daha iyi etmelidir. Bunu kimse söyleyemeyeceğine göre, tanrıların bakımından anlaşılacak olan, tanrılar için görülen işlerdir. Dine uygun olan dindarlık da, bir çeşit sanat, bir dua etme, bir kurban kesme sanatı demektir. Tanrılara kurban sunmak, armağan vermek ve dua etmek ise tanrılardan bir şey istemektir. Öyleyse dindarlık denen şey, tanrılardan bir şey isteme ve tanrılara bir şey verme sanatından başka bir şey değildir (Platon, 2007: 14c).

4.2.3. Bilgelik

Bilgelik bir çeşit sakinliktir. Peki, okulda aynı harfleri hızlı yazmak mı daha güzeldir, yavaş yazmak mı? Söz konusu olan okumak ise de çabuk okumak mı iyidir, yavaş mı? Aynı şekilde, harp çalarken hız, güreşte de canlılık; sakinlik ve

yavaşlıktan çok daha güzel nitelikler değil midir? Yarışta, atlamada, bütün beden çalışmalarında güzel sayılan hareketler canlı ve hızlı olanlar, kötü sayılanlarsa yavaş ve sakin olanlar değil midir? Ama bilgelik güzel bir şeydir demiştik. O zaman bilge yaşam sakin yaşam değildir (Platon, 1986c: 159b-160c).

Bilgelik edepten başka bir şey değildir. Ama herkes bilir ki bilge insanlar hem bilge hem de iyidirler. İyi olmayan bir şey iyilik doğuramayacağı için bilgeliğin iyi bir şey olduğunu kabul etmek gerekir. Homeros'un "Utanma ihtiyaç içindeki bir insan için iyi arkadaş değildir!" sözü ise edebin iyi ve kötü olabileceğini gösteriyor. O zaman bilgelik, edep değildir.

"Bilgelik herkesin kendi işini yapmasıdır." Öğretmen yalnız kendi adını mı yazıp okur, size yalnız kendi adlarınızı ve dostlarınızın, düşmanlarınızın adlarını mı yazıp okutur? Yasa, herkese elini başkasının işine sürmeden kendi giyeceğini, dokumasını ve yıkamasını, kendi ayakkabısını, yağ ibriğini, kaşağısını ve geri kalan her şeyini kendi yapmasını buyursaydı, o şehir iyi yönetilir miydi?

Bilgelik herhangi bir şeyi bilmekse muhakkak bir bilimdir. Ama onun neye yaradığı belli değildir. Sağlık bilimi olan hekimlik insana sağlık kazandırır. Yapı yapmak bilimi olan mimarlık güzel yapılar çıkarır. Öteki bilimler de hep bir işe yaramaktadır. Acaba bilgeliğin ortaya koyduğu güzel şey nedir? Hesap, geometri gibi ortaya belli bir şey koymayan bilimler de vardır. Bunlar da mimarlığa, dokumacılığa benzemiyorlar. Fakat hiç değilse bunların kendilerine özgü bir konuları vardır. Hesabın konusu, tekin ve çiftin sayılık nitelikleri ve bunlar arasındaki orantılardır. Acaba bilgelik biliminin kendisinden ayrı olan konusu nedir? Bilgelik hiçbir bilime benzemiyorsa bilgelik, bilimler bilimidir (Paksüt, 1980: 51-52).

Bilge, kendisinin ne olduğunu, neleri bilip neleri bilmediğini anladığı gibi başkalarının da neleri bilip neleri biliyor sandığını anlayacaktır. Bilge, neyi bilip neyi bilmediğini bilir, başka kimseler üzerinde de bunu gerçekleştirebilirse bundan çok büyük yararlar sağlanacaktır. Hekim ne yaptığını bilmezse ilacı etkili olsa bile, bilge olduğu kabul edilemez. Bu durum göz önünde tutulursa Delphoi Tapınağı'ndaki yazı hatıra gelir: "Bilgelik, kendini tanımaktır!"

Bir bilimlerin bilimi olduğunu, onda neyin bilinip neyin bilinmediği bilme yetisinin olduğunu varsayalım. Acaba bu durum, bütün sorunları çözecek midir? O zaman bütün hareketlerimiz bilime uygun olur. Kaptan olmadığı halde onun olduğunu söyleyen hiçbir kimse bizi aldatamayacaktı. Bilmediği halde bilen görünen hiçbir hekim bizi faka bastıramayacaktı. Durum böyle olsaydı, sonuç, şimdikinden daha sağlıklı olmamızdan, denizin ve savaşın tehlikelerinden daha güvenli bir şekilde kaçınmamızdan, gerçek zanaatçılar kullanacağımız için araç ve gereçlerimizin, giyeceklerimizin, ayakkabılarımızın kısacası her şeyimizin gereğince imal edilmesinden daha iyi olmaz mıydı?

Hayatın idamesi için gerekli olan şey, iynin bilgisidir ve özel “bilimlerden” ya da “sanatlardan” oldukça farklıdır (Taylor, 1955: 57). Mutluluğa erişmekte sağlık biliminin bir ölçüde payı olsa da, en çok payı olan, iynin ve kötünün bilimidir. Çünkü iynin ve kötünün bilimi diğer bilimlerden ayrılınca hekim tedavide, kunduracı ayakkabı yapmakta, dokumacı dokumada, kaptan yolculukta, general savaşta başarı gösteremez. İynin ve kötünün bilimi olmadıkça, hiçbir işten hayır gelmez (Platon, 1986c: 174c).

4.2.4. Cesaret

İnsan türünün yok olup gitmesinin önlemek isteyen Zeus, Hermes aracılığı ile onlara, edeple doğruluğu gönderdi. Bunlar, devlette düzeni, insanlar arasında dostluğu sağlayacak ve öteki sanatlardan farklı olarak herkese eşit dağıtılacaktı. Herkesin her sanatı bilmesi zorunlu değildi. Örneğin bir hekim birçok hastaya bakabilirdi. Ama herkes edeple doğruluktan pay almayacak olursa şehrin tutunması mümkün değildi. Yok olup gitmemeleri için insanların beraber yaşamaları, beraber yaşayabilmeleri için de edeple doğruluktan pay almaları gerekmektedir. Zeus, “insanların hepsi payını alsın; çünkü bu erdemler, sanatlar gibi yalnız bazı insanlarda bulunursa, şehirler ayakta duramaz. Sonra da şu yasayı koy benim adıma: Edep ve doğruluktan nasibini almayan her insan, toplum için bir bela sayılacak, öldürülecektir” dedi (Platon, 1986d: 323c-323e).

İnsanların toplum halinde yaşayabilmeleri için gerekli olan erdemler bir bütün müdür? Onlar bir başkasına öğretilir mi? Erdemler bir bütünlük oluştururlar ve

onlar diğerk insanlara öğretilabilirler. Protagoras erdemi öğretilabilir bir şey olarak göstermiş; doğruluk, ölçü, dindarlık gibi şeylerin bir bütün olduğunu, bu bütüne de erdem adı verildiğini söylemiştir. Yalnız bir nokta pek anlaşılmamıştır: Erdem bir bütündür de doğruluk, ölçü ve dindarlık gibi şeyler bu bütünün bölümleri midir? Bölüm sözünden yüzün bölümleri olan göz, burun, ağız gibi bir bölümü mü, yoksa bir altın külçesinin birbirinden büyüklük ve küçüklük bakımından ayrılan bölümleri gibi bir bölümü mü anlamalıyız? Erdemin bir veya birkaç bölümüne sahip olunabileceğini mi, yoksa birine sahip olan kimsenin hepsine sahip olacağını mı düşünmeliyiz?

Protagoras, erdemin bölümlerini yüzün bölümleri gibi anlıyor. Bilgelik, ölçü, cesaret, doğruluk ve dindarlığın başka başka şeylerin adı olduğunu, erdemin bir bölümüne sahip olan kimsenin hepsine sahip olamayacağını, iyiyi ve kötüyü bilmeyen bir insanın, doğru olmayan bir insanın cesur olabileceğini söylüyor (Paksüt, 1980: 60). Sokrates ise erdemi bir bütün olarak görüyor. Ondan pay alan herhangi bir kimsenin, bütün erdemlerden pay aldığını düşünüyor.

Buraya kadar çeşitli erdemleri (dostluk, dindarlık, bilgelik) inceledik. Yalnız Sokrates'in ahlaki alandaki önemi, cesaret erdeminden kaynaklanır. Bunun nedeni ise cesaretin, herhangi bir tehlike durumunda korkusuzca davranmak yerine bir bilgi olarak tanımlanmasıdır. "Cesaret, neden korkulup neden korkulmayacağına, neyin göğüslenmeye değer olup neden kaçınmanın iyi olacağına ilişkin bilgidir." (Platon, 1986d: 360c-360d) Erdem, doğuştan sahip olunan bir doğa değildir. Bazılarının doğuştan cesur bazılarının da korkak olmamasıdır. O korkulacak ve korkulmayacak şeylere dair bilgidir. İşte bu anlayış, asırlarca önemini koruyacak ve tarihe *bilgiye dayalı bir ahlak öğretisi* olarak geçecektir.

Erdemin ve genel anlamda da ahlakın bilgiye dayalı olduğu bu teze göre, doğru bilgi veya daha basit olarak bilgi, doğrudan doğruya eylemi meydana getirmektedir. Bilgi ile eylem arasına başka hiçbir şey girmemekte veya bulunmamaktadır. Gerçekten öyle midir? Ahlaki eylemlerde irade gücünün veya zayıflığının hiçbir rolü yok mudur? (Arslan, 2006: 135) İnsanlar yapacağı eylemlerin sonucunu bildikleri halde, yanlış eylemleri gerçekleştiriyorlar mı? Sigara, alkol,

hap... v.s türünden birçok zararlı alışkanlığın nedeni sadece bilgisizlik mi? Yoksa bunun yanında, eylemin zararlı sonuçlarının farkında olunmasına, o eylemi gerçekleştirmemesi gerektiğini bilmesine rağmen, onu bu davranışa iten başka sebeplerde mi var? Evet, bu da insanın sadece bilen, akıllı bir varlık olmamasından kaynaklanıyor. Onun arzu ve istekleri de vardır.

Gerçekleştirilen bir eylemde özgür olmanın hiçbir اهممىيىتى yok mudur? Varsa bunun belirleyicisi nedir? Sokrates'in bu konuya değindiğini, Xenophon (Ksenophon)'un *Sokrates'ten Anılar* adlı eserinden öğrenmekteyiz. Xenophon'un Sokrates hakkındaki yazmaları ile Platon'un Sokrates diyalogları, Sokrates literatürünün günümüze eksiksiz ulaşan yegâne bölümüdür (Taylor, 2002: 40). Bu eserde Sokrates, özgürlüğün güzel ve değerli bir kazanç olduğunu ve onun sınırını çizen şeyin de ölçülülük erdemi olduğunu söyler:

"Söyle bakalım, Euthydemos, sence özgürlük insan için ve toplum için güzel ve değerli bir kazanç mıdır?"

– "Hem de çok".

"Beden zevkleriyle yönetilen, bu yüzden de en iyiyi yapamayan insanı özgür sayar mısın?"

– "Hiç olur mu?" –

"Belki de sence en iyiyi yapmak özgürlüktür, bunu engelleyecek kimseler olması özgürlüğün sonudur, öyle mi?"

– "Tam anlamıyla öyle" –

"Ölçüsüz insanın özgür olmadığına da tam olarak katılıyor musun?"

– "Zeus hakkı için elbette." " (Ksenophon, 1994: 104)

"Ölçüsüzlüğün özgürlük olmadığı" anlayışını Platon'da da görmek mümkündür. *Devlet*'te Platon, aristokrasi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık olmak üzere beş tip yönetim şekli sıralamıştır. Demokrasinin egemen olduğu devletlerin her yerinden eylem ve konuşma özgürlüğü fışkırır ve herkes istediğini yapmaktadır. Bu açıdan demokrasi, en güzel devlet düzeniymiş gibi görünür. Bir giysinin göz alıcı renklerle rengârenk süslenmesi gibi, bu düzen de binbir çeşit karakterlerle kaplıdır ve harika bir görünüm sunar. Bu düzende, insanların yanındaki hayvanlar da önemli ölçüde serbestliğe sahiptir. Eski bir atasözünün de ifade ettiği gibi, hanımefendi neyse köpeği de odur. Ayrıca eşekler ve atlar da diledikleri gibi hareket etmeye alışmışlardır. İnsanlar onlarla karşılaşmaları durumunda yer

vermelidirler; yoksa önlerine çıkan herkese çarparlar. Kısacası her şey özgürlüklerle dolup taşar (Platon, 2006: 563c).

Özgürlük, yurttaşların ruhunu duyarlılaştırmaktadır. Onlar, küçük bir eşitsizlik, tabi olma durumunda huysuzlaşacaklardır. Çünkü tepelerinde bir efendiye asla tahammül edemeyecekleri için ne yazılı ne sözlü yasaları umursarlar. Sınırı aşan özgürlük, gerek bireysel gerek de toplumsal düzlemde köleliğe neden olur (Platon, 2006: 563d-564a). Demokratik bir düzenden tiranlığa, despot bir yönetime geçilmesine neden olur.

4.2.5. Hakikat Peşinde Koşmanın Hak edilmeyen Sonucu

Ahlaka önem veren, onun, o dönem Yunan toplumunun düzelmesi için şart olduğunun farkında olan bir kimse (Sokrates) ahlaksızlıkla suçlanmış ve o zamanki yönetim tarafından (Atina demokrasisi tarafından) baldırana mahkûm edilmiştir. Suçlamalardan ilki, “Sokrates kötü bir insandır; yeraltında ve gökyüzünde olup bitenlere karışıyor eğriyi doğru diye gösteriyor. Bunları başkalarına da öğretiyor” (Platon, 2004: III) şeklindedir. Ancak Sokrates, bilge değildir. “Bende de böyle bir bilgi olsaydı, gerçekten ben de gurur ve kıvanç duyardım; fakat Atinalılar, doğrusu benim böyle bir bilgim yoktur.” (Platon, 2004: IV) Bilge olmamasına rağmen, onun, birilerine bir şey öğretiyor suçlaması doğru değildir. Sokrates, tam aksine, bir şeyleri öğrenmenin peşindedir. Bunun için de kapısını çalmadığı bilge kalmaz. Ancak onlardan dolayı, büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Çünkü onlar, çoğu şeyi bildiklerini zannettikleri halde, bildikleri, konuştukları şeylerden bîhaberdirler. Bildikleri şeylerin temelini bir kez olsun sorgulamamışlardır.

İkinci suçlamada ise “gençleri doğru yoldan ayırmakla, devletin tanrılarına inanmamakla, bunların yerine yeni yeni tanrılar koymakla” itham edilmiştir. Hâlbuki Sokrates, *daimon*ların varlığına inanmaktadır. Daimonlar da bir tür tanrıdırlar. O zaman Sokrates nasıl tanrı tanımaz oluyor? “Denildiği gibi Daimonlar, tanrıların nymhalar ya da başka analardan doğma piçleri iseler, tanrılar olmadığı halde, tanrıların çocukları olduğuna kim inanabilir? Bu, katırın eşekle atın yavrusu olduğuna ama eşeğin de atın da var olmadığına inanmak kadar yetersiz olur.” (Platon, 2004: XV). Sokrates’e yönelik bu suçlamaların çok da izah edilir bir tarafı

yoktur. O, karşılaştığı bu muameleyi gerçekten hak ettiğinden dolayı bunlar başına gelmedi. Yaşadığı dönemin Atina'sının yaralarını sarmaya çalıştığı sürece denk gelmesinden kaynaklandı. Çünkü M. Ö 431'de, Atinalılarla Spartalılar arasında başlayan Peleponnes savaşı, M. Ö 404'te son bulan yoğun ve uzun süren bir savaş olmuştur. Her iki tarafı da yıldırmış, faturası ağır olmuştu. “Geri gelen demokrasi normal hukuk düzenin kurar kurmaz Sokrates’e karşı bir dava açıldı. Bunun anlamı yeterince açıktı; devletin en muzır düşmanlarının –Alkibiades, Kritias ve Kharmides’in- yetiştirilmesinde parmağı olmakla suçlanıyordu. Demokrasinin geri gelmesinden önce işlenmiş bütün siyasal suçlar için çıkarılmış bir af, davacılar bakımından belirli birtakım güçlükler yaratmıştı. Onun için sav bu ünlü olaylara açıkça dayandırılmazdı. Davacılar da olasılıkla, Sokrates’in isteğine karşıt olarak meydana geldiğini pekâlâ bildikleri geçmişin bahtsız siyasal olaylarından ötürü cezalandırmaya çalışmıyorlardı; amaçları, daha çok, onu sonuçlarına bakarak, devlet için tehlikeli saymamanın ellerinden gelemeyeceği öğretmenliğine devam etmekten alıkoymaktı. Bütün bu nedenlerden ötürü, suçlama Sokrates’in gençlerin ahlakını bozduğu, tanrıtanımaz olduğu ve devlete yeni din uygulamaları sokmaya kalkıştığı yolundaki belirsiz ve hayli anlamsız biçimde yapılmıştı.” (Popper, 2008: 252-253). Sokrates, devlete ihanet etmiş kimseleri yetiştirmesinden dolayı yargılanmıyordu. Bitmez tükenmez sorgulamalarından ötürü yargılanıyordu. İnsanları, en temelinde de yöneticileri rahatsız ettiğinden ötürü yalan yanlış suçlamalarla ölüme gönderiliyordu. “Atinalılar, insanları öldürmekle, herkesin kötü yaşamınızı kınamaktan alıkoyacağınızı sanıyorsanız yanıyorsunuz; bu, olası bir kaçış yolu, bilinen bir kaçış yolu değildir: en kolay, en soylu yol, başkalarını hiçbir şey yapamayacak hale getirmek değil, kendinizi yüceltmektir.” (Platon, 2004: XXX) Görüldüğü üzere, Sokrates, gençleri ayartıp onların ahlakını bozmak yerine, onların ve diğer insanların ahlakını düzeltmek için uğraşmıştır. İnsanları erdeme yöneltmek için didinmiştir.

Atina'daki bu yozlaşmanın önüne geçebilmek için insanın doğuştan bazı ahlaki ilkelere sahip olduğunu iddia etmişti. Bu ilkeler, herkes için geçerli olabilecek karakterdeydi. Önemli olan, herkeste var olan bu ahlaki idelerin açığa çıkartılmasıydı. Platon'un, ahlak anlayışı ise biraz daha farklıdır. Platon, çerçeveyi daha da genişletir. Doğuştan sahip olduğumuz fikirlerin, sadece ahlaksal anlamdaki

ideler değil, genel anlamdaki İdealar olduğunu savunur. Bu anlamda, Sokratesçi öncüllerden biraz daha uzaklaşmaya başladığını söyleyebiliriz.

Sofistler, takınmış oldukları göreceli tavırlarıyla bu hakikati ortadan kaldırmışlardı. Hakikatin ortadan kalkmasıyla ahlakın ve politikanın dayanması gereken temel ilkeler de yok olmuştu. Eğer hakikat yeniden tesis edilebilirse sitenin düzene, huzura kavuşabilmesi için gerekli olan zemin de sağlanmış olur. Bunun için ne yapılmalıdır? İçinde yaşadığımız dünya, değişimin, oluşun ve bozuluşun dünyasıdır. Bugün iyi dediğimize ilerde kötü, adil dediğimize adaletsiz diyebiliriz. Çünkü evren ve içinde olduğumuz hayat sürekli olarak değişmektedir. O zaman, bu dünyadan hareketle, hakikati tesis edemeyiz. Hakikati başka bir dünyadan, bizden bağımsız, *İdealar dünyasından* hareketle kurabiliriz. Çünkü o âlemde, değişme, oluş ve bozuluş hüküm sürmemektedir. Orada ezelilik-ebedilik, değişmezlik hâkimdir. Görüldüğü üzere, Platon'un ahlak felsefesi, aslını ve kanıtını ideler teorisinde buluyor. Fakat özellikle bir tasavvurdan ibaret olmak bakımından "ideler", nasıl kesinleşmiş (kuşkudan arınmış, mutlak) olma iddiasında bulunabilir? İşte gerek Sofistler, gerekse genel olarak dönemin dağıtıcı, yıkıcı anlayışı tarafından kendisine karşı konulması zorunlu olan bu kuşkucu soruya bir çare ve cevap bulmak gerekiyordu. Bu arzu iledir ki Eflatun (Platon) ideleri öncesiz, değişmez varlığın bütün nitelikleriyle donatıyor (Vorlander, 2004: 125-126).

4.3. Ruhumuzun Hazsal ve Öfkesele Yönü, Akılsal Olana İtaat Etmeli

Platon (M.Ö. 427-347), hocasının görüşlerinden önemli oranda etkilenmişti. Bunu yazdığı diyaloglarda da göstermişti. Bugün bizler açısından, yazılmış olan diyaloglarda, hangi görüşlerin Sokrat'a, hangisinin de Platon'a ait olduğunu tam olarak belirlemek zordur. Ancak düşünce tarihindeki genel kanaat, onun gençlik dönemi diyaloglarında Sokrates'in görüşlerini savunduğu yönündedir. Bu yaklaşım, kesin nitelikte olmasa da önemli oranda kabul görmüştür. Biz de Sokrates'in ve Platon'un görüşlerini bu anlamda bir incelemeye tabi tutacağız.

Sokrates'in ahlak anlayışını ele alırken, Platon'un gençlik dönemine ait olan *Protagoras*, *Kharmides*, *Lysis*, *Eutyphron*'daki tartışmalara yer vermiştik. Platon'un

ahlak hakkındaki özgün düşüncelerine ulaşabilmek için de olgunluk dönemi ve yaşlılık dönemi diyaloglarındaki tartışmalara değineceğiz.

4. 3.1. Mükemmel Olan Bir Şey Bilgelik, Ölçülülük, Cesaret ve Adalet İlkelerini İçermeli

Platon'dan itibaren, Yunan Ahlak felsefesinde dört temel erdemin var olduğu ve onların birbirlerinden ayrılamaz olduğu yönündeki görüş, yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Platon'un varlığını ileri sürdüğü dört temel erdem, ruhun arzulu kısmının erdemi olan *ölçülülük*, öfkeli kısmının erdemi olan *cesaret*, akıllı kısmının erdemi olan pratik *bilgelik* veya basiretle, bu üç erdemin birliğini meydana getiren *adalettir* (Arslan, 2010: 400).

Platon siyaset teorisini adalet erdeminin araştırma süreci üzerine kurmuştur. “Belki büyük ölçekteki adalet daha büyük olur ve böylelikle onu görmemiz kolaylaşır. Bu yüzden de adaleti önce devlette vücut bulmuş biçimiyle inceleyelim, daha sonra da onun tek tek kişilerde ne gibi durumlar aldığını görelim; yani daha büyük olandan elde ettiğimiz izlenimleri, daha küçük olanı yorumlarken kullanalım”(Platon, 2006: 369a)

Platon, toplumu işbölümü kavramından hareketle açıklar. İnsanlar kendi başlarına bütün ihtiyaçlarını karşılayamazlar. Bundan ötürü bir araya gelirler ve toplum oluşur. Bir insan hem kendi ayakkabısını, hem kendi yiyeceğini, yakacağını, yazın sıcağın kışın soğuktan ve rüzgardan, çeşitli vahşi hayvanların tehlikelerinden, kötü niyetli insanların zararlı eylemlerinden korunabilmesi için içinde oturabileceği evini yapamaz. Bunlardan bazılarını yapabilse de bütün ihtiyaçlarını kendisi karşılayamaz. Ürettiği ayakkabıyı vererek bunun yerine buğday, giysi alabilir. Usta, el emeğinin karşılığı olarak ihtiyaç duyduğu yakacak odununu alabilir. Bu durum, işbölümünün gelişimine, toplumun oluşabilmesi için gerekli olan önemli bir şartın sağlanmasına neden olur.

İhtiyaca bağlı olarak teşekkül etmiş olan toplum, kendi içerisinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Toplumu üç kesim oluşturur: Filozof olan *yönetici*, *bekçiler* ve *üreticiler*. Bir devlette, filozof yönetici olursa o devletin insanları, huzura ve barışa erişebilir. Çünkü filozof bilgiye meraklı olan, bilgiyi seven bir kimsedir. Sürekli

olarak hakikat peşinde koşturur. Onun bu ilgisi, bilgelik erdemine karşılık gelir. Yönetici, bilgeliği temsil eder.

Yönetici kimse, bekçiler sınıfı içerisinde çıkar ve uzunca bir eğitim alır. İlk dönemlerden itibaren jimnastik ve beden eğitimi sonraları edebiyat, müzik, matematik, geometri gibi eğitimler alır. İlerleyen yaşlarda ise diyalektik eğitimi alır. Bunların yanında, onun sahip olduğu arzu ve isteklere yönelik tutumunun da değişmesi, onlara fazla ehemmiyet vermemesi için de çeşitli testlerden geçirilir ve duygularını kontrol altına almış olan, aklın isteklerine uygun bir yaşayış sergileyen yönetici yetişmiş olur.

Bekçiler sınıfı ise ülkeyi iç karışıklıklara, düşman saldırılarına karşı korur. Yönetici kimse kadar ciddi ve uzun süreli bir eğitimden geçmese de ondan kalır yanı yoktur. Onlar da bedensel ve zihinsel gelişim için çeşitli eğitimler alırlar. Bunu yaparken de yasayı gözetirler. Onlar cesur olmalıdırlar, deli değil! Cesur olmak, karşı karşıya kalınan tehlike ne olursa olsun onu etkisiz hale getirmek değildir. Bu delice bir şeydir. Cesur olmak, nelerden korkulması gerektiğini nelerden de korkulmaması gerektiğini yasayı da gözeterek öğrenmek, farkında olmaktır. Bu bağlamda, bekçilerin cesaret erdemini temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Üreticiler, devletin işlerinin yürütülmesi, düzen ve birliğin sağlanması için gerekli olan ekonomik kaynağı sağlarlar. Onlar halkın kendisini temsil ederler. Üreticilerin özel mülkiyete sahip olma hakları olmalıdır; ancak bekçiler için böyle bir şey söz konusu olamaz. Çünkü onlar arasında özel mülkiyet olması durumunda, onlar, sahip oldukları şeyleri daha çok arttırmaya çalışacaklar, kendi görevlerini savsaklayacaklardır. Gerek kendi aralarında gerek de halkla olan münasebetlerinde sürekli çekişmeler, hırslar doğacaktır. Bu durum da devletin birliğine zarar verecektir. Bu nedenle, onların yaşaması gereken hayat şu şekilde olmalıdır:

“Öncelikle hiçbirinin zorunlu ihtiyaç maddeleri dışında, özel mülkiyeti olmayacak. Sonra hiçbirinin, başkalarının girip çıkamayacağı bir barınağı veya kileri olmayacak. İhtiyaçları savaşa hazırlanan ölçülü ve cesaretli savaşçılara yetecek düzeyde karşılanacak. İhtiyaçları, yaptıkları hizmetin karşılığı olarak diğer yurttaşlardan aldıkları düzenli maaşlarla ne bir fazla ne bir eksik karşılanacak. Bu ücretler öyle bir düzeyde olacak ki, yıl sonunda ne borçlu çıksınlar ne de para biriktirmiş olsunlar. Yemeklerini aynı karavanadan yiyip, aynı kampta hep birlikte yaşayacaklar. Onlara diyeceğiz ki, sizin diğer insanların vereceği altına, gümüşe ihtiyacınız yok; siz zaten tanrılar tarafından size bahşedilen

kutsal altın ve gümüşe sonsuza kadar sahipsiniz. Sahip oldukları ilahi altını, dünyevi olanla karıştırdıklarında tanrıya saygısızlık etmiş olacaklar. Herkesin sahip olduğu dünyevi altın için insanlar birbirini yerken, onların sahip olduğu ilahi altın tertemizdir. Diğer insanlardan ayrı bir konumda bulunan kişiler olarak, onların dünyevi altın ve gümüşlere dokunmalarını, onları kullanmalarını, içinde altın ve gümüş bulunan bir çatının altında bulunmalarını, onlardan yapılmış süs eşyalarını takmalarını ve altın ve gümüşten yapılmış taslardan su içmelerini yasaklayacağız. Bu kurallara uydukları sürece hem kendilerini hem de devletimizi kurtarmış olurlar.” (Platon, 2006: 416d-417b)

Platon’un bekçiler arasında ve yöneticide özel mülkiyetin olmaması gerektiği anlayışının temelinde devletteki olması gereken *birlik* ilkesini korumak vardır. Aristoteles’e göre, özel mülkiyeti kaldırmakla devlette en aşırı birliği sağlamaya çalışanlar, bu yararların hepsini yok etmektedir (Aristoteles, 1975: II.5). Birey mülkiyette cisimleşir, kendi tözünün bilincine varır. Bu yönüyle, mülkiyet var olmaklığımızın, bireyselliğimizin somutlaştığı yerdir.

Platon’a göre mülkiyete sahip olamayacak kimseler sadece bekçiler değildir. Yönetici de bu haktan mahrum kalmalıdır. Çünkü yönetici özel mülkiyete sahip olursa devleti kendi çıkarları doğrultusunda yönetecek, devletin ve milletin yararını gözetmeyecektir.

Üreticilerin bu haktan (özel mülkiyet) yoksun kalması durumunda ise devletin gelişimi yavaşlayacak, hatta duracaktır. Ama onlar mülkiyet sahibi olurlarsa onu arttırmak için çalışacaklardır. Kendileri kazanırken, devletin gelişmesini sağlayacaklardır.

Üretici sınıf sürekli olarak kazanacağından, zenginleşeceğinden, onlar için gerekli olan erdem, ölçülülüktür. Bu erdem sayesinde üreticiler, yeme-içmelerinde ve eğlencelerinde aşırıya gitmeyip arzu ve isteklerinin kölesi olmayacak, onları kontrol altında tutabileceklerdir.

Adalet erdemi ise herkesin kendine ait olana sahip olması ve üzerine düşen işi yapmasıdır (Platon, 2006: 434a). Toplum, ihtiyaca bağlı olarak oluşmuştu. Bu toplumda herkesin bir işi vardı. Bir insan tek bir işi icra etmeliydi. Çünkü o insan birden çok işle uğraşırsa, yaptığı işte uzmanlaşamayacak ve verimli bir çalışma ortaya koyamayacaktı. Bu nedenle, herhangi bir kimse, bir işten fazlasıyla uğraşmayacaktı. İşte, herkesin kendi işini yapması, başkasının işine karışmaması

adalettir. Eğer bu denge bozulursa kimse hak ettiği yerde olamayacak, o toplum iyi yönetilemeyecek ve bir zaman sonra da çökecektir.

Saymış olduğumuz erdemleri, şimdi de, bireyin üzerinde (daha küçük bir ölçekte) görmeye çalışalım. İnsan ruhunun üç yönü vardır. Bunlar ruhun akılsal, hazsal ve öfkeli yönleridir. Platon'un, Sokrates'in "erdemın bilgi olduğu" tezinden vazgeçtiğı yer de, işte burasıdır. Her ne kadar erdemli olmak için bilginin denetimi ya da yönetimi altında olmak gerekse de erdemın bilgiden daha fazla bir şeyler içerdiği ortaya çıkar. Bilginin ruhtaki rasyonel olmayan faktörleri denetleyebilen ve denetlemesi gereken bir şey olduğu düşüncesi de bilginin yönetici ya da denetleyici güç olduğu bir toplum düşüncesini mümkün hale getirir. Böylelikle de bir toplumdaki yeni ve daha iyi bir yaşam biçimini tanımlayan bir siyaset teorisine ulaşırız (Magee, 2001: 17).

Akılsal yön, insanın davranışlarını akılsal ölçütlere bağılı olarak düzene sokar. Ruhun geçici hazlar peşinden koşmasına engel olur. Büyük ölçekte farkına varmış olduğumuz bilgelik erdemi, ruhun akılsal yönüyle ilişkilidir. Hazsal yön ise ruhun, sürekli olarak çeşitli arzu ve isteklerin peşinde koşturmasına neden olur. Bu işlev onu zor duruma sokar. Birçok zarar görmesine neden olur. Ruhun bu kısmının ölçülülük erdemine ihtiyacı vardır. Ancak Platon, yığının -o ana erdemi, bütün erdemlerin kendisinde birleştiğı gerçek bilgiye dayanan o erdemi- yani felsefi erdemi hiçbir zaman edinemeyecekleri düşüncesine varmıştır. Ona göre insanların çoğunda, para kazanmayı, maddi hazları amaç bilen ruhun aşağı itkileri egemendir ancak bu itkilere karşı durabilen az sayıda insanda şeref duygusu ağır basar ve ancak bir avuç insan nesneleri düşünce ile kavramak, eylemi akla dayatmak, kısaca felsefi bir hayat yaşamak gereksinimini duyar (Gökberk, 2007: 60).

Öfkeli yön ise ruhun saldırgan yanını ifade eder. Ruhun sinirli yönüdür. İnsanın çeşitli kızgınlıklardan ötürü istenmeyecek şeyler yapmasına, kendisinin ve başkalarının zarar görmesine neden olur. Ruhun geçici heva ve heveslere meyletmemesi, herhangi bir kızgınlık durumundan ötürü yanlış şeyler yapmaması için akılsal yönünün dışındakiler (yani hazsal ve öfkeli yön) akla itaat etmelidir.

Ruhun hazzal ve öfkeli yönünün kendi üzerlerine düşeni yapmaları, aklın buyruğu altına girmeleri ise adalet erdemine karşılık gelir.

“Adalet” formunun analizi bizi organizma ve işlev kavramlarına getirir. İnsanın amacının haz değil, mutluluk olduğu, insanın, çeşitli işlevleri dengeye ve uyuma sokulmak zorunda olan bir organizma olduğu olgusundan çıkar. Bunlar sadece kişisel kanılar değildir; Platon’a göre, insan doğasına ilişkin nesnel olgulardır. Sofistler ya insan doğasını anlamadıklarından ya da bunları kasıtlı olarak görmezlikten geldiklerinden iynin doğasını yanlış tanımışlardı (Jones, 2006a: 242).

4.3.2. Haz-İyi Ayrımı

Platon, ortaya koyduğu ahlak anlayışıyla genel olarak hazzı hor görüp onu tasvip etmemiştir. Bu noktada, onun tavrı serttir. Sokrates’ten daha radikaldir. Sokrates, abartılı olmadığı müddetçe, hazza karşı soğuk bakmamıştır. Belli ölçüde gerekliliğine de inanmıştır. Platon ise Sokrates’ten daha farklı bir anlayışa sahiptir ve kendini hazza karşıt olarak konumlandırmıştır. İyi’nin hoş olandan kesin bir şekilde ayrılışı, *Philebos*’ta gerçekleşir. Haz, çoğunlukla acıyla karışıktır; çoğunlukla hataya, sapmaya dayanır; varlık dünyasına değil, değişim dünyasına aittir; onun savunucuları, hayvanları, “gerçek tanık” sayarlar (Vorlander, 2004: 127).

Platon’un hazza yönelik duruşunu *Gorgias*’ta da görmek mümkündür. Orada, haz ile iyi arasında ayrım vardır. Haz iyi, acı kötü değildir. İyi diye bir şey vardır ve haz diye bir şey vardır. Haz iyi ile aynı şey değildir ve onların her biri için biri haz arayışı, öteki iyi arayışı olmak üzere peşinden koştukları belli bir şey ve bu şeyi edinme süreci vardır (Platon, 1998: 497e).

Gorgias’ta Sokrates, Kallikles’e, bedende kaşınan bir yeri kaşımının haz verdiğini; eğer tek kaygımız haz olsaydı, kaşınma ve kaşımayla geçen bir hayatın en yüksek mutluluk olacağını gösterir. Kallikles bile bunun saçma olduğunun kabul etmek zorunda kalır. Bundan şu çıkar ki hazlar nitelik bakımından çeşitlidir ve buradan hareketle de seçim için salt haz miktarından başka bir ölçüt vardır (Jones, 2006a: 236). *Gorgias*’ta, Platon, ikinci bir argüman daha verir: İyi ve kötü karşıttır; karşıtlar aynı nesnede aynı zamanda bir arada var olamazlar; bununla

birlikte, haz ve acı aynı zamanda aynı nesnede var olur. Bundan dolayı, haz iyi ve acı da kötü olamaz (Platon, 1998: 497a).

Mutluluk, hazza dayalı bir hayat olmaktan ziyade, sakin ölçülü bir hayattır. Dinginlik insana huzur verir. Arzu ve istekler ise insanı sürekli olarak geçici zevklerin peşinde koşturur. Faydadan çok zarar sağlar. İnsanın huzurlu bir yaşam sürmesi için ihtiyaç duyduğu şey orta yoldur. Doğru yaşam ne haz peşinde koşmak olmalı ne de kesinlikle acıdan kaçınmak, tersine az önce dinginlik diye adlandırdığımız orta yolu bulmak olmalıdır. Bir kehanet sözüne göre, çok yerinde olarak tanrının da durumu budur (Platon, 1994: 792e). Platon'un, yaşlılık döneminde, hazza yönelik tavrında biraz yumuşama olduğunu görüyoruz. Onun daha önceki dönemlerinde, ahlakında hiç yer tutamamış olan haz düşüncesinin, *Yasalar*'la birlikte, az da olsa bir öneme kavuştuğunu görüyoruz.

Geleneksel anlayışta, orta yol düşüncesi, Aristoteles'e atfedilir. Halbuki orta yola verilen önem, ne Platon ne de Aristoteles ile başlar. Çok daha öncelerine kadar uzanır. Orta yol, haz ve acı gibi aşırı uçlardan uzak bir hayat sürmektir. Bir anlamda, ölçülülüktür. Bu anlayış, bütün Grek düşüncesinde geniş yer kaplamış, Grekler tarafından *sophrosyne* (itidal-ölçülülük erdemi) ve Romalılar tarafından *temperanina* olarak adlandırılan güzel karakterdir (Taylor, 1955: 47). Önemle durulması gereken nokta ise Aristoteles'in bu kavramı alıp işlemiş olması, kendi ahlakını temellendirmede başköşeye koymuş olmasıdır.

4.4. Olduğundan Başka Türölü Olabilen Nesnelerin Olduğundan Başka Türölü Olamayan Nesnelere Göre Düzenlenimi

Aristoteles (M.Ö. 384-322), kendi dönemindeki bilimleri sıralamış ve onları üçe ayırmıştır. Bunlar; teorik, pratik ve prodüktif (üretimsel) bilimlerdir. Teorik bilimler de kendi aralarında, metafizik, fizik ve matematiktir. Bu bilimler arasında hiyerarşik bir yapı vardır. En üstten itibaren metafizik olmak üzere sırasıyla fizik ve son olarak da matematik bilimi gelir. Prodüktif bilimler mimari ve sanat türü uğraşlardır. Konumuzla ilgili olan bilimler ise pratik bilimlerdir ve onlar da ahlak ve politikadan oluşmaktadırlar (Erkızan, 2009-2010a: 20).

Aristoteles, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın VI. kitabında, ikinci gruba giren incelemenin (pratik), birinci (teorik) ve üçüncü gruba giren incelemeden (prodüktif) hangi bakımdan farklı olduğunu açıklar. Bunun için psikolojide yaptığı ruhun kısımları ayırımından hareket eder. Ruh, akıl sahibi olan ruh ve akıldan pay almayan ruh olmak üzere ikiye ayrılır. Akıllı ruh da ikiye ayrılır: Bunlardan ilki, onun, kendisiyle “ilkeleri başka türlü olamayacak olan nesneleri” ele aldığı, onlar üzerinde düşündüğü kısmı veya yanıdır. İkincisi ise yine akıllı ruhun “ilkeleri başka türlü olabilecek nesneleri” ele aldığı, onlar üzerinde düşündüğü kısmı veya yanıdır. Aristoteles birinci kısmı veya yanı *bilimsel* (scientific) yan, onun yaptığı işi *bilim* olarak adlandırır. İkinci kısım veya yanı ise hesaplayan, tartan (calculative, deliberative) yan, onun yaptığı işi ise hesaplama, tartma, düşünüp taşınma olarak nitelendirir. Birincinin konusu bilimsel doğru (truth) olmasına karşılık; ikincinin konusu, doğru arzuya (right desire) karşılık gelir (Arslan, 2007: 233-234).

“Olduğundan başka türlü olabilecek nesneler”, “yaratılan veya meydana getirilen bir şey” olabileceği gibi “yapılan, eyllenen bir şey” de olabilir. Birincinin örneği mimarlıktır ve her türlü sanat bu kategoriye girmektedir. Mimarlık ve genel olarak sanat, bir “yaratma”, “meydana getirme”dir (poiesis, production). İkincisi ne bir şeyi bilimsel anlamda bildiği ne de bir şeyi yarattığı veya meydana getirdiği, sadece “eyleme”de bulunduğu şey, yani genel olarak ahlâk ve politikanın ele aldığı şeydir.

Aristoteles, “zorunlu olan” ile “olumsal olan” arasında bir ayrım yapmaktadır. Bilim bunlardan birincisinin, sanat ve ahlâk ise ikincisinin alanıdır. Bu ayrımı anlamamanın yolu, Aristo'nun “Ayüstü âlem / Ayaltı âlem” tasavvurunu anlamaktan geçer. Ayüstü âlem, olduğundan başka türlü olamayacak nesnelerin var olduğu alandır. Burada zorunluluk hâkimdir. Ayüstü âlemdeki hareket daireseldir ve sonsuzdur. Bu yönüyle o, mükemmel bir harekete ve işleyişe sahiptir. Ayaltı âlemi ise olduğundan başka türlü olabilecek nesnelerin var olduğu yerdir. Oluş ve bozuluş hüküm sürer. Buradaki hareket doğrusaldır ve sonsuz değildir. Ayaltı âlemde zorunluluk yoktur, imkân vardır. İşte ahlakın ve politikanın amacı da, içinde yaşadığımız olumsal dünyayı düzenlemek, Ayüstü âlemdeki mükemmelliğe uygun bir birlik haline getirmektir. Bunu yapacak olan şey de, aklın pratik yönüdür.

4.4.1. Haz ve İyi Arasındaki İlişki

Aristoteles'in ahlak üzerine düşüncelerine, ilk olarak, *Protrepticos* (Felsefeye Çağrı) adlı eserinde rastlamaktayız. Kimileri onu oldukça Platonik bir ruha sahip olarak görse de şunu belirtmek gerekir ki söz konusu çalışma bizzat Aristoteles'in bulmuş olduğu terimler (*energeia/entelecheia*) ışığında yaşamı, onun ereğini, anlamını ve ilkelerini ele alması hiç de söz konusu yapıtta Aristoteles'in Plâtoncu ahlak ve yaşam anlayışını benimsediğini göstermez (Erkızan, 2009-2010a: 20). Erkızan, Aristoteles hakkında bu tür bir kanaate ermiş olsa da onun görüşlerine katılmak mümkün değildir. Aristoteles'in ahlakla ilgili düşüncelerinin genel seyrini, *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* adlı eserlerinde görebiliriz. Aristo, bu eserlerinde her zaman radikal tavrılardan kaçmış, ılımlı bir hal benimsemiştir. Ruhu önemsemiş ancak, bedeni ihmal etmemiştir. Beden ve bedensel şeylerin önemine değinmiştir. *Protrepticos*'taki karşılaştığımız Aristoteles ise daha farklıdır. Buradaki Aristoteles, Erkızan'ın iddia ettiğinin aksine, Plâtoncu bir tavır sergiler: “Biri bizi ruhlar adasında düşünse, o zaman doğruyu söylediğim daha iyi şekilde görülecektir. Orada hiçbir gereksinimimiz olmazdı ve diğer şeylerin hiçbirisi bize herhangi bir yarar sağlayamazdı; bize bir tek düşünmek ve felsefe yapmak kalırdı, yani işte bizim şimdi de özgür yaşam dediğimiz şey. Eğer bu doğruysa, ruhlar diyarına yerleşmek imkânı olup da kendi seçimiyle bunu yapmayan biri, haklı olarak utanmayıp ne yapsın?” (Aristoteles, 2007: 35)

Zira şairler yerinde olarak şunu söylemektedirler: “Akıl, bizim içimizdeki tanrıdır” ve “insansal yaşam, içinde tanrıdan bir parça barındırır.” Demek ki öyleyse ya felsefe yapmalı ya da yaşama veda etmeli ve buralardan gitmeli; zira bütün diğer şeyler, sadece budalaca konuşma ve boş lakırdı olarak görünmektedir (Aristoteles, 2007: 41).

Aristoteles'in, pratik davranışlarımızda peşinden koştuğumuz iyyinin haz olmadığı, mutluluk olduğu görüşü ile Platon'un mutlulukçu (eudamonist) ahlak anlayışını paylaştığını söylememiz mümkündür. Ancak Aristoteles, Platon kadar haz düşmanı değildir. Mutlu hayatı salt hazza dayanan veya hazzı hedefleyen bir hayat olarak görmemekle birlikte, hazzın, mutlu hayatta belli ölçüde meşru ve kabul edilebilir bir payı veya rolü olduğu, olması gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan bu

görüş nedeniyle Aristoteles'in Plâtoncu mutluluk anlayışından büyük ölçüde bir sapma içinde olduğu tezini savunmak şu bakımdan da doğru değildir ki bizzat Platon'un kendisi de *Phaidon* ve *Phaidros* gibi orta dönem diyaloglarında savunduğu görüşlerden farklı olarak hayatının son dönemine ait olduğunu bildiğimiz *Philebos*'ta ve *Yasalar*'da, mutluluk konusunda Aristoteles'in görüşlerine benzer bir görüş sergilemektedir. Onun bu diyaloglarda, daha önceki eserlerinde kesin olarak karşı çıktığı hazzı olumladığını, ölçülü olmak şartıyla insan hayatında belli bir yeri ve değeri olduğu görüşünü kabul ettiğini söyleyebiliriz (Arslan, 2007: 27).

4.4.2. Bir Şeyin Amacı Onun Erdemidir

İnsan ruhu, Platon'da, üç kısımdan oluşmaktaydı. Bunlar ruhun akılsal, öfkeli ve hazzsal yönleriydi. Aristo'ya göre ise ruh, akılsal ve akılsal olmayan diye ikiye ayrılır. Akıldan yoksun yan da ikiye ayrılır: Bitkisel olan, akıldan hiçbir şekilde pay almaz; arzulayan ya da genel olarak iştah duyan ise aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman, akla bir şekilde katılır. Öğüt verme, her türlü yerme ve teşvik etme de akıldan yoksun yanın bir şekilde akıl tarafından ikna edildiğini belirtmektir. Eğer buna da akla sahip demek gerekiyorsa akla sahip olan yan da ikili olacaktır: Biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen (akıl alan) anlamında. Erdem de bu ayrıma göre belirlenmektedir. Kimileri düşünce erdemleri, kimileri de karakter erdemleridir. Bilgelik, doğru algılama, akli başındalığa düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri denir (Aristoteles, 1988: 1102b30-1103a10).

Düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir. Bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir. Karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir. Adı da bu nedenle küçük bir değişikliklerle alışkanlıktan (ethos) gelir. Karakter erdemlerinden hiçbiri, bizde doğa vergisi olarak bulunmaz çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey, başka türlü bir alışkanlık edinemez. Doğal olarak aşağı giden taşı, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz ne de alev aşağı doğru gitmeye alışabilir. Doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez (Aristoteles, 1988: 1103a15-1103a20).

Aristoteles birincileri düşünce erdemleri (entelektüel erdemler) olarak nitelendirir. Bu gruba giren başlıca erdemler; *bilim* (zorunlu ve ezeli-ebedi şeylerin bilgisi), *sanat* (şeyleri nasıl meydana getirebileceğimizin bilgisi), *sezgisel akıl* (bilimin kendilerinden hareket ettiği ilkelerin bilgisi), *pratik bilgelik* (insan hayatının ereklarının nasıl sağlayacağını bilgisi) ve nihayet *felsefi bilgeliktir* (sezgisel akıl ve bilimin birliği).

İkinci gruba giren erdemler ise daha farklıdır. Onların bir kısmı para veya mallarla ilgilidir (cömertlik, görkemlilik); bir kısmı onur, şerefle ilgilidir (gururluluk, ruh büyüklüğü, alçak gönüllülük); bir kısmı duygularla ilgilidir (cesaret, ölçülülük); bir başka grup ise toplumsal ilişkilerle ilgilidir (dostluk, sevgi, adalet) vb. Bunlar daha dar anlamda veya asıl anlamda *ahlaki erdemlerdir*. Aristoteles bu erdemleri karakter erdemleri olarak da nitelendirir (Arslan, 2007: 251)

Erdem huydur ve bir şeyin amacıdır. Her erdem neyin erdemi ise onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar. Gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Aynı şekilde atın erdemi atı erdemli kılar; iyi koşmasını, binicisini iyi taşımasını ve düşmanların karşısında kaçmamasını sağlar. Bu her şeyde böyleyse insanın erdemi iyi olmasını kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalıdır. Erdemin doğal yapısının nasıl olduğunu araştırırsak başka bir yoldan da bu tartışma açıklığa kavuşur. Sürekli ve bölünebilir olan her şeyi bölüp daha çoğunu, daha azını ve eşitini alabilir, bunu da ya o şeye göre ya da bize göre yapabiliriz; eşit olan ise aşırılık ile eksikliğin bir ortasıdır. Bir şeyin ortası iki ucundan eşit uzaklıkta olandır ki bu, herkes için bir ve aynı şeydir; bize göre orta ise, ne fazla ne de eksik olandır. Bu ise tek değildir, herkes için aynı değildir (Aristoteles, 1988: 1106a10-1106a35).

Erdem, duru düşünmeye, kendi kendini dizginleyebilmeye, istek dengesine ve araçların sanat değerine dayanır. Bu, ne yalı bir adamın sahip olabileceği bir tanrı vergisidir; ne de tam olarak gelişmiş insandaki yaşantının gerçekleştirilmesidir. Erdeme götüren bir yol, kılavuz vardır. Onun sayesinde dolambaçlı yollara sapmaz, varacağımız yere gecikmeyiz. Bu, “orta yol”dur; aşırılık tanımayan yol (Durant, 2003: 95). Yiğitlik, cüretli olmayla korkak olma arasındaki orta yoldur. Buna paralel

olarak cesaret de delilik ile korkaklık arasında bulunmaktadır. Bir insanın korkak, pısrık, her şeyden ürken bir karakteri hoş bir durum olarak değerlendirilmez. Aynı şekilde aşırı derecede cesaretli, delice davranışlarda bulunması da kabul edilemez. O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huydur. Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. (Aristoteles, 1988: 1106b35)

Aristoteles her duygu ve fiil için bu orta nokta kavramının uygulanabilir olmadığını da bilir. Örneğin korkuda bu mümkündür, ama zina, hırsızlık, adam öldürme gibi eylemlerde bu söz konusu olamaz. Korkmanın ortası cesur olmadır ama zinanın ortası veya hırsızlığın ortası ne olabilir? Bunlar gereğinden az veya çoğu kabul etmeyen kendileri kötü olan şeylerdir. Aynı şekilde adaletin de ortası yoktur çünkü adaletin veya adil olanın kendisi erdemdir (Arslan, 2007: 262).

En iyinin, erdeme sahip olmada bulunduğunu düşünmek ile onun kullanmada bulunduğunu düşünmek, yani onun huyda bulunduğunu düşünmek ile etkinlikte bulunduğunu düşünmek arasında büyük fark vardır. Çünkü bir huy bulunduğu halde hiçbir iyiyi meydana getirmeyebilir. Örneğin uyuyan ya da bir başka şekilde eylemden alıkonanlarda olduğu gibi; oysa etkinlikte bu olanaksızdır çünkü kişi zorunlu olarak eylemde bulunacak ve iyi eylemde bulunacaktır. Nasıl olimpiyatlarda en güzellere ve güçlülere değil, yarışanlara taç giydiriliyorsa (çünkü onların arasından çıkar kazananlar) , aynı şekilde, yaşamdaki iyi ve güzel insanlardan ancak doğru olarak erdemde bulunanlar başarılı olurlar (Aristoteles, 1988: 1098b30-1099a10). Platon erdeme dair izahlarında, onun bir etkinlik olduğuna vurgu yapmamıştır. Aristoteles ise erdemin bir etkinlik olduğuna önemli ölçüde yer vermiştir. Bu anlamda ikisinin aynı düşünmediğini söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles bunu bir başka yerde daha dile getirir: Erdemin hazlar ve acılarla ilgili olarak en iyileri yaptıran, kötülüğün ise tersini yaptıran olduğu (hareket noktası olarak) kabul edilebilir (Aristoteles, 1988: 1104b20-1104b30).

Erdeme sahip olmakla, onu kullanmak arasında önemli ölçüde fark vardır. Bir yargıcı düşünelim. Adalet erdemine sahiptir. Ancak onu eylemlerine geçirememiştir.

Böyle bir yargıcın vereceği kararın ne kadar korkutucu bir sonucu olacağını tahmin edebilir miyiz?

Etığın eyleme yönelik doğası, insanın, belli bir fiziksel-zihinsel gelişim izleyen varlık olması ile doğrudan ilişkilidir. O nedenle, *Nikomakhos'a Etik*'in yazılmasının nedeni, erdemin ne olduğunu epistemik bir kaygıyla bulup ortaya koymak değil; fakat insanın kendini iyi bir insan olarak gerçekleştirmesini mümkün kılan şeylerin neler olduğudur. İnsan yalnızca doğruyu bilerek iyi olamaz. İyi olan şeyi seçerek ve iyi eylemde bulunarak da iyi olabilir (Erkızan, 2009-2010a: 21). Aristoteles'in "etkin olma"yı etığın merkezine yerleştiren anlayışında, bilginin kendisine sahip olmanın öneminin yanı sıra söz konusu bilgileri kullanabilmenin, sahip olduğumuz bilgilerin anlam kazanması –ki bu onların işlerliğe sahip olması demektir- bakımından daha değerli ve önemli olduğu ifade edilebilir (Çankaya, 2009-2010: 105).

Aristoteles Platon'un evrensel ve aşkın "İyi"sini hiçbir biçimde anlamlı ve işe yarar bulmaz çünkü o insana dair hiçbir şey ifade etmez. İnsanı seçime yönelten ve eylemde bulunmasını sağlayan insanın kendisi için iyi olanı gerçekleştirme arzusudur. İnsanın ereği iyi yaşamdır.

Her sanat ve her araştırmanın, her eylem ve tercihin amacı iyidir. Bu nedenle iyi, "her şeyin arzuladığı şey" diye yerinde dile getirilir. Yine de amaçlarda kimi farklılıklar var gibi görünüyor çünkü bazı amaçlar etkinliklerin kendileridir, bazı amaçlar da bunlardan ayrı kimi eserlerdir. Amaçları eylemlerinden ayrı eserler olanlarda, eserler doğal olarak etkinliklerden daha iyidirler. Eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur. Tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku (zafer), ekonominin zenginliktir (Aristoteles, 1988: 1094a5-1094a10).

Kendisi amaç olan bir tek şey varsa aradığımız bu olur. Daha çok şey varsa bunların arasında en amaç olanı odur. Kendisi için aranan, başka bir şey için aranandan; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır. Hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilen ise sadece kendisinde amaçtır.

Mutluluğun böyle bir şey olduğu düşünülüyor çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz ama onuru, hazzı, akı ve her erdemi kendileri için tercih ediyoruz (çünkü hiçbir yere götürmese bile onların her birini yine tercih ederdik). Hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz (Aristoteles, 1988: 1097a20-1097b5).

Mükemmel yaşamın ne olduğu sorusunun, iyi bir yaşamın ne olduğu sorusu ile aynı olduğu ifade edilebilir. Tıpkı *Metafizik*'te varlık nedir sorusunun töz nedir sorusuyla aynı olduğunun ifade edilmesi gibi (Aristoteles, *Metafizik*: 1028b5). Dolayısıyla *eudaimonia*'nın ne olduğunu sormak, gerçekte, mükemmel yaşamın ne olduğunu sormanın bir başka ifadesidir (Çankaya, 2009-2010: 104).

Acaba bütün davranışlarımızda peşinden koştuğumuz, elde etmeye çalıştığımız, kendisini elde ettiğimizde başka bir şey istemediğimiz, kendinde amaç, kendinde erek olan bu şey nedir? Onun iyi olduğunu söylemek doğrudur ama bu, fazla soyut, fazla biçimsel bir tanımlama değil midir? Onun mutluluk olduğunu söylemekle konuyu biraz daha anlaşılır hale getiremez miyiz?

İnsanın eylem ve etkinliklerinin amacı olan, *eudaimonia*'nın, özsel nitelikleri şunlardır: *Kendine yeter olma, tercihe değer olma, mükemmel ya da tam olma*. Kendine yeter olma ile mükemmel ya da tam olma ilkeleri, mutluluğun bir araç olmadığı, onun kendinde bir amaç taşıdığını göstermektedir. Diğer ilke ise Aristoteles'in ahlak anlayışında, önemli yer edinmiş olan bir kavrama gönderimde bulunur: Tercih.

Tercih, erdemle çok yakın ilişkilidir ve karakterler konusunda eylemlerden daha çok, yargıya varmamızı sağlarlar. Tercih, isteyerek yapılan bir şey gibi görünür ama aynı şey değildir. "İsteyerek yapılan" daha kapsamlıdır. İsteyerek eylemde bulunma da çocuklarla hayvanlarda görülür ama tercih görülmezdir. Birden bire yapılanlara da isteyerek yapılanlar diyoruz ama tercihe göre değil. Onun arzu, tutku, isteme ya da bir çeşit sanı olduğunu söyleyenler doğru söylemiyorlar çünkü akıl sahibi olmayanlarda tercih yoktur ama arzu ile tutku ortaktır. Kendine egemen olmayan kişi tercihle değil, arzuyla davranır oysa kendine egemen olan kişi tersine, arzuyla değil, tercihle davranır (Aristoteles, 1988: 1111b-1111b15).

Tercih, erdemli bir yaşam için kesinlikle gerekli olsa da yeterli değildir. Tam anlamıyla erdemli bir eylem, çok sayıda etkeni gerektirir. İlk olarak, erdemli kişi “bilerek” ya da “bilgiye sahip olarak” eylemde bulunmalıdır. İkinci olarak, erdemli kişi, eylemleri tercih etmeli ve eylemleri kendileri uğruna tercih etmelidir. Son olarak da kişi, sabit ve değişmeyen bir karakterden dolayı eylemde bulunmalıdır (Mulgan, 2009-2010: 150).

Bir çocuğun ya da delinin davranışı, erdemli olarak görülebilir mi? Onlar, yaptıkları davranışın bilincinde olmadığından, o davranışı bilerek yapmadıklarından ötürü, erdemli olarak görülmezler. Erdemli bir davranış, bilerek, farkında olunarak yapılan davranıştır. Tercih, iradeye de kapı açar. Tercih yapabilme imkânımız yoksa irademiz de işlemez hale gelir. İşlese bile bir kıymeti olamaz. Çünkü o eylemi isteyerek yapmaktan ziyade istemediğimizden dolayı gerçekleştirmiş oluruz. Bu ise davranışımız üzerinde bir zorunluluk durumunun hakim olduğunu gösterir.

Mutluluk kendinde bir amaçtır ve kendisi için istenilir bir şeydir. Mutlu olarak nitelendirilebilecek üç tür yaşam vardır:

1. Hazza dayalı yaşam (*Hedeno bion*)
2. Politikaya dayalı yaşam (*Politikon bion*)
3. Theoria yaşamı (*Theoretikos Bios*) (Çankaya, 2009-2010: 108)

En iyi yaşama aday olan üç tür yaşamdan yalnızca, theoria, en mükemmel yaşam olarak düşünülebilir. Çünkü *eudaimonia* için gerekli olan tüm kriterler aynı zamanda theoria için de geçerlidir (Çankaya, 2009-2010: 109).

Nikomakhos’a Ethik, *eudaimonia* hakkında iki farklı anlayışa ilişkin kararsızlığı sergiler. Bu iki anlayış kapsayıcı ve akılsalcı olarak nitelendirilmektedir. Akılsalcı *eudaimonia* yaklaşımına göre -ki bu Nikomakhos’a Ethik’in 10. kitabının 7. bölümünde ifadesini bulur- *eudaimonia*, insanın sahip olduğu en fazla tanrısal olan şeyin aktivitesinde gerçekleşir. Bu ise zaten insanda en fazla tanrısal olan şeyin, yani aklın kendisine en fazla uygun olan mükemmelliğidir (theoretical contemplation). Kapsayıcı yaklaşıma göre -ki bu *Nikomakhos’a Etik* - 1178a9’da, Aristoteles

tarafından ikincil olarak değerlendirilmiştir- esas olarak yalnızca aklın teorik aktivitelerini içermez. *Eudaimonia*, bütün insan yaşamını ve eylemlerini kapsar ve o aynı zamanda ahlaksal erdemleri ve pratik bilgeliği de içerir. Kapsayıcı anlayış, *eudaimonia* kavramını, insan doğasının birleşik bir bütünlük olduğuna gönderimde bulunur. Bu ise akıl, duygu, algı ve eylemin karşılıklı etkileşiminin ruha sahip bedendeki ifadesini içerir (Nagel, 2009-2010: 111).

Aristoteles'in, insanı özü itibariyle akıllı, düşünen bir canlı olarak tanımını aklın iki (veya üç) faaliyeti (theoria=Bilmek, praxis=eylemek, poiesis=yaratmak veya meydana getirmek) arasında konuları itibariye yaptığı ayrımı (theoria, olduğundan başka türlü olması mümkün olmayan zorunlu ve ezeli-ebedi şeyler, praxis ve poiesis olduğundan başka türlü olmaları mümkün olan toplumsal şeylerle ilgilidir) göz önüne alırsak insanın en önemli ve değerli etkinliğini theoria'da bulması dolayısıyla bu etkinliğiyle ilgili erdemleri, yani düşünce erdemlerini diğer erdemlerden daha üstün tutması ve bu erdemlerle ilgili bilgeliği, yani teorik bilgeliği veya felsefi bilgeliği insan hayatının ana ereği olarak görmesi gerektiği görüşüne varırız. Gerçekten de Aristoteles'in bilinçli görüşü, insanın insan olmak bakımından ana ereğinin teorik hayat olduğu yönündedir (Arslan, 2007: 271).

İnsanın formu karmaşık ve etkinlikleri çok çeşitli olduğundan, insan için en iyi ve en yüksek mutluluk en iyi ve en yüksek etkinlikle, insanın insan olarak doğasını en eksiksiz şekilde ifade eden ve gerçekleştiren etkinlikle deneyimlenecektir. Aristoteles'e göre, bu etkinliğin temaşa olduğundan kim kuşku duyabilir? (Jones, 2006: 421) Mutluluk bir imkân veya yeti değil, fiil veya etkinliktir, “ruhun erdeme uygun etkinliği”dir. O halde onun erdemler içinde onların en yükseğine uygun etkinlik olacağını düşünmeliyiz. “İnsanda bulunan en iyi şey, en değerli şey, en yüce ve en tanrısal şey ne ise mutluluk bu şeyin kendi erdemine uygun etkinliği” olacaktır.

4.4.3. Ahlakın Temel Kavramı Özgürlük Değil Erdemdir

Aristoteles, ahlaki eylemi, sadece bilgiye ve akla tabi kılmamakla onda aynı zamanda arzunun da rolü olduğunu söylemekle önemli bir ilerleme gerçekleştirmekte, böylece ahlaki eylemlerde özgürlüğün imkânına bir yer

açmaktadır. Arzu, tam akılsal bir şey değildir. Öte yandan o, arzuyla seçim arasında bir ayırım yapmakla özgürlüğün alanını biraz daha genişletmektedir. Nihayet seçimin konusunun ne imkânsız, ne zorunlu şeyler olmayıp olumsal şeyler olduğu görüşüyle özgür seçimin doğası hakkında biraz daha aydınlığa kavuşmaktayız. Ama bütün bu sözlerle özgürlüğün ne olduğu, özgür bir isteğin veya seçimin nasıl mümkün olduğu konusunda tatmin edici bir noktaya ulaşamamaktayız (Arslan, 2007: 257-258).

Aristoteles, ahlaki bir eylemin temel koşulunun özgür iradede kaynaklanan bir eylem olması gerektiği konusunda çok açık olmasına karşılık, özgür iradenin ne olduğu, onun nasıl mümkün olduğu konusunda aynı ölçüde açık değildir. Diğer ahlak felsefeleri gibi Aristotelesçi ahlak felsefesi de özgürlüğü veya özgür iradeyi, özgür seçimi talep etmektedir ama onun ne tür bir şey olduğunu, nasıl mümkün olduğunu analiz etmeye girişmemektir (Arslan, 2007: 256-257). Aristoteles'in temel ahlaki kavramı “özgürlük” değil “erdem”dir, eşitlik değil liyakattir. Bu ilkedan dolayı, Aristoteles'in politik toplumu özgürlüğü değil erdemi gerçekleştirmeyi hedef alır ve iktidarı da ancak bu erdemi yaratma yönünde en büyük liyakate sahip olanlara vermeyi doğru bulur (Arslan, 2007: 292).

Tarihsel açıdan Aristoteles, ilkçağ tarihinin çok önemli bir döneminde yaşamıştır. Onun yaşadığı yıllarda Yunan devletleri Makedonya ordularının saldırısına uğrayarak siyasi bağımsızlıklarını yitirmişlerdir. Öğrencisi İskender'in Yunanistan üzerinden geçen orduları da Hindistan'a kadar uzanmışlardır. İskender, Asya seferleriyle Helenizm denilen fenomene yol açmış, *Hellenistik Çağ*'ı başlatmıştır. Bu gelişmenin kültür tarihi bakımından büyük sonuçları olmuştur. Hellenistik Çağ'da Yunan kültürü, kendi içine kapalı olmaktan çıkmış, Akdeniz çevresinde –başlangıçta özellikle Doğu Akdeniz ve Mısır'da- oturan ulusları birleştiren büyük bir kültür akımının içinde yer almış ve bu sürecin temeli olmuştur. Bu süreç, İskender'in ölümünden (M.Ö. 323) sonra Doğu Akdeniz çevresinde kurulan Hellenistik Devletler'de Yunan ve Doğu düşüncelerinin karşılaşarak birbirleriyle kaynaşmasıyla başlamıştır. İki düşüncenin bu kaynaşımı, Roma İmparatorluğu'nda da sürececek, nihayet Hristiyanlıkta son formuna ulaşacaktır. İlkçağ kültürünün Aristoteles'ten sonraki başlıca evreleri; Helenizm, Roma ve Hristiyanlıktır (Gökberk, 2007: 82).

Aristokratik toplumun ağır bastığı “Karanlık Yüzyıllar”da, önceleri bir iskân biçimi olan fakat daha sonra Hellen Tarihi’nde tümüyle bir yaşam biçimine dönüşen kent devletleri (*polis*’ler) ortaya çıkmıştır. M.Ö. 8. yy’dan itibaren yaygınlık kazanan *polis*’lerin ortaya çıkışı farklı şekillerde olmuştur (İplikçioğlu, 2007: 21-22). Bu şehirlerden en önemlisi, Atina kent devleti, şu şekilde kurulmuştur: Şehirler ya oranın yerlileri ya da yabancılar tarafından yapılandırılır. İlk durum, çok küçük yerlere dağılmış şekilde oturanların, güvenli şekilde yaşayamayacaklarını anladıkları zaman ortaya çıkar. Onlardan her biri az sayıda ve yerleşik oldukları için saldırıya karşı koyamazlar. Savunma oluşturmak için birleşseler çok geç kalırlar. Oturdukları yerleri bırakıp kaçsalar düşmanları için hazır av olurlar. Bu tehlikeli durumlardan kaçmak için ya kendi inisiyatifleriyle ya da aralarındaki daha otoriter birisinin inisiyatifiyle, yaşamaya uygun ve savunulması daha kolay bir yere yerleşirler. Atina kent devletinin kuruluşu da bu şekilde, Theseus’un otoritesi altında kurulmuştur. (Machiavelli, 2009: 24)

Yunanistan’ın diğer bir önemli şehir devleti Sparta’nın kuruluşu ise daha çok ikinci durumla ilişkilidir. Sparta’ya saldıran, orayı ele geçiren Dorlar tarafından kurulur. Atina ile Sparta, Yunanistan’ın en önemli kent devletleridir. Onlardan başka kent devletleri de vardır. Ancak Atina’nın felsefe, sanat ve mimaride aldığı yol; Sparta’nın ise savaşçılıkta ve askeri eğitimde kazandığı ün, ikisini de ön plana çıkarmıştır. Ancak gerek Atina gerekse de Sparta ve daha birçok kent devletinin en önemli özelliği, etki alanlarının fazla olmamasıdır. Yunan kent devletlerinin küçük oluşu, vatandaşlarının her türlü siyasal olaydan doğrudan doğruya etkilenmelerine ve kendilerini her türlü siyasal olayla ilgili hissetmelerine yol açmıştır. Buna uygun olarak vatandaş –içinde yaşadığı kent devletinin anayasasının olanak tanıdığı ölçüde- siyasal yaşamda etkili bir pay sahibi olmuştur (İplikçioğlu, 2007: 22-23).

Polis içerisindeki insanın konumunu Aristoteles, *animal rationale* ve *zoon politikon* şeklindeki ikili sınıflandırmasıyla ortaya koymuştur. Arendt’e göre, Roma’da bu iki tanımdan sadece birisi hayatta kalmıştır. O da *animal rationale*’dir. Modernliğin başlangıç dönemlerinde, insanın yaptığı alete güvenerek evreni incelemeye başlamasıyla, insanın bu görünümü *homofaber*’e dönüşmüştür. Üretimin kitlesel olarak gerçekleştirilmesiyle özel olana ait edimin kamusal olanın her yanını

sarmasıyla insanın görünümü de *animal laborans* şeklinde değişmiştir (Arendt, 2004: 90).

Antik Yunanda “çalışma”, biyolojik varlığın devam ettirilmesi için gerekli olan bir edim olarak görülüyordu. Bundan dolayı köleye uygun bir şey olarak kabul ediliyordu. Çünkü biyolojik varlığın devamı, en ilkel ihtiyaca tekabül ediyordu. İnsan varlığının en önemli özelliği ise onun bir söz varlığı olmasında yatıyordu. *Polis* içerisinde yaşayan Yunanlılar, işlerini şiddet yoluyla değil, konuşarak, ikna ederek hallediyorlardı. Barbarlar ise sözsüzdü ve köleleri zorla çalıştırıyorlardı. Onlar arasında söze dayalı bir ilişki yoktu (Arendt, 2004: 38-39). Söze dayalı bir ilişkinin olmayışı, sadece Barbarlarda, köle ile onun sahibi olan arasındaki ilişkide geçerli değildi. Genel anlamda, Barbarların yönetme ve yönetilme pratiklerinde de geçerliydi.

Olgun Yunan şehir devletlerinde, özgür vatandaşların ortak kullandığı (koine) *polis*’in alanı, tek tek şahıslara ait olan (idia) *oikos*’un alanından kesin olarak ayrılmıştır. Kamusal hayat, *bios politikos*, Pazar meydanında, agora’da cereyan eder; fakat mekânsal olarak bağlanmış değildir. Kamu, mahkeme ve meclis görüşmelerine bürünebilen müzakere türlerinde oluşabileceği gibi (lexis), savaşta ve savaş oyunlarındaki gibi ortak eylemde de (praxis) oluşur. Yunan kamusal hayatına katılımın koşulu, bir aile reisi olarak özel alan üzerinde özerk olmaktır. Bunu sağlayan şey, dolaşımdaki bir servete ya da emek gücüne sahip olmak değildir. Yoksulluk ve köleden yoksunluk, Yunan siyasal hayatına katılmanın başlıca engelleridir (Habermas, 2003: 60).

Arendt’in, *polis*’te yaşayan bir efendi ile yine bir başka efendi arasındaki ilişki ile ilgili yorumları nettir. Ancak yine *polis*’te yaşayan bir efendi ile köle arasındaki cereyan eden ilişki hakkındaki yorumları muğlaklaşır. “Barbarlar ise şiddet vasıtasıyla yönetilmekte, köleler zor kullanılarak çalıştırılmaktaydı...” ve akabindeki “barbarlar ve köleler sözsüz, konuşmasız idiler, yani aralarında esas olarak söze dayalı bir ilişki mevcut değildi.” önermeleri sadece barbarların kendi aralarındaki ilişkiyi yansıtmamaktadır. Bir barbarın, kölesine nasıl davrandığını da göstermektedir. Ya Yunanlı Efendi? Onun köle ile arasında nasıl bir bağlantı vardı?

Köleyle de söz üzerinden mi anlaşıyordu? Buralarda, Arendtçi argümanlar net değildir. Bu zayıflığı da Habermas doldurur. Habermas, özerk alanda hakim olan efendinin despot olduğu görüşündedir. Efendinin despot oluşu, bizlere, *polis* içerisinde yaşayan efendi ile köle arasında da söze dayalı bir ilişkinin olmadığını, kölenin şiddet ve zor üzerinden çalıştırıldığını göstermektedir. Arendt'in mi, yoksa Habermas'ın daha doğru bir argümantatif temellendirme ortaya koyduğunu bilmiyoruz. Ancak Habermas'a da şu soruların yöneltilmesi gerektiğini düşünüyoruz: Emek gücüne sahip olmayı, köleye sahip olmadan nasıl ayırabiliriz? Onu, aile reisine, efendiye mi atfetmeliyiz? Çalışmak zorunda olmayan, ölümsüzlük peşinde koşan efendiye kölece bir şeyi, emeği nasıl yükleyeceğiz?

Hellenistik hareketle beraber, bireyi sarıp sarmalayan, onun dışında yaşamın olmayacağını düşünen Hellenli'nin *polis*'i zayıflamaya, parçalanmaya başlar. Ama aynı zamanda Hellen kültürü, sadece Yunanistan'a sıkışıp kalmaz. Başka uygarlıkları da etkiler. Bu hareketin siyasal amacı olan “panhellenizm” onu, pers saldırılarına karşı korur. Kendi kültürünün, başka uygarlıklar üzerinde de etkili olmasını sağlar.

5.Hellenistik Dönem

Yunanlılar arasında savaş bir türlü eksik olmuyordu. Ancak onlar için asıl tehlike Persler olmuşlardır. Bu ortak düşmana karşı koyabilmek, onu yok edebilmek için Yunanlıların kendi aralarında birleşmeleri gerekiyordu. Bu uzlaşmanın bir politikası da olmalıydı. Böylece “panhellenizm” yani “Yunanlıların Birliği” düşüncesi doğdu. Bu, her Yunanlının sempati ile baktığı ama söz konusu birliği sağlayacak önderin kim olacağı sorusunu da beraberinde taşıyan bir anlayıştı. Atinalı hatip (rhetor) Isokrates, M.Ö. 346'da Makedonya Kralı II. Philippos'a yazdığı mektupta, Yunan ulusunun başlıca dört büyük kentinin (Atina, Argos, Sparta ve Thebai) güç birliği yaparak onun komutasında Perslere karşı sefer düzenlemesini istiyorlardı (Tekin, 2003: 98). II. Philippos (Büyük İskender'in babası), M.Ö. 337 yılında, Yunan kentlerini ulusal bir kongreye katılmaya çağırdı. Bu kongredeki alınan kararlarla Helen birliği oluşturuldu. Philippos, üye kentlerin delegelerinden oluşan ve bir meclis tarafından yönetilecek olan birliğin önderi seçildi. Oğlu III. Aleksandros (Büyük İskender) ile Perslere karşı büyük bir sefer yapılacağını ilan etti.

Ancak Pilippos, M.Ö 336'da kızı Kleopatra'nın evlilik kutlamaları sırasında 46 yaşındayken başkent Pella'da bir suikast sonucu öldürüldü. Bunu üzerine Büyük İskender, 20 yaşında Makedonya tahtına geçti. Makedonya hegemonyasını hazmedemeyen Atina ve Thebai'yi ele geçirdikten sonra bütün düşüncesini Doğu seferi üzerine yoğunlaştırdı. Onun Doğu seferine başladığı M.Ö. 334 yılı ile son Hellenistik krallık olan Ptolemaioslar'ın Actium savaşı ile tarih sahnesinden silindikleri M.Ö. 30 yılı arasındaki yaklaşık 300 yıllık dönem, "Hellenistik Çağ" olarak adlandırılır (Tekin, 2003: 102).

"Hellenistik" kelimesini bilimsel bir terim olarak tarihe mal eden Alman Tarihçisi Gustav Droysen (1808-1884) olmuştur. Droysen, bununla Büyük İskender'in Doğu'yu fethiyle birlikte Yunan dili ve kültürünün Yunanistan'ın sınırlarının dışına çıkıp Doğu'nun eski büyük uygarlıklarının dünyasına yayılması ve onları etki altına almasıyla ortaya çıkan evrensel-kozmopolit kültürü kastetmiştir. Droysen Hellenistik terimini, Büyük İskender'e kadar ulusal bir kültür, bir site kültürü olarak gelişen ve bundan dolayı "Hellenik" olarak adlandırılması uygun olan Klasik Yunan kültürünün bu fetihler sonucunda genişlemesi, kozmopolit ve seküler bir kültüre dönüşmesi olgusunu ifade etmek için kullanmıştır (Arslan, 2010: 3).

O dönemlerde Atina'daki mevcut eğitim kurumları, Platon'un *Akademia*'sı ile Aristoteles'in *Lykeion*'uydu. Bu okulların otoriteleri, 4. yüzyılın (M. Ö) sonlarına doğru kurulan iki yeni okul tarafından sarsılmıştır. Kurulan yeni okulların tutunması ve etkileri, felsefenin aldığı yeni doğrultuyu yani "yaşayış bilgeliği" sorununu pek açık ve tek yanlı dile getirmeyi bilmelerinden olmuştur. Bunlar da *Stoa ile Epikuros'un okuludur*. Bu dört okul (Akademia, Lykeion, Stoa, Epiküros Okulları) Atina'da yüzyıllarca yan yana yaşamışlardır. Roma döneminde Atina'da bir çeşit üniversite kurulunca, bu dört okul da ayrı kürsülerde temsil edilmiştir. Bunlar, ilkin M.Ö. 3. ve 2. yüzyıllarda, birbirleriyle şiddetle savaşımlardır. Tartışıp savaşımları da her şeyden önce ahlak anlayışları bakımındandır; metafizik, fizik ve mantık sorunlarındaki tartışmaları ahlak görüşleri yüzündendir (Gökberk, 2007: 85).

Hellenistik dönemde, Epikürcülük ve Stoacılık gibi okulların yanında Septisizm gibi düşünce akımları da ortaya çıkmıştır. Ancak onların bahsedilen

okullar gibi sistematik bir örgütlenmeleri olmamış, kendilerinden sonraki gelen düşünce dünyalarının üzerlerinde çok da etkili olamamışlardır. Bundan, onların hiç de etkileri olmadığı şeklinde bir şey anlaşılmamalıdır. Anlatılmak istenen şey, bu anlayışın, kalıcı iz bırakmamış olmamasıdır. Epikürcü ve Stoacı düşünürler ise Sokratik okullar içerisinde yer alan iki okulun (Kireneliler ve Kiniklerin) düşüncelerini benimsemişler, onları geliştirmişlerdir. Kendi dönemlerine damgalarını vurdukları gibi, çok daha sonra gelen düşünürler üzerinde de etkili olmuşlardır.

İlk Sokratik okul, *Megara*'dır. Bu okul, adını kurulup geliştiği Megara kentinden (Atina'nın batısında kurulmuş olan) alır. Okulun kurucusu, Megara'lı Eukleides'dir. Temsilcileri ise Eubulides, Dioklides, Pasikles ve Stilpon'dur. Eukleides, Parmenides'in ve Sokrates'in çömezi, Platon'u dostuydu. Sokrates'in öldürülmesinden sonra başta Platon olmak üzere tüm çömezleri, Atina'dan ayrılıp Megara'ya gitmişlerdi. Eukleides'in felsefesi Plâtonculuk'tan etkilenmemiş, hatta ona ters düşen bir kuşkuculuk ve yüzeysellik içinde olmuştur. Eukleides, Sokrates'ten sonra Parmenides'in etkisine girmiş, bu iki filozofun düşüncelerini birleştirmeye çalışmıştır. Amaç, Sokrates'in "İyi"siyle Parmenides'in "Bir Varlık"ını özdeşleştirmektir. Eukleides, "İyi"yi tek değer olarak belirliyor, "Bir Varlık"ın İyi olduğunu bildiriyordu. Değişik kavramları bu bütünsellikte eritmeye çalışıyordu. Eukleides'e göre biçim, tanrı, düşünce, öbür şeyler hep aynıdır. Bunların tümü "İyi" kavramında bir araya getirilebilir. "Değişik adlarla anılsa da İyi tek bir şeydir." Böylece değişik varlıkları yansıtan ayrı ayrı kavramları "İyi" kavramı çerçevesinde birbiriyle özdeşleştirerek, çeşitliliğin, nesnelerde değil de adlarda olduğunu bildirir. Bu tutumu onu, "Varlık İyidir" görüşüne ulaştırır (Timuçin, 2006: 349).

İkincisi okul ise *Elis*'tir. Kurucusu Phaidon'dur. Phaidon, Sokrates'in en sevgili öğrencisi olmakla ünlüdür. Adı, Eflatun'un bir eserinin başlığı olması nedeniyle ölümsüzleşmiştir. Diğer bir temsilcisi olan Menedemos, M.Ö. 300 tarihlerinde Elis ve Megara ekolünü Stilpon'un ahlaki kinizmiyle karışmış olarak vatani Eğriboz (Eubea) adasında Eretria şehrine taşır ve orada bir felsefe okulu kurar (Vorlander, 2004: 103-104).

Sokratesçi okullardan üçüncüsü *Kynikler* (Kinikler)'dir. Okulun kurucusu Atinalı Antisthenes'tir (M.Ö. 444-368). Antisthenes, önceleri Gorgias'ın daha sonra da Sokrates'in öğrencisi olmuştur. Sokrates'in ölümünden sonra *Kynosarges Gymnasion*'unda okulunu kurmuştur. Yaygın bir kanaate göre, "kynik" sözcüğü, Kynosarges adından gelmektedir. Bir başka önemli düşünceye göre ise kynik sözcüğü, *Kyon*'dan türemedir. Kyon ise Yunanca'da köpek demektir; kynik, köpek gibi olan, köpek tutumunda olan, köpeksi anlamlarına gelir (Gökberk, 2007: 48).

Başkalarına örnek olmak ilkesinden yola çıkan bu okulun düşünürleri yaşam filozoflarıydılar. Ahlaklı bir yaşamı sanat olarak belirliyorlar, bu sanatın felsefesini ortaya koymaya çalışıyorlardı. Yaşamla düşünceyi son derece birbirine yaklaştırmış olan Kinikler, öngördükleri "dayanıklı adam" imgesini gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. Kara, yağmura, sıcağa, soğuğa, acıya dayanıklı insanı yaratmak istiyorlardı. Üstü başı dökülen, saçı sakalı birbirine karışmış, karda yağmurda yalınayak başıkabak gezinen, böylece dirençlilikte ona buna örnek olmak isteyen bu insanlar, bir tür sokak filozoflarıydılar. Her şeyden önce belli bir örneğe dayanmak, sonra örnek olmak, ayrıca örnekleri tanıtmak çabası içinde dobra dobra konuşarak az çok toplum dışı bir yaşam sürüyorlardı. Çok zaman meslekten dilenci durumundaydılar. Alanlarda yatmak, barınaklarda barınmak, her kapıyı çalmak onların işiydi (Timuçin, 2006: 350).

Kiniklerin ikinci büyük temsilcisi, Diogenes'e göre, en yüce iyi erdemdir. Bilim, ün, zenginlik boştur. İnsan, yaşamı boyunca erdeme ulaşmaya çalışmalıdır. Erdem doğuştan sahip olduğumuz bir şey değildir. Bilgiyle de elde edilemez, yaşam deneyleri içinde elde edilebilir. "Yaşamda hiçbir şey deneysiz başarılamaz, deneyle her şey aşılabılır." Erdemli olabilmek için doğal ve basit bir yaşam sürmeyi göze almak gerekir, bu da gereksinimleri en aza indirerek çaba göstermeyi gerektirir. Epiktetos'a göre o, büyük bir filozoftur. Atina ve Korinthos halklarından büyük saygı görmüştür. Kimileri onu bir dilenci olduğu özellikle de bir fiçıda yaşamını sürdürdüğü için hafife almışlardır. Elinde feneriyle adam arayışı, bir isteğin var mı diye sorana "gölge etme başka bir şey istemem" cevabı herkes tarafından bilinmektedir.

Sonuncu Sokratik okul *Kireneliler*'dir. Adını doğup geliştiği Kirene (Libya'nın doğusunda bulunan) kentinden alan bu okulun önderi Aristippos'tur. Önemli düşünürleri Arete (Aristippos'un kızı), Theodoros, Eudoksos ve Hegesias'dır. Sokrates'in derslerini izlemiş olan Aristippos'a göre bilginin tek kaynağı duyumlardır.

Aristippos, toplumu umursamaz, bilimlere güvenmez. Ona göre matematik, iyiyle ve kötüyle uğraşmadığından son derece önemsizdir. Filozofun ilgisi kolay ve iyi yaşamının yollarına yönelik olmalıdır. Amaç sıkıntıya girmeden mutluluğa ulaşmaktır. Mutluluğun erdemden, erdemin de bilgiden geldiği savı doğru değildir. Böylece Sokrates'e karşıt bir tutum alan Aristippos mutluluğun kaynağı olarak hazzı (hedone) belirler. Haz iyidir, iyi de hazdır. Erdemli olmak hazzın peşinde olmaktır. Hazlar arasına bir ayırım koyulamaz.

Megara, Elis, Kireneliler ve Kinikler gibi Sokratik Okullar'dan, yalnızca ikisinin düşünceleri daha sonraları yaşam imkânı bulabilmişlerdir. Bu Sokratik Okullar; *Kinikler ve Kireneliler*'dir. Kinikler'in kayıtsızlık ahlakı Stoa düşüncesinde, Kireneliler'in mutluluğun haz olduğu, hazza dayalı olduğu düşüncesi de Epikürcülük'te geliştirilmiştir.

5.1. Hazzın Önemi

Epiküros'a (M.Ö. 341-270) felsefe, göre bireyin mutluluğunu sağlayacak olanakların, araçların araştırılmasından başka bir şey değildir. Felsefe bunu her şeyden önce insanı tanrılar ile ölüm karşısında duyulan korkudan ve nesnelerin yapısı üzerindeki yanlış tasavvurlara bağlı olan ürküntülerden kurtarmakla yapabilir. Bunu da başarabilmek için doğaya dayanan, doğal olan bir dünya görüşüne dayanmalıdır. Böyle bir dünya görüşü masalı, efsaneyi, tanrıların bu dünyanın gidişatına karıştıkları anlayışını ve bir de ölümsüzlük düşüncesini ortadan kaldıracak, her şey için doğal nedenlerin olduğunu ya da olabileceğini gösterecektir. Aradığı bu dünya görüşünü Epiküros, Demokritos'ta bulmuştur; onun doğa açıklamasını benimsemekle de atomculuğu diriltmiştir. Demokritos gibi Epiküros için de "gerçek varlık", boşluk ile

atomlardır. Doğada bütün olup bitenler, atomların boş uzay içindeki hareketlerinden meydana gelir.

Demokritos'a göre atomlar, başlangıçta kendiliklerinden harekete sahiptiler ve bu hareketin gerçekleşebilmesi için boşluk zorunlu olarak var olmalıydı. Atomların bu hareketleri, belli bir yönde gerçekleşmemekteydi. Atomlar, güneş ışığında toz zerreciklerinin hareketlerinde görüldüğü gibi boşlukta her yönde hareket etmekte ve bu hareketleri sonucunda da birbirleriyle çarpışarak cisimleri meydana getirmekteydiler. Epiküros'a göre ise atomlar, her yönde değil, yukarıdan aşağıya doğru hareket etmekte, düşmektedirler. Düşme hareketi sonucunda atomlar birbirleriyle buluşmakta, bundan da ikinci tür hareketler, çarpma ve vurma etkisiyle ortaya çıkan hareketler meydana gelmekte, bunları birbirleriyle farklı şekillerde birleşen atomların etrafımızda gördüğümüz cisimleri meydana getirmeleri izlemektedir (Arslan, 2010: 78).

Demokritos ile Epikürcüler, sadece atomların hareketleri yönünde bir anlaşmazlığa sahip değillerdir. Zorunluluk noktasında da farklı düşünürler. Demokritos'a göre atomlar, nedenselliğe bağlı olarak, zorunlulukla hareket ederler. Epiküros ise “doğada zorunluluk bulunduğu düşüncesini” kabul etmez. Epiküros, Menoikeus'a yazmış olduğu mektubunda eylemlerin zorunlu olarak meydana geldikleri görüşünü kabul etmektense onların tanrıların isteği sonucu ortaya çıktığını söyleyen eski hikâyelere inanmanın daha iyi olacağını söylemekten çekinmemektedir:

“Sence kim hem tanrılar hakkında dindarca düşünen, hem ölüm karşısında korku duymayan insandan daha üstündür? Bu adam doğanın belirlediği sonu düşünmüştür, iyiliklerin sınırına ulaşmanın ve elde etmenin kolay olduğunu, ama kötülüklerin gerek süre gerek yoğunluk bakımından sınırlı olduğunu kavramıştır, bazı kimselerin her şeyin efendisi olarak gördüğü <kaderi> alaya alır <ve bazı olayların daha çok zorunlulukla>, bazılarının rastlantıyla ortaya çıktığını, bazılarının da bizim elimizde olduğunu söyler, çünkü zorunluluğun sorumlu tutulamayacağını, talihin kararsız olduğunu, bizim elimizde olanın başka efendisi olmadığını ve kınamayla övgünün doğal olarak bu sonuncuya ilişkin olduğunu görür; (nitekim, doğa düşünürlerinin getirdiği kadere köle olmaktansa, tanrılarla ilgili efsaneleri kabul etmek daha iyi olurdu; çünkü efsane, tanrıları onurlandırdığımız takdirde, başışlanma umudunu verir, kaderin zorunluluğu ise aman dinlemez)...” (Laertius, 2010: 520)

5.1.1. Özgürlük

Zorunluluk sorumluluğu ortadan kaldırıyor ise eylemlerimizde özgür olabilmenin yolu nedir? Önemli bir Epikürcü olan Lucretius, *Şeylerin Doğası Üzerine* adlı eserinde bu soruyu “sapma” (klinamen) kavramından hareketle yanıtlamaya çalışır. Epiküros, kendi atomcu, mekanik varlık anlayışında, sapma kavramına değinmemiştir. Bu bağlamda sapma, ünlü bir Romalı şair olan Lucretius tarafından öne atılmış, bu kavrama bağlı olarak da hayvanların ve insanların davranışlarında özgür olabilecekleri anlayışı gelişmiştir (Arslan, 2010: 125).

Lucretius, sapma kavramını doğa felsefesinde kullanmıştır. Ağırlıkları ne olursa olsun, boşlukta eşit hızda düşen atomların veya en azından bir aynı doğrultu üzerinde düşen bazı atomların bu sapma sayesinde hareket yönlerinde bir değişiklik meydana gelmekte ve böylece onların birbirleriyle çarpışmaları mümkün olmaktadır.

İstenç özgürlüğü sorununun Epiküros için de büyük bir önemi vardır. Bir *indeterminizm* olarak istenç özgürlüğü, Yunan felsefesinde, ilkin Epiküros’ta tam bir açıklıkla ortaya çıkmıştır. Felsefenin tek amacını insanı mutluluğa ulaştırmada bulan Epiküros’un öğretisinin, insanın kör bir zorunluluğun elinde bir oyuncak olmadığı, onun kendi kaderini kendisinin belirleyebileceğini kanıtlamaya girişmesi çok doğaldır. Onun için, Epiküros, insanın istenç eyleminin pek çok iç ve dış koşullara bağlı olduğunu doğru bulmakla birlikte, insanın bu etkilere mutlak şekilde bağlı olmadığını, hatta bunlara karşı da karar verebileceğini, nedensiz de seçebileceğini söyler (Gökberk, 2007: 89).

Epiküros, Kireneliler’in *hedonizmini* (hazcılığını) alıp canlandırır. Haz (hedone), Epiküros için canlının her türlü çaba ve isteminin *doğal amacıdır*. Epiküros haz deyince “acıdan kurtulmuş olma” anlamındaki olumsuz hazzı anlar. Acıdan kurtulma, vücudun ıstıraptan, ruhun huzursuzluklardan arınmış olmasıdır (ataraxia). Haz acısızlıktır, acı karşısındaki özgürlüktür. Epiküros, hazları canlı ve durgun hazlar, beden gereksinimlerinin bol bol doyurulmasıyla elde edilen ya da yalnız bunların giderilmesiyle varılan hazlar diye ayırır. Bunların arasında durgun hazlar doğal olanlardır, dolayısıyla da en değerli olanlardır. Bütün bu düşüncelerini Epiküros şu sözde toplar: “Hayatın amacı, *vücudun bir andaki acısızlığıdır*; geçmiş

durumlar için hoş anıları olmak, gelecek için güven içinde bulunmaktır.” Epikürosçular’ın bu düşünceleri derleyip toplayan şöyle bir deyişleri de vardır: “Aç kalmamak, susamamak, üşümemek! Vücudun istekleri, özledikleri bunlar. Bu durumda olan ve ileride bu durumda olacağını umabilen kimse, mutlulukta Zeus ile tanrıların bu en yücesiyle yarışabilir.” (Gökberk, 2007: 90).

Epiküros, herhangi bir arzunun doyurulmasının kendi adına haz verdiği görüşünü paylaşıyor fakat aydınlanmış bir şekilde haz arayanın daha sonraki zararlı etkilerinden ötürü şiddetli ve aşırı hazlardan kaçınacağını düşünüyordu. Genelde sade ve azla yetinen kanaatkâr bir hayat sürmenin “daha iyi” (yani uzun vadede daha haz verici) olduğuna inandı. Ekmek ve süt, havyar ve şampanya kadar heyecan verici olmayabilir fakat onların hazımsızlık ve ayyaşlık gibi durumlara yol açmaları çok muhtemel değildir (Jones, 2006a: 469).

Epikürosçular, Kireneliler’in haz anlayışlarından yararlanmış olsalar da, onlar arasında bütünüyle bir örtüşmenin olduğu söylenemez. Kireneliler, hareketsiz veya “statik” (katastatematik) hazzı, hazdan saymamakta ancak hareketli veya “dinamik” (kinetik) hazları kabul etmektedirler. Buna karşılık Epiküros, her iki tür hazzı da, haz olarak kabul etmektedir. Kireneliler bedensel acıların ruhsal acılardan daha kötü olduğunu ileri sürmelerine karşılık Epiküros, ruhsal veya zihinsel acıların bedensel acılardan daha kötü olduğunu ileri sürmektedir (Laertius, 2010: 521).

Epikürosçu hazcılık dinginliğe büyük önem verir. Epiküros’un dinginlikten anladığı şey, hem fiziksel bir anlamda durgunluk ve sıradan hayatın hayhuyu karşısında sükunetle dinlenme hem de ruhsal anlamda dertsizlik, tasasızlıktır. İnsanlar rahat yaşama adına tüm gereksiz ve zorunsuz arzuları elemeyi öğrenebilir ve aynı zamanda zihinsel dinginliğe kavuşabilirlerse Epiküros’un düşüncesine göre, bir mutluluk hali kazanırlar. Rekabet dinginliği yok eder. Gam, kasavet de dinginliği ortadan kaldırır. Epiküros’a göre, dinginliği kesintiye uğratıp bozan iki ana kaygı, ölüm korkusu ve dünyanın doğal süreçlerine tanrısal müdahale korkusudur. Kendimizi bu kaygılardan kurtarabilirsek mutluluk olan zihin dinginliğini kazanmak kolay olur. Bu kaygıların her ikisi de temelsiz boş inançlardır ve Epiküros’un tezine

göre, atomcu fiziğin esas değeri, her iki kaygıyı da silip süpürmesidir (Jones, 2006a: 474- 475).

Zevkli bir hayatı meydana getiren şey aralıksız içki sofraları ve âlemler, cinsel hazlar, balıklar ve zengin sofraların verdiği zevkler değildir. Seçilmesi ve kaçınılması gereken her şeyin nedenini araştıran, insan ruhunda en büyük karışıklıklara yol açan yanlış inançları kaldırıp atan, sakin akıl yürütme, muhakemedir. Böylece onun ilkesi ve en yüksek iyisi, bilgeliktir. Bundan dolayı bilgelik, felsefeden bile daha değerlidir. Bütün diğer erdemler ondan kaynaklanır. Çünkü o bize akıllı, onurlu ve doğru bir hayat sürmedikçe haz verici bir hayat süremeyeceğimizi, haz verici bir hayat sürmedikçe de akıllı, onurlu ve doğru bir hayata sahip olamayacağımızı öğretir. Çünkü erdemler doğal olarak haz verici bir hayatı meydana getirirler ve haz verici bir hayatın onlardan ayrılması imkânsızdır (Laertius, 2010: 519-520).

5.1.2. Erdemlerin İşlevleri Doğru Yaşamının Araçları Olmalarından Kaynaklanır

Erdemler diye adlandırdığımız şeyler, erdemsizliklerden daha fazla haz veriyorlarsa değerlidirler. Çünkü biricik haz iyi ise doğru söylemenin anlaşılır tek nedeni, bu yolla haz elde edebileceğimizdir. En azından belli bir süre Epikürosçular tam da bu şekilde akıl yürüttüler. Sözgelimi, “Herhangi bir haz üretmedikten sonra tükürürüm onuruna da onur düşünlerine de.” (Epicurus, 1926: 134) Epiküros’un kendisi çok açık bir şekilde şunu söylüyordu: “Güzellik ve erdem ve buna benzer şeylerin, eğer haz veriyorlarsa, onurlandırılmaları gerekir; fakat haz vermiyorlarsa, onlara elveda demek zorundayız.” (Epicurus, 1926: 123)

Erdemler; ancak, doğru bir yaşayış için araçtırlar. Erdemlerin anlam ve değerleri buradadır. Başlı başına bir değerleri yoktur ancak mutluluğa yaramaları, hizmet etmeleri bakımından değerli şeylerdir. İnsan için ana erdem olan bilgelik değeri de bu yüzdendir. Bilgelik sayesinde insan, öteki erdemlerin de zorunlu olduğunu anlar. Onun için bilgelik, “en yüksek iyi” (megiston agaton) dir (Gökberk, 2007: 90).

Epikürosçular, Sokratik okullardan Kireneliler'in ahlaki hedonizmini alıp, işleyip kendi görüşlerini oluşturmaya çalışırken; Stoacı düşünürler de bir başka Sokratik okul olan Kinikler'in temel önermelerini benimsemişler, onları geliştirme yoluyla kendi ahlak görüşünü şekillendirmişlerdir. Metafiziksel bağlamda ise Epikürosçular, Atomcuların görüşlerini alıp işlemişlerken; Stoacılar, Herakleitos'un varlık hakkındaki görüşlerinden yararlanmışlardır. Özellikle de Herakleitos'un her şeyin altındaki yatan akılsallık olarak gördüğü, tanrı ile özdeşleştirdiği *ateşi*, Stoacılar, kendi tanrıları olarak kabul etmişlerdir.

5.2. Doğa ve Önemi

Epiküros için doğanın bilgisinin amacı; evrenin ne olduğunun araştırılması ve bilinmesi değil, ahlak felsefesine hizmet etmesiydi. Aynı şekilde Stoacılar için de doğanın bilgisi; kendisinden başka ve daha önemli olan bu amacı yerine getirme bakımından bir anlam ve değer taşımaktadır. Epiküros gibi Stoacılar göre de insan hayatının temel amacı mutluluğa erişmektir. Mutluluk ise doğaya uygun yaşamaktan ibarettir. Dünyanın veya doğanın bir bütün olarak bilgisi veya sistemli kavranışı, bu amaç bakımından önemlidir. Doğa felsefesi kim olduğumuzu, dünya içindeki yerimizi, dünyanın genel işleyişi içinde nasıl rol alabileceğimizi veya ona nasıl uyabileceğimizi, böylece nasıl mutlu olabileceğimizi göstermesi bakımından değerlidir.

Epikürosçular, mutlu olmamız için boş inançlarımızdan kurtulmamız gerektiği düşüncesindeydi. Onlara göre bu boş inanç veya temelsiz korkuların başında ise iki şey gelmekteydi: Ölüm korkusu ve tanrıların dünyayla, bu arada özel olarak bizimle yakından ama esas olarak olumsuz yönde ilgilendikleri düşüncesi. Stoacılar bu düşünceye katılmazlar. Onlar, mutluluğumuz için bu dünyanın her şeyi bilen, her şeyi planlayan bilge ve akıllı bir varlığın elinden çıktığı, gerek bütününde gerekse parçalarında uyumlu ve mükemmel olduğu, hatta mümkün olan en mükemmel bir dünya olduğu görüşüne sahip olmamız gerektiğini düşünmektedirler (Arslan, 2010: 276).

Epikürcüler gibi Stoacılar da, bilimi, yalnızca yararından dolayı değerli sayıyorlardı. Epikürosçular bizi boş inançların şerrinden koruduğu için bilimi değerli bulurlarken; Stoacılar, doğamızı keşfetmemize yardım ettiği ve böylelikle de kendimizi küçücük bir parçası olduğumuz evrene uydurmamızı sağladığı için bilime değer veriyorlardı (Jones, 2006: 484-485).

Stoacılar'ın ahlaka dair düşüncelerini anlayabilmenin yolu öncelikle onların “doğa” kavramından ne anladıklarını öğrenmekten geçer. Stoacılar doğadan bazen dünyayı bir arada tutan şeyi, bazen de yeryüzündeki varlıkları meydana getiren şeyi kastederler: Doğa, kendiliğinden hareketli, varlığa getirdiği şeyleri, belli dönemlerde, tohumu (seminal) ilkelere uygun olarak gerçekleştiren ve ayakta tutan, onların kendilerinden çıktıkları eylemleri gerçekleştiren güçtür (Laertius, 2010: 351).

Tanrı akıllıdır ve evreni planlı olarak meydana getiren bir ateştir. Her şeyin kadere uygun olarak kendilerinden ötürü meydana geldiği bütün tohumu nedenleri içine almaktadır. Tüm dünyaya nüfuz eden ve maddenin içinden geçtiği değişimlere göre farklı adlar alan bir nefestir (Arslan, 2010: 273). ın varlık anlayışı, bizlere Herakleitos'u hatırlatmaktadır. Herakleitos'a göre evrende var olan her şey değişmektedir. Değişim, evrenin tek ve zorunlu yasasıdır. Ancak bu değişimin altında bir düzenlilik de vardır. Bu düzenlilik, akılsal bir ilkedir, Logos'tur. Logos ise ateştir. Herakleitos, soğuk bir kış gününde ateşin etrafında ısınırken kendisine yaklaşan bir kimseye ateşin, sıcakın, soğğun bütün her şeyin içerisinde tanrıların olduğunu belirtmiştir. Daha da önemlisi, Herakleitos'un Logos'a neden ateş dediğidir. Ateş daha doğru ifade ile alev, bir yandan yanarken belli bir düzenliliğe (alevin şekli) öte yandan da yanma ediminin kendisinin hareketine sahiptir. Bu durum, ateşin bir yandan düzeni, akılsallığı; öte yandan da değişimi açıklayabilmesinden kaynaklanmaktadır. Herakleitos gibi Stoacılar da evrendeki düzenliliği sağlamak için Logos'a ateş demişlerdir. Onların bu kabulü, Epikürosçular'ın metafiziğinden farklı düşündüklerini göstermektedir. Epikürosçular, mutluluk için insanın bazı kötü düşüncelerden kurtulması gerektiğine inanmışlardı. Kötü ve boş şeylerden kurtulmanın yolu daha somut bir bakış açısına, doğa bilimsel bir kavrayışa sahip olmakla olabilirdi. Bu tür bir yaklaşımın uygulanabilirliğinin yolu ise somut bir varlık anlayışına, daha da özelde atomistik bir varlık görüşüne sahip

olmakla gerçekleşebilirdi. Bu çıkarımdan dolayı Epikürosçular, Demokritos'un atomcu görüşlerinden yararlanmışlardı. Stoacılar da evrenin akılsal bir karaktere sahip olduğunu temellendirebilmek için Herakleitos'un "Logos = Ateş" özdeşliğini kabul etmişlerdir.

Stoacılık, mutlak bir varlık monizmi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu Yeniçağ'da başka örneklerine Spinoza veya Hegel'de rastladığımız türden bir monizmdir; evrende tek bir ilkenin, tek bir varlığın olduğu, onun Ruh, Akıl veya Tanrı olduğunu söyleyen panteist bir monizm veya monist bir panteizmdir. Spinozacı panteizmde, ortada tek bir töz, Tanrı vardır. Tanrı, kendisine, Doğa denmesinin mümkün olduğu (Deus sive Natura) bir tözdür. Doğa'nın veya Tanrı'nın, Düşünce ve yayılım, Zihin ve Madde olmak üzere iki ana özniteliği bulunması ve kendini o şekilde göstermesi gibi; Stoacılar da, gerçekte var olan şeyin, yalnızca Tanrı olduğunu düşünürler. Ama aynı zamanda ona, evren diye işaret edilebileceğini, kendisini etkin olan Akıl veya edilgin olan Madde olarak iki farklı biçimde gösterdiğini söylemektedirler. Stoacılıkla Hegelciliği birbirinden ayıran temel fark ise ikincinin Tanrı veya Ruh'u Tarih'e özdeş kılmasına karşılık; birincinin böyle bir tarih anlayışına sahip olmaması, Tanrı'yı sadece *kozmetik süreçlerin ve varlıkların* tözü veya toplamı olarak görmesinde yatmaktadır (Arslan, 2010: 298).

Stoacılar'a göre, Tanrı, soyut ve ruhsal bir varlık değildir. Tam aksine, o da maddi bir varlığa sahiptir. Evrende var olan her şey maddi türdendir. Madde, kendi içerisinde etkin ve edilgin diye ikiye ayrılır. Etkin olan Tanrıdır ve her şeyin nedenidir. Edilgin olan ise diğer varlıklardır. Bu anlayış, Stoacılar'ın, hareketin ve canlılığın kaynağını aşkın bir şeyde değil, maddenin kendisinde gördüğünü göstermektedir. Stoacılar'ın Tanrısı, Platon'un İyi İdeası ile Aristoteles'in "Hareket etmeyen, hareket ettirici" Tanrısından oldukça farklıdır. Gerek Platon gerek de Aristoteles, aşkın bir Tanrı anlayışını benimsediler. Platon özellikle *Timaios*'ta dünyanın iyi bir Tanrının, Demiorgos'un elinden çıktığı ve onun tarafından mümkün olan en mükemmel bir tarzda meydana getirildiğini savunmuştu. Ancak Demiorgos'un üzerinde de *İyi İdeası* bulunmaktadır ve o her şeyin kaynağıdır. Gerek Demiorgos'a gerek de *İyi İdeası*'na verilen konum, diğer varlıklardan oldukça farklı ve üstündür.

Aristoteles'in Tanrısı, "Hareket etmeyen, hareket ettirici"dir ve evrenin ereksel nedenidir. Aristoteles'in Tanrısı, Platon'un Demiorgos'u gibi dünyayı akılsal ilkelere göre yaratan veya şekillendiren bir varlık değildir. Onda evrenin doğa olarak kendine mahsus ve kendi gücüyle ayakta duran, bağımsız bir varlığı, düzeni, işleyişi vardı. Aristoteles için Tanrı, evrendeki varlıkların kendi hayatını, etkinliğini ve mutluluğunu taklit etmeleri, kendi paylarına gerçekleştirmeleri mümkün olan bir ahlaki mutluluk ve mükemmellik idealiydi ve onun özü Platon'un da savunmuş olduğu gibi akıldan, akılsallıktan ibaretti (Arslan, 2010: 276-277). Aristoteles'teki Ayüstü / Ayaltı âlem farkını hatırlarsak, Aristoteles'in Tanrı anlayışının da aşkın bir yapıya sahip olduğunu anlarız. Ayüstü âlem, mükemmel bir yerdir ve ayaltı âleminden üstündür. Stoacılar'ın maddi Tanrı kavrayışı da bu aşkınlık fikrinin ortadan kalkışını, her iki âlemin de aynı özelliklere sahip varlıklar kümesine girdiğini ifade eder.

Doğa, etkin ve edilgin ilke gibi iki varlık türünden oluşan düzenli bir bütündür. Evrendeki meydana gelen şeyler arasında neden-sonuç ilişkisi hâkimdir. Her şey bu bağıntıya uygun şekilde gerçekleşir. Bu düşünce, doğada zorunluluğun hâkim olduğunu gösterir. Acaba bu doğa, bütünüyle determinist ilişkilere sahip midir? Determinist anlayış ile kaderci bakış açısı aynı mıdır? Aynı ise bu determinist ilişkilerde özgürlüğe nasıl yol açılır? Bireyin seçme imkânının olmadığı olaylardan, davranışlardan sorumlu tutulması nasıl mümkün olur?

5.2.1. Determinizm, Kadercilik ve Özgürlük

Determinizmi, "evrenin şu andaki durumunun daha önceki bir durumunun sonucu ve daha sonraki bir durumun nedeni olduğunu ileri süren öğretisi" olarak tanımlıyorsak Stoacılar'ın ilkçağ'da, hatta daha sonraki çağlarda evrensel determinizme en çok inanan, onu en güçlü biçimde savunarak en sağlam bir biçimde formüle eden filozoflar olduklarını söyleyebiliriz (Arslan, 2010: 333). Onlara göre, evrendeki her şey akılsal bir ilkeye göre işler. Belirli bir düzen içerisinde meydana gelir. Bu süreçte her şey belirli nedenler sonucunda oluşur. Her şeyin bir nedeni vardır. Tanrı da her şeyin nedenidir.

Kadercilik ile determinizmi birbirinden nasıl ayırt edebiliriz? Kaderciliği, basit olarak koşullar ne olursa olsun bir olayın kaçınılmaz bir biçimde meydana

geleceğini ileri süren bir öğreti olarak tanımlayabiliriz. Determinizmi ise sadece olayların birbirlerine neden-eser bağıyla bağlı oldukları, dolayısıyla ancak tam nedeni teşekkül etmiş bir olayın eserinin zorunlu olarak ortaya çıkacağı, nedenin kendisini değiştirdiğimizde söz konusu eserin meydana gelmesinin zorunlu olmadığını savunan bir öğreti olarak nitelendirebiliriz (Arslan, 2010: 338). Kader biraz daha kaçınılmaz bir süreç olarak görünürken determinizm, nedenler değiştiği zaman, sonuç da değişeceği için, içinde başka sonuçlar için de imkân taşıdığı anlamına gelir. Var olan bütün canlılar ölür. Etrafımıza baktığımızda, canlı varlıkların öldüğünü buna karşıt olarak da canlılığa sahip olmayan varlıklar için ölüm diye bir şeyin söz konusu olmadığını anlayabiliriz. Bu anlamda, ölümün nedenini “canlılık” olarak görebiliriz. O zaman canlı varlıklar için ölümün kaçınılmaz bir son, yazgı olduğunu belirtebiliriz. Onlar ne yaparlarsa yapsınlar, bu nihai sondan kaçamazlar. Hızlı gitmesinden ötürü, bir insanın kaza yapması ve yaralanması ise kader değildir. Yapılmış olan kazanın gerçekleşmeme ihtimali de vardı. Aşırı süratin kazaya davetiye çıkarması determine bir ilişkidir. Olayın nedeni aşırı sürattir. Sonucu ise kaza ve yaralanmadır. O insan, aşırı süratle gitmeseydi belki de kaza yapmayacak ve dolayısıyla yaralanmayacaktı. Görüldüğü üzere, nedenlerin değişmesi sonuçları da değiştirmektedir. Kaderde ise böyle bir ilişki söz konusu değildir. Canlı olan bir varlık ne yaparsa yapsın ya da ne yapmaktan vazgeçerse geçsin, ölümden kurtulamaz.

Kader ile determinizmin birbirlerinden farklı şeyler olduğunu fark etsek bile, bunun insan eylemleri açısından faydası nedir? İnsani davranışlar açısından özgürlüğe kapıyı aralayabiliyor mu? Önemli bir Stoacı olan Seneca’ya göre, hiçbir şekilde baskı altında değiliz. İstmeden hiçbir şeye katlanmıyoruz. Tanrıya kölelik etmiyoruz. Onun yanında yer alıyoruz. Çünkü gerçekten her şeyin sonsuza değin belirlenmiş ve kabul edilmiş bir yasaya göre hareket ettiğini biliyoruz. Alinyazılarımız bize önderlik eder ve her insana ne kadar zaman bırakıldığı doğumunun ilk anında belirlenmiştir. Neden nedene bağlıdır; özel ve toplumsal işler uzun bir olaylar zinciri içinde yürür gider (Seneca, 1997a: 83). O halde ruhumuzu, kaderini anlamağa, olduğu gibi kabul etmeye hazır edelim, kaderin göze almayacağı hiçbir şeyin olmadığını öğretelim ona. Kaderin imparatorluklara karşı da onlara

hükmedenlere karşı da aynı haklara sahip olduğunu, kentlere karşı da insanlara karşı da güçlü olduğunu öğrensin! Bu işte gücenecek kırılacak bir şey yok: Bu yasalarla yönetilen bir dünyaya açtık gözlerimizi (Seneca, 1997b: 15).

Cicero'ya (M.Ö. 106-43) göre, önemli bir Stoacı olan Krizippos, bir yandan tam veya mutlak determinizmi savunmakta, bu determinizmden veya kaderden herhangi bir ödün vermek istememekte, diğer yanda insan davranışlarında özgür bir seçimin, isteğe bağlı eylemlerin var olabileceğini ortaya koymayı istemektedir. Bunun için bulduğu çözüm şudur: Evet, evrende her şey belirlenmiştir. İnsan davranışları da bu belirlenmişliğin dışında yer alamaz. Evrende nedeni olmayan hiçbir olay mevcut değildir. İnsanın iradi denilen davranışlarının da bir nedeni vardır. Ancak insan davranışlarının belirleyici nedeni insan iradesinin, insan zihninin ta kendisidir. İradi davranışlar, özgür denilen davranışlar, nedeni olmayan veya belirlenmemiş davranışlar değildirler. Onlar, insanın kendi dışındaki bir neden tarafından değil de bizzat kendisi tarafından belirlenmesinin (self-determined) sonucu olarak ortaya çıkarlar (Arslan, 2010: 343).

Stoacılar, insanın kendi özgürlüğü ile evrensel Logos veya evrensel belirleme arasında herhangi bir çatışmayı önermek veya insanın özgürlüğünün değerinin böyle bir çatışmayla ortaya çıkabileceğini söylemek istememektedirler. Tam tersine, onların ahlaki alanda arzu ettikleri şey, insanın sözünü ettiğimiz evrensel determinizmi, Tanrının işlerini ve yasalarını bilmesi, onları kabul etmesi ve iradi olarak kendini onlara uydurması, bilinçli bir şekilde onlara itaat etmesidir. Stoacılar için gerçek veya doğru anlamda özgürlük, insanın kendi Logos'unu evrensel Logos'a, kendi iradesini evrensel iradeye teslim etmesidir. Böylece özgürlük, Stoacılar için son tahlilde bir güç değil, bir bilgeliktir. Bu, insanın Tanrının fiillerini bilinçli ve iradi olarak kabul etme, onları benimseme ve kendi fiilleri kılma bilgelidir. Böylece özgürlük, ilerde aynı görüşün daha işlenmiş bir versiyonunu ortaya koyacak olan Spinoza için olduğu gibi, Stoacılar için de kesinlikle bir belirlenmeme (indetermination) değildir; o, sadece insanın kendini, dışsal bir güç tarafından değil de kendisi tarafından belirlemesidir (self-determination). İnsanın evrensel, tanrısal yasayı kendi yasası olarak benimsemesi, kendi yasası kılmasıdır (Arslan, 2010: 346-347).

5.2.2. Erdemli Olmak Doğaya Uygun Yaşamaktır

Bilgi ile eylemin birliği düşüncesi, Stoa öğretisinin ana özelliğidir. “Ahlakça yetkin olma” anlayışını Stoa, bilge idealinde canlandırmıştır. Bilgelik, erdemli olmaktır. Bilge kişi, erdemlidir. Erdem, doğaya, akla uygunluktur. Bundan dolayı, bilgenin erdemi akıl bilgisinde ve bundan doğmuş olan istenç gücündedir. Erdem, aklın *doğru durumda* olmasıdır. Aklın doğru durumda olması, insanın özü bakımından rasyonel olan dünyanın (doğanın) gidişine ayak uydurması, ona kendini bağlı kılmasıdır. İnsan, dünyanın gidişinden kendini sıyrıp ayıramaz. Onu isteyerek benimserse bu gidiş artık kendisine batmaz olur. Tedirgin olmaktan kurtulur.

Ahlaklı davranışın temelinde, tanrısala ya da doğal olana göre davranma ilkesi vardır. “Doğaya uygun yaşamak” tan söz eder Khrysispos. “Doğaya uygun olan hiçbir şey kötü değil” der Marcus Aurelius ve şöyle seslenir: “Ey dünya, sana uygun düşen bana da uygun düşüyor.” Stoa’cılara göre iyinin tek koşulu uygunluktur. Doğanın ürünü olan ve doğal akli kullanan insan için en doğru yaşam doğal yaşam olacaktır (Timuçin, 2006: 359).

Tüm doğa incelemesinin amacının ahlak için bir hazırlık olmasına paralel olarak tüm ahlak incelemelerinin amacı da insan için mutluluk sağlamaktır. Mutluluk insanın akli faaliyetlerinde veya erdemde aranması ve bulunması gereken şeydir. Başka bir deyişle, en yüksek iyi sadece erdemdir ve mutluluk da sadece erdemli bir hayattan ibarettir.

Doğal olan, akla uygun olandır; ikisi aynı şeylerdir. Akla, doğaya uygun olanla aykırı olan arasındaki karşıtlığı belirtmeleri, erdemi doğanın (aklın) yasasına uyma diye tanımlamaları ile Stoalılar, *ödev* kavramını ilk olarak ahlak felsefesine getirip yerleştirmişlerdir. “Olan” ile “olması gereken” arasında yaptıkları bu ayırım, onların büyük bir katkısıdır. Doğaya, akla uygun bir hayat yaşamak bir ödevdir (kathekon). Bilge kişi, aklın yasasına uyarak bu ödevi yerine getirecektir. İşte olması gereken yüksek bir düzen karşısındaki sorumluluk duygusu, bunu gerçekleştirecek tutumun çetinliği, Stoa öğretisinin ve yaşayışının belkemiğidir (Gökberk, 2007: 95).

Helenistik Dönem’in sonlarında paganlıktan tektanrıcılığa geçilmiştir. Bu dönemde, Platon’un *İyi İdeası*’yla belirmeye başlayan tektanrıcılık eğilimi kendini

açık bir biçimde ortaya koymuştur. Philon'un felsefesi, bu anlamda, bir aşama noktası teşkil eder (Timuçin, 2006: 370). Antikçağ sonlarında, din ile felsefe iç içe geçmiş ve felsefe artık “philosophia” olmaktan çıkıp bir “theosophia” haline bürünmüştür. Bu akımın merkezi İskenderiye'dir. Büyük İskender'in kurmuş olduğu, Doğu ile Batının insanlarını bir araya getiren bu tipik Hellenistik şehirde, çeşitli dinlerin kaynaşma süreci geniş ölçüde gerçekleşmiştir. Nitekim Platon felsefesini Yahudi dini ile uzlaştırma denemesini yapmış olan Philon da İskenderiyeli idi. Felsefesini İskenderiye'de geliştirmişti (Gökberk, 2007: 116-117).

6. Hristiyan Ahlakına Geçişin Belirtileri

6.1. İyinin Nedeni Tanrı'dır

İskenderiye'de Yahudi ve Yunan düşünceleri, birbirleriyle kaynaşmış ve karışmışlardı. M.Ö. 3. yüzyılın başlangıcında, Ahd-i Atik'in Yunanca'ya çevrilmesi (*Septuaginta* adındaki eser) bunu doğrular niteliktedir. İskenderiyeli Yahudiler, gerek siyasi gerekse ekonomik yönden kendilerini Yunan-Roma evrensel imparatorluğunun önemli bir unsuru olarak hissediyorlardı. Onların, Roma İmparatorluğu döneminde dahi devam eden çabaları, Yunan ve Yahudi kültürlerinin birbirlerine yaklaştırılmasını ve kaynaştırılmasını amaçlıyordu (Vorlander, 2004: 210).

İmparatorluğun kozmopolit Yahudilerinin seçkin bir örneği olarak ele alınabilecek olan Philon (M.Ö.25-M.S.50), Logos-düşüncesinin merkezlerinden biri olan İskenderiye'deki Yahudi kolonisinin mensuplarından biriydi. İsa'nın geç bir çağdaşı olmakla birlikte, Philon, İsa'yı hiç işitmiş gibi görünmez. Philon'un amacı, İsa hareketini günün gereklerine uydurmak değildir. Yahudiliği o gün yürürlükte olan entelektüel akımlarla uyumlu bir şekilde harmanlamaktır. Ama yine de Tanrı'yı İskenderiye'de felsefi olarak saygın hale getirmekle, Hristiyanlığın daha sonraki gelişimine bilmeden de olsa temel sağlamış oldu (Jones, 2006b: 85-86).

Philon'un ahlak felsefesi, dini bir niteliğe sahiptir. İnsan ancak Tanrı'nın inayet ve hidayetiyle adaletli olur. Bizde iyiyi meydana getiren Tanrı'dır. Yalnızca Tanrı aşkıyla (ilahi iradeye uyarak) iyilik yapan gerçekten iyi bir insandır. Bilgeliliğin çıkış yeri imandır. Bilginin değeri, takvaya yardımcı olmasıdır. İnsanlar için en

yüksek iyi ve en son gaye; Tanrı'ya erişmek, ona hizmet etmek, onun kutsal mabedi olmaktır. En büyük mutluluk; onun yüzünün görülmesiyle, ulûhiyet içinde boğulmakla ve vecdle meydana gelir (Vorlander, 2004: 212).

En yüksek ve bütün diğerlerini içeren güce Philon, (bir Stoa deyimini kullanarak) Logos der, bazen de “bilgelik” (sophia) diye adlandırır. Logos, Tanrı ile dünya arasında geçiştir. Diğer bir anlatımla, Logos demek, ekin ve yaratıcı olmak bakımından ulûhiyet demektir (Vorlander, 2004: 211). Stoacılar da, Logos, Tanrı ve Doğa kavramlarıyla özdeş tutuluyordu. Ancak Philon, bu özdeşliği savunmaz ve onu bir geçiş olarak konumlandırır. Philon'a göre Tanrı, oğlu Logos aracılığıyla, dünyayı kaostan (chaos) yaratmış ve ona en büyük etkinliği bağışlamıştır. (Vorlander, 2004: 212).

Philon'da evrenin yaratılması için gerekli olan Logos, Platon'daki Demiorgos'u anımsatır. Demiorgos, *İyi İdeası*'na bakarak bu dünyadaki nesneleri meydana getiriyordu. Asıl öneme sahip olan ise *İyi İdeasının* kendisiydi: Bütün idelerin en yükseği, *İyi ideası*'dır, o en yüksek bilgidir, ideler dünyasındaki güneştir. Bütün cisimlerin, bu dünyanın güneşiyle algılanabilir olması gibi, *İyi İdeası* da diğer bütün idelere ahlakın son amacının ışığını yayarak onları, aldatmayan bir aydınlık içinde bilinir kılar (Vorlander, 2004: 126). Filozof, onu keşfinden dolayı o kadar buhran ve sarsıntı içindedir ki, bu *İyi İdeası* kendisini sarsmış, büyülemiştir. Ahlaki ilginin kendisinde doğurduğu heyecanla, bu nihai gaye ona bütün gerçek ve güzel olan şeylerin nedeni, kaynağı, düşüncenin nihai hedefi, aynı zamanda varlığın ilk başlangıcı görünür. Platon'da bu *İyi ideası*'na uluhiyet kavramına, insanın artık tasavvur etmeye güç yetiremeyip belki hissedebildiği ve bir kelimeyle ifade etmek istediği en yüksek varlığa bazen eş değerde bulunur. *Tanrı İyi ideası*'na tekabül eder.

Philon'daki Tanrı ve Logos kavram çiftleri, Plotinos'ta ise Bir'e ve Nous'a karşılık gelecektir. Plotinos'a göre, Bir, Tanrı'nın özel adıdır. Bir, ışığın yayılmasını andıran bir yayılmayla kendi dışındaki her şeyi yaratmıştır. Tanrı ilk *hypostasis*'dir. İlk töz ya da dayanaktır. Tanrı katında özne ve nesne ayrılığı yoktur. Ondan ikinci *hypostasis* olan düşünsellik ya da Logos türemiştir. Bu ikinci katta özne ve nesne ayrığı vardır. Bu katta hem yaratılan şeylerin örnekleri olan idealar hem de bu

ideaları düşünen ilke, Nous yer alır. Bu düşünsellikten, üçüncü *hypostasis* yani ruh türemiştir. Ruh, bedenleri canlandıran ilkedir. Ruhun altında cisim, onun altında da tanrısal ışıktan hiç pay almayan madde bulunur. Her varlık katı, kendi özellikleriyle vardır. Her kat, üstten alta doğru birbirinden türemiştir. Buna karşılık, alttan yukarıya doğru, ışığa doğru yükseliş olasıdır. Bireysel ruh, böylece, Tanrı'ya yönelir. Tanrı istemdir, kendi kendini ister. Tanrı özgürlüktür çünkü ilk tözdür. Herhangi bir şeye bağımlı değildir, kendini önceleyen herhangi bir şey yoktur (Timuçin, 2006: 371).

Nous, düşünülen dünyadır (kosmos neotos). Bu aşamada, idealar ile bunları düşünen Nous vardır. Ruh, özü gereği örgütleyen güçtür. Kendi dışında olan bir şeye - cisme - yönelmek, onu canlı ve düzenli kılmaktadır. Ruhun bu örgütleyen etkinliği, idealara göre olur. Ruhun çalışmasına yön veren ideaların da bir yerden gelmiş olması gerekir. İdeaları düşünmüş olan Nous'tur. Ruh, duyu malzemesini işleyerek bilir. Nous'un bilmesi ise bir *görüş*'dür (theoria). Hem de ideaları bir görmedir. Düşünsel (noetos) objelerin *kendisini* görmedir; ruhunki gibi kopyaları, yansımaları görme değildir. Onun için Nous, salt doğruyu bilir, kavrar (Gökberk, 2007: 119).

Philon ile Plotinos arasındaki benzerlikler bundan ibaret değildir. Her ikisine göre de kötünün, bozulmanın kaynağı maddedir. Bu bağlamda beden, ruhun zindanıdır. Gerçi bu düşüncenin kökleri, Platon'a kadar uzanır. Platon, beden-ruh ilişkisinde, bedeni kötülüğün kaynağı, ruhu da tanrısal yaşama erişmenin vazgeçilmez koşulu olarak görmüştü. Bu nedenle, kötünün kaynağı noktasında, gerek Philon gerek de Plotinos ortak bir Platoncu tutum sergilerler.

6.2. Bir'e Ulaşma

Plotinos'a (M.S. 203-270) göre gerçek bilgi, iç deneyimdir. Bu iç deneyim, belli bir yaşam biçimiyle mümkündür. Deneyime uygun yaşantıyla filozof, yüce realiteye doğru yükselir. Bir'e doğru yükselmek isteyen okuyucu ya da izleyici, tıpkı filozof gibi davranmalıdır. Plotinos'un ilkesine göre, "*sadece benzerler benzerleri bilir.*" O nedenle realiteyi bilmenin temel şartı şudur: Manevi bakımdan ona benzemek. Filozof, erdeme ve yetkinliğe ulaşmayı özler. O, özlemini tıne göre

yaşayarak, her zaman felsefi söylemin ilkelerine bağlı kalarak giderir. Bu ise, genellikle çok sıkı bir riyazetle olur (Plotinos, 2006: 5).

Riyazet, nefsin isteklerini yerine getirmeme, onları denetim altına alma anlamına gelir. Ruh bunu, dünyevi olan gelip geçici şeylerden bir tür *arınma* ile gerçekleştirebilir. İnsanın beden ya da ruhtan hangisine daha yakın durduğu önemlidir. Çünkü beden, maddi dünyaya, oluşa ve bozulmaya; ruh ise tanrısal yöne gönderimde bulunur. İnsan, mutluluğa ve dinginliğe erişmek istiyorsa, bedeninin isteklerinden uzak durmalıdır. Plotinos'taki bu arınma ihtiyacı, Antik Yunan'a kadar uzanır. Antik Yunan'da entelektüel aktivitede bulunmak ve manevi egzersizler yapmakla bedeninin ruha egemenliği önlenirdi. Pythagorasçılar, konsantrasyonu artırmak ve hafızayı güçlendirmek için nefes alma egzersizleri yaparlardı. Bedenin dengesini sağlamak, ruhun derin düşünmesine ve temaşa fonksiyonlarını daha iyi gerçekleştirmesine yardımcı olmaktır. İşte bunlar, bedene hâkim olmakla gerçekleştirilebilirdi (Plotinos, 2006: 6).

Plotinos'ta arınma ve manevi egzersiz, temaşa idealini gerçekleştiren araçlardır. Arınan, Bir'in sırlarını keşfedebilir. Sır düşüncesi bizleri, *Eleusis Misterlerine* götürmektedir. *Dokuzluklar*'da doğrudan ya da dolaylı, bu misterlere pek çok gönderme vardır. Bu misterler geç dönem Antikitesinin de esin kaynağı olmuştur. (Plotinos, 2006: 6) Mister, Antik Yunan'da gizli tapınma, gizli doktrin demektir. Eleusis ise Atina'nın 20 km. batısında Thria vadisinde kurulmuş bir kıyı şehridir. Bugünkü adı Elefsima'dır. Şehir, adını Hermes'in oğlundan alır. Orpheusçuluk'un Eleusis'te uygulanan biçimine, "Eleusis Sırları" ya da Misterleri denir. Eleusis Misterleri, bir kurtuluş dinidir. Ölme ve dirilme, Orpheusçuluk'ta olduğu gibi, misterlerde merkezi sırdır. Tohumun toprakta çimlenmesi ve ışığa doğru yükselen canlı olması, ölmenin ve dirilmenin sembolüdür.

Herodot'tan edindiğimiz bilgiye göre Orpheus ve Dionysosçuluk, Mısırlılar'dan ve Pythagorasçılar'dan gelmektedir (Herodotos, 2007: II.LXXXI). Mısırlıların inançlarına göre, insanlardan önce Mısır'ı, tanrılar yönetiyorlarmış. Ancak o zamanlar, tanrılar, insanlarla birlikte yaşıyorlarmış. Son tanrı Kral Osiris'in oğlu Horos'muş. Horos Hellenlerin Apollon'una denk gelir. Osiris ise Hellenler'de

Dionysos'a denk gelir. Horos Typhon'u yenmiş ve Mısır'da hüküm süren son tanrı kral olmuştur. (Herodotos, 2007: II.CXLIV).

Hemen hemen bütün tanrı isimleri Hellas'a Mısır'dan geçmiştir. Poseidon, Dioskurlar, Hera, Hestia, Themis, Khariftler, Nereidler ve diğer tanrılar çok eski zamanlardan bu yana Mısırlılar tarafından bilinirlerdi. Ancak onlar, Poseidon ismini bilmezlerdi. Zaten bu tanrıya ismini Pelasglar vermiştir. Libyalılardan başka hiçbir halk Poseidon ismini bilmezdi (Herodotos, 2007: L).

Mısırlılar birçok bayram kutlarmış. Bunların en önemlileri, Bubastis'teki Artemis ve Buriris'teki Isis bayramlarıdır. Isis tapınaklarının en büyüğü Burisis'tedir. Isis Hellenler'in Demeter tanrıçasına denk gelir. Bunların dışında, Sais'te Athena, Heliopolis'te Güneş, Buto'da Leto, Papremis'te Ares bayramları kutlanırmış.

Bubastis'e giderken kadınlar ve erkekler toplu halde kayıklara binerlermiş. Kimi kadın ve erkekler müzik yaparken diğerleri de ellerini çırparak şarkı söylerlermiş. Kayıklar bir kentin önüne yaklaştığında, kimileri garip sesler çıkararak şakalar yaparlarmış ve bağırarak kentteki kadınları bayrama katılmaya davet ederlermiş. Hatta soyunanlar ve oyun oynayanlar da varmış. Bubastis'e geldikten sonra bayramı kutlamaya başlarlarmış. Bayram sırasında yıl boyunca içtiklerinden daha fazla şarap içerlermiş. Kendi anlattıklarına bakılırsa bayrama katılanların sayısı çocuklar hariç yedi yüz bini buluyormuş (Herodotos, 2007: II.LX).

İnsan ruhunun ölümsüz olduğunu ilk olarak söyleyen de yine Mısırlılarmış. İnançlarına göre ölen bir kişinin ruhu, kara, hava ve denizde yaşayan tüm canlıların vücuduna girermiş. Yeniden bir insan vücuduna girebilmesi için üç bin yıl geçmesi gerekirmiş (Herodotos, 2007: II.CXXIII). Böyle düşüncelerden bahseden Hellenler de vardır. Ancak Herodot, ruhun ölümsüz oluşu, onun bir bedenden başka bir bedene geçebileceği türden şeylerin, Hellenler'in kendilerine aitmiş gibi göstermelerine karşı çıkar. Onlar, Mısırlılardan Hellenler'e geçmiştir. Helen'de, ruhun ölümsüzlüğünü, ruh göçünü savunan ilk kimseler Pythagorasçılar'dır. Sanırsız, Herodotos'un eleştirisi de Pythagosçılar'a yöneliktir.

Pythagorasçılar hakkındaki rivayet edilen şeyler: Onların, Helen dünyasına ruhun ölümsüzlüğünü, ruh göçünü, Orpheus ve Dionysosçuluk gibi kültleri getirmiş olmaları yönündedir. Plotinos'un, arınma kavramına yer vermesi de, onun, Hindistan'a ve Mısır'a gidip oradaki düşünceleri benimsemesi ve bunu yaymaya çalışmasıyla ya da Pythagorasçılar vasıtasıyla açıklanabilir. Ancak Plotinos, Doğu'nun birbirinden çok farklı halklarını tanıma fırsatı bulmuştu. Onun yaşadığı şehir, Roma İmparatorluğu'nu Hindistan'a bağlayan yol üzerindeydi. Bu nedenle, Helenler'in bilgelik konusunda son sözü söylediklerine pek inanmıyordu. Uzun zamandan beri pek çok kişi, Yunan felsefesinin bağımsızlığından kuşku duyuyordu. Nasıl ki XVIII. yüzyılda tabiat insanı, XIX. yüzyılda Ortaçağ modaysa, Plotinos'un yaşadığı Romantizm Çağı'nda da Barbarlar modaydı. Özellikle, halk için yazılmış hiçbir ahlâk kitabı yoktu ki Hint jimnosofistlerini (çıplak bilgeler) örnek olarak vermesin. Strabon'dan beri, Brahmanlar konusunda pek çok açıklama vardır. Tyaneli Apollinus'un efsaneleşmiş maceraları, kısmen Hindistan'da geçer. Sonuç olarak Plotinos şunu sezmişti: Doğu ülkelerinde manevi hayatın orijinal bir kaynağı vardır ve bu kaynak Helen geleneğine eklenebilir ve eklenmesi gerekirdi (Plotinos, 2006: 64).

6.2.1. Plotinosçu Metafizik ve Ahlak İlişkisi

Plotinos'un varlık anlayışı hiyerarşiktir. Bu hiyerarşinin bir ucunda madde, diğer ucunda ise Bir bulunur. Madde, hiçbir biçime sahip değildir. O, tüm kötülüğün kaynağıdır. Bunun nedeni onun, Bir'in nurundan hiç feyizlenmemesidir. Onun hemen üstünde cisim bulunur. Çoğunlukla cisim ile madde kavramları, eş değer olarak görülür. Ancak Plotinos'ta, cisim ile madde aynı şey değildir. Çünkü cisim, bir biçime sahiptir. Madde ise bundan yoksundur.

Plotinosçu metafizikte, cisimden sonra ruh gelir. Platon'da olduğu gibi burada da ruh, maddeyi biçimlendiren, onu örgütleyen bir varlıktır. Ruh, bölünemez birliktir. Kendi kendisiyle özdeştir. Hatırlamaları yüzünden hep kendi kendisiyle bir ve aynı kalır. Oysa cisim durmak bilmez bir akış, bir değişme içindedir. Ruh, cisimsel olmayan bir varlık biçimidir. Plotinos'un ruh anlayışı, Aristoteles'in *entelekheia*'sından farklıdır. *Entelekheia*, bir şeyin formu, onun işlevidir. Bir baltanın *entelekheia*'sı, onun kesmesidir, gözünki görmektir, insanınki ise akıllı bir varlık

olmasıdır. Tüm bunlarda ruh, maddeden ayrı bir gerçekliğe sahip değildir. O, bedenle birlikte vardır. Beden yok olduğunda, o da yok olur. Bu nedenle, ruh ölümsüz değildir. Ancak Platon'da olduğu gibi Plotinos'ta da ruh, gayri maddidir ve aşkın bir gerçekliğe sahiptir. O bedenden ayrıdır. Ondan önce vardır ve ondan sonra da var olacaktır.

Ruh'un üstünde ise Nous yer alır. Nous, düşünülen dünyadır. Bu aşamada, idealar ile bunları düşünen Nous vardır. Bütün her şeyin üstünde ise Bir bulunur. O, bütün varlıkların kendisinden çıktığı ilkedir. Var olan her şey, ondan bir taşma (sudûr) sonucunda meydana gelmiştir. Madde hariç diğer varlıklar, onun zıyasından etkilenirler.

Plotinos'ta, aşağı basamaklardaki varlıkların Bir'e dönebilmeleri için arınmaları, maddenin egemenliğinden kurtulmaları gerekmektedir (Güzel, 2002: 143). Bir, ne bilimle ne de düşünceyle kavranamaz. O, bütün varlıkların mutlak ilkesidir. Bu ilke, mükemmel biçimde basittir. O bölünemezdir, sonsuzdur. Bir, tümüyle aşkın olarak düşünülen İyi'dir. Bir'le birleşebiliriz. Aktüel varlığımızda gerçekleşen bir anlık bu birleşme kesin olabilir. Tanrı ile bir olmak gerçek hayattır. Biz Tanrı ile birleşecek durumdayız. Çünkü O, bütün varlıklarda bulunur. Tanrı ile birleşmek için, Tanrı'ya benzer olmak yeterlidir. Bu birleşme, tanrıların hayatını yaşamadır; tanrısal ve mutlu insanların hayatıdır. Onu sözle anlatamayız çünkü o, vecd halidir; kendinden vazgeçmedir ve kendini bağışlamadır (Plotinos, 2006: 13). “Manevi güzergâh” olan vecd, ruhun kendini arıtmasıdır. Bir, basit bir varlık değildir. O basitliktir. İnsan onunla özdeşleşmek isterse, kendini arıtmalıdır. “Ruh kendine döndüğü anda, Tanrı'dır: İnsanın Tanrı'ya ilerlemesi, bir imgenin modeline doğru gitmesine benzer ve yolculuk temaşa ile sonuçlanır. Mutluların hayatı şöyledir: Bu dünyanın nesneleriyle bağını koparmak, sadece bir tek olana doğru kaçmak.” (Plotinos, 2006: 34).

Maddeye giren insan ruhu, bu girişi, bir düşüş olarak yaşar. Ruhun toza ya da çamura bulandığı bu dünya kötü bir dünyadır. Ne var ki bu düşüş bir deneydir, ruhu olgunlaştırır. Zaten ruhun maddeye bulanışı da geçicidir. Plotinos'ta ruh göçü vardır.

Ruh bedenden kurtulunca düşünülür dünyaya gider. Ruhun tutumu onun sonsuza kadar düşünülür dünyada kalmasını sağlayabilir; bir hayvanın bedenine girmesini de neden olabilir. Bu yolda ruh her zaman, duyulur dünyadan düşünülür dünyaya yönelmelidir. Bu çabada ruh, tanrısala ulaşmasa da onunla bir an birleşmiş gibi olur. (Timuçin, 2006: 373). Görevimiz, yüce kaynağımızın hatırasını koruyarak, bu cisimselliğe inerken terk ettiğimiz asıl vatanımıza bütün güçlerimizle yeniden erişmeye çalışmak, benliğimizin yüce olan bölümünü, kendimizde duygusal eğilimleri öldürerek, duyulur şeylerden vazgeçerek kurtarmaktır. Ancak ruhumuzda böyle bir arınma süreci, bir temizlenme (katharsis) sayesinde en yüksek mutluluğa erişebiliriz. (Vorlander, 2004: 219).

Plotinos'un sadece ahlak anlayışı değil, daha birçok düşüncesi de Ortaçağ düşüncesine giden yolu açmıştır. Bunlara yönelik olarak, Bir ve Nous ilişkisini, yabancılaşmayı, ruhun ölümsüzlüğünü ve arınma kavramlarını öne sürebiliriz.

Her şeyden aşkın olan Bir, Hristiyanlıktaki Tanrı kavramıyla yakından ilişkilidir. O, bütün her şeyin varlığının kaynağıdır. Bölünemez bir bütünlüktür. Hristiyanlığın resmi öğretilerini savunan kimselerin, Tanrı'ya yükledikleri sıfatlarda, onun bölünemez bütünlük olduğunu, bu anlamda da Bir olduğunu savunduklarını göreceğiz. Ancak var olan şeyler, Plotinos'ta, bir taşma ile meydana gelir. Hristiyanlıkta ve diğer ilahi dinlerde varlık, bir yaratma edimi sonucunda (ex nihilo) meydana gelir. Bu ayrımın da göz önünde tutulması gereklidir.

Philon, Tanrı'nın Logos aracılığıyla evreni meydana getirdiğini savunmuştu. İşte ondaki Logos, Plotinos'taki Nous kavramına karşılık gelir. Platon'daki Demiorgos da, Philon'daki Logos'a, Plotinos'taki Nous'a, Hristiyanlıktaki Oğul'a (İsa'ya) karşılık gelir. Platon'da her şeyin üstündeki İyi İdeası ise, Plotinos'taki Bir'le, Philon'daki ve Hristiyanlıktaki Tanrı ile önemli oranda benzerliklere sahiptir:

PLATON		PHİLON		PLOTİNOS		HİRİSTİYANLIK
İyi İdesi	→	Tanrı	→	Bir	→	Tanrı
Demiorgos	→	Logos	→	Nous	→	İsa

Yabancılaşma kavramı ise ruhun düşüşüyle ilişkilidir. Ruh, bir beden içine hapsolmakla bulunduğu o yüksek yerden aşağıya düşmüştür. Madde ile birlikte olmasından ötürü kirlenmiştir. Bu durumdan kurtuluş ise nefsin isteklerini dizginlemeyle olacaktır. Bir tür arınma ile gerçekleştirecektir. Bu düşünce orijinalliğini Plotinos’a borçlu değildir. Ondan öncesine uzanır. Asıl önemli olan, yabancılaşmanın ilerde *eskatolojik* bir hayat görüşüne neden olmasıdır.

Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, ilahi kaynaklı dinsel içerikli perspektiflerde, oldukça önemli bir yere sahiptir. Çünkü ilahi kaynaklı dinsel düşünce, iki dünya metaforuna başvurur. Bu dünyalardan ilki içinde yaşadığımız fani evrendir. Diğeri ise bu geçici dünyadaki gerçekleştirdiğimiz eylemlerin sonucuna göre, ölümden sonraki sonsuz hayatımızı süreceğimiz yerdir. Ölümden sonraki yaşayacağımız yerler, Cennet ve Cehennem olmak üzere iki temel mekândan oluşur. Hayattayken iyi eylemlerde bulunmuş, Tanrı’nın emir ve yasaklarını gözetmiş ve insanları sevmiş biri Cennet’e giderken ömrü boyunca ya da çoğunlukla Tanrı’nın emirlerine uymamış, yasaklarını gözetmemiş ve insanlara türlü türlü zararları dokunmuş kimseler ise Cehennem’e giderler.

Ortaçağın düşünsel anlamdaki ön koşulları bunlardır. Onları daha anlaşılır kılmak için, o dönemin sosyal koşullarına da yer vermeliyiz. M.S. 3 yüzyıl civarında hayat değişmişti. İnsanlar –Ana Tanrıçanın gizemleri yoluyla, İsis tapımı yoluyla, Mitra desteği yoluyla, Nasıra’lı İsa’ya iman yoluyla- kesinlik arayışındaydılar. Bu ezici kesinlik arzusu, Yeni-Plâtoncular’ı da etkisi altına aldı ve tıpkı kuşkucular gibi onlar da hakikate akıl yoluyla ulaşabileceğine ilişkin eski Yunan kanaatini terk ettiklerinden hakikati, akli aşan bir yöntemle bulmaya çalıştılar (Jones, 2006b: 16).

Dördüncü ve beşinci yüzyıllar boyunca, Hristiyan Batı Roma’sı Vandallar, Gotlar, Vizigotlar, Hunlar ve diğerlerinin istilalarının baskıları altında düşüşe geçip dağılıyorlardı. Öğrenme merkezleri tahrip edildi ve Avrupa, bir tür doğru adlandırma olmayan “Karanlık çağlar” dönemine girdi. Doğu Hristiyan dünyası ise Bizans İmparatorluğu olarak, on beşinci yüzyıla kadar var olmaya devam etti (Popkin, 1999: 140).

Batı Roma İmparatorluğu, Kavimler Göçü'nün, Akdeniz çevresinde ve içerlerinde yüzyıllar sürmüş bir politik düzene son verecek olan bu dev kımıldanışın seli altında ezilip yıkılınca bilimsel kültür de yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. Avrupa'da Eski Dünyanın yıkıntıları içinde, Antikçağ'ın kültürel değerlerini ele alıp ilerisi için kurtaran Kilise olmuştu (Gökberk, 2007: 129). Roma İmparatorluğu yıkıldığı zaman ayakta kalmış tek büyük güç Hristiyan Kilisesi idi. Hristiyanlık, birkaç yüzyıl içinde başlangıçtaki küçük cemaatten koca bir örgüt geliştirmişti. Ayrıca, *bütün insanlığa* "Kurtuluş"u sağlamayı özel görevi saydığından, barbarların din bakımından yetişmesini, eğitilmesini üzerine almak, Kilise'nin özünde bulunan bir işti. O sıralarda elde bu yetiştirme işine temel olabilecek Augustinus'un birliği olan öğretisi de vardır. İşte, barbar Cermen ve Roma Kavimleri Antikçağ'ın kültür mirasını bu yoldan edinmişlerdir (Gökberk, 2007: 129).

Kilise'nin antik kültürden kendine uygun bulup aldığı düşünceler ayakta kalabilmiş, Kilise'ye aykırı olanlar da dışarıda bırakılmıştır. Bu yüzden antik kültürün birçok değeri karanlıklara gömülmüştür. Bunlar, sonra uzun yüzyıllar içinde binbir zahmetle –Renaissance'ta- yeniden gün ışığına çıkarılacaktır (Gökberk, 2007: 129).

Kitab-ı Mukaddes hakikatin kıstası olarak görüldüğüne göre, en azından yüzeysel olarak bunun doğrularıya uzlaşmaz durumda olan birçok Yunan düşüncesi saf dışı edilmişti. Bununla birlikte çok sayıda Hristiyan, inançlarını doğru yaşama biçimine ilişkin Hristiyanlık ve Yunan izahları arasında bir süreklilik düşüncesini koruyabilecek şekilde ifade etmek yanılsıydı. Nihayet Hristiyan vahyi, Tanrı'nın tarihte belirli bir kavimle yani Yahudilerle ve eski ahit yerine kendisiyle yenilerini kurduğu, onların manevi halefleri durumundaki Hristiyanlar'la olan ilişkisine ait bir anlaşmadır. Bu ilişkinin tarihi temelinin hususiliği, evrensel akıl yürütme kurallarından ibaret olan felsefenin genel özellikleriyle, açıktan açığa çatışmasıdır. Hristiyanların, dünyayı kendi dinlerine döndürme ve böylece Tanrı ile kendi kavmi arasındaki hususî ilişkiyi herkesi kuşatacak şekilde genişletmeye çalışmış olmaları olgusu, onların dini akidelerini mümkün olduğu kadar evrensel bir form içinde takdim etmeye koyuldukları anlamına gelmektedir (Leaman, 2000: 25).

Yeni-Platonculuk zamanın önde gelen felsefî teorisi olduğu için, Hristiyanlık kendi geleceği açısından onu da hesaba kattı. Hristiyanlığın en erken biçimleri, gizem kültleri gibi, büyük oranda eğitimsiz, okuma-yazma bilmeyen kitleye yönelikti. Daha sonraları, Hristiyanlık toplumsal olarak saygın hale gelip, felsefî bir akılsal zemin edinme özlemi içerisine girdiğinde, Yeni-Platonculuk hem bir model hem de bir tehdit unsuru oluşturdu. Yeni-Platonculuğun aşkınlığa eğilimi, çileciliği (ascetizm), akıl değersizleştirilmesi ve gizemcilik deneyiminin merkeziliğini vurgulaması doğal olarak güçlü bir cazibe uyandırıyor. Fakat Hristiyanlar aynı zamanda onun tümtanrıcılığından (pantheism) ve kötünün gerçekliğini reddinden kaçınmak durumundaydılar (Jones, 2006b: 35).

Antikçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesi arasındaki büyük bağlantı yolu, Kilise Babalarından geçer. İsa'nın doğumunu izleyen ilk yüzyıllarda yaşamış, dogmatik tutumlarıyla ve gınahtan uzak yaşamlarıyla Kilise'nin takdirini kazanmış olan Hristiyan yazarlara “Kilise Babası” denir (Jeauneau, 2003: 16). Kilise Babalarının Ortaçağ felsefesine iki şekilde hizmet ettiği söylenebilir. 1) Onlar, Ortaçağ felsefesine Antikçağ düşüncesinin zenginliklerinin dikkate değer bir bölümünü aktardılar. 2) Ortaçağın felsefî düşünüşünün üzerinde çalışmak durumunda olduğu sorunların birçoğunu ortaya koydular.

İlk Hristiyanlar kayıtsız ve hatta düşman bir imparatorluk içerisinde yalnızca çok küçük bir azınlık olduklarından kıyamet gününün çok yakın olduğunu yalnız onlar öngördüklerinden, kadîm dünyanın toplumsal, politik ve kültürel ilgilerinden yoksundular. Onlar, kendi kurtuluşlarıyla ilgiliydiler ve bu kurtuluşun İsa'ya, yeryüzüne doğmuş Tanrı'ya iman yoluyla sağlanacağına inanıyorlardı. Bu Hristiyanlar, yalın dindarlığın artık kendilerini doyurmadığını keşfettiklerinde ve *anlama* arzusu yeniden canlandığında Ortaçağ felsefesi doğdu. Bir Hristiyan felsefesinin sorunsuz gelişimi adına talihsiz bir şekilde, Hristiyanların inançları fiilen çeşitli kaynaklardan doğdu – Yahudi mirası, İsa'nın öğrettikleri, ilk havarilerin deneyimleri, gizem kültleri (Ana Tanrıça ve İsis, Osiris, Mitra) ve Hellenistik dönemin sonuna özgü bir düşünce örtüsü. Bu kopuk düşünceleri tutarlı bir öğreti bütünlüğü içerisinde düzenlemek son derece zordu ve Hristiyanlığın biçimleniş

yılları sapkınlığı ortadan kaldırmaya ve ortodoksiyi tesis etmeye yönelik bir dizi mücadelenin baskısı altındaydı (Jones, 2006b: 1).

7. Batı Ortaçağı

7.1. İlk Günah Doktrini

Paulus (M.S. 10-77), Yunan kültürüyle temasa sahip bir Diaspora Yahudi'siydi. Hristiyanlığın doğuşuna yakın, Kilikia'da, bir Yunan şehri olan Tarsus'ta doğdu. Varlıklı ve Romalı olan ailesi, onun iyi bir eğitim alabilmesi için elinden geleni yapmıştı. Paulus, bir dönem o zamanın seçkin hahamlarının eğitiminden geçmek üzere Kudüs'e gönderildi ama Paulus'un Yasa'yı ilk elde İbrani dilindeki aslından değil de Yunanca çevirisinden okuması, onun Yahudi olmayan etkilere ne denli maruz kaldığının göstergesidir (Jones, 2006b: 65).

Paulus, kendisine bırakılan Yahudi mirasından gurur duyuyordu. Dediğine göre, İsrail soyundan, Benjamin oymağından, özbeöz İbrani idi. Belki tam da (kraldan çok kralcı olan sonradan görme soylu gibi) çok sıkı olmayan artalanından ötürü, Paulus, atalarının geleneklerinde son derece gayretli hale geldi. Küfre ve putperestliğe sapmış bir halde İsa'nın Mesih olduğu öğretisini vaaz eden dik kafalı küçük bir toplulukla karşılaştığında, daha katı Yahudilerin bu günahkâr sapkınlığı yok etmek için giriştikleri çabaya canla başla katılmıştı. Gerçekten de kendisinin daha sonradan yaptığı değerlendirmeye inanacak olursak İsa hareketine zulmetme ve onu kırıp geçirme azgınlığında yaşıtlarından daha ileriye (Jones, 2006b: 66). Günün birinde İsa hareketine zarar verme amacıyla çıkmış olduğu Şam yolculuğunda, bir rüyet (vision) hali yaşar. Tövbekâr olup bu harekete katılır ve “Tanrı Oğlu’nu bana göstermeye razı oldu” der.

Paulus, ilkin İsa'yı kurtarıcı bir Tanrı haline getirdi. Sonra da Yahudi efsanelerinden ve hikâyelerinden hareketle bu Tanrı için mitik bir sahne inşa etti: Nasıl günah işler ve bu yüzden de Kurtarıcı İsa'nın yardımına gerek duyar hale geldik? Buna cevap olarak Paulus yaratımla ilgili eski Yahudi mitine geri döner. Tanrı, Adem'i, ilk insanı günahsız olarak yaratmıştı. O, Havva ile birlikte Cennette yaşıyordu. Adem'e zehirli olan bir meyve yasaklanmıştı. Ondan uzak durması

istenmişti. Ancak Adem, günün birinde, şeytanın hilesine kanmış ve o meyveden yemişti. Bunun üzerine, O, bulunduğu Aden Cenneti'nden çıkarılmış ve yeryüzüne indirilmişti. Böylelikle ilk günah işlenmişti.

Adem'in yeryüzüne indirilişi, kötülüğü, ölümü de beraberinde getirmişti. Daha önce, ölüm ve kötülük denilen olumsuz kavramların ontolojik bir gerçekliği yoktu. Ancak o itaatsizlikten sonra, artık yeryüzünde ölüm ve kötülük hakim oldu. Bu günahkârlıktan da, bizleri, ancak İsa kurtarabilir. Çünkü nasıl ki tek bir adamın (Adem'in) günahı dünyaya ölümü ve felaketi getirdiyse tek bir adamın (İsa'nın) erdemi de bizi kurtarır; Adem'in günahı *itaatsizlik*, İsa'nın erdemi *itaattir* (Jones, 2006b: 69). “İşte, tek bir suçun bütün insanların mahkûmiyetine yol açması gibi, bir doğruluk eylemi de bütün insanlara hayat veren aklanmayı sağladı. Çünkü bir adamın söz dinlemezliği yüzünden nasıl birçoğu günahkâr kılındıysa, bir adamın söz dinlemesiyle birçoğu da doğru kılınacaktır.” (Romalıları Mektup; 5: 12-19)

İnsanın hatası, özünde kötü olan bir şeyi arzulaması suretiyle gerçekleşmez. Çünkü böyle bir şeyin düşünülmesi çelişki arz eder. Ancak iyi uğruna daha iyi olandan yüz çevirmesi şeklinde gerçekleşir: *Iniquates est desertio meliorum*. İnsan, Tanrı için yaratılmış olmasına rağmen, yine de kendisini Tanrı'ya tercih etmekte, bu şekilde ahlaki kötülüğü dünyaya getirmiş olmaktadır (Gilson, 2005: 119).

Geleneksel Yahudilik, günahın, Yasa'nın lafzından bir sapma olduğunu ve İsa da onun Yasa'nın ruhundan bir sapma olduğunu düşünmüşken; Paulus, günahı, bölünmüş bir irade çerçevesinde yorumladı. Onun için et ve ruh arasındaki karşılıklılık, çatışkılı amaçlar peşinden koştuğu için bölünüp parçalanmış bir irade ile bütünsel olarak daha yüksek bir amaca adanmış için birlikli ve özgür olan bir irade arasındaki karşıtlıktı (Jones, 2006b: 70-71):

“Şunu demek istiyorum: Kutsal Ruh'un denetiminde yaşayın. O zaman bedeninizin tutkularını asla yerine getiremezsiniz. Çünkü beden Ruh'a, Ruh da bedene aykırı olanı arzular... Bedensel doğanın işleri bellidir: Fuhuş, pislik, sefahat, putperestlik, büyücülük, düşmanlık, çekişme, kıskançlık, öfke, bencil tutkular, ayrılıklar, bölünmeler, çekememezlik, sarhoşluk, çılgın eğlenceler ve benzeri şeylerdir. Sizi daha önce uyardığım gibi yine uyarıyorum, böyle davrananlar Tanrı Egemenliği'ni miras alamayacaklar. Ruhun ürünüyse sevgi, sevinç, esenlik, sabır, şefkat, iyilik, bağlılık, yumuşak huyluluk ve özdenetimdir...” (Galatyalılara Mektup; 3: 25-28)

İnsan dış güçlerden (kurtarıcı olan İsa'dan) yardım görmedikçe, irade bölünmüş, bozuk kalacaktır. Yardım görmeyen insan, iyi olanı ne kadar görürse görsün ve iyi olanı ne kadar yaparsa yapsın, onun aşağı doğası baskın çıkar ve o kötü olanı seçer. Tanrı olmaksızın, insan, çaresizce kendi yıkımını seyreden biridir. İsa ise Paulus'tan daha farklı düşünür: İnsan kendi problemlerinin üstesinden gelebilme kabiliyetine sahiptir. Bunun için, Yasaya bağlı Yahudiler alışkın oldukları üzere dış hayatlarına ne kadar özen gösteriyorlarsa, insanın da kendi iç hayatına o kadar özen göstermesi, kurtuluş için zorunlu tek şeydir (Jones, 2006b: 71-72).

Paulus, aşkın bir yardıma gereksinim duydu: “*Ne zavallı insanım! Ölüme götüren bu bedenden beni kim kurtaracak?*” Paulus yanıtını Mesih'te buldu. Ona göre, İsa, insanın bir tür paraleli veya bir tür modeliydi. İnsan ruh ve bedenden oluşan ikili bir yapıya sahiptir. İnsan haline gelmiş Tanrı İsa da insani ve tanrısal ikiliğe sahipti. Her ikisinde de alçak ve yüksek ilke arasında bir gerilim vardır fakat yardım görmeyen insanın tersine, İsa'da yüksek ilke galip gelir. İsa'nın yeniden dirilişi bunun kanıtıdır. Çarmıha geriliş İsa'nın hakiki bir insan, ölen bir insan olduğunu; yeniden diriliş ise, İsa'nın Tanrı olduğunu gösteriyordu (Jones, 2006b: 72).

7.2. Logos'un Gizemi

Yuhanna (347-407), başlangıçtaki İsa hareketinin yerelliğinin üstüne yükselmişti. Tıpkı Paulus gibi, İsa'nın çağrısını ve kişiliğini Yahudi olmayan düşüncenin daha geniş perspektifinden yorumluyordu. Fakat Yuhanna'nın artalanı Paulus'unkinden farklıydı. Yuhanna'nın gizemciliği (mysticism) Doğunun dinsel kültürlerinin gizemciliği değil, Hellenistik İskenderiye'nin gizemciliğiydi. Yuhanna, Yahudi olmayanların (Gentile) havarisinden daha felsefi bir yönelim içerisindeydi ve yürürlükteki felsefi kavramlara ilişkin kendi anlayışını geliştirmekte olan İsa hareketine taşıdı. Onun için Mesih İsa, Paulus'un yeniden dirilen Tanrı'sı değildi. Hem daha yüksek hem de daha soyuttu (Jones, 2006b: 85).

Yuhanna, Paulus'unkinden farklı bir dünyada hareket ediyordu. “Söz” veya Logos, Yunan felsefesinden alınmış teknik bir terimdi ve onun imlediği kavram hem

gizem kültlerine hem de eski Yahudiliğe yabancıydı. “Her şeyin başlangıcından önce Tanrısal Söz vardı. Tanrısal Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Tanrı neyse Tanrısal Söz O’ydu. Başlangıçta Tanrı ile birlikteydi. Tanrı her şeyi O’nun aracılığıyla oluşturdu ve olanlardan hiçbiri Onsuz olmadı. Her varlığa yaşam veren O’ydu ve yaşam insanların Işığı’ydı. Işık karanlığı aydınlatır, karanlık onu alt edemez.”(Yuhanna; 1: 1-5).

Bazı yönlerden Yuhanna ile Paulus’un görüşleri benzerlikler de içerir: İkiisi de İsa’yı kişisel olarak tanıma ayrıcalığına sahip olamasalar da yoğun mistik deneyimleri vardır. İkinici olarak onlar, önemli konularda bu çağrının içeriği konusunda uyuşuyorlardı. Yahudi olsun olmasın, İsa’ya iman eden herkese, kurtuluş yolunun açık olduğunu düşünüyorlardı. Onlar, vaat edilen kurtuluşun zaman içerisinde sürekli bir var oluş olmadığı; günahın, hsranın ve bozgunun yükünün omuzdan atıldığı ve iman edenin kendisini yeni bir insan olarak hissettiği bir yeniden doğuş olduğu konusunda da uyuşuyorlardı (Jones, 2006b: 84).

Yunanlılar için ahlak özünde toplumsaldı ve onun amacı mutluluktur. Hristiyanlar için ise ahlak, din pratiğinin uzantısıydı. Davranış, gerçekleştirdiği amaca göre değil, Tanrı’nın buyruklarına uygunluk derecesine göre yargılanıyordu ve Tanrı’nın mkemelliği Hristiyanlara amalayacakları mutlak olarak yüksek bir ideal verdiğinden Hristiyanlar, daima bir eksiklik duygusu hissettiler. Hristiyan kişi, ne kadar iyi olursa olsun yine de olması gerektiği kadar iyi değildi (Jones, 2006b: 113).

Yunan ahlakı baskın bir şekilde iyimserdi. İnsanlar herhangi birinin olmayı düşünebileceği kadar iyi olmayı umutla bekleyebilirlerdi. Yunanlılar bu idealden uzaklaşmayı bilgisizlikle özdeşleştirdikleri halde, Hristiyanlar bunu bir günah olarak, sevecen ve her şeye gücü yeten bir babanın buyruklarının ve dileklerinin reddedilişi olarak dşnlyorlardı. Yunanlılar davranış problemini özsel olarak bir bilgi problemi olduğunu savundukları halde, Hristiyanlar (kendi önlerine doğaüstü bir hedef koydukları için) davranış probleminin insani araçlarla çözülemeyeceğine ve erdemli bir şekilde davranmak için insanın dışarıdan bir yardıma gerek duyduğuna inanıyorlardı (Jones, 2006b: 113).

Yunanlıların dünyası, bir parçası oldukları kozmostu. Onlar için merkezi problem, tam da bir kozmos olduğu için özü bakımından anlaşılır olduğuna inandıkları bu dünyayı anlamaktı. Buna karşıt olarak Hristiyanlar, içerisinde bir şeylerin derinden derine eksik olduğu bir evrende yaşıyorlardı. Bir yanda aşkın yaratıcı Tanrı; öbür yanda, bozuk ve kusurlu bir dünya vardı. Onlar için merkezi problem, bilimsel olmayıp pratikti: “İnsanlar yolundan saptıkları yaratıcıya tekrar nasıl ayak uyduracaklar, nasıl geri döneceklerdi?” (Jones, 2006b: 114) İşte bu noktada hepimizin günahkâr olduğunu söyleyen bir isimle karşılaşmaktayız. Bu kimse Augustinus’tur.

7.3. İlk Günaha Yönelik Aziz Augustinusçu Yorum

Plotinos'un varlıklar sıralamasında Bir'den sonraki gelen varlıklar, kendinden öncekileri seyre dalıp taşmakla var olurdu. Augustinus'a (354-430) göre ise var olanlar, Tanrı'nın özgür iradesiyle, hiçlikten yaratılmıştır (Güzel, 2002: 145) “Tanrı göğü, yani melekleri ve yeryüzünü, yani biçimsiz maddeyi hiçlikten yarattı.” (Augustinus, 2010: XII.7) “İşte gök ve yer göz önündeler, yaratıldıklarını haykırıyorlar; çünkü değişiyorlar ve çeşitleniyorlar. Oysa yaratılmamış, ama var olan bir şey kendisinde önceden var olmayan hiçbir şey barındırmaz ki değiştirebilsin ve farklılaştırabilsin. Zaten gök ve yer de kendi kendilerini yaratmadıklarını haykırıyorlar: “Varsak yaratıldığımız için varız, çünkü yaratılmadan önce yoktuk ki kendimizi yaratacak gücümüz olsun.” İşte bunları söyleyenlerin sesi, apaçık kanıttır. O halde sen, ya Rab, onları yarattın; sen güzelsin, bu yüzden onlar da iyi; sen varsın, bu yüzden onlar da var.” (Augustinus, 2010: XII.4)

Yeni-Plâtoncular, maddenin statüsü hakkında hiç açık olmadıkları halde Augustinus, onların yazılarından şu sonuca vardı: Bütün evren Baba'nın yaratıcılığının ürünü ise onun içerisindeki hiçbir şey kötü olamaz. Kötü dediğimiz şey, yaratılanın yaratıcısından ayrılığının sonucu olan bir eksiklik ve bir sonluluktur (Jones, 2006b: 127). Ancak Jones'ın aksine, Yeni-Plâtoncuların, maddenin konumu hakkında belirgin bir tutumları vardı. Yeni-Plâtoncularda madde, her türlü kötülüğün ve bozulmanın kaynağı olarak görülmüştü. Ondan kurtulmanın insanı huzura ve dinginliği eriştireceği düşünülüyordu.

Augustinus'un hiyerarşik varlık görüşünün en üstünde, değişmez olan, zaman ile uzamın dışında yer alan cisimsiz varlık, yani Tanrı ile onun evreni yaratmasına eşlik eden formlar bulunur. Augustinus, bunları, öncesiz-sonrasız ilkeler olarak adlandırır. Onlar, şeylerin değişmez özleridir. Oluşturulmamışlardır, Tanrı'nın zihninde hep var oldukları gibi vardılar. Ne varlığa gelirler ne de yok olurlar. Zaman-mekân içinde oluş ile yok oluşa bağlı her şey onlara göre olur. Bu sıranın en altındaysa olanak halinde bütün var olanları kendinde barındıran şekilsiz ilk madde, “Hiç” bulunur.

Oluş ile değişime uğrayan nesnelere, zaman ile uzamda yer alan tek tek nesnelere (bireysel nesnelere) gelince, bunlar da Tanrı ile Hiç'in arasında yer alırlar. Ruh ile bedenden oluşmuş insan ise bireysel nesnelerden önce gelir. İnsan ne yalnızca bedendir ne de yalnızca ruhtur. İkisinden oluşmuş bir varlıktır. Ruh insanın iyi yanı, bedense kötü yanıdır. İnsanlardan, ruhlarıyla Tanrı'ya daha yakın olanlar daha üstte; bedenleriyle maddi dünyaya yakın olanlarsa daha altta yer alırlar (Güzel, 2002: 145).

İnsanlar, hayvanlar ve bireysel nesneler maddi dünyada bulunurlar. Ancak onlar arasında, insanın özel bir durumu vardır. Tanrı'nın yaratıkları arasında yalnızca insan ruha sahip olduğu için yersel dünyadan göksel dünyaya geçebilir. O da tek koşulla –bilgelige (sapientia) ulaşabilirse yani hakikatin kendisi olan Tanrı'ya kavarsa- bunu gerçekleştirebilir: “Mutlu yaşam hakikate dayalı sevinçtir. Bu sevinç sende temellenir Tanrım, çünkü sen Hakikatsin, Ruhumun ışığısın, yüzümün Esenliğisin” (Augustinus, 2010: XI.23)

7.3.1. İrade Özgürlüğü ve Günah İlişkisi

Adem ile Havva'nın Şeytan'ın sırnaşmalarına teslim olmalarının nedeni, doğrudan doğruya Şeytan'ın kendisi değil de onların iradelerinin zaten bozuk ya da kusurlu olmasıdır. İnsanın düşüşünün nedeni bir anlamda Şeytan olsa bile, onun düşüşünün temel nedeni, insanın iradesinde bulunan asli bir kusurdur (Cevizci, 2009: 205). “Adım gibi emindim ki, ben bir şey istediğimde ya da istemediğimde bunu isteyen ya da istemeyen benden başkası değildi. İşte yavaş yavaş anlamaya çalıştığım günahın sebebi buydu.” (Augustinus, 2010: VII.3)

İstencin (iradenin) hareketi, bir taşın doğal hareketinden farklıdır. Taşın kendi hareketini kontrol etme gücü yoktur fakat ruh böyle yapmayı istemeksizin, daha yüksek şeyler için hareket ettirilemez ve içsel şeylere âşık olamaz. Bu yüzden taşın hareketi doğal, ruhun hareketi iradidir (Augustine, 2006: 364). Hiçbir eylem istenç vasıtasıyla gerçekleşmemiş ise kötü ya da iyi bir davranış olamaz ve insanlar özgür istence sahip olmasaydılar hem cezalandırma hem de ödüllendirme adil olamazdı (Augustine, 2006: 361). Tanrısal inayet elbette vardır. Bu, onun her şeyi sıkıca belirlediği var olanlar için özellikle de insan için iradi hüviyet sağlamadığı anlamına gelmemelidir. Tanrısal inayet, iradeye özgürlük alanı sağlamasaydı günah da olmazdı sevap da. Çünkü sahip olduğumuz iradeye bağlı olarak seçimler yaparız. İyiye ya da kötüye yöneliriz.

7.3.2. Mutluluk

Sokrates, bilgi ve erdem özdeşliğini kurmuştu. Ahlak anlayışını da bunun üzerine inşa etmişti. Augustinus da, bilgi ve erdem özdeşliği kurmuştur. Ancak artık bilginin konusu değişmiş, yeni bir şekle bürünmüştür. Bilginin yeni konusu, Tanrı'dır. "Bir insan her şeyi bildiği halde seni bilmiyorsa zaten mutlu olmaz, oysa sadece seni bilmesi mutlu olmasına yeter, öyleyse varsın her şeyi bilmesin. Öte yandan hem seni hem de her şeyi bilen insan bildiği şeyler yüzünden değil de sırf seni bildiği için mutlu olur, dahası senin bilgine sahip olduğu için mutlu olur, sana saygıda kusur etmeyip sana şükrettiği ve kendi düşüncelerinde kaybolmadığı için mutlu olur." (Augustinus, 2010: V.4)

Üç tür mutluluk vardır. İlki, bedensel hazların verdiği hoşnutluktur. "Mutlu yaşamı ölümün ülkesinde arıyorsunuz, yok orada bulunmuyor. Yaşamın olmadığı yerde mutlu yaşam nasıl olur?" (Augustinus, 2010: IV.12). İkincisi, Tanrı'yı bilmenin verdiği hazdır. Sonuncusu ise daha zorlu bir çabanın ürünü olan, oldukça çetrefilli yollardan erişilen mutluluktur. Bu ölümden sonraki mutluluktur. Bu mutluluklardan ilki, Augustinus tarafından tasvip edilmez. İkincisi ile üçüncüsü ise birbirine oldukça yakın görülmüş, hatta özdeş kabul edilmişlerdir:

"Ölümden sonra ruhun yaşamını sürdüreceğine ve hak ettiği şekilde ödüllendirilip cezalandırılacağına inanmamış olsaydım Epiküros çoktan ruhumu fethetmiş olurdu, ama Epiküros tam tersi bir inanca sahipti. Hep şöyle sorup duruyordum, bizler ölümsüzsek ve tensel hazzımız sonsuza dek böyle süreceyse, bu hazzı kaybetmekten hiç korkmayacaksak o zaman niçin mutsuz olalım ki, bundan

başka ne isteyebiliriz ki? Ama asıl acizliğimizin tam da bu olduğunu kavrayamıyordum, öyle derinlere batmıştım, öyle körleşmişti ki gözlerim, erdemin ve sırf kendi doğasından dolayı sevmeye layık olan o güzelliğin yaydığı ışığı seçemiyordum, çünkü bu ışık bedenimizdeki gözlerle değil, gönül gözümüzle seçebileceğimiz bir ışıktı.” (Augustinus, 2010: VI.16)

Augustinus’a yöneltilebilecek iki eleştiri vardır (Jones, 2006b: 158-159):

1.) Tanrı’nın olacak olan her şeyi bilmesi, insanın yaptığı şeyi seçmekte özgür olmadığı anlamına gelir.

2.) Her şeyi Tanrı’nın yapması, insanın hiçbir şey yapmamasını ifade eder.

Tanrı’nın yaptığımız ve yapacağımız eylemlerin bilincinde olmadığı düşünülemez. Çünkü o, eksikliklerden uzaktır ve son derece yetkindir. Tanrı, her şeyin bilgisine vakıftır. Sorun, Tanrının insanın eylemlerinin bilgisine sahip olmasının insanın özgürlüğünü ortadan kaldırıp kaldırmamasıdır. İşte bu noktada, insanın, belirli ölçüde de olsa özgür olması gerektiği sonucuna ulaşıyoruz. Böyle olmasaydı insan kötüye yönelmezdi, günah işlemezdi.

Eğer bir yargı günü varsa ve o gün insanlar cennete ve cehenneme gideceklerse o zaman bunun belirleyicisi ne olmalıdır? İnsanlar, fiillerinde kendi isteklerine uygun olarak değil de bir başka gücün otoritesine bağlı olarak davransalardı; herhangi bir kimse, kötülüğe yönelmekten ve onu işlemekten ötürü nasıl sorumlu tutulabilirdi?

Kendisine yönelik yapılmış olan birçok eleştiriye rağmen Augustinus’un, Kilise’nin resmi söyleminin oluşmasında sağlamış olduğu önemli katkı inkâr edilemez. Ortaçağın düşünsel hayatını birçok araştırmacının iddia ettiği gibi iki döneme ayırmak mümkünse Augustinus’un, Patristik dönemin en ateşli figürü olduğunu belirtebiliriz. Augustinus’un etkisi, sadece Ortaçağ düşünürleri üzerinde olmamıştır. Aynı zamanda modern olarak nitelendirilebilecek isimler üzerinde de önemli tesirleri olmuştur.

Descartes’e göre kesin bilgiye ulaşmanın yolu *şüpheden* geçer. Hepimiz hayatımızda bir defa olsun bildiğimiz şeylerden şüphe etmeliyiz. Onları doğru olarak kabul etmek yerine onların doğruluğunu sorgulamalıyız. Ancak bu yolla kesin ve doğru bilgiye ulaşabiliriz. İşte bu uğraşın en önemli uğrağı *şüpheden* geçer. Benzeri

bir şüpheci tavrı ondan çok daha önceleri Augustinus'ta da görürüz: "...Ne yani! Ya aldanıyorsan? diyen akademisyenlerin hiçbir kanıtından korkmuyorum. Çünkü eğer aldanırsam, varım. Var olmayan, elbet aldanamaz da; demek oluyor ki eğer aldanıyorsam bu, ben var olduğum içindir. Dolayısıyla, aldanıyorsam eğer ve elbet bu benim var olduğumdan kaynaklanıyor ise; aldandığımda var olduğum andan itibaren, var olduğuma inanarak nasıl aldanabilirim. Bundan dolayı, mademki aldanarak var oluyordum; aldanıyor idiysem bile, hiç kuşkusuz, var olduğumu bildiğim konusunda aldanmıyorum. " (Schaff, 1890: 354).

Şüpheci bir tavrı İslam felsefesinin önemli bir isminde, Gazali'de de göreceğiz. O, kesin bilgiye, *yakini* bilgiye ulaşma yolunda, şüpheyi bütün iliklerine kadar hissetmiştir. İcra etmekte olduğu mesleğini, ailesini, yaşadığı memleketi terk edip diyar diyar gezmiştir. Bunca acı ve sıkıntıya katlanmasının tek nedeni, hissettiği derin şüphe duygusu ve hakikatin bilgisine erişme isteğidir.

7.4. Trinity

Augustinus'un ölümünden yaklaşık 50 yıl kadar sonra Boethius (480-524), Roma'da yoğun siyasal karışıklıkların yaşandığı bir dönemde dünyaya gelmiştir. Romulus Augustulus'un tahtından olması ve dönemin başkenti Ravenna'nın Germanus Odoachar tarafından ele geçirilmesi, Batı Roma İmparatorluğunun sonunu getirmiş ve Roma'nın yönetiminin Ostrogotlar'ın eline geçmesine neden olmuştur (Cennet, 2008: 28).

Batı Roma İmparatorluğu'nun iktidarı Germen ve Ostrogot krallara bıraktığı çalkantılı bir dönemde yaşayan Anicius Manlius Severinus Boethius, yaklaşık 480 yılında, Hristiyanlık geçmişi yüz yıl gerilere giden ve Roma siyaset ve din hayatındaki stratejik konumlara önemli isimler katan, *patricii* mensubu bir ailenin çocuğu olarak Roma'da doğar. Babasını çocuk yaşta kaybeder. Bunun üzerine hem yakın aile dostlarından olan hem de zamanın en ünlü devlet adamları arasında sayılan Symmachus'un evlatlığına alınır. Boethius'un Symmachus'la kurduğu yakın ilişki, onun bir yandan devlet makamlarında yükselmesine neden olurken diğer yandan da *septem artes liberales* (özgür sanatlar) diye anılan bilim dallarında ve özellikle

Yunan dili ve felsefesinde iyi bir eğitim görmesini sağlar. Böylece Boethius, dönemin Ostrogot kökenli İmparatoru Theodoricus'un iktidarında *consulluk* gibi çok önemli ve saygın bir devlet görevine yükseldiği gibi bütün idari ve adli hizmetlerden de sorumlu *magister officiorum* mevkiini üstlenir (Terziyan, 2009: 1).

M.S. IV. yüzyıl adeta bir savaş sahnesidir. Bu sahne, içkin ya da özsel (immanens) *Trinitas*'a geçiş aşamasıdır. Tanrı'ya "üçlü"lü bir düzen içinde tutarlıca tapınmayı ve Tanrı'nın üç ismiyle vaftiz etme uygulamasını harekete geçirip Mesih ve Kutsal Ruh'un Tanrılığı'na iman etmeyi hızlandırır (Terziyan, 2009: 37-38). Ancak bu dönemde kimi aykırı düşünceler de filizlenir. Adını Libya kökenli tanrıbilimci Arius'tan alan Ariusçuluk, düşüncelerini *Trinitas*'ın doğası ve "Baba Tanrı" ile "Oğul İsa" kavramlarına odaklar. Yüce Tanrı'nın insan kılınan Oğlu'na üstünlüğünü savunur. Bu yüzden, Üçlü'nün bölünmezliğinin yandaşı Üçlülük'le ([Teslisçilik] Fr.: Trinitarianisme) sürekli çatışır (Terziyan, 2009: 38). Arius yandaşları, Origenes'in *subordinationism*'ini benimserler: "Oğul; yaratılmamış, öncesiz-sonrasız Tanrı ile aynı özden değildir." Oğul, Tanrı'ya tanıklık etse bile Tanrı değildir. Tanrısal bir konumda ise de bu, Tanrı'nınkinden aşağı bir konumdur. Dolayısıyla Ariusçular, Üçlü'de tek ve ortak bir doğayı kabul etmezler ve katı bir tektanrıcılıktan yana tavır alırlar (Terziyan, 2009: 38). Ariusçular'ın bu tavrı, monoteist bir tavrın sonucu gibi görünse de esasında çok tanrılı bir anlayışa açılan kapıdır. Çünkü biri yaratılmamış diğeri yaratılmış; biri yüce diğeri ona bağlı iki tanrı görüşü çok tanrılı bir anlayıştır. Onun için yapılması gereken bu tür mezheplere karşı savaşmak ve gerçek Hristiyan iman doktrinini tesis etmektir. Bu da Teslis inancını temellendirme ile olur.

Türkçe'de *Teslis*, *Üçlem* ya da *Kutsal Üçlü* olarak kullanılan *Trinitas*, Hristiyanlıkta Tanrı'nın birleşmiş üç ayrı varlık (baba, oğul, kutsal ruh) olarak düşünülmesini ifade eder. Kaynağını Yunanca *trias* (üçlü, τριάς) sözcüğünden alan bu Latince sözcük, üç büyük Batı diline: İngilizce'ye, *trinity*; Fransızca'ya, *trinité* ve Almanca'ya, *trinität* olarak geçmiştir (Terziyan, 2009: 8). Latince'de kullanılan *trinitas* sözcüğü, anlamını genişletip terimleşmeye başladıktan sonra, içeriğine koskoca bir Hristiyan doktrinini sığdırmıştır. Bu terim, bir yandan Baba (Pater), Oğul (Filius) ve Kutsal Ruh'u (Spiritus Sanctus), yani ayrı ayrı varlıkları ayrı ayrı

dile getirirken diğer yandan bu üç varlığın da bir olduğunu yani Tanrı (Deus) olduğunu söylemektedir (Terziyan, 2009: 14). Boethius’a göre, “Hristiyanların, Kutsal Üçlü’nün bir’liğine ilişkin anlayışları şudur: “Baba, derler, Tanrı’dır; Oğul, Tanrı’dır; Kutsal Ruh, Tanrı’dır.” Dolayısıyla Baba, Oğul ve Kutsal Ruh “üç” değil, tek “bir” Tanrı’dır. Bu ‘bir’leştirmenin nedeniyse ayrımsızlık olarak açıklanır. Aslında ayırım, Kutsal Üçlü’yü değer dereceleriyle ayırıştırıp parçalayarak çokluğa dönüştüren Ariusçular gibi, ona bir şeyler ekleyip çıkaran kişilerden kaynaklanmaktadır.” (Terziyan, 2009: 101) Varlıklar arasındaki başkalık, cins, tür ve sayı bakımından bilinebilir. İnsan ya da at cins bakımından aynıdır. Çünkü insan, hayvan cinsi içerisinde yer alır. Cicero ile Cato da aynıdır. Çünkü her ikisi de tür bakımından yani insan olmalarından ötürü birdirler. Diğer bir şey de sayılarla ilgili olan birlik ya da başkalıktır. İki tür sayı vardır. Birisi sayı saymamıza yarar. Diğeri ise sayılabilir varlıkların kendisine dayanır. “Bir”, gerçekte bir şeydir: Bir kalem, bir silgi, bir defter gibi. Vurguladığı şey, varlığın niceliğini belirlemekten çok, onun gerçekliğidir. “İki” ise varlıkların kendilerinden ziyade, onların sayılabilirliğini ifade eder. Bizler tarafından oluşturulmuştur ve varlıkları tasnif etmede yararlandığımız önemli araçlardandır. Kendinde bir varlığa sahip değildir.

Pythagorasçılar, evreni sayılardan hareketle açıklıyorlardı. Bunu da “birim” üzerinden temellendiriyorlardı. Bir masayı düşünelim. Bu masa, birimlerden oluşur. Aynı şekilde, bir bina da çeşitli birimlerden oluşur. Varlıklar, kendilerinden oluştukları bu birimler üzerinden tanımlanıyordu. Pythagorasçıların birim anlayışları, özelde de Bir üzerinden tüm varlıkları temellendirmeleri ile Boethius’un sayıyı tasarlama biçiminin ilk şekli benzerdir. İki anlayış da, Bir’i gerçeklikle eşdeğer görür.

Çokluk, ikinci tür sayı anlayışından kaynaklanır. “İki” sayısını telaffuz etmekle, bir gerçekliğin sesini konuşmaktan ziyade çokluğun sesini dile getiririz. “Birlik” dediğimiz şey ise Bir dememizi sağlayan şeydir. O, şeylerin sayılmasından ziyade aynı şeyin tekrarıdır. Tıpkı, “güneş, güneş, güneş” derken üç tane güneşin varlığından söz etmediğimiz ama bir tane olanı defalarca dile getirdiğimiz gibi. O zaman, “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh” olan denklemimizi yeniden oluşturacak olursak;

“Baba = Tanrı”, “Oğul = Tanrı” ve “Kutsal Ruh = Tanrı”. Bu özdeşlikleri yerine koyarsak: “Baba = Tanrı, Oğul = Tanrı, Kutsal Ruh = Tanrı”; “Tanrı, Tanrı, Tanrı”

Barbar kavimlerin dışarıdan baskısı, Ariusçuluk ve Ortodoksluk çatışması kisvesine bürünen Doğu Roma İmparatorluğu’nun iktidarını genişletme emelleri ve bunun sonucunda Batı Roma İmparatoru Theodoricus’un güç durumda kalışı, Boethius’un yaşamının başladığı kadar olumlu sonlanmamasına neden olur. Rakiplerinin kıskançlıkları ve onu yerinden etme girişimleri de bunlara eklenince, vatana ihanet suçundan hüküm giyer ve sürgün edilip Ticinum’da (bugünkü Pavia) hapsedilir (Terziyan, 2009: 1-2). Bunun üzerine, *Philosophie*’den medet umar hale gelir. Onun çeşitli biçimlerini, dönüşümlerini izah edecek türden de bir eser yazar: *Consolatio Philosophie* (Felsefenin Tesellisi).

Consolatio’da, *Philosophia*’nın mahkum edilmiş olan Boethius’a üç kişilige bürünerek yardım ettiği göze çarpar: *Philosophia Dea*, *Philosophia Consolator* ve *Philosophia Christiana*. *Philosophia*, ilkin bir Antikçağ tanrıçası olarak zindanda belirir ve düşünüre Yunan felsefesindeki geçmişini anımsatır. Sonra teselli edici bir rol üstlenip ona evrenin sırlarını verir ve insanla Tanrı arasındaki kopmaz bağı göstermeye çalışır. Tüm kişiliklerinde amacı, düşünüre merhem olmaktır. Bunu felsefe ve mantık öğretileriyle Tanrı’ya giden yolu gösterirse başarabileceğine inanır. Görevini yerine getirirken yavaş yavaş tanrıça özelliğinden sıyrılıp Hristiyan inancındaki yerini alır. Düşünürü, Tanrı’ya götürecek kılavuz bir melek olur (Cennet, 2008 s: 2).

7.4.1. *Consolatio Philosophie*

“İşte gözlerinin önüne serdiğim insanın mutluluğunun tam biçimi bu! Zenginlik, yüksek mevki, yetke, şöhet ve zevk!” (Boethius, 2006: 157). Bunların her biri, insanın mutluluğa ulaşmasında gereklidir ama hakiki mutluluğu sağlayacak olan bu parçalar, insanları hataya sürükleyebilirler. Tamamlayıcı olarak iş gören bu parça parça mutlulukların herhangi birine ulaşmaya çalışırken insan, yoldan saparsa iynin yanlış dönüşmesine, yanlış bir iyiye dönüşmesine neden olur (Cennet, 2008: 64). İynin tabiatının bozulması bir insanın başına gelebilecek en büyük felakettir. Çünkü iyi, tüm insanların peşinden koştukları şeydir. Onların amacıdır:

1. Aldatıcı iyiden gelen, mükemmel olmayan bir mutluluk vardır.
2. Eğer mükemmel olmayan bir mutluluk varsa mükemmel olan da var demektir.
3. O halde mükemmel mutluluk vardır.
4. Eğer a, b'den daha mükemmelse, a, b'den üstün demektir.
5. Her şeyin yöneticisi (princeps omnium) kendisinden başka her şeyden üstündür.
6. Eğer mükemmel iyi Tanrı'da değilse, o halde, mükemmel iyinin başka bir kaynağı olması gerekir.
7. Eğer bir şey Tanrı'dan daha mükemmelse Tanrı'dan üstün demektir.
8. Eğer Tanrı'dan daha üstün olan bir şey varsa Tanrı evrenin hükümdarı değildir.
9. Yani eğer mükemmel iyi Tanrı'da değilse Tanrı evrenin yöneticisi değildir.
10. Tanrı evrenin yöneticisidir, aksi takdirde evrende sonsuz bir gerileme söz konusu olurdu.
11. Mükemmel iyi Tanrı'dadır (Marenbon, 2003: 108-109).

“Ölümlü yaratıkların tek bir endişesi vardır. Bunun için olağanüstü gayret sarf edip türlü türlü işlerin peşine düşer, farklı yollardan ilerler ama yine de mutluluğun yegâne amacına ulaşmak içindir tek çabaları. Bu iyinin kendisidir ve bir kez elde edildi mi başka hiçbir şey istenmez. Gerçekten bu bütün iyilerin üstünde bir iyidir ve iyi olan ne varsa içinde barındırır. Eğer bir tek iyi bile onun dışında kalmış olsaydı arzu edilecek bir şey dışarıda kaldığı için o en yüce iyi olmaktan çıkardı. O halde, mutluluk bütün iyilerin bir araya gelmesinden oluşan bir mükemmeliyet durumudur.” (Boethius, 2006: 153-155). İnsanlar, hayatta sadece iyilerle karşılaşmazlar. Kimi zaman istemedikleri şeylerle de karşılaşabilirler. Boethius da bunun en iyi örneğidir. Hayatında hiç beklemediği, ummadığı şeylerle karşılaşır. Hak

etmediği şeylerden ötürü suçlanır, yargılanır. Kendisi gibi, bu olumsuzluklara neden olabilecek türden her hangi bir eylem içerisinde bulunmayan insanlar, hapislerde çeşitli cefalara maruz kalırken başka insanların iyiliklerini düşünmeyen, onların haklarını gözetmeyen, insanların arkalarından türlü türlü kötülükler tasarlayan insanlar dışarıda, hür bir şekilde dolaşmakta, insanlardan övgülere layık görülmektedirler. Bu kötülüklerin kaynağı nereden gelmektedir? Yoksa dünyada, bahsettiğimiz, yerine göre de kendimizi teselli ettiğimiz Tanrı kavramının ontolojik bir gerçekliği bulunmamakta mıdır? Varsa kötülük niye olmaktadır?

Boethius, biraz da içinde bulunduğu durumdan ötürü (hapishanede olması, çeşitli işkencelere maruz kalması) kötünün ne olduğunu, onun nereden kaynaklandığını araştırır: “Tanrı varsa, kötülük nereden kaynaklanıyor? Tanrı yoksa, iyilik nereden?” (Boethius, 2006: 67). Tanrı’nın gücü, her şeye yeter. Onun gücünün yetmediği, bilgisinin kavramadığı bir şey düşünülemez. O zaman kötülük bizatihi Tanrı’nın eseridir. Çünkü her şey onun eseri ise kötülük de onun eseridir. Kötülük de bir şeydir ve “her şey” olarak ifade edilen en genel kategorizasyonun içerisine girer.

Var olan şeyler, sadece iyilerden oluşmamaktadır. Aynı zamanda, kötülerden, çirkinliklerden, çirkefliklerden ve daha sayamayacağımız birçok şeyden de oluşur. Zaten bundan dolayı en genel kapsama da sahiptir. O zaman kötünün varlığının da bu kategorinin altına gireceği kesindir. Akıl yürütmemiz bu şekilde doğru gibi görünse de gerçekte çok sakıncalıdır. Çünkü “her şeye gücü yetmeklik”, Tanrı hakkında ifade edilebilecek, ona yüklenebilecek vasıflardan sadece birisini ifade eder. O’na “ezeli-ebedi”, “yaratıcı” türünden daha nice sıfatlar da yüklenebilir. Belki de en önemlisi, Tanrı’ya “iyi” sıfatını yüklemektir. İyi, Tanrı’dan ayrı düşünülemeyecek bir şeydir. Tanrı’nın olmaması durumunda, evrende tek bir iyiden bile bahsetmek mümkün değildir. Tanrı, iyinin teminatıdır. Akıl yürütmemize bu son faktörü de ekleyip devam edecek olursak bu sefer sonucun şu olduğunu görürüz: Tanrı özü itibarıyla iyiye her şey de Tanrı’nın eseriye o zaman, kötü Tanrı’nın bir yaratımı olamaz. Tanrı her şeyin de nedeniye o zaman, kötü de var olamaz. Kötülüğün, evrende, bir gerçekliği olamaz. “Her şeye gücü yeten bir varlığın yapamayacağı hiçbir şey de yoktur. Hiçbir şey yoktur, dedim. O halde Tanrı kötülük yapabilir mi? Hayır, dedim.

Öyleyse, yapamayacağı hiçbir şey olmayan Tanrı kötülük yapamıyorsa kötülük yoktur.” (Boethius, 2006: 229).

Kötülüğün ontolojik anlamda olmayışını A. Thomas da savunmuştur: Kötülük kavramsal bir varlıktır; gerçek olan bir varlık değildir (Thomas, 2003: 62). Kötülük diye bir şeyin varlığı söz konusu değildir. O sadece iyiliğin belli orandaki eksikliğidir (Thomas, 2003: 105). Çünkü evrende iyilik hâkimdir. Var olan her şey, Tanrı’nın yaratımı sonucunda meydana gelmiştir. Bu tür yüce ve kutsal, iyi bir gücün elinden çıkan şeylerin kötü olduğu söylenemez. Kötü olarak bildiğimiz şeyler, iyiliğin eksik oluşudur.

Dünyada kötülüğün bulunması ve her şeyi yaratan mükemmel bir Tanrı’nın varlığı bir çelişki olarak görünür fakat Aquinoslu Thomas’a göre, ikisi arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Çünkü böyle bir Tanrı her şeyi iyi olarak yaratmıştır. Yani kötülük aynı şekilde iyilik gibi bir “varlık”a sahip değildir. Kötülük ancak iyiliğin eksikliğinden meydana gelir (Buğday, 2008: III). Varlıklar evreninde aslanan iyiliktir. İyiliğin temel olarak var olmasından sonra kötülük ancak iyiliğin eksik olması durumunda burada kendisine yer edinebilir. İyiliğin olması gereken yerde olmaması kötülüğe yol açabilir (Buğday, 2008: 10). Ancak Thomas’ta ilk günah kavramı, diğerlerinden daha farklı bir biçime bürünür. Ona göre, fiziksel ve ahlaki olmak üzere iki tür kötülük vardır. Ahlaki kötülük, iradenin zevkli şeyin boyunduruğu altına girmesiyle olur (Thomas, 2003: 71). Bu kötülüğün nedeni, insan iradesinin kendisidir. İrademizin, bir seçenekle karşılaştığında, iyiyi mi, kötüyü mü seçtiğine bağlı olarak değişir. Onun verdiği karar, Tanrı’ya yaklaşmamıza ya da uzaklaşmamıza neden olur. Bu açıklama, esasında Augustinusçu bir yoruma dayanır.

Augustinus da, “iradenin yolundan sapması” ile ilk günahın nedenini ortaya koymayı amaçlamıştı. Bu anlamda, onda ilk günah ile “iradenin yolundan sapması” iç içe geçmiş, birisi diğerinin nedeni olmuştur. Thomas’ta ise ilk günah kavramı ile iradi anlamdaki sapma ayrılır, onlar birbirlerinden farklı konumlandırılır. İradenin yoldan çıkması, ahlaki kötülüğün nedeni iken ilk günah, fiziki kötülüğün nedenidir. “Katolik inancının gereği olarak hastalıkları orijinal günahın cezası olarak sunmaya

ihtiyaç duyarız” (Thomas, 2003: 243) Âdem’in işlemiş olduğu günahın cezasını beden çekmektedir (Thomas, 2003: 247).

7.5. Thomasçı Perspektif

Thomas’ta (1225-1274) da var olanlar, Augustinus’ta ve diğeri Ortaçağ düşünürlerinde olduğu gibi, Tanrı’nın yaratımı sonucunda gerçekleşmiştir ve onlar eşit düzeyde değildir. Aralarında hiyerarşik bir sıralanım vardır. En üstte Tanrı vardır, en altta ise cansız cisimler bulunur. Var olan şeyler arada konumlandırılmışlardır. Thomas’ın ontolojisinin örtüsünü açacak olursak onda beslendiği kaynaktan farklı bir anlayışın geliştiğini de görebiliriz. Bu yeni anlayış, *yaratma* kavramıdır. Yaratma kavramının ontolojiye girişi Thomas ile olmamıştır. Augustinus’a, hatta ondan daha öncesine, Philon’a kadar gidebiliriz. Ancak Thomas’ın önem arz eden noktası, Aristoteles’in felsefesini takip etmesi ve onu Hristiyanlığın ilkeleriyle birleştirmiş olmasıdır.

Ontolojik bir sisteme yaratma kavramının girmesi o sisteme aşkınlık da kazandırır. Çünkü yaratma bu dünyanın dili değildir. O, bu dünyadan bağımsız ve aşkın bir gerçekliğe dayanmak durumundadır. Bu varlık Tanrı’dır. Tanrı, hiyerarşik varlık sıralamasının en üstünde yer alır. Onun altında ise sırasıyla; melekler, insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız maddeler bulunur.

Platon’dan itibaren maddeye yönelik bakış açısı olumsuzdur. Onun fikirlerinden beslenmiş olan Plotinos ve Augustinus’ta da durum farklı değildir. Ancak Thomas böyle düşünmez. Tanrı iyi bir varlık ise onun yaratımı olan her şey de iyi olmak zorundadır. Bu anlamda, madde de yaratıldığı için o da kötü değildir. Çünkü o da, Tanrı’nın fiilini taşır. Bu fiil ise yaratma ediminin kendisidir. Maddeye yönelik bu olumlu bakış açısının nedeni nedir diye sorduğumuzda, biraz önce de ifade ettiğimiz gibi Thomas’ın bunu, Tanrı’nın yaratma fiilinin devamı olarak gördüğü şeklinde yanıtlamak mümkündür. Ancak onun bir başka nedeni daha vardır. Aristo, hocası Platon kadar radikal değildi. Olumsal dünyayı önemsiyordu. Aristo’dan da etkilenmiş olan Thomas da olumsal dünyanın ontolojik gerçekliğini hor görmemiş, onu kötü olarak konumlandırmamıştır.

Thomas metafiziğinde ve epistemolojisinde olduğu gibi, insan ve ahlak anlayışında da Aristotelesçi felsefeyle Hristiyan inancının bir sentezini yapmıştır. O, öncelikle Aristoteles'in psikolojisinin, onun *De Anima* adlı eserinde insan hakkında söylediği her şeyin doğru olduğunu kabul etmiştir: İnsan doğal bir varlık olup, birtakım doğal fonksiyonları ve amaçları vardır. Thomas, bu öncüle ek olarak insanın Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık olduğu için doğaüstü bir boyutunun da olduğunu söylemiştir. İşte bundan dolayı, ahlakına Aristoteles felsefesiyle Hristiyan öğretisinin bir sentezinin damgasını vurduğu Thomas, Aristoteles'in etiğinin temel unsurlarına doğaüstü bir boyut, bir ahiret mutluluğu; Yunan düşünürünün ahlaki ve dianoetik erdemlerine bir takım teolojik erdemler eklemiştir (Cevizci, 2001: 282).

7.5.1. Aristocu Erdemler ve Teolojik Erdemler

Thomas'a göre bitki ve hayvan ruhları, maddeden ayrı bir varlığa sahip değildirler. İnsan ruhu ise maddi olmayan bir biçime sahiptir. (Thilly, 2007: 322). Aristoteles'te ruh, maddeden ayrı değildi. Madde (beden de diyebiliriz bu anlamda) son bulunca ruh da ortadan kalkardı. Çünkü onun içinde yaşayabileceği, barınabileceği bir varlık kalmamıştır artık. Hristiyanlık ise öte dünya anlayışını savunur. Dünyadaki edimlerimizden sonra yargılanacağımız, yargılamanın sonucuna göre de cezalandırılacağımız ya da mükâfatlandırılacağımız bir dünya vardır. Orada insanların edimlerinin karşılıklarını alabilmesi için ruhun ölümsüz olması gereklidir. Ruh, ölümsüz olmazsa herkesin yaptığı yanına kâr kalacak ve adalet tecelli etmeyecektir. Bu nedenle Thomas'a göre ruh, maddeden bağımsız bir statüye sahip olmalıdır.

Aristoteles'e göre her varlık, iyiyi amaçlar. İnsan da iyiyi amaçlar. Onun iyisi ise *eudaimonia* (mutluluk)'dır. Mutluluk, en üstün iyidir. O, bir başkası için istenmeyen, yetkin bir iyidir. Aristo'nun bahsettiği mutluluk, bu dünyada gerçekleşebilir olan iyi bir durumdur. Thomas'a göre ise bu yeterli değildir. Çünkü Tanrı tarafından kendi suretinde yaratılmış insan için esas mutluluk, bir ahiret mutluluğu, Tanrı'ya erişmenin sonucu olan ebedi bir saadettir.

Aristoteles, insanın daha yüksek doğa-üstü hedefinden söz etmez. Aristoteles'in kendisinden bütünüyle kopuk olduğu bir hayat alanı vardır ve insan

hayatının bu kısmının amacı hakkında bir şey söylemez. Bu iki kısmın – Aristo’nun doğal akıl yoluyla tanışık olduğu kısım ve Hristiyanların iman ve vahiy yoluyla tanışık oldukları kısım – birbirlerinden büsbütün kopuk olduklarını varsaymak bir yanılığ olur. Daha yüksek hayat ve o hayatın amacı, daha aşağı ve bu hayatın amacıyla çelişmez. Daha ziyade daha yüksek amaç daha aşağı amacı tamamlar (Jones, 2006b: 404). Bunun için başka şeylere ihtiyacımız vardır. Bunlardan ilki de “teolojik erdemler”dir.

Aristo’ya göre karakter ve entelektüel erdemleri olmak üzere iki tür erdem vardı. Thomas, Aristoteles’in erdemlerini kabul eder. Ancak onları aşar ve yeni erdemler ekler: *İnan(ma)*, *sevgi* ve *umut*. Bunlar teolojik erdemlerdir. Onların diğer erdemlerden farkı, ifrat (aşırı fazla) ile tefrit (aşırı az) arasında bulunmamalarıdır. Diğer erdemler, bir orta nokta içerirlerken teolojik erdemler için bu söz konusu değildir. Sevgi, karakter erdemi olması açısından birine duyulan nefret ile bağlanma arasında yer alır. Nefret ve bağlanma ise iki aşırı ucu temsil eder. Teolojik bir erdem olması açısından ise Sevgi, bir Hristiyan’ın komşusunu ve diğer insanları sevmesidir. Onda ne nefret vardır ne de bağlanma.

Teolojik erdemlerle diğer erdemler arasındaki bir diğer fark da onların Tanrı’nın lütfuna bağımlı olmalarıdır. Karakter erdemleri ve diğer erdemler, kendi çabalarımız sayesinde erişebileceğimiz şeyler iken teolojik erdemler için, Tanrı’ya ihtiyaç duyarız. Bu erdemler, ulaşılabilecek şeyler değildir. Onlar, ancak Tanrı tarafından ihsan edilebilirler.

Thomas, bir yandan Aristoteles’in düşünce dünyasını diğer yandan da Hristiyanlığın temel ilke ve prensiplerini birleştirmeye çalışmış, bunu da önemli oranda başarmış bir kimsedir. O, bu anlamda Skolâstik olarak ifade edilen düşünce dünyasının yükseliş dönemini simgeleyen en önemli isimdir. Ondan sonra da birçok önemli düşünür gelmiştir. Ancak onlar, Skolâstiğin yükseliş dönemini değil, son dönemini temsil ederler.

Augustinus, Hristiyanlığın ilke ve prensiplerini sapkınlara karşı savunmuş, Patristik’in en önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Boethius ise, “son Romalı ve ilk Skolâstik düşünür” olarak adlandırılır. Boethius’un amacı Yunan felsefe mirasını

kendi ana dilinde, Latince’de ifade etmek ve böylece felsefe öğretimini yeniden canlandırmaktır. Roma dünyasında bu işi daha önce Cicero başlatmış, Tertulianus, Marius Victorinus ve Aziz Augustinus Latin dilinde kaleme aldıkları eserlerle bir Hristiyan teolojisi yaratmak istemişlerdi. Boethius, bu gelişimin son halkasını temsil eder. O, Ortaçağ Skolâstik felsefesine düşüncelerini ifade edebileceği Latince bir felsefe dili ve terminolojisi bırakmıştır (Arslan, 2010: 477). Anselmus, Roscelinus, Albertus Magnus, Aquinolu Thomas, Dun Scotus, Ockhamlı William ve Roger Bacon da Skolâstiğin önde gelen isimleridir. Bunlardan ilk ikisi Skolâstiğin ilk döneminde, sonraki ikisi yükseliş döneminde, son üçü de Skolâstiğin son döneminde gelmişlerdir. Kuşkusuz, onların hepsinin kendine özgü düşünceleri vardır. Ancak onların hepsine yer verme şansımız olmadığı için Skolâstik düşünceye mührünü vermiş bir isme, Aquinolu Thomas’a yer vermiş bulunmaktayız.

Skolatik dönem, Batı Avrupa tarihinde kültürel bir gerileme süreci olarak görülmüştür. Bu gerilemenin nedeni olarak Kilise ve onun dayanağı olan dinsel düşünce gösterilmiştir. Kilise’yi ve ona ait dinsel söylemi, gerilemenin esas nedeni olarak gören düşünürlerle göre, Ortaçağ felsefesi, özellikle de Skolâstik felsefe, Antik felsefe ile modern felsefe arasında bir dolayımına neden olmuştur. Bu dolayım, Rönesans’la ortadan kalkmıştır. Bu süreçte İslam dünyasından yapılmaya başlanan çevirilerin de önemli etkileri olmuştur. On ikinci yüzyıldan itibaren başlayan çeviriler, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda da devam etmiş ve Rönesans’ın gelişimine ortam sağlamışlardır.¹ Bu anlamda, modern düşünceye geçmeden önce, İslam dünyasının düşünsel gelişimine de yer vermeliyiz.

İslam felsefesinin düşünsel anlamda beslendiği iki ana damar vardır. Bunlardan ilki; Yunan felsefi birikimidir, diğeri ise İslam dinidir. İslam filozofları, bu iki besini anlamlı bir şekilde bütünleştirip yeni ve özgün bir düşünsel perspektif oluşturabilmişlerdir.

¹ Çevirilen eserler tez içerisinde 289-301 sayfalar arasında verilmiştir.

Platoncu, Neoplatoncu ve Aristotelesçi yazıların çoğu, sekizinci ve onuncu yüzyıllar boyunca İslam dünyasına çevrildi. Çeviri okulları kuruldu ve onlar ilkin, Süryaniceye çevirilmiş Antik metinlerden çalıştılar ve sonra hızlı bir şekilde, İslami dünyanın bilimsel ve felsefi dili haline gelen Arapçaya tercüme edildiler. Müslüman bölgelerindeki düşünürler, Aristoteles'in *Politika*'sı ve diyaloglar'ı hariç, bilinen kitaplarının hemen hemen tamamını öğrendiler. Onlar aynı zamanda Aphrodisias'lı Alexander ve Themistius gibi kimselerin Aristoteles'in yazıları üzerine yapılmış olan yorumlarını edindiler. Platon'un en azından, beş diyalogundan haberdardılar: *Devlet*, *Yasalar*, *Timaeus*, *Phaedo* ve *Crito*. Müslüman, Yahudi, Hristiyan olsun, bütün ortaçağ düşünürleri arasında en önemli eserler Neoplatoncu'ydu. Bunlardan biri, *Aristoteles'in Teolojisi* diğeri ise *Nedenler Kitabı*'ydı. İlk eser, Plotinos'un *Enneadlar*'ının bölümlerinin bir toplamından, ikincisi de Proklus'un *Teolojinin Elementleri* adlı eserinden oluşuyordu. Bu eserler Aristotelesçi yazılar olarak bilindiğinden, Aristoteles'in felsefesi, İslam dünyası için Neoplatoncu bir içeriğe sahip oldu. Kullanılabilir durumda olan Stoacı eserler, Antik mantık hakkında Müslüman dünyasına daha fazla bilgi sağlamış olan Galen'in yazıları, Cicero ve diğerlerinin bazı eserleriydi. Bu eserler üzerine yorumlar ve açıklamalar, bazı Hristiyan düşünürler gibi, hem Yahudi hem de Müslüman düşünürler vasıtasıyla Arapça yapıldı. İslam'ın ve Yahudiliğin inançla ilgili temel kavramlarının Neoplatoncu ve Aristotelesçi yorumları sunuldu, görüşüldü ve asırlar boyunca tartışılmaya devam edildi (Popkin, 1999: 141).

Gerek Avrupa Ortaçağı gerek de İslam Ortaçağı, dinsel karakterli bir kültürel evrime neden olmuşlardır. Her iki anlayışta da tikeller ile tümeller, vahiy ile bilim / vahiy ile felsefe, hiçlik ile yaratım türünden meseleler önemli yer edinmişlerdir. Bu yönüyle, her iki düşünce yapısı da benzerdir. Ancak onların vardığı sonuçlar bütünüyle aynı olmamıştır. Bu farklılığı da en iyi şekilde ahlaksal sorgulamalarda gözlemliyoruz. Batı Ortaçağı, insanın haram olanı işlemesi ve yeryüzüne indirilmesi üzerinden katı bir eskatolojik öğreti oluşturmuştur.

İslam düşüncesi ise sadece Ortaçağ itibarıyla değil, genel anlamda insanın doğuştan masum olduğunu kabul etmiştir. Bir insanın işlediği suçtan ötürü diğer

insanları suçlu olarak görmemiştir. “Her insanın amelini (veya kaderini) boynuna bağladık. İnsan için kıyamet gününde, açılmış olarak önüne konacak bir kitap çıkarırız.” (İsrâ; 13). Şimdi, iki dinsel öğretinin geliştirdiği ahlaki öğretiler arasındaki ayrımları daha iyi görebilmek için, önde gelen Müslüman filozofların görüşlerine yer verelim.

8. İslam Ortaçağı

8.1. Çeviri Faaliyetleri ve Kelamın Önemi

Farabi'den edindiğimiz bilgiye göre felsefi soruşturma, eskiden Irak halkı olan Kildaniler'de ortaya çıkmış, sonradan Mısır halkına ulaşmış, oradan Yunanlılar'a, Süryaniler'e ve son olarak da Araplar'a geçmiştir. Bu ilmin içerdiği her nesne, Arap diline geçene kadar Yunanca ve Süryanice'de anlatılmıştır. Bu ilme sahip olan Yunanlılar, ona, gerçek hikmet ve en yüksek hikmet derlerdi (Farabi, 2003: IV. 53).

Yunan felsefesi müfredatının Atina, İstanbul, Antakya ve İskenderiye okullarında devam ediyor olması, buraların fatihleri olan Müslümanların bu bilgileri almalarını kolaylaştırdı. Bu süre zarfında, rekabet halindeki Süryani kiliseleri, Nasturîler ve Yakubîlerin öğretisel anlaşmazlıklarını daha ileri götürmek için çeşitli felsefi metinleri kendi görüşlerine uyarladılar. Bunların aynı bölgelerde yaşayan Müslümanlar tarafından alınmalarını sağladılar (Leaman, 2000: 24-25).²

Bir yandan yeni karşılaşılan Helen, İran, Hint ve diğer yabancı kültürlerle karşı uyanan merakın giderilmesi diğer yandan da İslam'ın bunlardan üstün olduğu fikrinin pekiştirilmesi bakımından, bu kültürlerin son derece iyi bilinmesi, bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştı. Bu kültürlerle ait kitapların Arapçaya aktarılması, bunu sağlayacak en kestirme yol olarak görülmüştü. Bu faaliyetin ilk örneği, Halid b. Yezîd b. Muaviye'nin (Ö. 704) Grekçe ve Koptça'dan tıp, astronomi ve kimyaya (simya) dair bazı eserleri İskenderiyeli rahiplerden Staphon ve Maraianos'a tercüme ettirmesiydi. Daha önceleri, Emevî halifesi Mervân b. Hakem(684-685), Ömer b. Abdülaziz (717-720) dönemlerinde çeşitli tercümelerin yapıldığı bilinmekte ise de

² Tespit edilen eserlerin çevirileri için 286-288 sayfalar arasına bakılabilir.

bunlar, toplumun ihtiyacı dikkate alınarak yapılan ve tıp kitaplarıyla sınırlı kalan girişimlerdi.

İkinci Abbasi Halifesi Mansûr (754-775) dönemine gelindiğinde, bir taraftan tercüme faaliyetlerine hız verilirken diğer taraftan da çerçeve genişletilmişti. Bu gelişimde, Mansûr'un dini ilimler ve edebiyat dışında mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi akıl ve tecrübeye dayalı ilimlere karşı duymuş olduğu ilgi önemli bir etkendi. Tercüme edilen ve aralarında Aristo'nun *Organon*'unun ilk üç kitabının da bulunduğu çok sayıda eser için sarayda Hizânetü'l-hikme adı verilen özel bir bölüm tahsil edilmişti. Halife Mehdî (775-785) döneminde, birtakım zenâdika (zındık) ve melâhide (dinsiz) hareketlerinin baş göstermesi yüzünden gerektiği gibi yürütülemeyen bu önemli faaliyet, Hârûnürreşîd'in halifeliği (786-809) boyunca sürdürülmüş, bu arada bazı telif eserler de vücuda getirilmiştir. Artarak devam eden verimli çalışmaların ürünü olan eserlerin sığmaması üzerine, sürekli genişletilen Hizânetü'l-hikme, nihayet halife Me'mûn (809-833) döneminde bağımsız bir kurum halini alarak adeta bir ilimler akademisi hüviyetini kazanmış ve bu tarihten itibaren Beytü'l-hikme adıyla anılmaya başlanmıştır (Sarioğlu, 2003: 2).

Roma İmparatorluğu'nda felsefe, pek çok eğitim merkezlerinde Platon, Aristo, Epikür ve Zenon gibi filozofların öğretileriyle sıkı bir ilişki içerisinde tedris edilirdi. Sadece Roma, Atina ve İskenderiye'de değil, imparatorluğun Pergamon (Bergama), Smyrna (İzmir), Apamea, Tarsus, Ege ve Afrodisias gibi doğu ya da Napoli ve Marsilya gibi batı bölgelerinde de bir "felsefe okulu", Plâtonculuk, Aristotelesçilik, Stoacılık ya da Epikürcülük şeklinde yaygınlık kazanmıştır. Bu arka plana karşın, Plotinos'un düşüncesi hem Latin hem de Arap dünyasındaki felsefi faaliyetin ortaya çıkışında önemli bir yere sahip olmuştur (D'ancona, 2007: 11).

İslam felsefesi, genellikle, Hristiyan kimselerce gerçekleştirilen tercümelere bağlı olarak Arap, Fars ve sonra da Türk, Hindu ve Malay vd. Müslümanlarca oluşturulmuş, Yunan felsefesinin yanında karşılıklı etkileşim yoluyla Hristiyan ve Yahudi felsefesinden de etkilenmiş olan bir felsefedir (Nasr ve Leaman, 2007: 36).

Yunan felsefesi, İslam'da, Aristoculuk ya da Meşşailik akımını doğurmuştur ancak İslam'da felsefi düşüncenin kaynağını Yunan felsefesine dayandırmak bir

hatadır. Felsefi düşüncenin İslam'da asıl kaynağı, Yunan düşüncesi değil, Kur'an'dır (Açıkgeç, 1992: 79). İslam felsefesi ile İslam vahyi çerçevesinde teşekkül eden bilgi kaynakları arasındaki ilişkiyi anlamada bizatihi *hakikat* teriminin büyük bir önemi vardır. *El-Hakika*, hem gerçek hem de doğru (hakikat) anlamına gelir. Ayrıca terim, isimlerinden birisi *Hakk* olan Allah ile de alakalıdır. İslam felsefesinin amacı, Hakk'ın keşfedilmesidir. *El-hakika*, aynı zamanda, Kur'an'ın deruni gerçekliğini ifade eder ve bu derûnî gerçekliğe ancak Kutsal metnin anlamının hermeneutik bir tarzda ele alınmasıyla ulaşmak mümkündür. Tarihte çoğu kez bir İslam filozofu, İslam felsefesinin az da olsa farklı anlamlarına vurgu yapmak için kullanılan iki temel terim olan felsefe ya da *hikmeti*, Kur'an'ın merkezi bir kavramı olan *hakikatle* özdeşleştirmiştir (Nasr, 2007: 51). İslam kelimesindeki felsefi sivrilmeler, felsefe ile doğrudan herhangi bir açık bağlantı olmaksızın, daha çok meşru akıl yürütmeye ilişkin uygun kuralların gelişmesi yoluyla oluşmuştur (Leaman, 2000: 27).

Müslümanlar, Batı'da İslam kaynakları vasıtasıyla çok iyi bilinen Hermes'i, Kur'an ve Hadis'in peygamberlik halkasına dâhil ettiği iki kadim peygamber olan İdris ya da Enoch ile özdeşleştirirler. Hz. İdris'e Ebu'l-hukemâ (filozofların babası) demek suretiyle onu, felsefenin ilk kaynağı olarak görürler. (Nasr, 2007: 52). *El-Hakîm* (Bilge, hikmet sahibi), Allah'ın isimlerinden biridir ve aynı zamanda da Kur'an'ın isimleri arasında yer alır. Birçok Müslüman filozof, Kur'an'ın 31. Suresine adı verilen Lokman'ı, peygamberden sonra kendisine –Müslüman filozofların hakiki felsefe olarak kabul ettikleri- *hikmetin* bahşedildiği bir hâkim olarak bakarlar.

İslam, Hint ve Farisi arka planından aldığı şeyleri, İslami olan yeni bir kalıp içerisinde dönüştürmüş ve hazmetmiştir. Nakledilen fikirler ve sistemler, bu kalıp içerisinde, farklı bir entelektüel sentezin bütünleyici unsurları olarak yeni şekillerde işlev görmüşlerdir. İslam düşüncesinin orijinalliğinin yattığı nokta da bu sentezdir (Hak, 2007: 89). Bu sentez, diğer uygarlıklardan alınan düşünsel ürünlerle İslam dininin usul ve kaidelerinin harmanlanmasıyla gerçekleşmiştir. Bu harmanlamada, aralarında çeşitli seviye farkları bulunsa da Gazali hariç diğer İslam filozofları önemli rol oynamışlardır. Onun görüşlerine geçmeden önce, sırasıyla Farabi ve İbn Sina'nın düşüncelerine yer vermeliyiz.

8.2. İslam Felsefesinin Doğudaki Önemli Temsilcileri

8.2.1. Farabi ve Erdemli Şehir

Farabi (870-950), âlemi İslam tevhidinin ışıǒı altında görmüş ve her şeyi tevhit esaslarına göre düşünmüş ve anlamıştır. Ona göre bütün mevcudat, vahidin vahdeti içinde içkindir. Kâinata bilinen ve bilinmeyen bütün mahlûkat, canlı ve cansız bütün eşya, Allah'ın ahed birliğinden feyz tarikiyle taşımışlardır (Farabi, 2001: 10). Tanrı, Farabi'ye göre bütün varlıkların nedeni olan kendinden zorunlu, basit, mükemmel ve Bir olan varlıktır. O, kendi özü dışında bulunan hiçbir niteliğı (attribut) olmayan, bununla birlikte kendisine salt akıl, salt bilgi, salt hakikat vs. olarak işaret edilmesi mümkün olan ana tözdür. Kendi kendini düşünen ve bu düşünmesi sonucu tüm evrenin kendisinden zorunlu olarak taşıdığı varlık kaynağıdır.

Grek düşünce zenginliğinin Plotinosçu metafizik üzerinden İslam dünyasına taşınabileceğini anlayan Farabi, Aristoteles ve Platon'un düşüncelerine dayanan akılcı bir metafizik oluşturmuştur (Farabi, 2009: 10). Bir Yeni-Platoncu olarak, dini mistisizmden ve *südûr teorisi*'nin monizminden meydana gelen Yeni-Platoncu öğretinin zemini üzerinde yürümekte, felsefesinde Tanrı'yı evrenin veya bütün varlığın merkezi olarak kabul etmektedir. Tanrı merkezli bir düşünce evreninden hareket ederek Tanrı'nın Bir olduğunu, Bir'in de her şeyi aşan Mutlak olduğunu, Bir olandan, yani mükemmellik basamağından aşağıya doğru nesnelerin çokluğunun ortaya çıktığını savunur (Hammond, 2001: 43):

“Var olanlar çok sayıdadır. Onlar çoklukları yanında mükemmellik bakımından da farklıdır. İlk Olan'ın tözü, ister mükemmel, ister kusurlu olsunlar var olan her varlığın kendisinden taşıdığı bir tözdür. Onun tözü öyle bir tözdür ki var olan bütün şeyler, kendisinden taşıtlarında hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelirler ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk Olan'a yakınlık derecesine göre meydana gelir. Bu sıra, varlık bakımından en mükemmel olandan başlar; onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir ; onu gittikçe daha kusurlu olan var olanlar takip eder. Nihayet varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istendiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olacaktır. Böylece var olanlar dizisi, ötesine geçilmek istenirse ötesinde hiçbir şeyin var olmadığı, daha doğrusu var olmasının mümkün olmadığı bir varlık derecesinde sona erer.” (Farabi, 2004: I.I.2).

İlk Var olan bütün diğer var olanların varlığının İlk Nedeni'dir. O her türlü eksiklikten münezzehtir. O'ndan başka her şeyde, az ya da çok eksikliğın olması

zorunludur. Bir Olan, bu eksikliklerin tümünden arınmıştır. O'nun varlığı en üstün varlıktır ve diğer varlıklardan önce gelir (Farabi, 2004: I.I.1).

8.2.1.1. Ruh Öğretisi

İnsan varlığa geldiğinde ilk ortaya çıkan şey, besleyici kuvvettir. Ondan sonra kendisiyle sıcaklık, soğukluk ve benzerleri gibi dokunma ile ilgili nesneleri duyduğu kuvvet, kendisi ile sesleri duyduğu kuvvet, kendisi ile renkler ve ışıklar gibi bütün görülen şeyleri duyduğu kuvvet ortaya çıkar. Duyularla birlikte bir başka kuvvet de ortaya çıkar ki bu, duyulan şeylerle ilgili olarak onları isteme veya onlardan kaçınma yönünde arzu uyandıran kuvvettir. Sonra insanda bambaşka bir kuvvet ortaya çıkar. Onun sayesinde insan, duysal şeylerin algılanmadığı durumda, onların izlenimlerini ruhunda muhafaza eder. Bu, muhayyile kuvvetidir. Daha sonra insanda akıl kuvveti ortaya çıkar ki onunla da insan, akılsal nesneleri bilme imkânına kavuşur. Yine onunla, güzelle çirkini birbirinden ayırır. Sanatlar ve ilimleri yaratır (Farabi, 2004: III.X.1).

Akılsal kuvvetle tasavvur edilme özelliğine sahip olan akılsallar içinde, tözleri bakımından bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olanlar vardır. Bunlar maddeden tamamen korunmuş varlıklardır. Tözleri bakımından bilfiil akılsal, bilkuvve akılsal olmayanlar da vardır. Bunlar ise taş ve bitki gibi şeylerle, genel olarak cisim olan, maddi bir cisimde bulunan veya maddenin kendisi olan ve varlığını maddeye borçlu olan her şeydir. İnsanın tabiatı gereği sahip olduğu akla gelince, o, akılsalların tasavvurunu kabul etmek üzere hazırlanmış olan maddi bir istidattır. O, bilkuvve akıl, maddi akıldır. Ne akılsal kuvvette ne de insana tabiatın verdiği diğer şeylerde kendiliklerinden bilfiil olma gücü vardır. Akılsal kuvvetin bilfiil akıl olmak için kendisini kuvveden fiile çıkaracak başka bir şeye ihtiyacı vardır ve o, ancak kendisinde akılsallar ortaya çıktığında bilfiil akıl olur (Farabi, 2004: III.XIII.1).

İlk Olan herhangi bir biçimde maddeye sahip olmadığından, tözü bakımından bilfiil akıldır. Çünkü suretin akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine engel olan bir şeyin içinde olduğu maddedir. Bir şey maddeye ihtiyaç duymadığı zaman, tözü bakımından bilfiil akıl olur. Örneğin insan akılsaldır ancak onda akılsal olan bilfiil akılsal değil, bilkuvve akılsaldır. O, ancak kendi kendisini düşündükten sonra bilfiil

akılsal olur. Tözümüz akıl olduğundan ötürü düşünmeyiz. Tözümüzü teşkil etmeyen bir akıldan ötürü düşünürüz. Ancak İlk Olan, böyle değildir. Tersine O’nda akıl, akıllı ve akılsal bir ve aynı anlama gelir. Onlar tek bir öz ve bölünmez bütündürler.

İnsandaki ilk akılsallar, onun ilk mükemmelliğini teşkil eder. Ancak bu akılsallar ona sadece nihai mükemmelliğine ulaşmasında kullanılmak üzere verilmişlerdir. Bu nihai mükemmellik ise mutluluktur. Mutluluk, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü o, bu noktada cisim-dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna dahil olur, ebediyyen bu durumda kalır (Farabi, 2004: III.XIII.5).

Mutluluk, kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyiliktir. Onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan iradi fiiller, güzel fillerdir. Bu fillerin kendilerinden doğdukları yetenekler ve melekeler de erdemlerdir. Bunlar kendi özleri bakımından değil, mutluluğun kendisinden ötür iyi şeylerdir. Mutluluğa engel olan fiiller ise eksiklikler, erdemsizlikler ve aşağılık niteliklerdir (Farabi, 2004: III.XIII.6).

8.2.1.2. Erdemli Şehir

İnsan, mutluluğa nasıl ulaşabilir? Toplum içinde kalarak mı, yoksa toplumdaki çeşitli kirli, hileli işlerden uzaklaşarak, bir tür inzivaya çekilerek mi bu amacı gerçekleştirebilir? Farabi’nin bu sorulara yönelik vermiş olduğu yanıtlar Platoncudur: Her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaratılıştaki varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. İnsan, sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmel duruma, birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir. Bu insanlardan her biri, sözü edilen insanın özel bir ihtiyacını karşılar. Toplumun bütününün bu katkısı sonucunda, herkesin varlığını devam ettirmesi ve mükemmelliğe erişmesi için muhtaç olduğu şeyler sağlanmış olur (Farabi, 2004: V.XV.1).

İnsan vücudunu andıran devlet, kalbe ve vücudun diğer organlarına karşılık olarak yöneticiye ve yönetilenlere muhtaçtır. Devlet içinde çeşitli sınıfların meydana gelmesi, insanın, hemcinslerinin yardımı olmaksızın karşılayamayacağı temel ihtiyaçlarından kaynaklanır. Yönetici, nazarî ve amelî erdemler bakımından diğerlerinin hepsinden üstün olmalıdır. Burada söz konusu edilen erdemlerin başında adalet gelir ve Farabi'nin bu konuda dikkate aldığı kimse de Platon'dur. Farabi, herhangi bir erdem, insanın hemcinsleriyle ilişkisinde söz konusu olan uygulanımını kasteder. Bu fikir, Platon'un nefsin ve devletteki sınıfların fonksiyonlarının uyumu şeklindeki adalet tanımını hatırlatır (Fahri, 2008: 152). Platon, adalet erdemini bulma yolunda, kendi siyasetini inşa etmişti. Onu, ilk önce daha büyük olan devlette daha sonra da bireyde aramış ve ruhun her biriminin kendi işini yerine getirmesini adalet olarak tanımlamıştı.

Bir insanın başka bir insanla ilişkisinin kurabilmesinin yolu en az iki kişinin varlığını gerektirir. Bu ilişkilerin cereyan ettiği yerler ise aile kurumu, sosyal grup, devlet... vb.'dir. Platon da bunlardan devleti seçer ve adaleti ilkin bu büyük ölçekte aramaya karar verir. Platon'un soruşturmasının ikinci boyutu ise bir kişinin ruhsal varlığı üzerinden ilerler. İnsan ruhunun akılsal, öfkesel ve hazzal olmak üzere üç yönü vardır. Onların her birine yönelik erdemler vardır. Ruhun bu kısımlarının her birinin görevini yerine getirmesi ise adalet erdemine tekabül eder. O zaman, Platon'un araştırmasının ikinci boyutu, insanın diğer insanlarla ilişkisinden ziyade bireyin kendi ruhsal yapısındaki adalet görüntüsünü öğrenmeye yöneliktir.

Fahri'ye göre, Farabi'nin siyaset anlayışının önem arzetmesinin iki temel nedeni vardır. İlki adalet erdemiyle ilişkilidir. İkincisi ise devlete neden ihtiyaç duyulduğuyla ilgilidir. Gerek Platon gerek de Farabi, devletin kuruluş nedenini işbölümü kavramına dayandırmışlardır.

İnsanları, kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir (madınâ fâdıla). İnsanları, mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur. Bütün şehirleri kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden bir millet, erdemli, mükemmel bir

millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar (Farabi, 2004: V.XV.3).

Farabi'ye göre, İlk Neden'in diğer varlıklara nispeti, erdemli şehrin hükümdarının, onun diğer kısımlarına olan nispeti gibidir. Çünkü maddeden korunmuş olan varlıkların dereceleri İlk Neden'e yakındır. O'nun altında göksel cisimler, göksel cisimlerin altında da maddi cisimler bulunur. Bütün varlıklar İlk Neden'in izinden giderler, onu takip ederler. Her varlık bunu kendi kapasitesine göre, evrende tesis edilmiş derecesine uygun olarak yapar. Onlar içinde en sondaki, kendisinin mevki bakımından biraz üstünde olanın gayesini takip eder. İkincisi de kendi payına mevki bakımından kendi üstündekinin gayesini, üçüncü mevki bakımından kendisinin üstünde bulunan gayesini takip eder. Kendileri ile İlk Neden arasında, artık başka bir varlığın bulunmadığı varlıklara ulaşıncaya kadar, süreç böylece devam eder. Bütün varlıklar, düzene uygun olarak, İlk Neden'i takip ederler. Varlıklarını kendisine borçlu oldukları şeye baştan itibaren sahip olanlar, İlk Neden'i ve onun gayesini baştan itibaren taklit ederler. Bundan dolayı, onlar, ebedi mutluluğu tadarlar ve en yüksek mevkileri işgal ederler. Varlıklarını kendisine borçlu oldukları şeye baştan itibaren sahip olmayanlar, elde etmeyi umdukları bu şeye, kendisiyle yöneldikleri bir kuvvete sahiptirler. Onlar bu şekilde İlk Neden'in gayesini taklit edebilirler. Erdemli şehrin de böyle olması gerekir. Çünkü onun da bütün kısımlarının fiilleri ile mevkilerine göre, İlk Yöneticilerinin gayesini taklit etmesi gerekir (Farabi, 2004: V.XV.VI).

Platon'un siyasetle ilgili bilinen üç kitabı vardır. Bu kitaplar *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'dır. Onlardan özellikle *Yasalar*'da, Platon, belirgin tutumunun dışına çıkar ve “yöneticinin filozof olması gerektiği” düşüncesini aşar. Artık yönetici, “filozof kral” değildir. Yönetimi elinde bulunduran “rahip”tir. Yöneticideki bu değişim, aynı zamanda bu eserlerdeki politikanın yapılış tarzının da değiştiğinin işaretlerini verir. *Yasalar*'dan itibaren Platon, politikayı din merkezli tasarlamaya başlamıştır. Orada dinin kendisine ve dinsel hayata büyük önem vermiş, yöneticiyi de din adamı olarak belirlemiştir. Platon'un *Yasalar*'ında yönetime geçen “rahip”, Farabi'de “imama” dönüşmüştür.

Farabi'nin siyaset anlayışı Platoncu'dur. Genel perspektifi ise sadece Platoncu değil, aynı zamanda Plotinos ve Aristocu'dur da. Ancak bu durum, onun özgün bir şey ortaya koymadığı anlamına gelmemelidir. Gerçi, “özgünlük nedir? Onun ölçütleri nelerdir?” gibi soruların öncelikle yanıtlanması gerekir. Özgünlükten anlaşılması gereken şey, bir kimsenin ya da grubun hiç kimseden, hiçbir gruptan ya da genel anlamda hiçbir düşünceden etkilenmemesi ise o zaman, tarihte özgün bir filozoftan, düşünceden de bahsetmek mümkün değildir. İnsanlar, çeşitli deneylerin yapıldığı laboratuvarlardaki tüpler gibi, dışsal açıdan çevresel şartlardan etkilenmeyen bir ortamda yaşamazlar. Aksine, dinamik bir sosyal çevre içerisinde yaşarlar. Sürekli olarak birbirlerinden etkilenip birbirlerini etkilerler.

İnsanların bu etkilenme ve etkileme vasfı, geçmiştekilerden bir şeyler aldığını ve geleceğe bir şeyler bırakacağını ifade eder. Geçmiş deneyim ve tecrübelerin alınması ve onların geleceğe aktarılması, eğitim kurumları ve kültür vasıtasıyla gerçekleşir. Yetişmekte olan nesiller, sosyalleşme yoluyla mevcut bilgileri ve tecrübeleri öğrenirler, benimserler. Onları geliştirirler ve gelecek nesillere başka bir form altında sunarlar. Eğer özgünlüğü, hiçbir anlamda etkilenmeme olarak alırsak bırakın yeni bir şeyler üretmeyi, insanın en temel vasfı olan *düşünmeyi* bile ortadan kaldırma tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.

“Her etkilenmeyi ve etkilemeyi de özgün bir çaba olarak görmemiz gerekir mi?” Bu soru da, özgünlüğe dair yanıtlanması güç sorulardan birisidir. Özgünlüğün aranacağı asıl yerin, etkileme sürecinin niteliği olması sebebiyle soruyu yanıtlayabilmek için etkileme kavramından, hareket etmeliyiz. Öne sürülen bir düşünce ya da sanat eseri, daha önceki evrenin –etkilenme döneminin- bütün niteliklerini içeriyor ve onu aşmıyorsa özgünlükten bahsedemeyiz. Önceki ürünlerin üzerine eklenen yeni şeylerin olmaması, özgünlüğün de olmadığı anlamına gelir. Bu bağlamda sadece Farabi değil, genel anlamda, İslam felsefesi özgündür. Çünkü yararlandığı Antik düşünsel iklime yeni şeyler katabilmiş, onu zenginleştirebilmiştir. Aynı şekilde, Ortaçağ Hristiyan felsefesi de özgündür. Çünkü o da, Antik Yunan'ın birikimlerini, Hristiyanlık dininin ilke ve prensipleriyle kaynaştırmıştır. Yeni kavramların, yeni sorunların öne sürülmesine vesile olmuştur.

8.2.2.İbn Sina ve Ariflerin Önemi

İbn Sina (980-1037), ilk defa Farabi tarafından ortaya atılmış olan “zorunlu varlık-mümkün varlık” ilişkisinden yararlanmayı ihmal etmemiştir. Bir varlığı gerek var olmadan önce zihinde, gerek de gerçekten var iken ele aldığımızda, eğer bir nedeni varsa ona “varlığı mümkün” deriz. Ne şekilde olursa olsun, onun bir nedeni yoksa ona “Zorunlu Varlık” deriz. Varlık dünyasında, varlığının nedeni olmayan bir varlığın bulunmasının delili şudur: Bu varlık ya Zorunlu Varlık’tır ya da Mümkün Varlık’tır. Eğer Zorunlu Varlık ise zaten, var olması için bir nedene ihtiyacı yoktur. Eğer Mümkün Varlık ise onun varlığını yokluğuna tercih eden bir nedenin olması gerekir. Eğer bu neden Mümkün varlık ise Mümkünler birbirine bağımlı olurlar ve asla var olamazlar. Bu nedenle Mümkün Varlıklar, neticede, “Zorunlu Varlık”a dayanırlar (İbn Sina, 2004: 45-46).

İbn Sina, Bir olandan yalnızca bir çıkar ilkesinden hareketle, Zorunlu Varlık olan Tanrı’nın kendi özünü veya zatını bilmesi sonucu, ondan bir akıl *südûr* edeceğini ifade etmiştir. Bu şekilde, varlıkta *südûr* başlamış olur. Çokluk, ilk akıldan itibaren başlar. İlk akıl, özü itibariyle mümkün, kendinden sonraki varlıklara göre zorunludur. O, bir taraftan kendi özünü bilirken diğer yandan da kendinin ilkesini düşünmekle meşgul olur. Bu ilk aklın, bilme etkinliğinden üç şeyin varoluşu ortaya çıkar: Öz, varoluş ve kendisi (ilk akıl). İlk akıl, zorunlu bir varlık olduğu için ondan ikinci akıl *südûr* eder. Bu *südûr*, zorunlulukla gerçekleşir. İkinci akıl da aynı bilişsel süreçleri yaşayarak başka bir üçlünün doğuşuna yol açar: Ruh, cisim ve ilk felek. Bu *südûr*, onuncu akla kadar devam eder. Onuncu akılla birlikte, oluş ve bozuluş âlemi meydana gelir. Arz ortaya çıkar.

8.2.2.1. Ruh Öğretisi

Bir ruh, beslenme, büyüme ve üreme ile sınırlı ise ona nebat (bitki) nefsi denir. Bunlara idrak ve hareket de eklenirse o zaman bu hayvani bir nefistir (ruhtur). İnsan nefsi, bunları içerir ancak ilave bir kısma yani akli bir kuvvete daha sahiptir. Bu akli kısım bir varlıkta meydana gelirse o, insan olur. Akli kuvvet de kendi içinde ameli ve nazari kuvvetlere ya da akıllara ayrılır. Akıllı nefsin nazari kısmı, evrendeki çoklukla ilişkin olan fa’âl akılla birleşince, kendi kemalini elde eder. Herhangi bir

varlık için en iyi şey kendi tabiatını tamamlayan, kendisine uygun olan kemale erişmek olduğuna göre, bu kemal, bir insanın erişebileceği en iyi şeydir (İnati, 2007: 283).

Platon, ruhu, arzulu ya da tutkulu, öfkeli ve akıllı olmak üzere üçe ayırıyordu. Mutluluk, ruhun diğer kısımlarının (tutkulu ve öfkeli yön) akıllı olan bölüme itaat etmesiyle gerçekleşiyordu. Platon, bu ilişkide katı bir tavır sergiliyordu ve hazzı karşı katı bir tutum takınmıştı. İbn Sina'da ise insan ruhu, tutku, öfke, vehim ve akıl olmak üzere dört kısımdan oluşur. Ancak İbn Sina, Platon'dan farklı olarak, hazzı önemsemiş ve onu ihmal etmemiştir. Çünkü ona göre haz, algılayan nezdinde bir yetkinlik ve iyiliğe ulaşmaktır.

Tutku nezdinde iyi olan şey, uygun yiyecek ve uygun giyecektir. Öfke nezdinde iyi olan baskın olmaktır. Akıl nezdinde iyi olan ise bakış açısına göre değişir. Kimi zaman bu iyilik gerçekliğin kendisini, kimi zaman da güzel olanı ifade eder. Teşekkür almak, çokça övülmek ve methedilmek akılsal iyiliklerdendir. Akıl sahiplerinin gayret ve çabaları bunda farklı farklıdır. (İbn Sina, 2005: Tembih₂₇₈).

Yetkinlikler ve onların algılanmaları çeşit çeşittir. Tutkunun yetkinliği, tadan organın maddesinden alınmış tatlılığın niteliğiyle belirtilir. Aynı şekilde, dokunulan, koklanan ve benzerlerinin durumu da böyledir. Öfke gücünün yetkinliği, nefsin, öfkelenilende meydana gelen acının bilincine varmanın keyfiyetidir. Vehim gücünün yetkinliği, ümit ettiği veya hatırladığı şeyin yapısıyla ifade edilir. Akleden cevherin yetkinliği ise kendisinde, İlk Gerçek'in temsil edilmesidir. İbn Sina'ya göre, işte bunu, bütün ömrünce hayata geçirmiş kimseler Ariflerdir ve onların hazzı en istenilir şeydir. Çünkü Arif, İlk Gerçek'i, O'ndan başka bir şey için istemez ve O'nu bilmeye herhangi bir şeyi yeğlemez. İlk Gerçek'e ibadet etmesi, sadece O'nun ibadete layık olması dolayısıyladır. İbadet, İlk Gerçek'e dönük değerli bir bağıntıdır. Onun yerine getirilmesi, arzu ya da korkuyla ilişkili değildir. Korku ve arzu olsaydı, o zaman, kendisinden istenilen ve kaçınılan şeyler onda etkin bir konumda olurdu. (İbn Sina, 2005: İşaret₂₉₉).

8.2.2.2. Ariflerin Hazzı

Dünya malından ve güzelliklerinden yüz çeviren kimseye “zahit”; namaz kılmak, oruç tutmak gibi ibadetlere devam eden kimseye “abid”; Hakk’ın nurunun sürekli sırrında parlamasını dileyerek, düşüncesiyle ceberut kutsiyetine (Allah’ın büyüklüğünün yüceliğine varma, tasavvufta Allah’a varmanın üçüncü basamağı) yönelene “arif” denir (İbn Sina, 2005: Tembih₂₉₆). “Arif, yiğittir. Ölüm korkusundan uzaklaştığı halde nasıl yiğit olmaz ki? Arif cömerttir, bâtılı sevmeden uzaklaştığı halde nasıl cömert olmasın ki! Arif hoşgörülüdür, insan zilletinin kendisini yaralamasından nefsi daha büyükken nasıl hoşgörülü olmasın ki! Kindar değildir, zikri Hakk ile meşgulken nasıl kindar olsun ki!” (İbn Sina, 2005: Tembih₃₁₈).

Dünyevi şeylerin kendilerine zarar vermediği selim nefisler, ayrılık hallerine işaret eden ruhani bir zikir duyduklarında, nedeni bilinmeyen coşkulu bir kendinden geçiş onları kaplar. Ferahlatıcı bir hazla birlikte rahatsızlık verici bir vecd kendilerine isabet eder. Bu vecd, nefsi hayrete ve dehşete düşürür. Bu durum, bedenle ilişkinin hala devam ediyor olması nedeniyledir. Arınmış arifler, bedenle birliktelikten kurtulduklarında, mutluluk âlemine yönelirler. En yüce yetkinlik ile hayat bulurlar ve en yüce hazza erişirler (İbn Sina, 2005: Tembih₂₉₁).

İbn Sina’nın ruh ve haz hakkındaki görüşleri, kendinden sonrakiler tarafından tepkiyle karşılanmamıştır. Ancak onun Farabi ile birlikte, “tümel-tikel” tartışmasındaki savunmuş olduğu görüş, sert eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirileri yapan da Gazali’dir.

Tanrı, tikelleri nasıl bilebilir? Onlardan nasıl haberdar olur? İbn Sina’ya göre Tanrı, tikel şeylerin bilgisini tümeller aracılığıyla öğrenir. Erik ağacı ile genel anlamdaki ağaç kavramlarını düşünelim. Erik ağacı, içinde belli türleri bünyesinde barındıran bir ağaç çeşididir. Onun üstünde ise ağaç kavramı yer alır. Sadece erik ağacı yoktur. Elma, kayısı, armut... vb. bir çok ağaç türü daha vardır. Bu anlamda, ağaç kavramının kendisi, tümel bir içeriğe sahiptir. İşte Tanrı da erik ağacının bilgisini, daha genel bir kavram olan *ağaç*tan alır. Çünkü tabiatın bilgisi, zaman ve mekâna dâhildir ve değişime açıktır. Tanrı’nın bilgisi ise zaman ve mekâna dâhil değildir. Ezeli ve ebedidir. Bundan dolayı, O’nun bilgisi, tümel kavramı bilmeye

yöneliktir. Ancak bu, Tanrı için bir eksiklik olmaz mı? O, her yönüyle yetkin ve iyi bir varlık ise neden doğrudan erik ağacının bilgisine erişemiyor da başka bir aracı kullanıyor? Gazali, tam da bu noktada, Farabi ve İbn Sina'ya karşı çıkmış ve Tanrı'nın bilgisinin her şeyi kuşattığını savunmuştur.

Başta Farabi ve İbn Sina olmak üzere, Gazali'nin filozoflara yönelik eleştirileri, sadece "tümel-tikel" tartışmasında yoğunlaşmaz. Maddenin ezeli-ebedi olup-olmadığı, ölümden sonra yeniden dirilmenin gerçekleşip-gerçekleşmeyeceği konularında da ciddi eleştiriler vardır. Gazali'nin bu tavrı, onun felsefe yapma tarzından kaynaklanır. Onun için önemli olan İslam dininin ilke ve prensipleridir. Farabi ve İbn Sina da İslam'ın ilke ve prensiplerine önem vermişlerdir. Ancak onların bu noktada takındıkları tavır daha çok Antik Yunan merkezli iken; Gazali'nin düşüncesinde, İslam dinin ilkeleri merkezi bir yere sahiptir.

8.2.3. Gazali ve Orta Yol

Gazali (1058-1111), toplumsal açıdan karmaşanın hakim olduğu bir dönemde dünyaya gelmiştir. Halk çeşitli mezheplere ayrılmış, her grup kendisinin doğru ve haklı olduğunu söylemektedir. Fakat bunlardan hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğuna karar vermek yine kendisine kalmıştır. *el-Munkız*'da şunları belirtir: "Gençliğimin ilk senelerinde yirmi yaşıma varmadan, buluş çağına yaklaşan bir zamandan beri ki şimdi elli yaşını geçmiş bulunuyorum... her müşkülü yenmeye, her uçurumu atlamaya çalışıyor, her fırkanın akidesini dikkatle araştırıyor ve hakka ulaşmış ile batılda kalmış olanı sünnete göre hareket eden ile bidatte bulunanı ayırmak için her taifenin mezhep sırlarını keşfetmek istiyordum." (Ayman, 1997: 93-94).

İsmailik, Hasan Sabbah'ın, Alamut'ta "Haşhaşiler" diye bilinen muharip rahiplerden kurulu Bâtını bir devlet kurmasından sonra Ortadoğu'da enerjik bir yayılma faaliyetine girişmişti. Nizamülmülk, 1092'de bir Haşhaşi tarafından öldürülmüştü. Ferid Cebr, Gazali'nin düşüncesinin gelişimini, onun Bâtını muhalifi olması ışığında yorumlamıştır. Bu tez, yüzeyseldir ancak Gazali'nin, İsmaililiği, Sünni İslam için hem siyasi hem de din açısından bir tehlike olarak gördüğü de

doğrudur (Campanini, 2007: 310). Gazali'nin bir yazar ve öğretmen olarak Selçuklu yöneticilerin hem kendi topraklarında hem de Fatımiler içinde Şiîlerle yapılan kelimî tartışmalarda çok yardımcı oldu (Leaman, 2000: 42). Onun Bâtıniliği tenkidinin esası Bâtınilerin kendi imamlarının öğretisine (ta'lim) gösterdikleri sorgusuz bağlılığın ardından gelen saçmalıkları ve bidatleri vurgulamalarıdır. Gerçekte, Müslümanlar için tek rehber, Hz. Muhammed olmalıdır. Onun fiilleri ve sözleri, Hadis ve Sünnet külliyyatını meydana getirir ve İslam ümmetinin hayatını yönetmek için gerekli ve yeterlidir (Campanini, 2007: 310).

Gazali, İslam felsefesi tarihi içinde önemli ve aynı zamanda da ilginç bir yere sahiptir. Bunun nedeni, Gazali'nin kendisini bir filozof olarak görmemesi ve böyle görülmeyi de istememesidir. Bu tavrına rağmen, kendi döneminin başlıca felsefi mevzularını makul ve objektif bir şekilde ortaya koyan *Makâsıdu'l-Felâsife* adlı eserini okumuş olan Ortaçağ Hıristiyan mütefekkirleri onu, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi bir filozof olarak görmüşlerdir. Bu sadece, Gazali'nin felsefede derinleştiği ve onu özümsemiştiği anlamına gelmez. Aynı zamanda bizi, felsefesinin onu dolaylı olarak etkilediği, hatta tasavvufi düşüncesine tesirde bulunduğu kanaatine de götürür. Dahası esasen bir mütekellim, sûfî ve fakih olan Gazali, çelişkilerini ortaya koymaya çalışarak felsefeyle şiddetli şekilde harp etmişse de onun tasavvuf ve kelimî düşüncesinin basitçe ameli ve dini öğretilerden ibaret olduğunu, mühim bir nazari derinliği bulunmadığını düşünmek yanıltıcı olacaktır (Campanini, 2007: 307).

8.2.3.1. Şüphe Etme ve Hakikate Ulaşma

Gazali'de şüphe bir bilgi sorunudur. Bilgi ile ilgilidir, bilginin elde ediliş ve değeri ile ilgili bir konudur. Gazali'nin *yakini* bilgiyi ararken onun bu bilgiye ulaşmak için gösterdiği çabalar ve bu esnada içine düştüğü şüphe krizi de bilgiyle ilgilidir (Ayman, 1997: 56). Gazali'ye göre kesin bilgi, “içerisinde hiçbir şüphe olmayan, kalbin yanlışlığına inanmadığı bilgidir.” Bir insan, o bilginin batıl olduğunu iddia etse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirmek suretiyle davasının doğruluğuna delil gösterse de bu durum, o bilgi sahibine herhangi bir şek ve şüphe getirmemelidir. Eğer on sayısının üç sayısından büyük olduğunu bildiğimiz halde, birisi “hayır, üç ondan büyüktür” diye iddia etse ve delil olmak üzere “bu değneği

ejderhaya çevireceğim” dese ve çevirse bunu da görmüş olsak yine de bilgimizden şüphe etmemeliyiz. (Gazali, 1978: 39).

Kesin bilgiye ulaşma yolunda, bizleri aldatabilecek iki şey vardır. Bunlardan ilki duyularımızdır. Onlar aracılığıyla edinmiş olduğumuz veriler çoğu zaman bizleri aldatır. Onun için bir başka şeye daha ihtiyacımız var. Bu, akıldır. Fakat Gazali’nin onu da denemesi gerekecektir. Ta ki hakikate ulaştıracak yeterli bir metot olarak ona güvenip-güvenmemesi gerektiğini anlayana kadar (Ayman, 1997: 99). Duyularımız ve aklımız bizleri yanıltırsa o zaman, kime ve neye güvenmeliyiz ki bu dayanılmaz şüphe durumundan kurtulalım? Gazali, sorunun yanıtını, içinde bulunduğu safsata halinden kurtuluşunu anlatmasıyla verir: “Nihayet Allah Teâlâ bu hastalığıma şifa verdi. Sağlık ve dengeme kavuştum. Akli zaruretler emniyet ve yakın ifade edecek şekilde makbul ve güvenilir olarak bana geri döndü.” (Gazali, 1978: 42). Gazali’yi, içinde bulunduğu şüphe durumundan kurtaran şey, içsel bir ışıktır. Allah’ın yardımıyla, onun gönlüne inmiş olan nurdur. Böylece Gazali, şüphe durumundan kurtulmuş, sahip olduğu aklın sağlam bir şekilde işleyişine yeniden kavuşmuştur.

8.2.3.2. Haz ve Takvanın Yeri

Gazali, insana zevk veren çeşitli türdeki hazları bütünüyle yok saymaz. Ancak onları sınıflandırır. Ona göre hazlar, ikiye ayrılır. Bunlar, ahirete ilişkin hazlar ve dünyevi hazlardır. Dünyevi hazlar, cismani zevklerden oluşur. Gelip-geçicidirler. Ahirete ilişkin hazlar ise gelip geçici değildirler. Bedensel arzulardan uzaktırlar. Yeme-içme ile ilişkili değildirler. Bu anlamda onlar, uzun ömürlüdürler.

Ahirete ilişkin hazlar, bedensel hazlardan üstün ve daha istenilirdir. Gazali, bu noktada, bir hadisi ve bir de ayeti delil gösterir: Ahirete ilişkin hazlar, diğerlerinden üstün olmasaydı Hz. Peygamber (s.a.s), yüce Allah’ın “Ben Salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insanın hatırına gelmeyen nimetler hazırladım” buyurduğunu haber vermezdi. Yüce Allah, Kur’an’da “Onlar için göz nuru değerinde nelerin hazırlandığını hiç kimse bilemez” (es-Secde 32/17) buyurmuştur. İşte bilgiye olan ihtiyacın nedeni budur (Gazali, 2005: 209-210)

Bedensel hazların geçici sefahatinden kurtulup ahirete ilişkin hazları nasıl elde edebiliriz? Onlara ulaşmanın yolu ilim ve takvadan geçer. Nefsin arzularından arınmalıyız. İyi amel ve ibadete olan ihtiyaç, nefsin arınması için gereklidir. Nefis bedende bulunduğu sürece, varlığın hakikatini anlaması engellenmiştir. Bu durum, nefis bedene yayıldığı için değil, bedenle meşgul olup ona ilişkin istek ve arzulara yönelmesinden kaynaklanır. Onun arzularından kendimizi alıkoyar ve onlara yüz çevirirsek gerçek mutluluğa erişebiliriz. Bunu gerçekleştirmek anlatıldığı kadar kolay mıdır? Gazali, tıkanmış olduğumuz bu noktada imdadımıza yetişir ve bedeni cezbeden şeylerin, nefisten tamamen silinmesinin imkânsızlığını savunur. Beden için zorunlu olan şeyler nefse cazip gelir. Ancak bu ilgileri zayıflatmak da mümkündür. Bu yüzden yüce Allah “İçinizden oraya uğramayacak hiç kimse yoktur. Bu, Rabbin nezdinde kesinleşmiş bir hükümdür” (Meryem 19/71) diye buyurmuştur. Söz konusu ilgi zayıflayınca bu niteliklerden ayrılmak nefse çok ağır gelmez ve ölüm anında ilahi alemi müşahade etmekten duyduğu hazzın büyüklüğü sayesinde dünyevi zevkleri yakından tanımaktan kaynaklanan isteklerden dünyadan ayrılışın üzüntüsünden kendini kurtarır. Bu büyük bir makama ve yüksek bir mevkiye getirilen kimsenin durumuna benzer. Vatanından ve ailesinden ayrılmak onu üzerken sahip olacağı yüksek makam ve iktidarın verdiği haz o acıyı yok eder (Gazali, 2005: 211).

Nefsin bedensel şeylerle ilgisini bütünüyle kesememesi durumunda karşımıza bir yol çıkar. Bu, her türlü aşırılıktan uzak –ne bütünüyle zevklere kendimizi adadığımız ne de her türlü haz veren şeylerden uzak durduğumuz- *orta yoldur*. Nefsin sahip olduğu o nitelikleri ortadan kaldırmak imkânsız olunca, ahlaki açıdan din, iki aşırı ucun ortasını salık vermiştir. Mesela mal biriktirme konusunda aşırıya gitmek gerekmez; aksi halde bu durum harcamaya değil, mala karşı ihtiraslı olmaya neden olur. Bunun tersi de savurganlığa yol açar. Korkak olmamak için de her şeyden ürküp çekinmemek gerekir. Aynı şekilde ulu orta her şeye saldırmamalıdır, aksi halde bu saldırganlık olur. Cimrilik ile savurganlık arasında dengeli bir davranış olan cömertliğe; korkaklık ile saldırganlık arasında dengeli bir davranış sayılan yiğitliğe talip olmalıyız (Gazali, 2005: 211-212).

Dinsel düşünceye önem veren, aşırılıklardan uzak durmayı da ihmal etmeyen bir düşünce, alışmadığımız bir durum sergilemektedir. Çünkü dini ilke ve prensiplere bağlı olarak üretilen yaklaşımların çoğu, kendilerini aşırılıklara kaptırmaktan kurtaramaz. Aşırılıklar sadece teorik düzeyde de gerçekleşmez. Onun pratikteki yansımalarıyla da karşılaşırız. Bu nedenle, Gazali'nin ahlaki sorunlardaki orta yol düşüncesi, gerçekten de önemli ve farklı bir yere sahiptir.

Gazali'nin İslam düşüncesindeki özgün tavrını sadece ahlakla ilgili düşünceleriyle sınırlandıramayız. Onu özgün kılan bir başka nokta da filozoflara yönelttiği eleştirilerdir. Bu eleştiriler, genel olarak ontolojik ve epistemolojik karakterlidir.

8.2.3.3. Tehafüt

Tehafüt kelimesinin sözlük anlamları, “birbiri üstüne atılma” (tehacüm), “bir şeyin üzerine hırsıyla düşme”, “kendini peyderpey bir şeye çarpma”dır. Kelime, bu anlamları içerse de onların yanında “eleştiri yapma”yı da içerir. Eleştiri, mevcut olan bir şeye karşı yapılabilir. Var olan şey, çeşitli açılardan hatalı, eksik yanlış olarak görülür ve ona karşı çıkılır. İşte *tehafüt* de bu bağlamda, Gazali'nin kendisinden önceki filozofların mevcut olan düşüncelerinin yanlış ya da eksik yönlerini göstermesi, onların nedenlerinin açıklanması ve olması gereken şeyleri ortaya koyması olarak tanımlanabilir.

Gazali'nin *tehafüt*le amaçladığı şey, filozofların metafiziğe dair görüşlerinin tutarsızlığını göstermek ve onları reddetmektir. Akli başındakiler için alay konusu olan öğretilerinin iç yüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınları arasından, çeşitli inanç ve görüşleriyle sivrilen zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır (Gazali, 2005: 3).

Filozofların temellendirilmemiş yaklaşımları ve tartışmaları çok, görüşleri yaygın, yöntemleri ise farklı olduğundan, onların tamamı arasındaki görüş ayrılıklarını ayrıntılarıyla anlatmak çok zordur. Bu nedenle, “Mutlak Filozof” ve “Muallim-i Evvel” diye bilinen kimsenin sistemi üzerine eğilmek daha aydınlatıcı olur. “Mutlak Filozof”, “Muallim-i Evvel”, Aristoteles'tir.

Gerek Aristoteles gerek de onun takipçilerinin öğretileri, tutarsızdır ve yeteri oranda temellendirilmemiştir. Yargıları inceleme ve kesin bilgiye değil, zan ve tahmine dayandırılmıştır. Metafizik hakkındaki bilgilerinin doğruluğunu ise matematik ve mantık ilimlerinin yardımıyla kanıtlamaya çalışmışlar, kıt akıllıları aldatarak ikna etmişlerdir. Çünkü onların metafizik hakkındaki bilgileri tahminden arındırılmış kesin kanıtlara dayanıyor olsaydı, matematikte olduğu gibi bu konuda da görüş ayrılığına düşmezlerdi (Gazali, 2005: 4). Sürekli olarak birbirlerinin karşıtı argümanları kullanmazlardı. Bir şey hakkında, doğru diye birçok şey öne sürülüyorsa onların hepsi doğru olamaz. Doğru olan onlardan yalnız birisidir. Bu durum, metafizik hakkındaki yapılmış olan tartışmaların çoğunun doğruluktan uzak olduğunu gösterir.

Aristoteles'in eserlerini çevirenlerin tercümeleri de açıklama ve yorum getirecek derecede bozulma ve değişmeye uğramaktan kurtulamamış, hatta bu husus, kendi aralarında ayrı bir tartışmaya yol açmıştır. Müslüman filozofları arasında Aristoteles'i en iyi nakledip inceleyenler, Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. O halde yapılması gereken, bu iki kişinin öğretileri vasıtasıyla onun (Aristoteles'in) görüşlerini incelemek ve nedenleri ile açıklayarak reddetmektir (Gazali, 2005: 4-5).

Filozofların metafiziğe dair görüşleri, yirmi meselede yanlış veya yetersizdir: I) Filozofların âlemin ezeliliği hakkındaki öğretileri; II) Âlemin ebediliği hakkındaki öğretileri; III) Allah'ın âlemin yaratıcısı ve âlemin de O'nun eseri olduğu yolundaki aldatıcı argümanları; IV) Allah'ın varlığını ispat etme konusunda aciz kalmaları; V) İki ilahın imkânsızlığını kanıtlama konusunda aciz kalmaları; VI) Sıfatları inkâr etmeleri; VII) İlk Varlık'ın (yani Allah'ın) zatının, cins ve fasla (kısım, bölüm) bölünemeyeceği şeklinde savunmaları; VIII) İlk Varlık'ın mahiyetsiz basit bir varlık olduğu şeklindeki görüşleri; IX) İlk Varlık'ın cisim olmadığını açıklama konusunda aciz kalmaları; X) Sonsuz bir zamanın varlığını kabul etmenin Yaratıcının inkârını gerektirdiğinin açıklanması; XI) İlk Varlık'ın başkasını bileceği hakkındaki görüşlerini ispat etme konusunda aciz kalmaları; XII) İlk Varlık'ın kendi zatını bileceği yolundaki görüşlerini ispat etme konusunda aciz kalmaları; XIII) İlk Varlık'ın cüz'iyiyatı bilemeyeceği şeklindeki görüşleri; XIV) Göğün iradeyle hareket eden bir canlı olduğu şeklindeki öğretileri; XV) Göğü hareket ettiren amaçla ilgili

olarak anlattıkları; XVI) Göklerin nefsinin bütün cüz'ileri bileceği yolundaki görüşleri; XVII) Olağanüstülüklerin (mucizelerin) imkânsız olduğunu savunmaları; XVIII) İnsanın nefsinin cisim ve araz (ilinek) olmayıp kendi kendine var olan cevher olması; XIX) İnsani nefislerin yok olmasının imkânsız olması; XX) Cennet ve cehennemdeki cisme ilişkin haz ve elemeleri kabul etmekle birlikte cesetlerin yeniden dirilişini inkâr etmeleri.

Filozofların üç mesele hakkındaki görüşleri, onların küfre düşmelerine neden olur. Birincisi, onların, bütün cevherleri (alemin kendisi de dahil) ezeli saymalarıdır. İkincisi, onların Yüce Allah'ın ilminin bireysel olarak meydana gelen cüz'ileri kuşatamayacağını savunmalarıdır. Üçüncüsü de, cesetlerin dirilip toplanacağını inkâr edilmesidir. Bu eleştirilerden birincisi ve üçüncüsü ontolojik, ikincisi ise epistemolojiktir. Âlemin ezeli olduğunu savunmak, onun bir yaratıcıya ihtiyaç duymadığı anlamına gelir. Bu durum, bir şeyin meydana gelmesi için gerekli olan yetkinliğin, asıl hak edene değil, bir başkasına yüklenmesine neden olur. Allah'ın bilgisi ise her şeyi kuşatır. Allah, karanlık bir gecede yalçın bir kaya üzerindeki siyah bir karıncanın yürüyüşünden ve havada uçan bir toz taneciğinin bilgisinden haberdardır. Onun bilgisi dışında hiçbir şey meydana gelemez. Bu nedenle, Allah'ın cüz'ileri bilemeyeceği, bilse bile bunun tümeller aracılığıyla gerçekleşebileceği görüşü de doğru değildir. Allah'ın gücü her şeye yeter. O, nasıl yoktan var ediyorsa aynı şekilde, cesetleri de diriltir. Aksini düşünmek, O'na acizlik atfetmektir.

Filozofların bu üç mesele hakkındaki görüşleri, hiçbir şekilde İslam'la bağdaşmaz. Bunlara inanan kimse; peygamberlerin yalan söylediğine, anlattıklarını maslahat gereği halkın anlayabileceği şekilde sembollerle ifade ettiklerine inanmış olur ki bu, Müslümanlardan hiçbir grubun kabul etmediği apaçık bir küfürdür (Gazali, 2005: 225).

Gazali'nin gerek kendisinden önceki felsefe geleneğinin önemli temsilcilerine gerek de onları düşünsel açıdan besleyen Yunan kaynaklı öğretilere yönelttiği eleştiriler, kimi düşünce tarihçisi açısından, İslam felsefesinin duraklama devrine geçmesinin en önemli nedeni olarak görülmüştür. Kimileri de İslam felsefesinin, Gazali'den sonra da parlak ürünler vermeye devam ettiğini savunmuştur. Onlara

göre, Gazali ile birlikte Sünni anlayışı benimsemiş olan felsefi düşünce önemli oranda yıpranmıştır. Ancak bu durum, İslam felsefesinin geneli için söz konusu değildir. Çünkü ondan sonra, Şii düşüncesini benimsemiş kimseler tarafından özgün çalışmalar yapılmıştır ancak İslam felsefesinin, Gazali'den sonraki görünümü, sadece Şii karakterli de olmamıştır. Şii olmadığı halde, onu eleştiren ya da tasvip eden kimi düşünürler de gelmiştir. Bunların başında da İbn Rüşd ile İbn Haldun vardır.

Gazali'nin felsefeye yönelttiği saldırı 1126-1198 tarihleri arasında, İslam dünyasının uzak batısında (Endülüs ve Fas'ta) yaşamış olan Ebu'l-Velid İbn Rüşd'ün çok sert saldırısıyla karşılaşmıştır. İbn Rüşd, zengin Kurtuba kültürü içinde seçkin bir hukukçu ailede yetişmiş ve felsefede olduğu kadar çeşitli İslami disiplinlerde de iyi bir eğitim görmüştür. Zamanın Muvahhid yöneticileri tarafından desteklenmiş ve hayatının sonlarına doğru felsefe aleyhindeki duygular sönüp geri dönmek için güvenli bir ortam oluşuncaya değin geçici sürgünlüğüne yol açan açık aykırılıklar karşısındaki tepkilere kadar, kadı ve hükümdar hekimi olarak yüksek bir mevkide görev yapmıştır (Leaman, 2000: 43).

İbn Rüşd'e göre, filozoflar, Allah'ın "kemal sıfatlarını" yani ilim, irade, hayat, kudret, kelam, işitme ve görme sıfatlarını inkâr etmezler. Onların inkâr ettikleri, bu sıfatların Allah'a ve yaratıklara aynı sözlerle nispet edilmeleri ya da yaratıklarla Allah arasında herhangi bir nispetin varlığıdır. İlim sıfatı, âlemden müşahade ettiğimiz olanağanüstü nizamdan ve ondan aşağı varlıkların daha üstün varlıklara daima hizmet etme tarzından çıkarılabilir. O halde ilim, Allah'ın ezeli sıfatlarındandır lâkin onun yaratılmış (hâdis) varlıklarla münasebetinin keyfiyeti bizce malum değildir. Bu nedenle, Allah'ın, yaratılmış varlıkların varlığa gelişlerini ve varlıktan gidişlerini ezeli ya da hadis bir ilimle bilir diyemeyiz (Fahri, 2008: 323-324). O zaman, Farabi'nin ve İbn Sina'nın, Allah'ın cüz'ileri külli bir ilimle bilir görüşünün, cüz'i ve külli'nin, ilahi bilginin değil, insan bilgisinin kategorileri olması nedeniyle reddedilmesi gerekir. Allah'ın ilmi, idrak düzeyimizin üstündedir ve onu yalnız kendisi bilebilir.

8.3. İslam Felsefesinin Batıdaki Önemli Temsilcileri

8.3.1. İbn Rüşd ve Er Efsanesinin Reddi

8.3.1.1. Nedensellik Noktasında Gazali ve İbn Rüşd

İbn Rüşd (1126-1198), Gazali'yi, birçok noktada daha eleştirmiştir. Onların hepsine yer vermemiz söz konusu olmadığından önemli bir eleştiriye daha değineceğiz. Gazali'ye göre, varlıktaki olayların birbiri ardından gelmesi, gereklilik yoluyla oluşan bir ilişki değildir. Aksine, bunlar, alışkanlıklardır. Onların ötesine geçmek mümkündür. Hiçbir nedeni bulunmaksızın bu olaylar, yüce Allah'ın kudretiyle meydana gelir (Gazali, 2005: 221). Tabii düzende, alışkanlık sonucu oluşan sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki, zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında “bu odur”, “o da budur” denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur. Sebep ile sebepli arasındaki ilişki, zorunlu ve değişmez olmayıp; Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanır (Gazali, 2005: 166).

İbn Rüşd, bu düşünceye karşı çıkar. Duyulur nesnelerde görülen etkin nedenlerin varlığını tanımamanın bir safsata olduğunu belirtir. Böyle bir şeyi söyleyen kimse ya diliyle gönlündekini (gerçeği) inkâr etmiştir ya da bu konuda sofistlik bir kuşkuyla teslim olmuştur. Dolayısıyla sebepliliği reddeden kimse, her fiilin mutlaka bir failinin bulunduğu gerçeğini kabul etmez (İbn Rüşd, 2005: 477). Nedenleri reddeden kimse akli reddetmiş sayılır. Oysa mantık ilmi, sebep ve sebeplilerin bulunduğunu ve sebeplileri tam olarak bilmenin ancak sebepleri bilmeye bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bütün bunları reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek anlamına gelir (Rüşd, 2005: 479). İbn Rüşd'ün bu düşüncesi, Gazali'nin nedensellik eleştirisine yöneliktir. Ancak Gazali'nin ne dediğini daha iyi anlarsak sanırız İbn Rüşd ile arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu da daha iyi kavrayabiliriz.

Bir olayı gözlemlerken, ondan önce ya da sonra gelen olay arasında bir ilişki kurarız. Ancak bu ilişki, bir zorunluluk arz etmez. Bulutların toplanması ile yağmur yağması arasındaki ilişkiyi sorgulayalım. Genelde yağmur yağmadan önce bulutlar toplanır. Daha sonra da yağmur yağar. Bu olayı birçok kez gözlemleriz. Buradan hareketle de bir yargıya varırız. Yargımız, bulutların toplanması ile yağmur yağma olayı arasındaki bir ilişkiyi yansıtır: Bulutların toplanması, yağmurun yağmasının nedeni iken; yağmurun yağması, bulutların toplanmasının sonucudur. Bu tür bir nedensel ilişkiyi tespit ettiğimizi düşünmüş olsak bile, kimi zaman gerçek böyle olmayabilir. Bulutlar toplandığı halde, yağmur yağmayabilir. Ya da yağmur yağmasına rağmen bulutlar toplanmamış olabilir. Nedenselliğe yönelik bu bakış açısı, asırlar sonra gelecek olan David Hume’u önceler gibi durmaktadır. Hume da doğada nedenselliğin olmadığını vurgular: Nedensel olarak gördüğümüz şeyler, zihnimizin kurgulamalarıdır. Doğada böyle bir ilişki mevcut değildir. Her ne kadar Gazali ile Hume aynı tarafta duruyor gibi görünseler de esasında, birbirlerinden çok farklı şeyleri söylemektedirler.

Hume, gerçekte olmadığı halde, nedensel olarak tanımladığımız bir ilişkinin kuruluşunun kaynağı olarak kendi zihnimizi gösterir. Gazali ise bir alışkanlıktan ibaret olmasına rağmen, kurmuş olduğumuz ve öyle sandığımız nedensel ilişkinin kaynağı olarak Allah’ı gösterir. Çünkü O, bir olayın başka bir olaydan sonra ya da önce gelmesini belirler, onu meydana getirir. Biz, o olaylar arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu zannederiz. Hâlbuki Allah istemezse onların hiçbirisi meydana gelemez.

Gazali, olaylar arasında nedensel bir ilişki kurmamızın, daha doğrusu öyle zannetmemizin nedeni olarak onları meydana getiren Allah’a önem atfederken; İbn Rüşd, tam tersi bir durumdan hareket eder ve nedensellikten hareketle Allah’ın varlığını kanıtlar. Her ikisinin de nedensellik konusunda vurgu yaptığı yer aynıdır: Allah. Ancak Gazali, bunu nedensellik eleştirisinden hareketle yaparken; İbn Rüşd, nedenselliği kabul ederek bu sonuca ulaşır.

8.3.1.2. Ruh Anlayışı

Ruhun işlevlerini yerine getirmesi her ne kadar maddi organlar vasıtasıyla mümkün olsaydı da bu durum, onun varlığının cisme bağlı olduğu anlamına gelmez. Nefsin var olması için muhtaç olmadığı bedene, varlığını devam ettirme konusunda da ihtiyacı yoktur. Bedenin yok olması, nefsin de onunla birlikte yok olmasını gerektirmez. İbn Rüşd'ün ruh hakkındaki görüşleri, takipçisi olduğu Aristoteles ile ayrıldığını gösterir. Aquinolu Thomas bahsinde de değindiğimiz üzere, Aristoteles, ruhu bedenden ayrı, kendinde bir varlık olarak görmez: Ruh, bedenin *entelekheia*'sıdır. Beden işlevlerini yerine getiremeyecek hale gelince ruh da yok olur, ortadan kalkar. Ancak Thomas ve İbn Rüşd, Aristo'nun takipçileri olmalarına rağmen, onun ruh hakkındaki düşüncelerini kabul etmezler ve onu bedenden ayrı bir varlık olarak görürler.

Ruhun bedenden ayrı bir varlık olduğunu kabul eden İbn Rüşd, onun türlerini de açıklar. İlki, bitkisel ruhtur. Bu ruhtaki etkin faaliyet beslenme, büyümedir. Duyu, hayal ve istek güçleri ise hayvani ruhu oluşturur. İbn Sina, hayvani ruhun fonksiyonları arasında duyu ve hayal gücünden ayrı olarak vehim gücünün de bulunduğunu belirtmişti. İbn Rüşd'e göre, bir koyunun, kurdun düşman, kuzunun ise dost olduğunu ayırt edebilmesi için vehim gücüne ihtiyacı yoktur. Onu hayal gücü de yapabilir. İnsani ruhta ise bitkisel ve hayvani ruhtan bazı fonksiyonlar olsa da onun diğer ruhlardan ayrılığı bir akla sahip olmasından kaynaklanır.

Platon, *Devlet*'in X. kitabında bizlere bir *Er Efsanesi* anlatmaktaydı. Bu Er, savaşta ölmüş bir kimsedir. Ölümünün on ikinci gününde, tam bedeni yakılacakken birden dirilir ve öte dünyaya gidip geldiğini söyler. Öte dünyayla ilgili olarak bazı şeyler anlatır. Orada, her bir suç için insanlar on katı kadar ceza çekerlermiş. Doğru davranışta bulunanlar ise aynı ölçüde ödüllendirilirlermiş. Tartarosa denilen yer ile (yer altı) göğe çıkan bir yolun arasında ruhlar karşılaşır ve yargıçlar onları sorgularmış. Doğru olan insanları sağ yoldan göğe giden yola buyur ederlermiş. Kötü ve adil olmayan kimseleri de sol taraftan aşağıya, Tartora doğru gitmelerini emrederlermiş. Bu ruhlar bin yıl sonra güzel bir çayırılıkta buluşmuşlar ve birbirlerine nelerle karşılaştıklarını anlatmışlar. Sonra ruhlar Lakheisis'in (zorunluluğun bakire kızı) huzuruna gelmişler ve bir tanrı habercisi de çıkıp Lakheisis'in buyruğuna

dayanarak fani ruhların ikinci kez ölümlü soyun zorunlu döngüsüne gireceklerini söylemiş ve onların önüne çeşitli hayat tarzları koymuş. Ruhlar kader seçmede serbestlermiş, ancak kader bir kez kabul edildikten sonra bir kez daha değiştirilemezmiş. Kader seçiminde yukarıdan gelen ruhlar rahat yerden geldikleri için saflık yapıp erkenden kaderlerini seçmişler. Aşağıdan gelenler ise çeşitli kötü şeyler yaşadıkları için seçim yapmada acele etmemişler. Daha sonra Lakheisis bu ruhlara periler vermiş. Bu perilerin onları koruyacaklarına inanılmış. Periler, ruhları Klotho'nun elinin altından ve kirmenin (yün eğirme aleti) altından geçirip, ruhların seçtiği hayatı sırayla onaylıyorlarmış ve Klotho'ya dokunan ruhlar da Atropos'un çıkırıgına getirilirmiş ve bu sayede de Klotho'nun onayladığı hayat değiştirilmez kınılıyormuş. Oradan da ruhlar Zorunluluğun tahtının altında geçiyorlarmış. Bu geçiş tamamlandıktan sonra Er de dâhil diğer ruhlar, bunaltıcı sıcaklar altındaki bir yolculuğun sonunda, “Unutkanlık Ovası Lethe”ye varmışlar. Akşam olunca tek bir ağacın, hatta bitkinin bile olmadığı ovanın ortasından geçen unutkanlık ırmağının kenarına oturmuşlar. Bu ırmağın suyu hiçbir kaba konulamazmış. Er'in ruhu hariç diğerleri, bu ırmağın suyundan bir miktar içmiş, düşüncesiz davrananlar ise çokça içmişler ve diğerleriyle birlikte her şeyi unutmuşlar. Ruhlar uykuya daldıktan sonra gece gök gürlemesi ve yer sarsılmasıyla tıpkı bir yıldız kayması gibi dünyaya geliş anlarına gönderilmişler. Er ne olduğunu anlamadan ruhu bedenine yeniden kavuşmuş ve şafak sökerken odunların üstünde bulmuş kendini. Platon'a göre, öyküyü ciddiye alıp da ruhun ölümsüzlüğüne, iyilik gibi kötülöklere de katlanabileceğimize inanırsak gööge giden yola kolayca ulaşır. Hayatlarımızı kolaylıkla adalete ve bilgeliöge adayabiliriz.

İbn Rüşd, Er Efsanesi'ni reddetmekle kalmamış, onu tartışmaya değeri bir şey olarak da görmemiştir. Neden olarak, Er Efsanesi'nin, mahiyet bakımından İslam'a ters düşen bir öğreti olmasını göstermiştir. Efsanenin hangi yönlerinin İbn Rüşd'e göre İslamî açıdan kabul edilemez olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Ancak öyküdeki yapılan vurgudan hareket edecek olursak onda, reenkarnasyon düşüncesinin baskın olduğunu anlarız. Özellikle, gööün üstünden gelen ruhların kader seçiminde acele davranmaları ve kabul ettiöi ruhlar ile yerin dibinden gelen

ruhların yaşadıkları olumsuz şeyler nedeniyle kabul ettikleri ruhlarla bu dünyaya gelmeleri bu düşünceyi kanıtlar gibi durmaktadır.

İslam'ın Batı topraklarındaki önemli temsilcisi sadece İbn Rüşd değildir. Onun yanında İbn Haldun'u ve daha birçok önemli şahsiyeti daha zikredebiliriz. Onların hepsine değinme imkânımız olmadığından İbn Haldun'un üzerine eğileceğiz. Kimileri İbn Haldun'u Gazali'nin takipçisi olarak görürlerken kimileri de onu başka bir geleneğin temsilcisi olarak addederler. İbn Haldun'un kategorileştirilmesi bununla bitmemektedir:

“Birikim bilimi olmaktan çıkarılarak bir bölümlenme-tasnif bilimi henüz olamadığı bir çağda özel olarak tarihi, genel olarak “bilim”i teolojiden kurtarma yolunda temel bir aşamayı gerçekleştiren İbn Haldun'a günümüz tarihçisi “tarih bilimin gerçek kurucusu” diye bakacaktır. Olayları, toplumsal olaylar olarak ele alıp genellikleri ve gidiş kanunları bakımından incelenmeyi hedef tutan aynı İbn Haldun bu kez sosyolojinin müjdecisi olarak irdelenecektir. Toplulukların temel ekonomik ilişkilere göre geliştiğini ortaya koyan İbn Haldun'a bu kez de bir politik iktisatçı “kurucu” gözüyle bakabilecektir. Yine aynı düşünürün XIV. yüzyıl İslam ortodoksisinde görevliyken, devlet ve iktidar olgularını “anayasa” (Şariat) dışında objektif karakteri itibarıyla ele alışı ise, kendisinin günümüz siyaset bilimcisi tarafından “çağdaş anlamıyla ilk siyaset bilimcisi” diye adlandırılmasına yol açabilir.” (Hassan, 1998: 20-21)

İbn Haldun'u, bu tür ayrımlardan birine dâhil etmekten ziyade onun ne dediğine önem vermek daha doğru olur. Bu yaklaşım, Hassan'ın da vurgulamış olduğu “İbn Haldun'u bütünsel olarak değerlendirmek” dediği şeyle örtüşmektedir.

8.3.2. İbn Haldun ve Bedevi-Hazeri Ümrânları

8.3.2.1. Tarih Bilimi ve İbn Haldun

İbn Haldun (1332-1406)'un düşüncesinde baskın olan şey, yeni bir tarih algısıdır. İbn Haldun, tarihsel olayların bir bilim konusunu teşkil edebilecek tarzda birtakım düzenlilikler ve kanunluluklar içinde ortaya çıkan, cereyan eden olaylar olduklarının kabul edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu düzenliliklerin ve kanunlulukların mevcut olabilmesi için de, tarihsel olayların altlarında yatan ve onların neden o şekilde ve o özellikte ortaya çıktıklarını anlaşılabilir kılan tip doğaların, bu doğalardan çıkan zorunlu bir takım sonuçlar ve hallerin varlığını gözlemlemektedir. İşte bu tarihsel doğaları ve onların zorunlu sonuç ve hallerini inceleyecek bir bilim olarak da ümrân bilimini önerir (Arslan, 2009: 8).

İslam felsefesinin başlangıç dönemlerinde, Yunan birikiminin önemli bir yere sahip olduğunu görmüştük. İşte bu durum, tarih düşüncesinin oluşumu ve gelişimi açısından doğru değildir. İlk defa bilimler sınıflamasını yapmış olan Aristoteles'te bilimler teorik, pratik ve prodüktif olmak üzere üçe ayrılırdı. Bunların hiçbirinde tarih bilimi ya da onu andıracak herhangi bir bilim yoktu. Aristocu anlayışı devam ettiren Farabi ve İbn Sina da tarihi bir bilim olarak görmemişlerdir.

İslam dünyasında, tarih bilincinin doğmasının iki temel kaynağı vardır: Bunlar Kur'an'ın kendisi ve hadîs yazıcılığıdır. Kur'an'ın birçok yerinde, önceki toplumların başından geçen olaylar anlatılır. Onların başlarına, sapkınlıklarının sonucunda nelerin geldiği belirtilir. Diğer toplumların ibret alması için sürekli olarak uyarılarda bulunulur.

Hadîs yazıcılığı da tarih düşüncesinin gelişiminde önemli yer tutmuştur. Peygamberin çeşitli konular hakkındaki sarf etmiş olduğu sözler önemli hadis yazıcıları tarafından toplanmış ve onların gerçekliği soruşturulmuştur. Bunun için de aktaran kişilerin nasıl biri olduğu, sözüne itimat edilip edilemeyeceğiyle ilgili olarak "kişi eleştirisi" yapılmıştır. Yapılan tetkikin sonucunda o kişi, emin ve güvenilir bir kişi ise aktardığı şeyler de dikkate alınmıştır. Bu tür bir tarih yazıcılığında birçok önemli tarihçi yetişmiştir. Mes'ûdî, Taberî gibi şahsiyetler, bu anlayışın içerisinde yetişmiş önemli isimlerdir.

İbn Haldun, mevcut tarih algısının, tarihin içine yalan-yanlış şeylerin girmesine engel olamadığının farkındadır. Bunun için de yapılacak şeyin "kişi eleştirisi" değil, "olay eleştirisi" olması gerektiğini savunmuştur. Böylece anlatılan bir hadisenin doğruluğu, çeşitli hadiselerle olan ilişkisine bağımlı hale geliyordu. Mevcut tarih anlayışının, hatanın, yanlışın tarihin içine sızmasını engelleyememesinin bir diğer nedeni de onların, olayları ele alış biçimidir. Onlar, olayları biricikliği üzerinden izah ederler. Olaylar arasındaki bağlantıları bulmaya çalışmazlar. Sadece meydana gelmiş olayları naklederler. Hâlbuki gerçekleşen olaylar yeterince analiz edilecek olursa onlar arasında belirli türden benzerliklerin bulunduğu keşfedilir. Benzer olayların benzer nedenleri ve benzer sonuçları olabilir. Tarihçinin yapması gereken şey, olaylar arasındaki bu nedensel ilişkileri tespit

etmektir. Buraya kadar İbn Haldun'un tarih algısını öğrenmiş bulunmaktayız. Bundan sonra da onu, sosyolog yönüyle ele alacağız. Bunu yapma amacımız İbn Haldun'un tarih ilmini *ümran*'a dayandırmak istemesinden kaynaklanır: Tarih ilminin konusu, toplumsal olaylar ve hadiseler olmalıdır. Tarih, inceleme, gözlem ve araştırmaya dayanan bir bilimdir. Konusu ise insan ve onun içinde yaşadığı toplumdur. Haldun'a göre ele alınan konunun nitelikleri, gelişim biçimi, nedenleri, etkisi, başka toplumsal oluşumlarla bağlantısı, insan yaşamındaki önemi bir bütünlük içinde araştırılmalıdır. (Kızılçelik, 1994: 50).

8.3.2.2. Ümran

Ümran nedir? Bu kelime, 'm-r üçlü fiilinden gelen bir mastardır. Bir yerde oturmak, yaşamak, bir yeri ziyaret etmek, bir bina inşa etmek, bir yerin kendisi için insanlar, hayvanlarla meskûn olmak, içinde oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak anlamlarına gelir. Bundan başka, bu kelime, bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak, işlemek anlamlarını da verir (Arslan, 2009: 73). “Ümran”, kelime olarak, “mamurluk, bayındırlık, bayındırlaşma ile uygarlık, ilerleme, refah ve mutluluk” anlamını taşır. İbn Haldun, “Ümran”a eseri boyunca uygarlık ve sosyal ilerleme, sosyal kalkınma içeriğini yükleyecek ve bu biçimde kullanacaktır (Hassan, 1998: 48).

Ümran'ın önde gelen anlamı, özü itibarıyla, “insani” olan bir olayı ifade etmekle sınırlıdır. İkinci olarak da bu olayın temeline, insanın “toplumsal hayatı ve örgütlenmesi” konulur. Sözü edilen *ümran*'ın, insanın toplumsal hayatından çıktığı ve onunla birlikte yürüdüğü fikri dayanak noktası kabul edilir. Böylece o, insanın toplumsal halinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları, kurumları içine alır (Arslan, 2009: 74). İnsan neden toplumsallaşmaya ihtiyaç duyar? Tek başına, hayatını idame ettiremez mi? İbn Haldun, toplumsal hayatın gerekliliğini gösteren iki neden öne sürer. İnsanların gerekli besin maddelerini temin edebilmeleri, yırtıcı hayvanlardan korunabilmeleri için toplum gereklidir.

İbn Haldun'un düşüncesinde *ümran*'ın iki türü vardır. Bunlar, Bedevî ve Hazerî ümranlarıdır. Bedevî ümranında insanlar, tarım veya çobanlık yoluyla geçimlerini temin ederler. Bedevilerin tarım ya da çobanlık üretiminde

bulunmalarına, belirli coğrafi konumda olmalarına, kavimlerinin gelenek göreneklerine göre gelişme farklılıkları, dereceleri olmaktadır. Yalnızca çobanlıkla uğraşanlar bile, ürettikleri hayvan cinsine göre gelişmişlik derecelerine ayrılırlar. “Bedevi ümranı belirleyen başlıca özellik, hayvan yetiştiriciliği ve tarımdır. Şehir ümranı ise sanayi ve ticaret demektir. Hayvan yetiştiriciliği ve tarım, zorunlu olarak insanı şehrin dışına, kıra iter; sanayi ve ticaret ise yine zorunlu olarak büyük yerleşme merkezlerini, şehirleri gerektirir. Bedevi ümrandan şehir ümrânına geçişi mümkün kılan ana unsur da bedevi ümrân seviyesinde yapılan üretimin hacminde meydana gelen artıştır.” (Arslan, 2009: 90) Şehir hayatında ihtiyaçlar ve talepler çoğalır, pahalılık artar. Devletin yıkılmaya yüz tutmasına koşut olarak ekonomik düzen bozulur. Sosyal hayat yozlaşır, israf artar. Gösterişli hayatın taleplerini yerine getirmek alışkanlık haline geldiği için insanlar, yasal geçim yolları dışında yasal olmayan yolları aramaya yönelirler:

“... fikirler bunu düşünmekle meşgul olur, bunun vasıta ve hilelerini arar. Bunun bir sonucu olarak yalancılık, kumar, aldatma, hırsızlık, yalanda and içme ve ihtikâr (vurgunculuk) hüküm sürer. Bu ahlaksızlık ve onun namus ve şerefe dokunan kötülükleri herkesin gözü önünde açık bir surette işlenir. Hayâsızlıkların içine dalarlar, akraba ve mahremlerinin önünde bile hayâsızlıktan çekinmezler. Hâlbuki göçebelik hayatında edep ve hayâ dışında bu gibi fahiş sözler söylenmez. Ahlakları bozulanlar, bu gibi çirkin ve kötü işlerden dolayı cezaya çarptılmaktan kurtulmak ve korunmak üzere hile ve aldatma çarelerini bulmak hususunda gayet ustadırlar...” (İbn Haldun, 1968-1970: 299)

Bedeviler, Hazeriler’e oranla, hayır ve iyiliğe daha yakın olurlar. Dünya zevklerine, doğal yaşamlarının gerektirdiği ölçüde düşkün olup daha fazlasını arzulamazlar. Kötü alışkanlıklardan uzaktırlar, ayıplanmayı gerektiren bir hayat yaşamazlar. Hazeriler’e oranla daha cesurdurlar. Yardımsever, kendilerine güvenen, fiziksel güç isteyen işleri yapabilen kimselerdir. Eğitim-öğretimden uzak oldukları için hükümetin hükümleri hakkında sınırlı bilgileri vardır. Akrabalık bağları güçlüdür. Dövüşü severler, kavgacıdırlar. Genişlik, bolluk ve rahat bir hayat yaşamaya başladıkları andan itibaren sahip oldukları atiklik ve çevikliği yitirirler. Bolluk ve lüks onların sağlığını bozar. Onları ağır ve tembel bir hale sokar.

Hazerî ümrânla birlikte ortaya çıkan üretim artışı, bolluk ve lüks, insanları sadece sağlık açısından rahatsız etmez. Onların din duygularını, ahlaka olan bağımlılıklarını da zayıflatır. Bu anlamda İbn Haldun’a göre, erdeme uygun bir

yaşamın olduğu yer Bedevî ümran iken; kötülüğe, bozulmaya en elverişli yer Hazerî ümrandır. Bolluk ve lüks onun yozlaşmasının nedenleridir.

İbn Haldun, ümranlar arasında dini ve ahlaksal açıdan ayrımlar yapmıştır. Bedevî ümrani, sayılan nedenlere bağlı olarak daha iyi bir konum olarak konumlandırırken; Hazerî ümrani kötülüğe, miskinliğe daha yakın olarak tanımlamıştır. Ancak hiçbir zaman insanın toplum dışında bir yaşam sürüp-süremeyeceğini de sorgulamamıştır. Çünkü ona göre, insanın hayatta kalabilmesi için toplum zorunludur. Aynı şekilde, toplum için de egemenlik zorunludur. Egemenlik için ise *asabiye* zorunludur. Burada iki temel zorunluluk vardır. Bunlardan ilki, toplumdur. Diğeri ise *asabiye*'dir. *Asabiye*, İbn Haldun'un üzerine egemenlik kuramını kurduğu önemli bir kavramdır.

Asabiye kelimesinin kendisi ile yakından ilişkili olduğu “asaba” kelimesine bakarsak Arapçada onun, birbirlerine baba tarafından aynı soydan gelmelerinden ötürü akrabalık, kan bağılılığı ile bağlı kişilerden oluşan bir grubu, topluluğu ifade etmek için kullanıldığını görürüz (Arslan, 2009: 96). *Asabiye*'nin İbn Haldun'a göre en aşağı bu birinci, yani toplumsallık faktörü olması kadar, ondan da önemli ikinci bir görev ve işlevi daha var ki bu, “egemenliğin ve *mülkün* sağlayıcı ilkesi” olmasıdır. Başka deyişle *asabiye*, İbn Haldun için, bir insan grubunun başka bir insan grubu üzerine egemenliğini kurması ve giderek devletin oluşturulmasının temelinde bulunan ana açıklayıcı faktördür. (Arslan, 2009: 100). İbn Haldun'un devlet kuramında kurucu bir kavram olan *asabiye* ile Machiavelli'nin *Prenci* arasında önemli benzerlikler vardır. İbn Haldun'un egemenliğin korunması için egemenin kuvvete ve zora başvurma gerekliliğini savunması ile dağılmış İtalya kentlerindeki düzeni sağlaması için gerekli olan ihtiyacı dile getiren Machiavelli, benzer düşünmektedirler.

İbn Haldun'a göre, insanın hayvani olan doğasında kibir, bencillik, kudret iradesi, başkalarına hâkim olma eğilimleri vardır. Birinci safhada başka grupları egemenliği altına alması için kendi grubunun güçlerine ihtiyacı olduğundan liderin bu yanı açığa çıkmaz. Ama başka gruplara boyun eğdirildi mi lider bu sefer kendi grubuna döner. Yardımlarına artık ihtiyacı kalmadığını düşündüğü kendi adamlarını

da sindirmek ister (Arslan, 2009: 123). İbn Haldun'un insan anlayışı yeni bir şeyi de ifade etmektedir. O, insanı, bir kudret varlığı olarak tanımlar. İnsanın bu şekildeki tanımlanışını Hobbesçu ve Spinozacı doğal hak anlayışında da göreceğiz. “Artık insan, ne yapabileceği ile değil, ne yaptığı ile tanımlanacaktır.” Bu nedenle, İbn Haldun'un, sadece *asabiye teorisi* ile değil; insanı, bir kudret varlığı olarak tanımlamasından dolayı da, modern siyaset teorilerinin ilksel şeklini temsil ettiğini söyleyebiliriz. İbn Haldun'un, bahsedilen isimlerle olan ilişkisini görebilmek için sözleşmecî kuramları ele almalıyız. Onlardan önce de Machiavelli'ye yer vermeliyiz.

Machiavelli, insan doğasının iyi olduğunu düşünmez: “... bir devlet planlayan ve onun için yasalar düzenleyen kişinin, insanların kötü olduklarını ve özgür hareket alanı buldukları zaman ruhlarındaki kötülüğe göre davranacaklarını önceden varsayması gereklidir.” (Machiavelli, 2009: 36) Bunun nedeni ise “İnsanların zorunlu olmadan hiçbir zaman iyi bir şey yapmamaları, ancak seçeneğin bol ve aşırı özgürlüğün olanaklı olduğu / yerde her şeyin kısa sürede karmaşa ve düzensizlikle dolması...”dır (Machiavelli, 2009: 36-37).

İnsanın doğasının kötü olarak algılanmasının nedeni düzensizliktir, kaostur. Böyle bir durumda hiçbir yasa, hiçbir ilke insanların davranışlarını dizginleyemez. Onların eylemlerini düzenleyemez. Politik anlamda bu düzensizliğin nedeni, Machiavelli'ye göre, Hristiyanlık dininin kendisi değildir. Çünkü ona göre, din, özünde kötü olan bir şey değildir. İyi olan bir şeyin uygulanmasından, pratiğe geçirilmesinden kötü bir sonucun çıkmaması gereklidir. Ancak realitede bunun tam aksi geçerlidir: “Eğer böyle bir din, Hristiyan dünyasının prensleri arasında, kurucusunun kurduğu şekliyle korunmuş olsaydı, Hristiyan devletler ve cumhuriyetler, şimdi olduklarından daha çok birlik içinde ve daha mutlu olacaklardı.” (Machiavelli, 2009: 74) Dinin pratiğe geçirilmiş olmasına rağmen, beklenen olumlu bir ereğin yerine, istenmedik bir sonucu nasıl doğurduğunu sorgulamalıyız. Bu durumda “dinimizin başı olan Roma Kilisesi'ne en yakın olanların, en az dindar kişiler olduklarını görmek sayesinde yapılacak olandan daha iyi bir çöküş değerlendirmesi yapılamaz.” (Machiavelli, 200: 74)

Hristiyanlığın özü itibariyle değil, onun uygulayıcıları nedeniyle, Avrupa’da ve özellikle de İtalya’da birliğin olmamasının iki nedeni vardır. “İlki, bu ülkenin tüm dindarlığını ve tüm dinini, sarayın kötü örnekleri yüzünden kaybetmiş olmasıdır.” (Machiavelli, 2009: 75) Machiavelli’nin “saray”la ilgili belirli bir açıklama yapmamış olmasından ötürü, onu siyasal olanla tanımlamak daha makul bir yorum gibi görünüyor. Din adamlarının dünyevi iktidarlara olan yakından ilişkisi, o ülkedeki dirliği ve düzeni bozmaktadır. Diğer bir nedeni ise, “... kilisenin bölgenin bu bölünmüş halini korumuş ve hala da koruyor olmasıdır.” (Machiavelli, 2009: 75) Bunu da, Kilise, otoritesini tanımış olan prensler üzerinden sağlamaktadır. Onlar arasında herhangi bir türden bir birleşme, işbirliği mümkün gibi görünmemektedir. Ancak Fransa ve İspanya, bu gidişata dur diyebilmişlerdir. Onlar, güçlü bir monarşi tesis ederek içinde oldukları bölünmüş durumundan kurtulmuşlardır.

Roma’dan Feodal Ortaçağa, iktidarın doğasının tanımlayan *auctoritas* ile onun uygulamanın araçlarını açıklayan *potestas* kavramları miras kalmıştı. Ortaçağ da, bu mirasa yeni bir şey daha eklemişti. O da *dignitas*’tır. Böylece feodal bir kralın görünümü, *Rex imago Dei*’ydi. Tanrı’nın insan sureti olarak karşılanıyordu (Le Goff, 2008: 81-82).

Feodal dönem Hristiyanlık âleminde, iki gücün monarşilerin başı olan krallardan daha üstün olduğu kabul edilmişti: Bunlardan biri papa, diğeri de imparatordu. M.Ö. 800’ün Noel gününde, Charlemagne’ın Roma’yı ziyareti sırasında, Papa III. Leo, Frank hükümdarlarına imparatorluk tacını giydirmişti (Le Goff, 2008: 38). Böylece, geleceğin Avrupa’sını şekillendiren Karolenj İmparatorluğu’nun yolu açılmış oluyordu. Charlemagne, üç şeyi amaçlıyordu. Bunlardan ilki, hukuksal birleşmeydi. İkincisi ise gümüş sikkeye, *denier*’e dayanan bir para sistemi getirmektir. Sonuncusu ise birincisinden çok da bağımsız olmayan, imparatorluk topraklarında ikamet eden her erkek ve kadın için geçerli olacak tek bir ülke yasası oluşturmaktır (Le Goff, 2008: 39-40).

Charlemagne’nin imparatorluğu, ortak bir Avrupa için gerekli olan ipuçlarını taşıyor olmakla birlikte Kilise ile dünyevi iktidar arasındaki bağıntının da değiştiğini gösteriyordu. Artık Papa, dünyevi kralların üstünde yer alıyordu. Onları kutsamasıyla

birlikte, imparator olmanın gerekli teminatını sağlamış oluyordu. Ancak bu durum, Fransa’da, 13. ve 14. yy’lardan itibaren yeni bir hal alıyordu. 13. yy’da Philippe August tarafından şu açıklama yapılmıştı: “Fransa kralı kendi krallığında bir üst tanımamaktadır.” Bir yüzyıl sonra Yakışıklı Philippe bu beyanı teyit edecekti: “Bir kral kendi krallığında imparatordur.” (Le Goff, 2008: 81)

Öncelikle Fransa ve İspanya’da, sonra da Machiavelli’nin İtalya’sında, feodal iktidara yönelik tepkinin oluşmasının nedeni, Papalığın onlar üzerindeki egemenliğiydi. Papa, tüm dünyevi iktidarlardan üstün olduğunu öne sürüyordu. Mevcut dünyevi iktidar alanlarını yeni bir hatla tanımlamak istiyordu. Bu hat, Hristiyanlığı benimseme, ona inanma yolu ile çiziliyordu. İçinde bu duyguyu taşıyan ister bir Fransız, ister bir İngiliz isterse de bir Germen olsun, hiç fark etmiyordu. Önemli olan bu dinsel tebliği kabul edip-etmemeleriydi.

Papalığın iktidarının geçerli olduğu alan oldukça genişliyordu. Ancak bu durum, bir başka ve çok önemli bir tehlikenin de sinyallerini veriyordu. Onun etkisinin zayıflamaya başlamasıyla bu ülkelerde, devletlerde, politik anlamda nasıl bir durum hâkim olacaktı? Eski egemenliğin tecrübelerinden yararlanan yeni ve güçlü monarşiler mi kurulacaktı? Yoksa feodal egemenliğin neden olduğu belirsizliği ortadan kaldırmaya çalışacak, eskiden bir kopuşu, kırılışı ifade edecek yeni monarşiler mi tesis edilecekti?

Modern ve Çağdaş Toplumlardaki Tartışmalar

Modern toplumlardaki etiğe ve ahlaka yönelik tartışmaların genel anlamda hangi bağlamlarda olduğu ikinci bölümün amacını oluşturmaktadır. Modern dönemin başlangıç dönemlerinde Avrupa’da politik açıdan büyük oranda kargaşa hakimdir. Fransa ve İspanya’nın dışındaki toplumlarda merkezi düzene ihtiyaç vardır. İtalya’da, İngiltere’de ve daha birçok Avrupa ülkesinde, düzenli bir siyasal sistem geliştirilememiştir. Bu eksikliği gören, onu gidermeye çalışan düşünürler ortaya çıkacaktır. Machiavelli hariç Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler merkezi birliğin, düzenin oluşması için sözleşme teorileri geliştireceklerdir. Machiavelli ise güçlü bir Prens’in bu birliği sağlayacağını söyleyecektir. Ancak burada önemli olan, ortaya atılacak bu politik teorilerin sadece siyasetle ilişkili olmamaları, ahlakın ve hukukun da kaynağını temelini oluşturmalarıdır. Ulusal sınırlar içerisinde yaşamaya başlayacak olan toplumların kendilerine uygun yaşam pratiklerinin zeminini sağlamalarıdır.

Modern politik teoriler, 15.yüzyıl ile 18.yüzyıllar arasında yoğunluk kazanacaktır. Ancak içlerinde Locke’un ve Rousseau’nun da olduğu çağla beraber yeni bir bilimsel, kültürel ortam gelişecektir. İnsanın ilişkili olduğu bütün varlık alanları, akıldan hareketle tanımlanmaya başlanacaktır. Ahlakın, ekonominin ve politikanın kaynağı olarak akıl görülecektir. Bu sürecinin temellerini daha anlayabilmek için de Descartes’in, Spinoza’nın, Kant’ın ve Hegel’in görüşlerine yer verilecektir.

Modern üretim şeklinin, Sanayi Devriminin toplum üzerindeki neden olduğu değişimler ve bunun ahlaka yansımaları ise Marx, Durkheim ve Weber üzerinden analiz edilecektir. Bir teorinin diğerinden daha yeterli olup-olmadığını kesin olarak belirlemek güç olsa da sosyoloji alanında önemli tesirleri olmuş bütün sosyologların düşüncelerine yer verme fırsatına sahip olmadığımızdan ötürü bir sınırlandırma yapacağız. Sanayi Devriminin etiğin ve ahlakın üzerindeki neden olduğu değişimleri anlayabilmek için sosyolojinin önde gelen isimlerine yer vereceğiz. Onların görüşlerini merkeze alarak araştırmamızı yürüteceğiz.

Son olarak modernleşme sürecinin temelindeki yatan öğelere, akla ve onun neden olduğu rasyonel örgütlenme şekli olan sanayi toplumuna karşı eleştiriler incelenecektir. Onların neden oldukları olumsuzlukları dile getiren teoriler irdelenecektir. Klasik kapitalizmin yerini, yeni bir kapitalizmin aldığı enformasyonel topluma geçilecektir. Bilgi teknolojilerindeki ilerlemelerle kapitalizmin yakın birlikteliğine ve tüm bunların, toplumların yaşam tarzlarında ne tür değişikliklere yol açtıkları görülecektir. Şimdi sırasıyla bu tarihsel gelişim sürecini izleyelim.

1.Sözleşme Kuramları

1.1. Prens

İtalya, kendi içinde birçok kent devletine ayrılmıştır. Kentler arasında hiçbir uyum ve bütünlük yoktur. “...bugünün İtalya’sında yeni bir prensi onurlandıracak zamanların gelip gelmediğini; akıllı, erdemli ve yetenekli bir kişiye kendisine şeref verecek ve ülkede yaşayan insanların hepsine yarar sağlayacak yeni bir düzenin oluşturulmasına fırsat yaratacak malzemenin bulunup bulunmadığını kendi kendime düşünüyorum. Sonuç olarak şu sıralarda yeni bir prensin yararlanabileceği o kadar çok şey var ki. Bu nedenle de bu iş için bundan daha uygun bir zamanın olabileceğini hiç sanmıyorum...” (Machiavelli, 2008: 183)

Antik Yunan’da siyaset olandan değil, olması gerekenden hareketle kavramsallaştırılıyordu. Olması gereken ise iyi yaşam ereği idi. Ortaçağ’da iktidar kavramı, ruhani iktidar ile cismani iktidar arasında dönüp dolaşsa da onun nihai amacı iyi yaşamdır. Ancak bu kez, iyi yaşamın ölçütü Tanrı’nın buyrukları olmuştur.

Geleneksel siyaset bu şekilde tasarlanmakta iken Machiavelli (1469-1527)’ye göre bu tavır, ülkelerin daha güçsüz hale gelmesine neden olmaktadır. Bu nedenle yeni epistemoloji, şu şekilde kurulmalıdır: “... bu tartışmada başkalarının bu güne kadar izledikleri yöntemden ayrılıyorum, fakat niyetim, anlayan için yararlı şeyler yazmak olduğundan, konuyla ilgili bir takım tasarılar yapmaktansa şu var olan gerçeği izlemek bana daha uygun geldi. Birçok kişi hiçbir zaman görmedikleri ve varlığı bilinmeyen Cumhuriyetler ve Prenslikler düşlemişlerdir; yaşanması gereken ile gerçekte yaşanan birbirinden öylesine farklıdır ki yapıları bırakıp yapılması

gerekeni izleyen bir kimse, kısa sürede, varlığını korumaktan çok, onun yıkımı ile karşı karşıya kalır...” (Machiavelli, 2008: 117) Geçmişteki prenslerin hayatından, siyasal erke sahip olmuş kimselerin başından geçmiş olaylardan ders alan bir prens, doğru ve adil bir yönetim sağlar. Prense, bu deneyimleri aktaracak şey ise tarih bilimidir: “... vazgeçilmez öneme sahip olan bu bilgileri, çağdaş konularla ilgili uzun süreli deneyimlerime ve geçmişi durmadan araştırarak kazandım.” (Machiavelli, 2008: 31)

İtalya’da Machiavelli’nin farkına varmış olduğu ve ona yönelik reçete sunduğu bu merkezileşme ihtiyacına, o dönemlerde, İngiltere’de de ihtiyaç vardır. İngiltere’de, siyasi ve dinsel mezhepler açısından kargaşa hâkimdir. Hobbes da düzenin kurulabilmesi için ölümlü Tanrı’nın (Leviathan’ın) oluşturulması gerekliliğini savunur. Ancak Machiavelli ile Hobbes arasında önemli bir fark vardır. Machiavelli, sözleşmeden bahsetmez. Hobbes ise Leviathan’ın inşa edilmesinin yolunu, insanların bir araya gelerek yapmış oldukları sözleşmede bulur. Bunun için *doğal durum-medeni durum* ayrımı yapar.

1.2. Leviathan

Hobbes’a göre (1588-1679), insanlar, doğal durumda, eşittirler. Herkesin her şey üzerinde tasarruf hakkı vardır. Hobbes’un bireye yönelik bu bakış açısı onun, klasik doğal hak geleneğinden ayrıldığını gösterir. Doğal hak nedir? Onun temel belirlenimleri nelerdir? Bu sorulara verilmesi gereken yanıt, Deleuze’e göre, ana hatlarıyla, ikiye ayrılır. Bunlardan ilkinin Cicero-A. Thomas, diğerini ise Hobbes ve Spinoza temsil eder. Cicero-Thomas hattı, klasik gelenektir. Hobbes ve Spinoza ise modern bakış açısını yansıtır.

Doğal hakkın dört temel yönü vardır. Bunlar *öz sorunu, toplumu önceleyecek bir durumun olmaması, ödev ve bilge sorunlarıdır* (Deleuze, 2008: 105-107). Klasik gelenekte, insan, özsel olarak akıllı bir varlık görülüyordu. Aynı zamanda, onun, toplumsal bir hayvan (zoon politikon) olduğu kabul ediliyordu. İnsanın yaşayabileceği en uygun ortam, toplumsal durum olarak görülüyordu. Onun dışında, yaşayamazdı. İhtiyaçlarını gideremezdi. Toplum durumundan önce gelen, başka bir

önsel durum yoktu. Hobbes ve Spinoza ise doğal durumdan bahseder. Onlara göre, toplum öncesi bir durum vardır. *Doğal durum-medeni durum* tasvirlerine sadece Hobbes'ta ve Spinoza'da rastlamamaktayız. Locke ve Rousseau da bu ayrımdan hareket etmişlerdir. Ancak onlar arasında, Hobbes ve Spinoza'yı biricik kılan şey, “insanı bir kudret varlığı” olarak görmeleridir.

İnsanı akıl varlığı olarak kavramak, ona ödev yüklemek için de en uygun zemini oluşturur. İnsanı kudret varlığı olarak gören anlayışta ise ödev denilen bir şeyin yeri yoktur. İnsan, yapması gereken şeyler ile değil, yapabileceği şeyler ile tanımlanır. Yapılması gereken şeyler, ödevle ilgiliyken; yapabileceği şeyler, onun kudretiyle ilişkilidir.

Bilge, iyi yaşama ulaştıracak kuralların yazılı olduğu bir reçeteyi, akıl varlığına sunar. Eğer bu ilkelere uygun bir yaşam sürülürse, hem bireysel hem de toplumsal anlamda mutluluğa, huzura erişilebilir. Kudret varlığı için ise böyle bir şey söz konusu olamaz. Onun bilgenin öğütlerine ihtiyacı yoktur. Sadece çeşitli ihtiyaçları vardır ve bunları, gücü yettiği ölçüde karşılamaya çalışır. “...bize doğru hayat kuralları yazmış olan ve gayretleriyle sanatlarına çok şey borçlu olduğumuz tanınmış yazarlar vardır ki insanlara basiretle dolu öğütler vermişlerdir; fakat duygulanışlarımızın tabiat ve kuvvetini hele hele ruhumuzun onlar üzerindeki egemenliğini tespit etmiş olanını henüz hiç bilmiyorum.”(Spinoza, 2009a: 129)

Kudret varlığının öne çıktığı bir süreçte, doğal durumda, herkes herkesle savaş halindedir. *Rekabet, güvensizlik ve şan şeref* duyguları bu savaşın, çatışmanın nedenidirler. *Ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli olan şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu*, insanları, sahip oldukları haklarından vazgeçmeye ve onları bir egemene devretmeye iter. Peki, nedir bu egemenin adı? O, Leviathan'dır. “...herkes herkese *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* demişçesine, herkesin herkesle yapmış olduğu bir ahit yoluyla; hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir Devlet, Latince *CIVITAS* olarak

adlandırılır. İşte o EJDERHA'nın, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur.” (Hobbes, 2008: 130)

Bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey, o insan için iyidir. Onun nefret ve tiksindiği nesne, kötü; hor gördüğü, küçümsediği nesne ise bayağı ve değersizdir. Çünkü iyi, kötü ve değersiz sözcükleri, onları kullanan kişinin bakış açısına göre değişir: Mutlak anlamda iyi, kötü yoktur (Hobbes, 2008: 48). Devletin olmadığı doğal durumda, kişinin kendisinden; devletin olması durumunda da onu temsil eden kişiden veya ihtilaf içindeki insanların anlaşarak tayin ettikleri bir hakem veya yargıçtan başka, iyinin ve kötünün ne olduğu hususunda, nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural yoktur.

Doğal durumda, bir şeyin iyi ya da kötü olduğunun belirleyicisi, insanın kendisidir. Bu durumda, insanlar birbirleriyle savaş içinde olduklarından, onların yaşamlarını korumaları ve devam ettirmeleri, iyidir. Aksine, kendilerini koruyamamaları, türlü acılara maruz kalmaları ise kötüdür. İyi ve kötünün doğa durumunda, insanın kendisine bağlı olarak tanımlanmasına rağmen, onların nihai kaynağı, doğal durumun dışındadır. İyi ve kötünün kaynağı, toplum durumunda, sözleşme olur. “Bir ahit yapılmışsa, onu ihlal etmek adaletsizdir ve Adaletsizliğin tanımı, ahdin ifa edilmesinden başka bir şey değildir. Adaletsiz olmayan her şey de adildir.” (Hobbes, 2008: 106)

Hobbes, doğal durumu, *homo homini lupus* (insan insanın kurdudur) şeklinde belirlemiştir. Locke'taki doğal durum ise, herhangi bir insanın bir başkasının iradesine dayanmaksızın, özgürce eylemde bulunduğu bir durumdur. Bir eşitlik durumudur (Locke, 2003: 101). Eşitlik, karşılıklı güçlerin denliğini vurgular. Güçlerin karşılıklı denliği ise bir düzensizliğe, kaosa sebebiyet verir gibi görünebilir. Ancak Locke'un doğal durumu, Hobbes'taki gibi bir düzensizlik ifadesi değildir. O dönemde de, insanlar, düzeni sağlayan bir yasa altında, *doğa yasası* altında yaşarlar.

1.3. Mülkiyet Sözleşmesi

Locke (1632-1704)'a göre, doğal durumda insanlar, doğanın verdiği ürünlerden eşit şekilde yararlanıyorlardı. Ancak zamanla, onun ürünleri, yetersiz hale gelmiştir. İnsanlar, ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmişler ve bir savaş, çatışma durumu oluşmuştur. Bu çatışmayı ortadan kaldırmak için de, insanlar, bir araya gelip sözleşmeyi, yasayı tesis etmişlerdir. Locke'taki sözleşme, Hobbes'taki gibi bir devir sözleşmesi değildir. Bireylerin haklarını güvence altına alan, anayasal bir sözleşmedir. Sözleşmeyi yapanlar da uyruk değil, yurttaşlardır. Hükümetin anayasaya uygun davranıp davranmadığını denetleyebilmektedirler.

Locke'un politik düşüncelerini anlayabilmemiz için onun özne tasarımı hareket etmeliyiz. "Bütün ideler Duyumdan ya da Düşünümde gelir." (Locke, 2004: 97). "...bütün bilgilerimizin daha önce sözü geçen iki kaynağından, yani düşünüm ve duyumdan edindiğimizin açık olduğunu sanıyorum." (Locke, 2004: 165) İnsan, duyular vasıtasıyla edinmiş olduğu basit ideleri karşılaştırır, ayırıştırır ve birleştirir. Böylece bilgiye ulaşır. Bilginin, duyusal olanla sınırlı olması gerekir. Ancak bilgiye, sadece, duyular yoluyla ulaşamayız. Bunun için, aklın soyut işleyişine de ihtiyacımız var. "Bir türün özü ya da ölçünü diye kabul edilen bir soyut ideye göre düşünmeden, doğadaki tikel varlıklar arasında özsel bir ayrım yapmaya yeterli olabilecek şeyin ne olduğunu birine sormayı çok isterdim" (Locke, 2004: 317).

Locke'ta bilgiye ulaşmanın gerekli koşulu, hem duyularımız hem de aklımızdır. İki yetinin bir arada işleyişini en güzel şekilde ortaya koyan süreç de, *deneyim*dir. Deneyimin vazgeçilmez iki koşulu, duyulardan edinilen basit ideler ve bu ideler üzerinde çalışacak olan akıldır. Duyular yoluyla edinmiş olduğu ideler üzerinde, insanın aklını çalıştırması, bilgiye ulaşılmasını; doğadaki işlenmemiş bir nesneye yönelmesi, onun üzerinde emek harcaması da mülkiyete erişilmesini sağlar. İnsanların bir araya gelerek tesis ettikleri yasa da, onların, doğal varlıklar üzerindeki sarf ettikleri emeğin güvencesini sağlar. Öznenin kendisinin kıldığı varlık üzerinde, bir başkasının irade kullanımını kısıtlar. Onun üzerinde tasarrufta bulunmasını engeller.

Hobbes, insanı, bir kudret varlığı olarak tanımlanmıştı. Locke ise insanı, akıllı bir varlık olarak tanımlar. Aristoteles, Cicero ve A. Thomas çizgisine, aşkın insan

tasarımına döner. Ona göre, akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli yetidir. Ahlakın kaynağı da, bu aşkın insanın, onu diğer varlıkların üstüne çıkartan niteliğine dayanır.

Locke, ahlaki kesin bir bilim olarak kurmanın, mümkün olduğunu düşünür. Ona göre, ahlaki ilke ve kaideler, matematikte olduğu gibi, gerçekte bağlantısı olmayan soyut ve ideal kavramlardır. Adil olan ile olmayanın hakiki ölçüsünü, matematikteki kadar zorunlu ve itiraza yer bırakmayan sonuçlara varacak şekilde tündengelim yoluyla çıkarmada hiçbir sorun yoktur (Didier, 2009: 57-58). Locke'taki bu düşünce, Sokratesçi ahlak anlayışını andırır. Sokrates de, ahlaki bilim olarak görmekteydi. Ancak Locke ve Sokrates arasında, bunun nasıl olacağına dair önemli farklılıklar vardır. Sokrates, doğuştan, bazı ahlaki idelere sahip olduğumuzu savunuyordu. Locke'un epistemolojisi ise, insanın zihninin, doğuştan boş olduğu (tabula rasa) empirist görüşe dayanır. İnsan, doğuştan hiçbir ideye sahip değildir. O, deneyim sayesinde bilgiye ulaşır. Bu nedenle, "ahlak kuralları bir kanıt gerektirirler, doğuştan değildirler." (Locke, 2004: 86).

Doğuştan ahlaksal ilkelere sahip olsaydık, suç, suçlu diye bir şey de olmazdı. Çünkü herkesin içine, bu ilkeler kazınmış olurdu. Oysa içinde yaşadığımız toplumda ve başka toplumlarda, birçok suç ve ceza ilişkileriyle karşılaşmaktayız. Suç ve ceza kavramlarının varlığı, onlara duyulan ihtiyaç, her insanın doğuştan ahlaki ilkelere sahip olmadığını, onları daha sonra kazandığını kanıtlar.

İnsan eylemlerinin doğruluğunu belirleyen, üç temel yasa vardır. İnsanlar, eylemlerini yorumlarken, bu üç yasaya göre değerlendirmede bulunurlar: 1) *Tanrısal yasa*, 2) *yurttaşlık yasası* ve 3) sonuncusu da *kanı ya da saygınlık yasası*'dir. İnsanlar bunlardan birincisine bağlı olarak eylemlerinin günah mı yoksa sevap mı olduğuna, ikincisine göre suç olup olmadığına, üçüncüsüne göre de erdem mi yoksa kötülük mü olduğuna karar verirler (Locke, 2004: 246)

İlk yasa, Locke'un teolojiyle olan bağıını yeterince koparamadığını gösterir. Ona göre Tanrı, eylemlerimizi iyiye yönleltecek kadar iyi ve bilgedir. Öteki dünyadaki sonsuz ağırlıklı ve sonsuz süreli ödül ve cezalarla bunu sağlayacak kadar güçlüdür. Bu yasaya göre, insan eylemlerinin hak ettiği iki sonuç vardır: Günah ve

sevap. Kötü eylemlerde bulunmuş kimseler, öte dünyada, yaptıkları eylemin kaçınılmaz sonuçlarıyla karşı karşıya kalırlar. İyi eylemlerde bulunmuş insanlar ise bu dünyadaki yaşamış oldukları çeşitli sıkıntılara, zorluklara göğüs gerdiklerinden dolayı, diğer dünyada bunun mükâfatını alırlar. Suçluluğun ve masumiyetin ölçüsü ise *yurttaşlık yasası*'dır. *Yurttaşlık yasası*, toplumun kendi bireylerinin eylemleri için koyduğu, onların eylemlerinin suç olup olmadığını saptamak üzere bunları kararlaştırdıkları, bir başka yasadır. İnsanların, sözleşmeden sonra geliştirmiş oldukları kurallar ve yükümlülükler, *yurttaşlık yasası*'nı oluşturur. Üçüncüsü ise erdemle ilgili olan yasadır. Erdem ya da erdemsizlik olarak kabul edilen şeyin ölçüsü, övgüye ya da yergiye dayanır. Her toplumda, bu ölçülerin, aynı nitelikte olduğu söylenemez. Ancak her toplumda tasvip edilen ya da edilmeyen davranış örüntüleri de bulunur. Hangi eylemin övgüyü hangisinin de yergiyi hak ettiğini bilemesek de, onların eylemlere yönelik aldıkları tavır (beğeni ya da hoşnutsuzluk), erdemın ölçüsünü oluşturur. Erdem, her yerde övölmeye değer görölen şeydir. Yalnızca kamunun saygısını sağlayan şeye erdem denir.

Locke'un ahlakı, geleneksel unsurlar içermesine rağmen, yeni ve özgün şeyleri de kendi içinde barındırır. Buna gösterilebilecek en iyi örnek, onun sözleşme kuramından hareketle okunması gereken *yurttaşlık yasası*'dır. Bu yasa, oldukça önemlidir. Günümüzde, sadece ahlaksal açıdan değil, özellikle de hukuksal açıdan yasaların bağlayıcılığı bu anlayışın ürünüdür: İnsanlar sözleşirler ve yasayı oluştururlar. Yasa, bireyin eylemlerinin iyi mi yoksa kötü mü olduğunun belirleyicisi olur. Yasaya uygun olan iyi, ona uymayan, aykırı olan ise kötüdür.

İyi ve kötünün belirleyicisi olan sözleşmenin tesis edilışine, sadece modern dönemde rastlamıyoruz. Antik Yunan'daki bazı Sofistler (Hyppias ve Antiphon) de, doğa-yasa ayrımı yapıyorlardı. Doğa, zorunlu olanı ifade ederken; yasa, uzlaşım sal olanı ifade ediyordu. Bu düşünceden hareketle, köleliğin de doğ al olmadığını, yapay bir şey olduğunu söylüyorlardı: Doğ al olarak bütün insanlar eşittir. Herhangi bir insanın, bir başka insan üzerinde üstünlüğü yoktur. Birilerinin köle, diğerlerinin efendi olmasının tek nedeni olabilir. O da, uzlaş ıdır. Ancak bu doğ aya aykırıdır. İlk defa, Hyppias ve Antiphon gibi Sofistler tarafından savunulan bu düşünce, bütünüyle olmasa da, modern düşünürlerin görüşleriyle önemli benzerlikler içerir. Ancak

Sofistler doğal olana, modernler ise uzlaşımsal olana vurgu yaparlar. Modern olup da, doğal olana vurgu yapan aykırı bir ismi de zikretmek mümkündür. Bu, Rousseau'dur. O, doğal olmayanın ikiyüzlülüğünü gözler önüne sermeyi başarmış, ender şahsiyetlerden biridir.

Locke'un politik teorisinin kurucu kavramı olan mülkiyete, Rousseau şiddetle karşı çıkar. Çünkü mülkiyet kavramı, doğa ile insan arasındaki ilişkiye zarar vermiş, onlar arasındaki bütünlüğü koparmıştır. O, doğa ile insan arasında bir dolayım neden olmuştur ve artık insanlar, *bizin* değil, *benin* dilini konuşur hale gelmişlerdir. Yapmamız gereken şey de, insanı, bu dolayımından kurtarmak ve doğa ile onun arasındaki bütünsel ilişkiyi yeniden tesis etmektir.

1.4. Mülkiyetin Neden Olduğu Dolayımın Ortadan Kaldırılması

Doğal durumda insanlar, doğa ile bir bütünlük içerisinde yaşıyorlardı. Ancak, günün birinde bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "*Bu, bana aittir!*" diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. (Rousseau, 2009: 133). Toprağın etrafını çitle çeviren, doğa ile insan arasında bir dolayım neden olmuştur. Yapılacak olan sözleşme de, bu dolayımı ortadan kaldırmalıdır. Temel sözleşme, doğal eşitliği ortadan kaldırmak şöyle dursun, tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zekâ bakımından olmasalar da sözleşme ve hak hukuk yoluyla eşit olurlar (Rousseau, 2007: 22). Bu nasıl gerçekleşecektir? "Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun." İşte, toplum sözleşmesinin çözümünü bulduğu ana sorun budur (Rousseau, 2007: 14). Her birimiz bütün varlığımızı ve gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve onun bölünmez bir parçası haline geliriz. Herkes kendini tümüyle topluma verdiği için, herkes aynı durum içerisinde olur ve başkalarına zarar vermekten kimsenin bir çıkarı olmaz.

“İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir. Bu değişme nasıl olmuş? Bilmiyorum. Bunu yasalaştıran nedir? İşte bu soruya karşılık verebilirim sanırım.” (Rousseau, 2007: 4). Uygar toplumda insan, köledir. Türlü boyunduruklar altındadır. Onun boynuna vurulan zincirlerin, rengini, kalınlığını ve uzunluğunu görebilmemiz için, kaypak kum yığınları üzerine kurulmuş gibi duran insan kurumlarını çevreleyen tozları ve kumları temizlenmeliyiz. Böylelikle o, doğa ile uyumlu şekilde yaşayan duygu varlığına ulaşırız.

Hobbes, insanı, kudret varlığı, Locke ise akıl varlığı olarak görmüştü. Rousseau (1712-1778) ise insanı, hem akıl varlığı hem de bir duygu varlığı olarak görür. İnsanın, toplumda yaşayabilmesi için, işlenmiş bir akla sahip olması gerekir. Doğal durumda ise o, bir duygu varlığıdır. Doğal dönemde, insan varlığının, akıldan önceliği olan iki yetisi vardır. Bunlardan ilki, insanın, refahını ve varlığını korumasıdır. Diğer ise başka varlıkların, özellikle de hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce, duymuş olduğumuz hoşnutsuzluk duygusudur. Bu duygu, içgüdüselidir.

İnsanın bir duygu varlığı olmasının ilk öncülü –insanın kendi refahını ve varlığını korumayı amaçlaması- Hobbes’un düşüncelerine yakındır. Ancak Rousseau’ya göre, Hobbes, ikinci öncülü –diğerlerinin acı çekmesine karşılık duyulan hoşnutsuzluk duygusunu- ihmal etmiştir. Bu nedenle, onun insan tanımına katılmak mümkün değildir.

Doğal durumda, hiçbir ahlaksal ilke bulunmamaktadır. Ancak yine de, insanlar mutsuz değildirler. Nasıl oluyor da, hiçbir ahlaksal ilke olmadığı halde, insanlar arasında bir huzursuzluk gerçekleşmiyor? Çünkü bir duygu varlığı olan insanda, *merhamet duygusu* vardır. Merhamet, doğal bir duygudur. Bütün türün, karşılıklı olarak, kendini muhafazasına yardım eder. Acı çektiğini gördüklerimizin yardımına düşünmeden koşturan bu duygudur. Doğa halinde kanunların, törelerin, erdemin yerini, tatlı ve yumuşak sesine herkesin boyun eğmesi üstünlüğüne de sahip olarak bu duygu alır (Rousseau, 2009: 123). Ancak doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, çok önemli değişikliklere yol açmıştır. Davranışlarındaki içgüdüsel

yönü ortadan kaldırıp, onun yerine adaleti koymuştur. Ahlaksal değer ölçüsünü vermiştir.

Rousseau, toplumsal ve siyasal anlamda önemli dönüşümlerin gerçekleştiği bir dönemde yaşamıştır. Bu süreç, toplumun ve ona ait belirlenimlerin artık, geleneksel ve aşkın ilkelere referansla tanımlanmadığı bir dönemdir. Rousseau, Aydınlanma dönemi düşünürlerindendir.

Kant, 1784'teki yayınlamış olduğu “Aydınlanma nedir?” Sorusuna Yanıt” adlı yazısında, Aydınlanmanın parolasını bizlere verir: *Sapere aude* (Bilme ve tanıma yürekliliğini göster)! “1736 yılında Alman Aydınlanmasının önemli bir çevresini oluşturan “Doğrunun Dostları Topluluğu”nun benimsemiş olduğu bu özlü deyiş Romalı düşünür ve ozan Horatius’un uzun bir şiirinden alınmıştır” (Kant, 2008: 263):

*Sapere aude;
incipere! qui recte vivendi prorogat horam,
rusticus expectat dum defluat amnis; at ille
labitur et labetur in omne volubilis aevum*

*Yüreklice düşün;
Gir bu yola seve seve! İyi yaşamayı sonraya bırakan kimse,
Yolunda bir ırmakla karşılaşır da akıp geçmesini bekleyen köylüye benzer;
Oysa ırmak hiç durmadan akıp gidecektir.*

Hangi yol? Hangi cesaret? Bu, insanın kendi aklını kullanma cesaretinden kaynaklanan bir özgürlük yoludur. Onu sınırlandıran geleneksel otoritelerden uzaklaşıp, kendi özgürlüğünü inşa etme yoludur. Bir yandan aklın içine düştüğü *antinomiler*’den, diğer yandan da olgusal gerçekliğin nedensel zincirlerinden kurtarma ve insan onur ve saygınlığını kazandırma projesidir. Bu noktada, Descartes’in açmış olduğu çığırın önemli bir yeri vardır. Cogito, özne ile nesne arasındaki yeni bir ilişkinin ifadesidir. Nesnenin özneye tabi kılınmasının, varlığını ona borçlu olmasının dile gelişidir.

Descartes, Katoliklerle Protestanların amansız kanlı mücadelelerinin olduğu bir dönemde yaşar. Galileo, Engisizyon tarafından yargılanmaktadır. Kopernik'i destekleyen kimseler Kilise tarafından zulüm görmekte, Katolik Kilisesi yeni bilimsel ve felsefi fikirlere karşı insafsız baskılar uygulamaktadır. Bu dönemde, aynı zamanda, Rönesans'ın bilim, matematik, felsefedeki neden olduğu değışimlerin sonuçları da hissedilmektedir (Aczel, 2007: 5).

2. Aydınlanma Yolculuğu

2.1. Cogito Felsefesi

Descartes (1596-1650), 1627 yılının sonbaharında, Bérulle'unun de teşvikiyle bir konferansa katılmıştır. Bu konferans, Chandoux adlı bir kimyacı tarafından, Paris'teki Papalık Elçisi'nin evinde, aralarında Descartes ile Bérulle'un da bulunduğu bir dinleyici kitlesine verilmişti. Chandoux inandırıcı bir şekilde konuşmuş ve Descartes dışındaki dinleyiciler tarafından hararetle bir şekilde alkışlanmıştı. Bunun üzerine Bérulle, Descartes'ı, Chandoux'a cevap vermeye davet etmişti. Descartes, öylesine görkemli bir konuşma yapmıştı ki, herkesi kendi tarafına çekmişti. Descartes, Skolâstik felsefenin yerine yeni bir şey koyma gerekliliği konusunda Chandoux ile aynı fikirdedir. Ancak Skolâstik felsefenin yerine konulacak düşüncenin, olası sonuçlara göre mi yoksa kesin sonuçlara göre mi işleyeceği hususunda, Chandoux'tan ayrılır (Sorell, 2002: 38). Descartes, kesin bilginin peşine düşer. Bu bilgiyi ise yalnızca matematik verebilir.

Descartes'in Skolâstik düşünceye karşı tavrını, *Metot Üzerine Konuşma*'da da görüyoruz: Skolâstik anlayışın temcileri, tutundukları ağaçtan daha yükseğe hiç çıkmayan, tepeye kadar tırmandıktan sonra tekrar aşağıya inen sarmaşığa benzerler. Bu nedenle, onların felsefeleri, yüzeysel düşünen insanları etkileyebilir (Descartes, 1984: 64). Descartes'in yaşadığı döneme kadar, filozof olmak isteyen kimseler, körü körüne Aristo'yu takip etmişlerdi. Ona atfettikleri birçok fikirlerle, yazılarının anlamını bozmuş ve değıştirmişlerdi. Eğer yeniden dünyaya gelmesi mümkün olsaydı, Aristo bile, bunların kendisine ait olduğunu tanıyamazdı (Descartes, 1988: 10).

2.1.1. Derin Bir Şüphe Duygusu ve Aklın Doğru Kullanımı için Gerekli Olan İlkeler

Gazali, ilahi bir ışık vesilesiyle, şüphe duygusundan kurtulmuştu. Descartes ise şüpheden kurtulmak için, aklın doğru bir şekilde çalışmasını engelleyen tortuları ortadan kaldırmaya çalışmış, bunun için de çeşitli kurallar öne sürmüştür. Onun öne sürdüğü kurallar, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'da yirmi bir, *Metot Üzerine Konuşma*'da dört, *Felsefenin İlkeleri*'nde ise iki tanedir.

Felsefenin İlkeleri'ndeki iki kural, diğerlerini özetleyici niteliktedir. İlkin, bu ilkeler o kadar açık ve apaçık olmalıdır ki; insan aklı, onları dikkatle tetkike koyulduğunda, doğruluklarından şüphe etmemelidir. İkinci olarak, diğer nesneler var olmadığı halde bile ilkeler bilinebilmelidir; fakat buna karşılık, ilkeler var olmadığında başka şeyler bilinmemelidir. İlkelere bağlı olan şeylerin bilgisini, bu şekilde edinmeliyiz ki, yapılan tümdengelimler boyunca, aşına olunmayan hiçbir şeye rast gelmeyelim (Descartes, 1988: 6). İlkeler çok açıktır. Bu ilkelerden diğer bütün şeyler çıkarılabilir (Descartes, 1988: 12). Yapmamız gereken ilk şey, kesin bir şeye, duruma ulaşmaktır. Oradan hareketle de, var olanların bilgisine ulaşmaktır.

Doğru olan bir şey varsa, o da, her şeyden şüphe ediyor olmamızdır. Şüphe edebilmemiz için de düşünüyor olmamız lazımdır. Düşündüğümüz şeyin eksikliklerini, yanlışlıklarını fark etmemiz gereklidir. Düşünmeden, şüphe edilemez. Bu anlamda, şüphe ediyorsam, düşünüyorum demektir. Düşünen bir şeyin var olmadığını söyleyebilir miyiz? O zaman: *Düşünüyorum öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati, aradığımız felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeliyiz (Descartes, 1984: 33). Buradan hareketle de, diğer şeylerin bilgisine ulaşmalıyız.

Ben varsam, Tanrı da vardır. Çünkü Tanrı, var olan her şeyin yaratıcısıdır. Varlığımı Tanrı'ya borçluyum. O olmasaydı, ben de var olamazdım. Benim varlığım, zorunlu olarak Tanrı'yı gerektirir. Ancak Tanrı var olduğu halde, ben var olmayabilirim. Çünkü benim varlığım, Tanrı'nın varlığının nedeni değildir. Tanrı, ben olmasam da vardır.

Düşünme edimi ile sadece kendimizin ve Tanrı'nın varlığı kanıtlanmaz. Aynı zamanda, çeşitli şekilleri olan, çeşitli tarzda hareket eden, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı bulunan cisimlerin varlığını da kabul ederiz.

2.1.2. Geçici ahlaktan Cogito'ya Bağımlı Ahlaka

“Nasıl oturduğumuz evi yeniden yapmaya başlamadan önce, onu yıkmak, malzeme biriktirmek ve mimar bulmak, ya da bizzat mimarlık etmek ve ayrıca dikkatle onun resmini çizmek yetmez de, aynı zamanda bu işle uğraşırken rahatça oturabilecek bir ev de bulmak gerekirse; tıpkı bunun gibi, aklım beni yargılarımda kararsız olmaya zorlarken, davranışlarımda kararsız kalmamak ve böylece elimden geldiği kadar mutlu yaşayabilmek için, kendime üç ya da dört düsturdan ibaret geçici bir ahlak oluşturdum.” (Descartes, 1984: 25). Bu geçici ahlak, Descartes'in kendi felsefesini oluşturmadan önce, davranışlarda rehberlik etmesi açısından tasarlanmıştır. Dört temel düsturu vardır:

- 1) Tanrı'nın, çocukluğumuzdan beri içinde yetişmemize lütuf ve inayet gösterdiği dine sağlamca bağlı kalmalı, ülkenin yasa ve adetlerine boyun eğip, her türlü aşırılıktan uzak durmalıyız.
- 2) Davranışlarımızda, elden geldiği kadar sağlam ve kararlı olmalıyız. En şüpheli görüşleri bile bir defa benimsedikten sonra, o ilkelerden vazgeçmemeliyiz.
- 3) Düşüncelerimizin dışındaki hiçbir şeyin, bütünüyle, elimizde olmadığı bilincinde olmalıyız. Dışımızda meydana gelen olaylar hakkında elimizden geleni yaptıktan sonra, gücümüzün yetmediği bütün şeylerin, bizim için mutlak olarak imkânsız olduğuna inanma alışkanlığını edinmeliyiz.
- 4) Hayatımızı aklımız doğrultusunda işlettiğimizde, gücümüz oranında hakikatin peşinde koştuğumuzda mutlu ve hoşnut olabiliriz.

Geçici ahlak, Cogito felsefesinin sistemleşmesinden önce, davranışlardaki kararsızlıkları ortadan kaldırmak için düşünülmüştür. Onun son düsturu, bizlere,

Descartes'in felsefesinin hangi yönde gelişeceğini ve buna bağlı olarak da, asıl ahlak anlayışının nasıl olacağına dair fikir verir: Hayatımızı akla göre düzenlemek ve hakikatin peşinde koşmak! Bunlar, tam da Cogito'cu ahlakın özünü kuracak olan şeylerdir.

Daha önceki dönemlerde yaşamış olan filozoflar, erdemleri farklı şekillerde tasarlamışlardı. Ancak onlardan hiçbiri, gerçek ve yalancı erdem ayrımı yapmamıştı. Descartes ise, bu ayrımı yapan ilk kimsedir. Yalancı faziletler, çeşitli bozukluklar ve rezilliklerdir. Karşıtları olan diğer bozukluklardan daha ender geliştikleri için, ifratı bulundukları silik faziletlerden daha fazla itibar görmekte-dirler: Tehlikeden çok fazla korkanlar, çok az korkanlardan daha kalabalık olduğundan, çoğu zaman cüret veya atılganlık, meziyet olarak görülür. Fırsat düşünce de, gerçek cesarettten daha çok kendini gösterir (Descartes, 1988: 1-2).

Gerçek faziletler ise ahlaki anlamda, iyi bir davranışı amaçlarlar. Ancak onların hepsi, doğru bilgiden gelmezler. Yanlış ve eksik bilgiden doğanları da vardır. Çoğu zaman korkudan sofuluk, umutsuzluktan cesaretin açığa çıkması bunlara iyi birer örnek oluşturur. Bir insan, cesur olmayabilir. Ancak günün birinde, başına gelen talihsiz bir durumdan ötürü zorunlu olarak cesur olabilir. Çünkü hayatını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş ve başka bir çıkar yolu kalmamıştır. Normal zamanda en cesur insanın bile yapamayacağı şeyi, şimdi, kendisi yapabilir hale gelmiştir. Bu durum, o insanın erdemi amaçlamasından ötürü gerçekleşmez. Yaşadığı yoğun bir korku duygusundan kaynaklanır.

Erdemden gelen mutluluk da kendi başına yeterli değildir. Erdem, akılla aydınlanmadığı zaman yanlışla neden olabilir. İyiyi yapma irade ve kararı, bizi, iyi sandığımız kötü şeylere de götürebilir. Bunun için, erdemden gelen mutluluk kendi başına sağlam değildir. Aklı doğru kullanma, iyinin doğru bir bilgisini vererek erdemin yanlış anlaşılmasına engel olduğu gibi, erdemle, meşru zevklerin arasını bularak, onları tatmamızı kolaylaştırır. Tabiatımızın hal ve şartını öğreterek, arzularımıza bir sınır da koyar (Descartes, 1966: 32).

Descartes'in ahlak anlayışı, insanın, akılsal bir varlık olması üzerine kurulmuştur. Sadece ahlak anlayışı değil, onun bütün felsefesi de bu akılsallıktan

nasibini almıştır. Spinoza ise Hobbes gibi, insanı, bir akıl varlığı olarak değil güç varlığı olarak tasarlar. Geliştirdiği etik anlayış da, Descartesçi öncüllerden önemli oranda farklıdır. Spinoza, sorumluluk ve ödevler üzerinde yükselen bir moral ve hukuk karşısında hakka, güce ve tutkulara dayanan bir etik ortaya koymuştur (Bumin, 2010: 85). Onun bu tavrı, Hobbes'u andırır. Hobbes da, insanı, bir kudret varlığı olarak görmekteydi. İnsanı bir akıl varlığı olarak görüp, ahlak ve politikayı ona dayandırmaktan ziyade, bir güç varlığı olarak ele almış ve ahlakı, politikayı onun üzerine dayandırmıştı.

Descartes, metafizik anlayışıyla uzun sürecek olan bir ayrıma da neden olmuştur. Bu ayrım, ruh ve beden, Tanrı ve Doğa ikiliğinde sergilenmiştir. Spinoza ise bu ayrımı ortadan kaldırmaya çalışmış ve bunun için de, Tanrı ve Doğanın aynı şey olduğunu savunmuştur. Bu anlamda, Spinoza'nın metafiziği, Stoacılar'ınkine benzerdir. Stoacılar da, Tanrıyı, Doğayı ve Aklı özdeş kılmışlardır.

2.2.Erdem Kendini Koruma Çabasıdır

Spinoza (1632-1677)'nin metafiziğinde, üç kavram önemlidir. Bunlardan ilki, Tanrı'dır. Diğerinin onun *attributum*'ları (öznitelikleri) ve sonuncusu da, *modus*'larıdır. Tanrı'nın sonsuz özniteliklerinden, sadece Düşünce ve Yayılım özniteliklerini bilebiliriz. Tanrı'da, bu iki özniteliğin birleşmiş olması nedeniyle, Tanrı (Natura Naturans) ve Doğa (Natura Naturata) özdeştir. Bildiğimiz dünya ise, tözün yüklemelerinin *modus*'larından, eşkâllerinden, tezahürlerinden oluşur (Zelyüt, 2010: 32). *Modus*'lar tözün kısımları değildir. Onlar, Tözün durumlarıdır, halleridirler. Tanrı, Spinoza'ya göre, *modus*'larının olduğu her şeydir ama *modus*'ları O'nun olduğu şey değildir. Tıpkı bütünün, parçalarının olduğu her şey olmasına karşın tüm parçaların bütünün olduğu şey olmaması gibi. Tanrı, *modus*'ları yaratmaz; Tanrı hiçbir şeyi yaratmaz, her şey O'nun özünden zorunlu olarak çıkar veya türer. Tüm şeyler, bir üçgenin tanımından onun iç-açılarından toplamının iki dik açısı eşit olmasının çıkması gibi Tanrı'dan çıkarlar (Zelyüt, 2010: 29-30).

Taşma kuramında (südur nazariyesinde) Tanrı'dan çıkan varlıklar, ondan uzaklaşmaları ölçüsünde silikleşir, değerlerini yitirir ve varlıklarından bir şeyler

eksilirdi. O halde Bir ile Çok arasında taşma kuramı yoluyla kurulmaya çalışılan süreklilik ilişkisinin bedeli, hiyerarşik bir düzen tasarımıdır. Bu düzende sonlu, bireysel varlıklara tam gerçeklik konumu tanınmamaktadır. Onların merkezi, anlamı, nedeni, kendilerinin dışında, üstünde bir yerdedir. Bu nedenle de onların amacı, bireyselliklerinden sıyrılarak Bir'e doğru yükselmektir. (Bumin, 2010: 80). Oysa Spinoza, bu kuramda, bireysel varlığa tanınan konuma karşı olduğu gibi aralarındaki ilişkiyi açıklamakta kullanılan yöntem ve dile de karşı çıkar. "Tek tözün sonsuz sayıdaki özniteliği (attributum), onun değişik adları, değişik düzlemlerde kendini dile getirmesi olarak ondan ayrı ve ondan daha az var ya da değersiz değildir." (Bumin, 2010: 80).

2.2.1. Düşünce ve Yayılım Özniteliğine Sahip Bir Varlık: Tanrı

Âlemdede mutlak anlamda, sonsuz olan tek bir cevher vardır (Spinoza, 2009a: 40). Var olan bütün diğer şeyler, ondan zorunlu olarak çıkarlar. Tanrı, onların aşkın nedeni değil, içkin nedenidir. "Tanrı'nın insan gibi can ve tenden, ruh ve bedenden birleşik olduğunu, onun gibi pasif hallere, edilmelere konu olduğunu tasarlayan kimseler vardır." Bunlar, Tanrı'nın tabiatını, uzamsal bir cevherle bağdaştıramazlar. Çünkü onlara göre, uzamlı cevher, cisimsel olana gönderimde bulunur. Cisimsel olan ise bölünebilir olana, edilgin olana. Bu anlamda, Tanrı uzamlı bir varlık olamaz. Spinoza'ya göre, bu düşünceyi savunanlar, Tanrı'yı her türlü cisimsel şeyden uzak tutmaya çalışsalar da, Tanrı'nın cisimsel olanı nasıl yarattığını bir türlü anlaşılır şekilde ortaya koyamazlar. Çünkü yaratmadan söz ettikleri zaman, ne dediklerini kendileri de bilmiyorlardır. O zaman, Spinoza'ya göre, Tanrı'nın uzamlı bir cevher olduğunu kanıtlamalıdır. Bunu gerçekleştirilebilmesi için, yöneltmesi muhtemel eleştirilere yanıt aramalıdır.

- 1) Önce diyorlar ki, cisimsel, tensel cevher, cevher olmak bakımından, parçalardan meydana gelmiştir ve buradan da şu sonuç çıkar ki, o sonsuz olamaz ve bundan dolayı Tanrı'ya ait olamaz. (Spinoza, 2009a: 47). Niceliğin sonsuz diye varsayıldığı bir sistemden çıkan saçmalıklar bunlardır ve bundan da şu sonuç çıkar ki, madde veya cisimsel cevher zorunlu olarak sonludur ve Tanrı'nın tabiatına uygun değildir (Spinoza, 2009a: 48).

- 2) Tanrı, üstün bir surette yetkin olduğu için edilgin olamaz. Cisimsel cevher bölünebildiği için, edilgin, ancak o olabilir. Bu nedenle, cisimsel cevher, Tanrı'nın özüne ait değildir (Spinoza, 2009a: 49).

Tabiatta boşluk yoktur. Evrenin bütün bölümleri, kendi aralarında hiçbir boşluk olamayacak şekilde sıkıdan sıkıya bağlandıkları için, bu parçalardan herhangi biri seçik olamaz. Bu durum, Cevher olmak bakımından cisimsel cevherin bölünemezliğini yeterince açıklar.

Tanrı'nın uzamlı bir cevher olmasına karşı çıkanların, temel yanlışı, sonsuz bir niceliğin ortak ölçülebilir veya sonlu parçalardan meydana geldiğini varsaymalarından ileri geliyor. Temel hata, nicelik algısından kaynaklanmaktadır. İnsanlardan bir kısmı, niceliği soyutlayarak, onu hayal güçleriyle göz önüne alırlar. Bir kısmı da, onu, kendi başına ve bir cevher gibi alırlar. Bunu da hayal güçleriyle değil, akıllarıyla yaparlar. Niceliği hayal güçlerinin belirlenimlerine göre anlayanlar, onun, bölünebilir bir şey olduğunu zannederler. Akıllarıyla anlamaya çalışanlar ise onu, sonsuz, tek ve bölünemez görürler. Çünkü akıllarıyla anlamaya çalışanlar, onu, cevher olmak bakımından gördüklerinden onun değişmediğini, bölünmediğini anlarlar. “Diyelim ki, suyun su olmak bakımından bölünebilir ve parçalarının birbirinden ayrı olduklarını tasarlarız da, cevher olmak bakımından bu bölünemeyi tasarlayamayız; zira cevher olmak bakımından o, bölünemez. Nitekim su olmak bakımından su birleşir ve dağılır, fakat cevher olmak bakımından ne meydana getirilebilir ne bozulabilir.” (Spinoza, 2009a: 49-50)

İkinci eleştiri de geçerli değildir. Çünkü Tanrı'dan başka cevher yoktur ve bundan dolayı da, Tanrı, başka bir cevherden edilgin olamaz. “...her şey Tanrıdadır; tekrar ediyorum, her şey ancak onun sonsuz tabiatının kanunlarına göre ve başka yerde göstereceğim gibi, tabiatın zorunlu sonucu olarak meydana gelir. Böylece denilemez ki Tanrı başka bir varlıkta edilgin olabilsin, ya da madde bölünebilir diye varsayıldığı zaman da tabiatına uygun olmayan bir sıfat olsun; yeter ki Tanrı ezeli ve sonsuz olsun.” (Spinoza, 2009a: 50).

Spinoza'nın, Tanrı'nın, Düşünce gibi bir başka nitelik olan Yayılım, uzam özniteliğine sahip olduğunu kanıtlamaya yönelik argümanları güçlüdür. Ancak bazı, anlaşılmasız güçlükleri de içermektedir. Öncelikle, onun nicelik algısı, gerçekten anlaşılması güçtür. Nicelik, ona göre, tabiatta boşluğun olmamasıyla aşılır bir karaktere sahiptir. Boşluğun olmayışı, niceliğin bölünebilir olmadığını yeterince açıklar. Ancak nicelik algısı, karışık bir düşünceyi ifade ediyor değil midir? Bölünebilir olana referansta bulunmuyor mudur? Spinoza'ya göre, hatalı olan görüş, tam da budur. Niceliği akılsal ilkelere göre ele alanlar, onun bölünemediğini görürler. Onu sonsuz şekilde tasarlamayı bilenler, bunu anlamakta güçlük çekmezler.

Bir tek töz vardır, o da Tanrı'dır. Var olan her şey, ondan zorunlu olarak çıkar. Bu anlamda, Tanrı'nın kendisi de zorunluluğa tabidir. Eğer yine de özgür bir varlıktan bahsetmek gerekirse, onun da Tanrı olacağını söyleyebiliriz. “Çünkü kendi tabiatının zorunluluğu ile yalnız Tanrı vardır ve yalnız o kendi tabiatının zorunluluğuyla tesir eder; öyle ise hür bir neden olan yalnız odur.” (Spinoza, 2009a: 51) Zorlama yoktur, dikkat edelim! Zorunluluk var. Zorunluluk ile eylemde bulunan varlığın onunla uyumu, özgürlüğe yer açar. Bu anlamda, Tanrı, kendi doğasının zorunluluğunu kabul edip ona göre davrandığı için özgürdür. Aynı şekilde, insan da bu zorunluluğun bilincinde olup onu benimserse, özgürlüğü elde eder.

Zorlama kavramı ise daha farklı bir anlama gelir. İçsel bir zorunluluktan ziyade, dışsal bir zorunluluğu içerir, dışsal bir zorunluluğa vurgu yapar. Tanrı'ya, Tanrı dışında böyle bir güç uygulanamayacağına göre, kullanmamız gereken kavram, zorlama değil, zorunluluktur. Spinoza, her ne kadar zorlama kavramını kullanmayıp zorunluluk kavramını kullanmış olsa da, bu durum, Tanrı'nın yetkin olmağının zarar görmesini engellemez. Çünkü Tanrı'nın bile zorunluluğa bağlı eylediğini düşünmek, Tanrı'dan da üstün bir şeyin var olduğunu kabul etmek anlamına gelir.

Spinoza'da, özgürlük ile zorunluluk iç içe geçer. Zorunluluğun farkındalığı, özgürlüğü doğurur. Özgürlük ile zorunluluk, çatışma içerisinde değildir. Şaşırtıcı olsa da, zorunluluk, özgürlüğün nedenidir. Zorunluluğun bilincine sahip olmaklıktan doğan özgürlük, aynı zamanda, bir erdemdir. Özgürlük, Spinoza'da, insanın

güçsüzlüğüyle ilişkili düşünülmez (Spinoza, 2009b: 18). Özgürlük, insanın sahip olduğu güçle ilişkilidir.

2.2.2. Kudret Varlığı ve Onun Erdemleri

Aristoteles'in belirlediği geleneksel anlayışta, insan, toplumsal bir varlık (zoon politikon) olarak görülüyordu. İnsan için en elverişli durum, toplum durumu kabul ediliyordu. Toplum öncesi bir durum kabul edilmiyordu. Bu anlayış, Cicero vasıtasıyla Aquinolu Thomas'a kadar gelmişti. İbn Haldun ve Machiavelli'de ilksel şeklini gördüğümüz, Hobbes'ta da gelişkin formuyla karşılaştığımız hak varlığı olarak insan tasarımı, varlığını Spinoza'da da korur: *Tüm Doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı, gücünün yettiği kadar uzanır*. O halde, bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde, gücü ölçüsünde, hakkı vardır (Spinoza, 2009b: 16).

Etik, insan davranış ve duygularını aşkın ahlak değerlerine başvurarak değil, öngördükleri ya da beraberinde getirdikleri var olma kiplerini temel alarak değerlendirir. Yapabildiğimiz her şeyi sonuna kadar yapma ilkesini benimserken Etik, bedeni moral olarak almaktadır (Bumin, 2010: 87). Etik'in bakış açısı şudur: Neye muktedirsin? Ne yapabilirsin? (Deleuze, 2008: 127). Bu bağlamda Spinoza, ahlakı değil, etiği savunur. Bizlere ne yapmamız gerektiğini sormaz. Neye muktedir olduğumuzu sorar. *Ordine Geometrico Demonstrata Et In Quinque Partes Distincta*'da (Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış olan Etika) ve *Tractatus Politicus*'ta (Politik İnceleme) bunların temel öncüllerini görüyoruz:

“Filozoflar, içimizde çırpışan duyguları, insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte bu yüzden, onları alaya almayı, onlara hayıflanmayı, onları kınamayı ya da daha ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Böylece tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde var olmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte var olanı kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar...” (Spinoza, 2009b: 11)

Filozoflar, insan doğasını doğru algılamamışlardır. Onu, sadece, bir akıl varlığı olarak görmüşlerdir. Hâlbuki insan doğası, sadece, aklın buyruklarına göre yaşayabileceği şekilde düzenlenmemiştir. İnsanlar çoğu zaman akıldan ziyade kör

arzularına göre davranırlar. Bundan dolayı onların doğal hakkı, akılla değil, onları eylemde bulunmaya zorlayan kendilerini koruma çabası ile temellendirilebilir:

“Bize doğru hayat kuralları yazmış olan ve gayretleriyle sanatlarına çok şey borçlu olduğumuz tanınmış yazarlar vardır ki insanlara basiretle dolu öğütler vermişlerdir; fakat duygulanışlarımızın tabiat ve kuvvetini hele ruhumuzun onlar üzerindeki egemenliğini tespit etmiş olanını henüz hiç bilmiyorum. Gerçekten, tanınmış filozof Descartes insanı yetkin zannetmişse de, gene de, ben onun tutkularımızın ilk nedenlerine yükseldiğini ve onları baskıya alma araçlarını bize tanıtmaya çalıştığını da biliyorum.” (Spinoza, 2009a: 129)

“Aslında, tüm insanların gösterdiği evrensel kendini koruma çabasından yola çıkıyorum. Öyle ki, ister bilge ister sağduyudan yoksun olsun, herkes aynı şekilde bu çabayı gösterir.” (Spinoza, 2009b: 32). Burada, hak varlığına yeni bir şey eklendiğini görüyoruz: Kendini koruma çabası. Bu anlayış, Hobbes’ta da vardı. Çünkü doğa durumunda, insan kendi canını korumak için elinden geleni yapmalıydı. Bu nedenle, kendini koruma duygusu yeni bir şey değildir.

İnsan, güvensiz bir durum içerisinde olursa, yaşamını sürdürebilmek için elinden gelen gücü sarf eder. İşte bu anlamda, insanın kendini koruma duygusu ile onun kudret varlığı olması arasında hiç bir uyumsuzluk söz konusu değildir. Kendini koruma duygusu, onun bir güç varlığı olmasının nedenidir. Dolayısıyla, birbirleri arasında bir uyumsuzluktan ziyade, neden sonuç ilişkisi vardır. Spinoza’da etiğin esas kaynağı da, işte bu kendini koruma arzusuna dayanır. Erdemler, kendini koruma duygusundan kaynaklanır: 1) Erdemin ilkesi, insanın, kendi varlığını koruması için çaba harcamasıdır. Üstün mutluluk, insanın kendi varlığını korumasından ibarettir. 2) Erdem, kendi kendisi için istenmelidir (yani erdem arzusu kendisi için olmalıdır) ve kendisine karşı iştah duyulması gereken ondan daha değerli bir şey yoktur. 3) Kendilerini ölüme bırakanların ruhları, güçsüzlüğe uğramıştır ve kendi tabiatlarıyla karşıtlık halinde bulunan dış nedenler tarafından yenilmişlerdir (Spinoza, 2009a: 212).

Spinoza, etiğiyle, Descartes’e karşı çıkmış ve ona karşı çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Önemli oranda, Hobbesçu anlayışı devam ettirmiştir. Hobbesçu argümanları, sadece etiğinde değil, politikasında da devam ettirmiştir.

Spinoza, geliştirmiş olduğu töz anlayışı ile de Descartes'ten önemli oranda ayrılmıştır. Descartes, önemli bir ayrıma varmıştı: Madde ve Ruh. Spinoza'daki *Natura Naturans* ve *Natura Naturate* özdeşliği ise onların, tek tözde birleşebileceğinin göstergesidir. Bu anlamda, Spinoza'nın, Descartes'in neden olduğu tözsel ayırımın birleştiricisi olduğunu söylemekte bir mahsur yoktur.

Ontolojik bağlamda, Descartes ve Kant, ikiliklere yol açan kimseler iken; Spinoza ve Hegel, onların neden oldukları ikilikleri ortadan kaldıran kimselerdir. Nasıl ki, Spinoza, Descartes'in neden olduğu ayırımı ortadan kaldırıp, onları tek bir şeyde tözde (Tanrı'da) ifade edilebileceğini göstermiştir. Aynı şekilde, Hegel de, Kant'ın *numen-fenomen ayırımı*'nı ortadan kaldıracaktır. Onları, “Gerçek olanın rasyonel, rasyonel olanın gerçek olduğu” ifadesi altında birleştirecektir.

Ahlaki bağlamda ise Kant, Hobbesçu ve Spinozacı anlayıştan bir geri dönüşü ifade eder. Geri dönüşü, olumsuz olarak anlamamalıyız. Onu, bir paradigma değişikliği olarak görmeliyiz. Ele alınan problemin, mevcut anlayışla değil de, ondan daha önceki bir perspektifle çözümlenmesi şeklinde düşünmeliyiz. İşte bu anlamda Kant'ta, insanın, bir akıl varlığı olarak tanımladığını ve geliştirilen ahlak teorisinin de ona dayandırıldığını göreceğiz.

Kant'ın dünyaya geldiği tarih olan 1724 yılında, Avrupa'da, oldukça hareketli günler yaşanır. Sanat tarihi bakımından, Batı Avrupa'da, yüksek Barok ve Fransız Rokoko üslubu egemendir. Bu yıllarda, Voltaire'in *La Henriade* adlı tarihsel destanı ile J. Swift'in ütöpik romanı *Güiver'in Gezileri* yayımlanır. Yine aynı yıllarda, G. B. Vico'nun ve Ch. Wolff'un önemli yapıtlar vermişlerdir. Müzik alanında, modern formlara yönelen J. S. Bach, Fux ve Scarlatti'yi görüyoruz. Bilim alanında mikroskobik biyoloji araştırmalarıyla tanınan Antony von Leeuwenhoek ölür. İngiltere'de, ekonomi alanında, Liberalizmin önde gelen temsilcisi Adam Smith dünyaya gelir (Kant, 2008: 23). 1729'da, Gotthold Ephraim Lessing, Almanya'da Aydınlanmacı edebiyatın öncülüğünü yapmaktadır. Yine Moses Mendessohn, Aydınlanmacı bir filozof olarak çevresini etkilemektedir. J. S. Bach'ın *Matteuspassion*'u ilk kez icra edilir. Matematikçi Euler, Petersburg Akademisi'ne girer. 1727'lerde, ünlü matematikçi ve fizikçi Isaac Newton, 1731'lerde de yurttaşı

Daniel Defoe ölür. Aynı yıllarda, müzik alanında, J. Haydn ve F. Couperin'in dünyaya gelir. Operada, Buffo'nun öncülerinden Pergolesi'nin ünlü *La Serva Padrona*'sı bu türün ilk örneği olarak icra edilir. Bu tarihlerde, J. S. Bach ve Haendel, yaratıcılıklarının doruk noktasındadırlar. Aynı dönemde, kimya biliminde de ilerlemeler söz konusudur; İngiliz Joseph Priestley araştırmalarını sürdürür. İngiliz bilim ve felsefesinden etkilenen Voltaire, 1738 yılında, Newton Felsefesinin Unsurları'nı yazar. Bir yıl sonra, Aydınlanmacı felsefenin öncülerinden deneyci ve kuşkucu David Hume, *İnsan Doğası Üstüne İnceleme*'sini yayımlar (Kant, 2008: 23 - 24).

2.3. Kant ve Ödev Ahlakı

2.3.1. Aydınlanma Nedir?

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtuluştur. Ergin olmayış ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür. Bunun nedenini, aklın kendisinde değil, aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. *Sapere aude!* (Bilmek ve tanımak yürekliliğini göster!) “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” sözü, şimdi, Aydınlanmanın parolası olmaktadır (Kant, 2008: 263). Aydınlanma, insanın kendi aklını, rehbersiz kullanma yürekliliğini göstermesidir. Onu, geleneğe ya da başka bir otoriteye bağımlı olarak değil, özgürce kullanmasıdır. Rehbersizliğin verdiği acıyı ve umutsuzluğu, özgürlüğe ve umuda çevirmedi.

Aydınlanma ile ilgili yazılmış metinlerin çoğunda, Kant (1724-1804)'ın bu metninden yararlanılmaktadır. Ancak, onun Aydınlanmanın ruhunu ifade eden asıl metni, *Saf Aklın Eleştirisi*'dir. Orada Kant, Kopernikçi bir dönüşten bahseder: Bugüne kadar, bilginizin, nesneye uygun olması için uğraşıyorduk. Artık, nesne, bilginize uygun hale getirilmelidir. Nesne nedir? Nesne her şeydir. Doğadaki şeydir, toplumdaki *kurumdur*. Bizi sarmalayan fiziksel ve toplumsal varlıklardır. Aydınlanma sürecinde özgürlüğü yadsıyamayız elbette. Ancak Aydınlanmanın ruhunu, toplumsal ve siyasal kurumların, geleneksel ve mitsel şeylerden değil de,

insanın kendi aklından hareketle tanımlamasında görmekteyiz. Bu anlamda, incelememiz gereken ilk şey, *Saf Aklın Eleştirisi*'dir.

2.3.2. Saf Akıl-Pratik Akıl Eleştirisi

Saf aklın eleştirisinin yapılmasının nedeni, metafiziğin o dönemlerdeki içine düştüğü durumdur. “On sekizinci yüzyılın sonlarında (yani Kant’ın yaşadığı dönemlerde) onu küçümsemek ve gereksiz, hatta zararlı görmek moda haline gelmişti.” (Baum, 2005: 35). Metafizikte tutulan yol istenilen yere götürmediği için, sayısız kez geriye dönmek zorunda kalınmıştır. Onun yöntemi, şimdiye dek, yalnızca el yordamıyla yürütülen bir arayış, yalın kavramlarla yapılan bir yoklama görünümünde idi. Metafizik yandaşlarının, kendi savlarındaki uzlaşmalarına gelince, metafizik bundan çok uzaktır. O, daha çok bir savaş alanına benzer. Savaş oyunlarındaki savaşçıların güç denemesi yaptıkları, fakat herhangi birinin en ufak bir alanı ele geçiremediği ve zaferi üstüne sağlam, sürekli etkinlik kuramadığı bir savaş meydanı görünümündedir. (Kant, 2008: 73-74).

Metafiziğin, içler acısı olan bu durumdan kurtulmasının yolu, doğa bilimsel ve matematiksel yöntemi taklit ederek, onları, metafizikte kullanmaktan geçer. Önemli başarılarla imza atmış olan bu iki bilimsel yöntemi izlememizle birlikte iki temel değişimle karşılaşırız. İlki, Yer merkezli evren sisteminden Güneş merkezli bir evren sistemine geçilmesini, Kopernikçi bir devrimi niteler. Daha önceleri, bilgilerimizin nesnelere, objelerine uymaları bekleniyordu. Fakat bu dönüşle birlikte, objelerin, bilgilerimize uyması gerekiyor:

“Aynı durum Kopernikus’un ilk düşüncesinde ortaya çıkar; şöyle ki Kopernikus, bütün yıldızlar kümesinin, gözleyicinin çevresinde döndüğünü varsayan gökcisimlerinin hareketlerine ilişkin açıklaması tutmayınca (geosentrik evren yorumu sökmeyince), o zaman yıldızları durağan bırakan ve onların çevresinde gözlemciyi döndüren varsayımının (heliosentrik evren yorumunun) daha başarılı olup olmadığını denedi. İşte metafizikte de objelere ilişkin içgörü (Anschauung) konusunda aynı şey denebilir. Bu içgörü, eğer objenin yapısına, özelliğine uyarsa, ondan hareketle *a priori* olarak bir şeyin nasıl bilinebileceğini bir türlü anlayamam; ama buna karşın eğer obje (duyuların objesi olarak) içgörü yetimizin, gücümüzün özelliğine uyarsa, bu bilmenin olanağını bütünüyle pek güzel tasarlayabilirim.” (Kant, 2008: 74-75)

İkincisi ise birçok *antinomi*’den (çatışkıdan) kurtulmamızı sağlar. Bu *antinomiler*, spekülatif aklın, deneysel alanın ötesine ulaşma çabasından kaynaklanır. Kant’ın yapıtının (*Saf Aklın Eleştirisi*’nin) en önemli özelliği, aklın, mutlak olana

sapmasına, Kant'ın deyişiyile “düşünülür dünyalara sapma” hakkı olmadığına yönelik bir düşünceyle yola çıkmasıdır. Bu sınırlandırma, ayaklarımızın yere sağlam basıp basmadığını açıklar. Neyi, olumlu anlamda ve kesin olarak bilebileceğimizin farkına varırız (Adorno, 2005: 57).

Aklımızın karşılaştığı çatışkılar *özgürlük*, *ölümsüzlük* ve *Tanrı* kavramlarıyla ilgilidir. Mesela, özgürlüğü bilemeyiz. Özgürlüğü bildiğimizi söyleyebilmemiz için, onu kesin bir şekilde, kendi varoluşu içinde, zamanın dışında bilmemiz gerekirdi. Bu mümkün değildir; fakat özgürlüğü düşünebiliriz. Özgürlük kavramı, bu haliyle, hiçbir çelişkiye neden olmaz. Şu koşulla ki, iki tür tasarımın (yani duyuşsal ve zihinsel tasarım türünün) eleştirel ayrımı ile *anlama yetisi*'nin saf kavramlarının ve bunun sonucu olarak da bu kavramlardan çıkan ilkelerin aşamayacakları bir sınır kabul edilmiş olsun (Kant, 2008: 83). Özgürlük kuramsal aklın bütün ideleri arasında, kavramasak bile, önsel olarak bildiğimiz biricik idedir çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur. Özgürlük ahlak yasasının varlık düzenidir. Ahlak yasası da özgürlüğün bilme düzenidir.

2.3.3. Ödeve Dayalı Ahlak

Fenomenal bir varlık olarak, duyuşsal dünyanın çizdiği sınırın içinde, nedensellik zincirine vurulmuş bir konumdayız. Varlığımızın bu yönüyle, determine ilişkilere hapsedildiğini görüyoruz. Ancak bir de *numenal* yönümüz var: Bilinemezliğimiz, aynı zamanda da, duyuşsal dünyanın nedenselliğinin üstüne çıkabilme yönümüz. İşte özgür olmaklığımız, varlığımızın *numenal* yönü ile açıklanabilir.

Özgürlüğe fenomenler alanında gerçeklik aramak, saf teorik aklı kaçınılmaz olarak *antinomi*'ye sürükler. Kant ise bu *antinomi*'yi, saf pratik aklın yardımıyla çözmeye çalışacak ve insanda gördüğü ikili varlık yapısından hareket ederek, insanın bir yönüyle doğanın bir parçası olmak bakımından duyulur dünyaya (*mundus sensibilis*), diğer yönüyle de akıl sahibi bir varlık olmak bakımından düşünülür dünyaya (*mundus intelligibilis*) ait olduğunu savunacaktır (Saygın, 2010: 52).

Kant'a göre tüm bilgimiz, *duyarlık* ve *anlama yetisi* olmak üzere iki bilme yetisinin ortak ürünüdür. Tüm bilgimiz deneyden başlar ama bilginin tamamı

deneyden çıkmaz; deney, hiçbir zaman zorunlu bir bilgi sunmaz (Deleuze, 1995: 10). Bilgi oluşum süreci bu iki yetinin ortak etkinliğine dayandığı için, aralarındaki ayrım da ontolojik bir ayrım değildir. Zira bu yetilerden *duyarlık*, öznenin alırlığıdır (receptivite). Bu alırlık, nesnenin varlığı ve nesneyle karşılaşma sonucu özneye oluşan tasarımsal durumu belirli bir değişiklikte ortaya koyar. Ve bu değişiklik, nesneye ilişkin belirli birtakım görüleri (*Anschauung*) oluşturur. Bu görüler ise olanaklı deneyin sınırlarına içkindir (Saygın, 2010: 31).

Duyarlığın uzam ve zaman saf görü formlarından geçerek şekillendirilen duyu verileri, *anlama yetisi* aracılığıyla birbirleriyle ilişkilendirilerek bilgi oluşum sürecine katılır. *Anlama yetisi* ise bu etkinliğini belirli birtakım kategorilerle gerçekleştirir ve bu kategoriler, *anlama yetisi*'nin olanaklı sınırlarını belirlerler. Dolayısıyla kategoriler, Aristoteles'ten beri geleneksel metafiziğin kabul ettiğinin aksine, şeylerin varlığına ilişkin değil, bilgi oluşum sürecinde öznenin etkinliğine ilişkindir. Bu kategorilerin, şeylerin varlığına yüklenmesi halinde ise onlar, nesnel kullanımlarını yitirirler. Kategorilerin nesnel kullanımı, duyu verilerinin birbirleriyle ilişkilendirilmesiyle sınırlıdır ve tüm bilğimiz buna göre oluşur. Bunların ötesinde, şeylerin varlığını (onların numenal yönlerini) bilemeyiz (Kant, 2002: 49-51). Kategoriler, “algılanabilen bir nesnenin düşünülebilmesi”ni sağlayan temel unsurlardır ve deneyden gelmedikleri için de saftırlar. Saf oldukları için de akıl sahibi tüm varlıklarda ortak bir çalışma biçimine sahiptirler ve nesnel bilginin olanağını ortaya koyarlar (Saygın, 2010: 36).

Anlama yetisi, duysal tasarımları belli kurallar altına koyar. Bunları, bir bilinçte birleştirmeye yarayan kavramlardan başka kavramlar oluşturamaz. Duyusalığın bu kullanışı olmasaydı, *anlama yetisi* düşünülemezdi. Buna karşılık akıl, ide denilen şeylerle öylesine saf bir kendi kendine etkinlik gösterir ki, bununla, yalnızca duyusalığın ona sağlayabileceklerinin çok üstüne çıkar. Duyular dünyasını *anlama yetisi* dünyasından ayırt etmekle, *anlama yetisi*'nin kendisine sınırlarını çizmekle en soylu işleyişini kanıtlar (Kant, 2009: 70-71). Bunun için akıl sahibi varlık, kendini, sadece bir düşünce varlığı olarak değil, *anlama yetisi* dünyasına ait bir varlık olarak da görmelidir. Duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); düşünülür dünyaya ait olarak da doğadan bağımsız, deneysel

olmayan ve sırf akılda temelini bulan yasalar altında yaşadığının bilincinde olmalıdır (Kant, 2009: 71).

Spekülatif aklımızın duyular üstünde çalışmasından, *antinomiler* doğuyordu. *Antinomiler*'le karşılaşmamak için, onun işleyişini sınırlandırmalıydık. Deney ve gözlemin üzerinde, mutlakın alanında çalışamaz hale getirmeliydik. Spekülatif aklın, deneysel alan içerisinde işler hale gelmesi, aklın pratik yönünün de işlemesini sağlar. Ancak deneysel olan, ahlaki açıdan, bizlerin talebini karşılamak için yeterli değildir. O, bizlere, zorunlu olanı değil, rastlantısal olanı verir. Bu nedenle, pratik aklımızın, deneysel olanda kalmaması gerekir. Bize lazım olan, evrensel ve zorunlu olan bilgidir. Yani *a priori* bilgidir.

Aklın teorik kullanımı, yalnızca bilme yetilerinin nesnesiyle ilgilidir ve aklın bu işlevi içinde eleştirisi, yalnızca saf bilme yetisiyle sınırlıdır. Bu yeti, belirli türden bir sınır aşımı sonucu, nesnesi deneyde verili olmayan belirli birtakım kavramlara ulaşır, aklın kullanımına ilişkin belirli birtakım şüpheleri de beraberinde getirir. Aklın pratik kullanımında ve bu kullanımının eleştirisinde durum farklıdır. Bu kullanımında akıl, karşılaştığı nesneleri bizzat kendisi kurar ve kendi nedenselliği içinde bu nesneleri kendisi belirler. İsteme söz konusu olduğunda istemenin yasa koyuculuğu da pratik aklın bu etkinliğine dayanır (Saygın, 2010: 98).

“*A priori* evrensel ve zorunlu olandır. Evrensel ve zorunlu olan her şeye *a priori* denir. Neden? Bu, *a priori*'nin ilk koşuluna cevap veriyor: Deneyimde verilmemiş-çünkü deneyim, tanım icabı, bana özel ve tesadüfi olanın dışında hiçbir şey vermez.” (Deleuze, 2007: 17). Bir deneyim, her zaman özel ve tesadüfidir. Böylece, *a priori*'nin ikinci bir belirlenimi ortaya çıkıyor. *A priori* öncelikle deneyden bağımsız olandır; ikincisi olarak da evrensel ve zorunlu olandır (Deleuze, 2007: 17). Ahlaksal her yasa kesin bir zorunluluğu ifade eder. Yalnız bu, deneyimden kazanılmış bir zorunluluk değildir. Tüm zorunlu kurallar *a priori* saptanmış olmalıdırlar, çünkü onlar anlıksal ilkelerdir (Kant, 2003: 23-24). Deneysel olan, ahlaki açıdan işe yaramamakla kalmaz. Ahlakın temizliğine de büyük zarar verir çünkü ahlakta kayıtsız-şartsız iyiyi istemenin paha biçilmez değerini, eylemin ilkesinin deneyin sağlayabileceği rastlantısal nedenlerden uzak olması oluşturur.

İyi isteme, hiçbir bakımdan koşullandırılmamış, kendi başına iyi olandır. Kendi nedenini salt kendisinden alır. İyi istemenin dışında, örneğin doğa vergisi yetenekler ya da belirli birtakım karakter özellikleri de iyidir. Ancak, kendi başına iyi olan tek şey iyi istemedir. İyiyi istemenin ve bu arada En Yüksek İyi'ye hizmet etmenin temelinde mutluluk istenci olsaydı, doğa bu istenci karşılaması için insanı türlü içgüdülerle donatır, akla gerek de olmazdı. Oysa insan, akıl sahibi bir varlık olmak bakımından bu içgüdülerinden bağımsız olarak eyleme olanağına da sahiptir ve iyi isteme, ancak bu olanağı gerçekleştirecek ahlaki bir düşünüşle, bu düşünüşün kendinden açık ve anlaşılabilir doğrudan sezişiyle kavranılabilir. (Cassirer, 1996: 250)

İyi isteme, noumenler alanına ait olmak bakımından aklın denetimi altındadır, iyi istemeye ilişkin olarak olanaklı tek belirleyici akıldır. Deney sonlu ve sınırlı istemelerin belirli birtakım neden-etki ilişkileri içinde tespitini sağlar. İyi isteme ise eylemin sonuçlarından bağımsız olarak iyi olduğu için, yalnızca aklın denetimi altındadır. Haliyle, iyi istemenin noumenler alanına ait olması, onu doğa nedenselliğinden kurtarıp aklın nedenselliğine bağlayacağı gibi, insanın ahlaki bir varlık olmasını da sağlayacaktır.

İyi isteme, tüm akıl sahibi varlıklar için zorunlu ve ahlaki ödevin gerçekliğini oluşturur. Ödev, istemeye buyrulan bir şeydir ve istemenin ahlaksal zorunluluğunu ifade eder. Bu zorunluluk, kişide belirli türden bir zorlama olarak açığa çıkarır ve akıl sahibi bir varlık olmak bakımından kişi, bu zorlamanın eşliğinde, arzu ve eğilimlerinden bağımsız olarak eyleme yoluna gider (Saygın, 2010: 62). Bu zorunluluk ve zorlama, tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olduğundan, ödevin tek bir kişiye ait, tekil bir ödev olması düşünülemez. Ödev, genel olarak akıl sahibi tüm varlıklar için geçerliliği mutlak zorunlu olan bir istemenin zorlayıcılığıdır ve tüm akıl sahibi varlıkları bağlar. Bu nedenle, o, evrenseldir.

Ödev, insanın koşulsuz olarak iyi olduğu ve bu nedenle saygı gösterilmesi zorunlu bir varlık olduğu kabulüne dayanır ve bu da istemeye ilişkin belirli türden bir yasayı oluşturur. Bu sevgi, akıl sahibi bir varlığın başka bir akıl sahibi varlığa karşı doğal yönelimidir ve bu yönelim, aklın doğal yapısının gereğidir. Ödevden dolayı

yapılan bir eylem de, kendi değerini, eylemin içeriğinden almaz. Temelindeki iyi istemeden ve pratik sevgiden alır. Böylelikle, akıl sahibi bir varlığın, akıl sahibi olmak bakımından iyi isteme ve pratik sevgiye dayalı eylemlerinin maksiminde (istemenin öznel ilkesi) açığa çıkan, ödevin istemenin içeriğinden bağımsız olduğudur. Kant, ödevden dolayı yapılan eylemin değerini, onunla sağlanacak amaçta değil, onu yapmaya karar verdikten maksimde arar, bu maksimin herhangi bir pratik ilkeye değil, istemenin biçimsel ilkesi olmak bakımından ahlak yasasına dayanması gerektiğini düşünür (Saygın, 2010: 63-64). “Ödev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak; yani maksimleri bakımından ise, istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak, yasaya saygı ister. Ödevde uygun eylemde bulunmuş olma ile ödevden dolayı; yani yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır. Bunlardan birincisi (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler sırf eğilimler olsaydı, yine de olabilirdi; ikincisi ise (ahlaklılık); yani ahlaksal değer, eylemin yalnızca ve yalnızca ödevden dolayı; yani yasa uğruna yapılmasında aranmalıdır.” (Kant, 1999: 89-90)

Kant’ta, İyi isteme tarafından belirlenmiş, onun öznel yönünü ifade eden maksimler, dört tanedir:

- a) *Maksimimin, aynı zamanda, genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım* (Kant, 2009: 17).
- b) *Eylemimin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun* (Kant, 2009: 38).
- c) *Her defasında insanlığa, kendi kişiliğinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacağı biçimde eylemde bulun* (Kant, 2009: 46).
- d) *İstemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun* (Kant, 2009: 51-52).

Maksimler içerisindeki, kesin buyruk bir tanedir: *Genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun!* (Kant, 2009: 38). Gerçekleştirdiğimiz eylemin, diğer insanlar için de geçerli olmalıdır. En önemlisi de, eylemin bu genelleşme süreciyle birlikte, ulaşacağımız sonuçtur. Kötü bir eylem

gerçekleştirdiğimizde ve bu eylemin de genelleştiğini düşündüğümüzde, sonuç hiç de iç açıcı olmaz. Bir arada yaşıyan biz toplumsal varlıkların, bir aradalığımızı sağlayan yapının, toplumun kendisinin doğa kanunlarına boyun eğişini, istemezcesine ama çaresizce seyrederek. Bu anlamda, esas aldığımız ilkenin genelleştirilebilir boyutunu dikkate almak zorundayız. Onun neden olacağı sonucu, hem bizler için hem de bizlerle birlikte var olan diğer akıl sahibi varlıklar için iyi ve istenilir kılmalıyız.

Kant, ahlakı, Tanrı'dan, dinden ya da başka bir şeyden değil de akıldan hareketle temellendirmeye çalışır. Bu nedenle, onun ahlakı, aşkınsallıktan uzaktır. Aynı zamanda, deneysel olandan da uzaktır. Tesadüfi ve rastlantısal olana değil, evrensel ve zorunlu olana dayanır. Akıl sahibi varlıkların hepsi için geçerli olabilecek, onların eylemlerini tayin edici niteliktedir. Son olarak da, bütün eğilimlerden uzaktır. İşte bu nokta, çoğu kimse tarafından eleştirilir. Çünkü insan, sadece akılsal bir varlık değildir. Tutku ve heveslere de sahiptir. İnsanı, bunlardan soyutlamaya çalışacak bir ahlak öğretisi de, sert bir karaktere sahiptir: “Kant, bükülmez bir istenç sertliği ve gücüyle tüm yaşamını biçimlemiş ve bu yaşamı bir idenin belirleyiciliği altına sokmuştur. Felsefesinin kuruluşunda en yüksek ölçüde olumlu-yaratıcı yön olarak kendini gösteren bu istenç, ne var ki aynı oranda kişisel yaşamını da sınırlamıştır. Her türlü subjektif duygu, her türlü bedensel güdü ve eğilimler, onda, yalnızca ve daima “akıl”ın ve objektif görev (ödev) buyruğunun egemenliği altına sokulmaları gereken şeyler olmuşlardır.” (Cassirer, 1996: 23). Bu adamın karakterinde, şaşmaz bir doğruluk duygusu ile hiçbir kuşkunun yanıltmadığı derin bir ahlaksal inanç; düşüncede sağlamlık ve pekinlik ile istençte sıçrama ve coşkunluk bir aradadır (Cassirer, 1996: 287). “Musa ve Kant duyguyu ortaya koymamışlardır; onların soğuk yasası ne sevgi bilir ne de kazığa bağlayıp yakmayı.” (Adorno-Horkheimer, 2010: 155)

Kant, özgürlüğü kurucu bir ide olarak almıştır. Çünkü gerçekleştirdiğimiz eylemden sorumlu tutulabilmemizin yolu, o eylemi isteyerek gerçekleştirmemizden geçer. Ancak özgürlüğü duyusal dünyada bulamayız. Duyusal dünya, nedensel yasalara tabidir. Özgür olmamızın yolu, kendinde bir varlık olmamızdır. Böylece, varlığımızın bir yönüyle duyusal dünyadaki nedensel yasalara tabi olan *fenomenal* yönü ile ondan bağımsız olan *numenal* yönü ortaya çıkmıştır.

Numen – fenomen ayrımı, Spinoza'nın gerçekleştirdiği sentezin çözülmesine neden olmuştur. Özne ve nesnenin birleştiği tek töz, *Deus sive Natura*, yeniden ayrılmaya yüz tutmuştur. Bunun farkına varan Hegel (1770-1831), bu ayrımı ortadan kaldırmaya çalışmıştır. “İşe duyumsal bilincin en temel formu olan ‘duyusal kesinlik’le başlayan Hegel, bilincin bir dizi dönüşüm yoluyla, giderek daha gelişmiş biçimlere doğru nasıl evrim geçirdiğini gösterir. Her bilinç formu (tıpkı tarihin her evresi gibi), onu eksikli ve istikrarsız kılan, dolayısıyla da son çözümlemede, diyalektik olarak daha gelişmiş biçimlere yol açmak durumunda olan gerilimler ya da çelişkiler içerir.” (West, 2005: 74). Hegel’in *Fenomenoloji* ile kastettiği şey, bu anlamda, bilinç aracılığıyla Tin’e yükselen ruhun izlediği yoldur. *Fenomenoloji*, intersubjektif (özneler arasındalıkla) alanla ilgili değildir. Bilincin içerikleriyle ilişkilidir.

Bilinç, öncelikle duyusal olanı – “şu masa” olarak ifade ettiğimiz şeyi - hakikat olarak algılar. Daha sonra, zihinsel olanı – “şu masa” olarak ifade ettiğimiz şeyin zihnimizdeki karşılığını – hakikat olarak konumlandırır. Ancak onun da kendi nesnesi olmadığının farkına varır ve hem duyusal hem de zihinsel olanı – hem “şu masa”nın kendisini hem de zihnimizdeki varlığını – algılar. Bilincin nesnesi, Varlık ile Kavramın özdeş olduğu konuma kadar sürekli olarak değişir. Bu bir kuşku yoludur ve ide ile nesnenin özdeşliğinde dinginliğe erer. Marx, Hegel’in bu diyalektik anlayışına karşı çıkar. Onun baş aşağı durduğunu, ayakları üzerine oturtulması gerektiğini savunur. Çünkü diyalektiğin bu şekli, onun mistisizm ile bozulmasına neden olur: “Benim diyalektik yöntemim, Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtıdır da. Hegel için insan beyninin yaşam süreci, yani düşünme süreci –Hegel bunu “Fikir” (İdea) adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür – gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya, yalnızca “Fikir”in dışsal ve görüngüsel (Phenomenal) biçimidir. Benim için ise tersine, fikir, maddi dünyanın insan aklında yansımastan ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir.” (Marx, 2003: 26 -27) :

“Hegel diyalektiğinin mistik yönünü, otuz yıl kadar önce, henüz daha moda olduğu bir sırada eleştirmiştım. Tam da *Das Kapital*’in birinci cildi üzerinde çalıştığım sırada, kültürlü Almanya’da gevezelik eden hırçın, küstah ve bayağı *Epigouoi* (mukallit), Lessing zamanında Spinoza’ya “ölmüş köpek diyen” kahraman Moses Mendelssohn’un yaptığı gibi, Hegel’e saldıranın tadını çıkartıyorlardı.

Bu yüzden ben, açıkça bu güçlü düşünürün öğrencisi olduğumu itiraf ettim hatta, değer teorisi bölümünde yer yer ona özgü ifade biçimlerine de kur yaptığım oldu. Hegel'in elinde diyalektiğim mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini, ilk kez onun sunmuş olduğu gerçeğini örtemez. Hegel'de diyalektik baş aşağı duruyor. Mistik kabuk içerisindeki akla uygun özü bulmak istiyorsanız, onun yeniden ayakları üzerine oturtulması gerekir.” (Marx, 2003: 27)

“Pratiği fikirler açıklamamakta, tersine, fikirlerin oluşmasını maddi pratikle açıklamaktadır,” (Marx, 1968: 69–70). Hegel, olguyu hesaba almıyor gibi görünse de, aslında o da olguyu esas alır. Ancak onu, bir uğrak, geçici bir hakikat olarak konumlandırır. Marx da, Hegel'in olguyu ihmal etmemesi gibi, bilinci ihmal etmez. Çünkü insanların koşulları yarattığı gibi, koşulların da insanları yarattığını düşünür. Bir karşılıklık ilişkisi vardır. Bu ilişki, bilinç ile doğa arasındadır. Bilinç, bir yandan maddi koşullardan etkilenir diğer yandan da onun üzerinde çalışır. Onu değiştirir ve yeni koşulları oluşturur. Bu anlamda Marx, bilinci bütünüyle ihmal etmekten ziyade; onu, somut üretim ilişkileri, sınıf savaşımı ile ilişkilendirir demek daha doğru olur. Bilincin ihmal edilmesi, Bay Parabol ve onun kapitalist sistemine bir anlamda masumiyet de addeder. Çünkü insanlar maddi koşullar üzerinde hiçbir etkiye sahip değilseler, o koşulların oluşmasında hiçbir etkileri yoksa ve sadece maddi koşulların gerekliliklerini yerine getiriyorlarsa, kapitalistin de bir suçu yoktur. Çünkü o da, somut süreçlerin gerekliliklerini yerine getirmektedir. Sadece artı-değer üretmeyi amaçlayan bu sistemi, isteyerek meydana getirmemişlerdir.

Hegel'in bir başka önemi de, emeğin özünü yakalaması ve nesnel insanı, insanın kendi emeğinin ürünü olarak görmesidir (Marx, 1969: 154 -155). Nesnel insan, *Köle-Efendi Diyalektiği*'nde ortaya çıkar. Hegel'in emeğin özünü yakaladığı bu ilişki, *Köle-Efendi Diyalektiği*, Marx'da, yeni şekle bürünür: *Proleter-Burjuvazi Diyalektiği*

3. Sanayi Devriminin Neden Olduğu Değişimler ve Ahlakın Temelleri

3.1. Marxçı Sosyalizm ve Ahlak

Hegel'de bilincin gelişimi; bilinç, özbilinç ve mutlak tin olmak üzere üç temel safhadan oluşur. Bilinç, doğadan henüz kopmamıştır. Karşılaştığı her nesneyi hakikat olarak konumlandırır. Mutlak tin ise bilincin gelişiminin son aşamasıdır. Bu

safhada artık, kavramla, nesne özdeşleşmiştir. Onların ayrı olmadıkları anlaşılmıştır. Özbilinç ise bilincin doğaya karşıt olduğu safhadır. Bilinç, kendisinin doğadan ayrı olduğunu anlamıştır. Ancak özbilinç, bir başka özbilinç tarafından da tanınmayı gerektirir (Hegel, 2004: 132). Özbilinç önünde, bir başka özbilinç vardır; kendi dışına çıkmıştır (Hegel, 2004: 132). İnsan olmak, insan olduğunun bilincine sahip olmak, özbilinçli olmak demektir. (Bumin, 1993: 176). Bu anlamda, Avrupa uygarlığının temelindeki bulunan ilişkide, *Köle-Efendi Diyalektiği*'nde, özbilince sahip olan Efendidir. Çünkü o, ölüm korkusu gibi hayvani olan şeyden ötürü, köle ile girişmiş olduğu mücadeleden çekilmez. Onur ve şeref onun için çok daha önemlidir. Köle ise girişmiş olduğu mücadeleden, ölüm korkusundan dolayı geri çekilir. Bu nedenle, sahip olduğu doğayı aşamamıştır. Bu durumda, Efendinin, özbilince sahip olduğunu söylemek de hatalı olur. Çünkü karşısında, bir özbilinç yoktur. Bir köle vardır ve o, köle tarafından tanınır. Ancak Efendi için önemli olan, bir başka Efendi tarafından, özbilinç tarafından, tanınmaktır.

Başlangıçta, müstakbel Efendinin ve müstakbel Kölenin her ikisi de verilmiş, doğal ve kendilerinden bağımsız bir Dünya tarafından belirlenmişlerdir. İnsansal ve tarihsel varlıklar değildir henüz. Karşılaşmaları durumunda, Efendi, hayatını tehlikeye atarak, verili olan doğasının (hayvani doğasının) üzerine yükselir ve insansal bir varlık haline gelir. Daha sonra, canını bağışlaması karşılığında Köleyi çalışmaya zorlar. Köle, kendi doğasının üstüne, bu doğayı olduğundan başka bir şey haline getirdiği için yükselir. Efendi gibi Köle de gerçek Dünya ile belirlenmiştir. Ama bu Dünya değişmiş olduğu için, Köle de değişir. Dünyayı değişikliğe uğratan kendisi olduğu için, kendisini değiştiren de yine kendisidir; oysa Efendi, Köle tarafından değişikliğe uğratılır. Tarihsel süreç ve insansal varlığın tarihsel dönüşümü, savaşı-Efendinin değil, emekçi Kölenin eseridir (Kojève, 2001: 58).

Köle-Efendi Diyalektiği Marx (1818-1883)'ta, başlangıçta, çatışan sınıflardan sadece birisidir. Bu çatışmanın yanında, patrisyen ile pleb, bey ile serf, lonca ustası ile kalfa arasındaki sınıf çatışmaları da vardır. Burjuvazi çağının ayırıcı özelliği, bu sınıf karşıtlıklarını basitleştirmiş olmasıdır. Tüm toplum, giderek daha çok iki büyük

düşman kampa, doğrudan birbirlerinin karşısına dikilen iki büyük sınıfa bölünmüştür: Burjuvazi ve Proletarya (Marx-Engels, 1976: 25).

Köle, ölüm korkusundan ötürü geri adım atar ve karşısındakinin Efendi olduğunu tanırdı. Bu tanınma durumunun tek yanlı olması bir yana, önem arzeden yönü Köleyi, Efendi için çalışmak durumunda bırakmış olmasıdır. Ancak Proleterde, durum daha farklıdır. Proleter, ürettiği metayı satmak için geldiği pazarda başlangıçta özgürdür. Emek sahibi ile para sahibi eşittir. Aralarındaki tek fark, birincinin satıcı diğerinin alıcı olmasıdır. Proleter, emek-gücüne daima kendi özmalı, kendi metası olarak bakmalıdır. Onu gerçekleştirebilmek için, ürettiği metayı, alıcının emrine geçici süreliğine vermesi gereklidir. Emek-gücünü toptan ve süresiz olarak satması durumunda, kendini satmıştır. Özgür bir insan olmaktan çıkıp köle haline gelmiştir.

Köle-Efendi Diyalektiği'nde de, başlangıçta her iki taraf eşitti. Her ikisi de birbirine zarar verebilirdi. Köle, ölüm korkusundan dolayı bu eşitlik durumunu kaybetmiştir. Onu, yeniden elde edene kadar, Efendinin hizmetinde çalışır. Efendisi için çalışırken, doğayı değiştirir, dönüştürür. Kendisini var eder. Proleter ile burjuvazi arasındaki ilişkide de, kölelik sonradan oluşan bir şeydir. Üreticinin, kendi emeğini, alıcıya sonsuz süre ile satması, işçiyi özgür bir insan olmaktan çıkarır. Bu nedenle, şu ilişkiyi kurmamızda bir mahsur yoktur: Kölenin Efendinin hizmetine girmesinin nedeni, ölüm korkusu iken; proleterin burjuvazinin emrine girmesinin nedeni, emek gücünün tamamını sınırsız bir süreliğine ona satmasıdır.

Efendi, başlangıçta tehlikeyi göze alan kimsedir. Ölümden korkmayandır. O, ölüm tehlikesini göze almakla, hayvani doğasının üzerine yükselmiştir. Köle tarafından tanınmayı hak etmiştir. Burjuva ise metayı üreten kimsenin üzerine haksız bir yolla yükselmiştir. Onun emeğini sömürerek, ondan artı-değer sağlayarak sermayesini arttırmıştır. Bu anlamda, Efendinin Kölesi üzerindeki üstünlüğü meşru bir dayanak iken; burjuvazinin egemenliğinin haklı bir yönü yoktur.

Gerek *Köle-Efendi Diyalektiği* gerek de *Proleterya-Burjuvazi Diyalektiği*, insanlık tarihinin sınıf savaşmaları tarihi olduğunu gösterir. Özelde ise *Köle-Efendi*

Diyalektiği, diğer diyalektiklerle beraber modern sanayi çağının öncesindeki sınıf savaşımını yansıtır. *Proleter-Burjuvazi Diyalektiği* alanı daralmış bir savaşımın göstergesidir. Sınıf savaşımının tek bir savaşım türüne indirgenmesidir.

3.1.1. Alt Yapı Üst Yapı İlişkisi

Toplum, iki temel yapı üzerine kuruludur. Bunlardan ilki, mal ve hizmetlerin üretimi ve onların dağılımıyla ilgili ekonomik altyapıdır. Diğeri ise devlet, hukuk ve aile gibi temel toplumsal kurumları içeren siyasal ve ideolojik üstyapıdır (Slattery, 2007: 104). “Yaptıkları toplumsal üretimde insanlar kaçınılmaz ve iradelerinden bağımsız belirli ilişkilere girerler: Bu üretim ilişkileri, onların maddi üretim güçlerinin gelişmesinin belirli bir aşamasına karşılıktır. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, yani belirli toplumsal bilinç biçimlerinin karşılık olduğu ve üstünde yasal ve siyasal üst yapıların yükseldiği gerçek temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, yaşamın toplumsal, yasal ve tinsel süreçlerinin genel niteliğini belirler.” (Marx: 1970: 3)

Engels, 17 Mart 1883’te, Marx’ın mezarı başında yaptığı konuşmada şunları dile getirir: “Basit gerçek, insanların, siyaset, bilim, sanat, din ve benzeri konularla ilgilenmeden önce, öncelikle beslenmek, susuzluklarını gidermek, giyinmek ve barınmak zorunda olduklarıdır. Bu gerçek, en dolaysız maddi geçim araçlarının ve neticede belirli bir toplumun veya çağın ekonomik gelişme derecesinin devlet kurumları, hukuk anlayışları ve sanatın, hatta dinsel kurumların üzerine inşa edildiği temeli oluşturması anlamına gelir. Bu, ikinci kategoride yer alanların birincilere göre açıklanması gerekirken, aksine birincilerin genellikle ikincilerin neticesi olarak alındığını gösterir.” (Slattery, 2007: 104) Birincilerin (üretim ilişkilerinin), ikincilerin (dinsel, hukuksal, siyasal yapının) neticesi olduğu anlayışı Hegelcidir. Özellikle, Hegel’deki tinin sahip olduğu otorite, bu düşüncenin temelinde bulunur. Gerek Marx’ın gerek de Engel’in yapmaya çalıştığı şey, bu tinselliğe son vermektir. Onun yerine, somut üretim ilişkilerini geçirmektir. Ancak bu durum, önemli bir güçlüğü de neden olmaktadır.

Toplumun üretim tarzının, onun ahlakını, hukukunu, sanatını ve dinini belirliyor olması; Marx'ı, tek taraflı bir açıklama yaptığıının göstergesidir: Toplumun üretim şekli, diğer bütün örgütlenmelerinin temelini oluşturmaktadır. Bu durum da Marx'ın teorisinin eleştirilmesine yol açmaktadır. Toplumsal yapının bütün unsurlarını tek bir nedenden, ekonomik nedenden hareketle açıklamak, indirgemeci bir bakış açısı olarak görülmektedir. Ancak Engels, materyalist tarih anlayışının hiç de böyle bir sonuç doğurmayacağını düşünmemektedir. "... Maddeci tarih görüşüne göre, tarihin belirleyici etmeni, *son belirlemede*, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marx ne de ben, bunun ötesinde bir şey söylemedik. Bundan sonra biri kalkar da, bu önermeye, iktisadi etmen *tek* belirleyici etmendir dedirtecek kadar işkence ederse, onu, boş, soyut, saçma bir tümce durumuna düşürür. İktisadi durum temeldir ama üst yapının çeşitli öğeleri – sınıf savaşımının siyasal biçimleri ve sonuçları, - savaşı kazandıktan sonra kazanan sınıfın yaptığı anayasalar, vb., - hukuk kalıpları ve hatta bütün bu gerçek savaşımın savaşan tarafların beyinlerindeki yansımaları, siyasal, hukuki, felsefi kuramlar, dinsel görüşler ve bunların daha dogmatik dizgeler biçiminde gelişmeleri de tarihsel savaşımın akışı üzerine etki ederler ve birçok durumda bu savaşımın *biçimini* öncelikle belirlerler." (Engels, 2009a: 168) "Siyasal, hukuki, felsefi, dinsel, yazınsal, sanatsal, vb. gelişim, iktisadi gelişime dayanır. Fakat hepsi, aynı zamanda, birbirleri üzerine ve iktisadi temele etki ederler. İktisadi durum *neden, tek etkin güç* olduğundan ve geri kalan her şey edilgin olduğundan değildir bu. Aksine, son belirlemede daima üstün gelen iktisadi zorunluluk temeli üzerinde karşılıklı etkisi vardır." (Engels, 2009b: 180)

Marx'a göre kapitalist üretimin işleyişinde, bir metanın, işçi için piyasadaki dolaşım biçimi, M (meta) – P (para) –M (meta) şeklindedir. Meta, sahibi için doğrudan bir kullanım-değerine sahip değildir (Marx, 2003: 88). İşçi, kullanım-değerine sahip ürünler almak zorundadır. Onları alabilmek için de, ürettiği metayı, Bay parababasına satar. Böylece, üretmiş olduğu metayı paraya dönüştürmüş olur. Almış olduğu parayı ise kendisine lazım olan, kullanım-değeri olan başka bir meta için harcar. Paranın M-P-M şeklindeki dolaşımı, kapitalistte, başka bir şekle bürünür:

P – M – P. Bu denklem, paranın metaya dönüşümünü ve tekrar para halini almasını; ya da satmak için satın almayı ifade eder. İkinci şekilde dolaşımını tamamlayan para, sermayeye dönüşür. Sermaye halini alır (Marx, 2003: 139). Bu hareketin bilinçli temsilcisi olarak para sahibi, kapitalist haline gelir. Kişiliği, ya da daha doğrusu cüzdanı, paranın yola çıktığı dönüp dolaşıp geldiği noktadır. P – M – P dolaşımının nesnel ya da esas kaynağı olan değerin büyümesi, kapitalistin öznel amacı haline gelir. Git gide daha fazla soyut servete sahip olma faaliyetlerinin tek dürtüsü haline geldiği ölçüde o, bir kapitalist olarak, yani bir kişiliğe bürünmüş, bilinç ve iradeye sahip sermaye olarak işlev yapar. Onun biricik amacı kâr etmenin, durup dinlenmeyen, bitip tükenmeyen sürecidir (Marx, 2003: 143).

Kapitalist için önemli olan, bir metanın değişim-değeridir. Bir metanın değişim değerinin canlı ve yoğun olabilmesi için da, başka insanlarca bir kullanım-değerine sahip olması gerekir. Kullanım-değeri, kapitalist için önemli olsa da; onun için esas önemli olan, değişim-değeridir. Her şeyi, bu değişim değeri içerisinde eritir. Burjuvazi her türlü kişisel onur ve saygınlığı değişim değeri içinde eritmiştir. İnsanların uğruna savaştığı tüm özgürlüklerin yerine, ilkesiz bir tek özgürlük olan “serbest ticaret”i koymuştur. İyi-kötü, adil-adil olmayan tüm değer yapılarını, bu ticari karakterden, değişim-değerinden üretmiştir (Marx-Engels, 1976: 27).

Bütün değerleri değişim değerine hapsetmiş olan bu sistemin, kapitalizmin ortaya çıkışı, işbölümünün yaygınlaşmasından kaynaklanır. İki tür işbölümü vardır. Birisi, manüfaktür tipi üretim yapısının gelişmesinden itibaren başlayan, büyük sanayi yapılarında da vazgeçilmez hale gelen işbölümüdür. Diğeri ise, toplumun genelini ilgilendiren işbölümüdür.

Lonca tipi üretim tarzında, bir usta, fazla sayıda işçi çalıştıramazdı. Bunun da, iki temel nedeni vardı. İlki, niceliksel anlamdaki bir orantı ya da orantısızlık durumudur. Bir usta, ancak idare edebileceği, onlar üzerinde hakimiyetini sürdürebileceği sayıda çırak ya da kalfa tutardı. Bundan dolayı, üretimin örgütlenmesinde, çarpık bir artış, yoğunlaşma ortaya çıkmazdı. Diğer bir neden ise ustanın kendi ustası olduğu zanaatın dışındaki bir uğraşta, çırak ya da kalfa almamasıdır. Lonca tipi üretimin en belirgin özelliği, bir malın üretilmesinde o malı

üreten kimselerin, üretim sürecinin tamamı üzerinde denetime sahip olmalarıdır. Malın üretilmeye başlanmasından, satışa hazır hale gelene kadarki tüm aşamaları bölünmeden, sadece belli bir kesim insanın elinden geçer. El zanaatlarının çözülmesiyle, emek araçlarının özelleşmesiyle ve bunların tek bir işleyiş içerisinde gruplandırılması ve birleştirilmesiyle, manüfaktürdeki işbölümü meydana gelir. Toplumsal emeği belli bir örgütlenmeye kavuşturarak, toplumdaki yeni üretici güçleri geliştirir. “İşbölümüne dayanan elbirliği, bir başka deyişle manüfaktür, kendiliğinden bir oluşum olarak başlar. Bir dereceye kadar tutarlılık ve genişlik kazanır kazanmaz, kapitalist üretimin kabul edilen yöntemli ve sistemli bir biçimini alır.” (Marx, 2003: 318) “...manüfaktürde uygulandığı şekliyle, işyerindeki işbölümü ancak kapitalist üretim tarzına özgü bir durumdur.” (Marx, 2003: 314) Dev sanayi kuruluşlarının meydana gelişi de, bu işbölümünün sonucunda gerçekleşmiştir. Kapitalizmin ortaya çıkışı, çok sayıdaki insanın aynı işyerinde, aynı zamanda çalışmasından kaynaklanır. O insanların her birinin, fabrikanın dışlileri arasında yapacakları farklı türden işler vardır. Bu işlerin etkili bir şekilde gerçekleştirilmesi, onlar üzerindeki yaratılacak artı-değer için uygun zemini sağlamış olur.

Toplumun temelindeki işbölümü ise daha farklıdır. “İşyerinde işbölümü, üretim araçlarının tek bir kapitalistin elinde toplanması amacını taşır; toplumda işbölümü ise bunların, bağımsız birçok meta üreticisi arasında dağılması anlamını içerir.” (Marx, 2003: 311) İşyerinde, belli görevlere belli sayıda işçinin ayrılması zorunlu olduğu için değişmez bir yasa hâkimdir. İşyeri dışında, toplumda, üreticiler ile üretim araçlarının çeşitli sanayi koşulları arasındaki dağılımında ise rastlantılar önemli oranda rol oynar.

Manüfaktürdeki işbölümü için, aynı anda çalıştırılan belli sayıda işçi, maddi önkoşulu oluşturur. Toplumdaki işbölümünün gerekli koşulu ise nüfusun büyüklüğü ve yoğunluğudur (Marx, 2003: 309). Burada, manüfaktürdeki işbölümüyle, çok sayıdaki işçinin bir yerde toplanmasını ifade eden nüfusun büyüklüğü ve yoğunluğu kastedilir. Ondaki işbölümü, toplumdaki işbölümüne göre daha kısmidir. Ancak işyerindeki işbölümünün, bütünüyle, toplumdaki işbölümünden bağımsız olduğu söylenemez.

İşbölümü, kapitalist bir sistemin, gelişim yolundaki engelleri kaldırır. Bu nedenle, Marx, işbölümüne yönelik önemli eleştiriler yöneltir. Ancak Marx, bunu yapmakta yeterince haklı mıdır? İşbölümü, üretim ilişkilerinin değiştiği, yeni bir forma büründüğü; geleneksel değerlerin alt üst olduğu modern dönemde, yararlı bir işleve de sahip olamaz mı? Toplumdaki artan farklılaşmaları kaynaştıran bir tutkal olamaz mı?

Durkheim'e göre, işbölümü, bu sorulara olumlu yanıt vermemizi sağlar. Ancak ondan önce, ahlakın bilimini yapmalıyız. Böylece, ahlaki olandan metafiziksel, aşkınsal olanları dışlarız. Ahlakın analizini daha somut, olgusal bir şekilde yapabiliriz. Modern Avrupa'da, ahlaki anlamdaki istenmeyen birçok sorunu teşhis edip, onun çözüm yollarını ortaya koyabiliriz. Toplumun girmiş olduğu buhranın arka yüzünü daha net okuyarak, Avrupa'nın semalarındaki yükselmiş olan sis bulutlarını dağıtma imkânına sahip oluruz.

Durkheim'in, "ahlakın bilimini yapmak"la kastettiği şey, Sokrates'in "bilgi = erdemdir" özdeşliğinden farklıdır. Durkheim, ahlak olgularının da diğer olgular gibi olduğunu; belli özellikleri dolayısıyla, onların ayırt edilen davranış kurallarından oluştuklarını söyler. Yapmamız gereken şey, o davranışları gözlemlemek, betimlemek, sınıflandırmak ve onları açıklayan yasaları araştırmaktır (Durkheim, 2006a: 55).

Ahlakın, deneyle ulaşılması olanaksız aşkın amaçları olabilir; onlarla uğraşmak metafizikçinin işidir. Ama her şeyden önce kesin olan bir şey varsa, o da, ahlakın zamanla, bir takım tarihsel nedenler altında geliştiği ve günlük yaşamımızda bir işlevi olduğudur. Belli bir zamanda şöyle ya da böyle olmasının nedeni, o zamanlar insanların içinde yaşadıkları koşulların onun başka türlü olmasına izin vermemesidir (Durkheim, 2006a: 56). Ahlak, deneysel nitelikteki bir takım nedenlerle oluşur, değişir ve sürer. İşte ahlak biliminin saptamaya çalıştığı şey, yalnızca bu nedenlerdir (Durkheim, 2006a: 56).

3.2. Durkheim ve Ahlak

Durkheim (1858-1917), ikinci imparatorluk ve üçüncü Cumhuriyet devri gibi, politik ve toplumsal huzursuzlukla dolu bir Fransa'da yaşamıştır. 1871'de, Alman-Fransız savaşını kaybeden Fransa İmparatorluğu, iç ayaklanmaları sert bir biçimde bastırmıştır (Sorokin, 1974: 41). Devlet, 1871 yenilgisinin izlerini silmek için milli terbiye sorunlarını yeniden ele almış, milli marştan bayrağa kadar ortak değerlerin yeniden önemli hale gelmesi için uğraşmış, vatansever bir gençlik yetiştirme gayreti içinde olmuş ve milli dayanışmayı güçlendirmek için uğraşmıştır. Ancak bu sıralarda, meşhur Dreyfus olayı patlak verir. Ortalık yeniden karışır ve halk kamplara ayrılır. Vatan, millet, insanlık, ahlak, namus, adalet gibi bütün temel kavramlar yeni baştan ele alınır. Kapsamları, içerikleri, taban tabana zıt bir şekilde yorumlanır (Petit, 1984: 25). Halk kesimler arasında, milli sorunlarda ittifak yoktur. Dönemin düşünürlerinin, üzerinde birleşmiş oldukları tek husus, huzursuzluğun süratle doruk noktasına yaklaştığı gerçeğidir. Genel kanaat, toplumun köklü bir “ahlak buhranı” geçirmekte olduğudur (Topçuoğlu, 1984: 8).

Ondokuzuncu yüzyılın son yarısındaki cumhuriyetçi ideoloji, felsefeyi teolojinin hâkimiyetinden ayırarak laikleşme yolunda ilerlemeyi amaçlamıştı. Monarşinin ardındaki Kilise'nin ahlâkî yetkeyi sağlamasına karşılık; cumhuriyetçiler, teolojinin etkisinden kurtulmuş bir felsefeyi öne çıkartmaktaydılar. Durkheim'ın ahlâkî olguları incelenme yöntemi de cumhuriyetçi ideolojinin etkisinden kaynaklanır (Eraş, 2007: 188):

“Toplumlarımızın yapısında ve çok kısa süre içinde, derin değişiklikler ortaya çıkmıştır; tarihte başka örneği görülmedik bir hız ve ölçüde, parçacıl türü aşmışlardır. Böylece bu toplum türünü karşılayan ahlak gerilemiş, ama onun vicdanlarımızda boş bıraktığı alanı dolduracak ahlak gereken hızla gelişmemiştir. İnancımız sarsıldı; gelenek egemenliğini yitirdi; bireysel yargı toplumsal yargılamamanın etkisinden sıyrıldı. Ama öte yandan bu büyük kargaşa sırasında birbirinden kopan işlevler, birbirlerine uyarlanacak zamanı bulamadılar; birden bire ortaya çıkan yeni yaşam tam olarak ve özellikle de yüreklerimizde daha büyük şiddetle uyanan adalet gereksinimini giderecek biçimde örgütlenemedi. Böyle olunca hastalığın ilacını, toplumsal durumun şimdiki koşullarına yanıt veremediği için ancak yapay ve göstermelik bir biçimde yaşayabilecek olan gelenek ve adetleri yine de canlandırmakta aramamak gerekir. Yapılması gereken şey, şu kararsızlığa son vermek, birbiriyle uyumsuz hareketler içinde kendilerini boşa tüketen şu organları uyumlu işletmek, hastalığın kaynağı olan şu dışal eşitsizlikleri gittikçe hafifletip organların ilişkilerine daha büyük bir adalet getirmektir.” (Durkheim, 2006a: 464)

Rousseau'nun uygarlığa yönelttiği acı eleştirilere karşı verilen ve uygarlığı çeşitli açılardan göklere çıkaran övgü dolu yanıtlar sıkça duyuluyorsa da, bugüne

kadar uygarlığın ahlaki bir şey olduğu kanıtlanmış değildir. Sorunu çözmek için, öznel olması kaçınılmaz kavramların çözümlenmesine girişmek yeterli olmaz. Bunun için, ortalama ahlaklılığın düzeyini ölçmeye yarayacak bir olgu bilinmelidir ki, sonra da uygarlığın ilerlemesiyle birlikte onun nasıl değiştiğini gözlemleyebilelim. Elimizde böyle bir ölçü birimi yoktur ama toplu ahlaksızlık için elimizde bir ölçü birimi vardır. Bir toplumdaki intihar ve her türdeki suç sayıları, oradaki ahlaksızlığın derecesini belirlemeye yarayabilir. Böyle bir incelemeye girilse, sonuç hiç de uygarlığın onur duyacağı türden olmaz. Çünkü sanatlar, bilimler ilerledikçe ve sanayiler geliştikçe, intihar ve suç sayıları da artmaktadır. Buna bakarak uygarlığın ahlaksızlığa yol açtığı sonucunu çıkarmak biraz yüzeysel olsa da, onun, ahlak üzerindeki olumlu ve elverişli etkisinin oldukça zayıf olduğu kesinlikle söylenebilir (Durkheim, 2006a: 76-77). Uygarlığın, ahlakın ilerlemesine yardımcı olması şöyle dursun, özellikle büyük sanayi merkezlerinde suçlar ve intiharlar en yüksek orana ulaşmaktadır (Durkheim, 2006a: 77). “...uygarlık büyük kentlerde yoğunlaşıyor; intiharlar da öyle...” (Durkheim, 2006a: 288)

İntihar olaylarının nedenleri neler olabilir? Delilik ve alkol kullanımı, bu nedenler arasında sayılabilir mi? Akıl sağlığı yerinde olmayanlarla, geçici süreliğine bilinci yerinde olmayanlar, intihara daha çok meyilli gibidirler. Ancak bu, zorunlu bir neden-sonuç bağıntısı değildir. Deli ya da sarhoş olmayan kimi insanlar da başka nedenlerden ötürü intihar etmektedirler.

İntiharlar ile iklim ve mevsimlik hava sıcaklıkları arasında da, ilişki kurulabilir. Mantıksal olarak, insanların en çok intihar ettikleri mevsim, havanın kapalı, ısının en düşük ya da nemliliğin en yüksek olduğu bir dönem olduğu kolayca anlaşılır. Böyle zamanlarda, doğanın üzüntü verici görünüşü, insanları düşlere yöneltme, acılı tutkuları uyarma, iç karartmasına yol açma gibi çeşitli etkilerde bulunmaz mı? Bu dönem aynı zamanda, doğal ısı yetersizliğini gidermek için daha iyi bir beslenmenin gerekli olduğu, bunu sağlamanın daha güç olduğu, yaşam koşullarının da daha katı olduğu bir süreç değil midir? (Durkheim, 2002: 102). Ancak intihar ne kışın, ne güzün, tersine doğanın en güler yüzlü, ısının da en tatlı olduğu güzel mevsimde en yüksek orana çıkmaktadır (Durkheim, 2002: 102).

Bir yılı, en sıcak altı ay (mart-ağustos) ve en soğuk altı ay şeklinde ele alsak; yaşanan intihar olaylarının en çok, en sıcak altı ayda gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Durkheim, birçok ülkede, farklı mevsimlerdeki yaşanan intihar olaylarıyla ilgili tatmin edici birçok istatistiksel veri sunar. Amacımız, bu istatistiksel verileri sunmak olmadığından, konuya ana temalarıyla değineceğiz. Eğer bir yıl, altı aylık periyotlar halinde ele alınmasa da, ay ay değerlendirilse; o zaman, kurduğumuz bu ilişkinin doğruluğu su götürür. Çünkü “intiharlar ocak başından başlayarak hazirana doğru gelinceye değin düzenli olarak artmakta, bu andan başlayarak yılsonuna değin düzenli biçimde azalmaktadır.” (Durkheim, 2002: 109) Oysaki hazirandan ağustos sonuna kadar bu artış devam etmeliydi.

İntihar olaylarıyla ilgili olarak, dinsel bağlamda da karşılaştırmalar yapmalıyız. Avrupa’da, Katolik inancının yoğunlukta olduğu yerlerde, intihar oranlarının düşük olduğu anlaşılmıştır. Protestanların yoğunluğu çektiği yerlerde ise bu oranlar çok daha yüksektir. Her iki dinsel anlayışa göre de, intihar etmek yasaktır. Ancak onlardan birisindeki (Protestanlardaki) intihar oranları, diğerinden (Katoliklerden) epey yüksektir. Onlar arasındaki temel fark, Protestanlığın, özgür irdelemeyi Katolik anlayıştan çok daha geniş bir ölçekte kabul etmesidir. Her türlü değişme, Katolik düşüncesi için korkunçtur. Protestan ise büyük ölçüde kendi inancını kendisi oluşturur. İncil eline verilmekte ve ona ilişkin hiçbir yorum kendisine benimsetilmeye çalışılmamaktadır (Durkheim, 2002: 171).

İntiharın nedenlerini ve türlerini öğrenmenin belki de en iyi yolu, toplumsal alanın kendisine bakmaktır. Toplumun sahip olduğu güç, intiharı sınırlandıracak en iyi şeydir. Toplum, sağlam bir biçimde bütünleşmişken bireyleri kendisine bağımlı tutar. Onların, kendilerine karşı diledikleri gibi davranmalarına izin vermez (Durkheim, 2002: 236). İntihar, toplumun sahip olduğu bu bütünleştirici gücün zayıflamasıdır. Toplumsal bütünleşmişliğin tam karşıtı bir hal içerisinde ortaya çıkar.

Bencil, elcil, kuralsızlık ve yazgısal olmak üzere dört çeşit intihar vardır. Bireyin toplumla olan bağının kopması nasıl ki intihara davetiye çıkarıyorsa, aynı şekilde, toplumla aşırı ölçüdeki bir bütünleşmişlik de intihara neden olur. İntihar olaylarının, ilkel toplumlarda meydana gelmesinin nedeni bu aşırı ölçüdeki toplumsal

bütünleşmişliktir. Bu türden intihara, *elcil intihar* denir. En temel nedeni, bir insanın kendisi dışındaki bir şeye karşı duymuş olduğu aşırı derecedeki sorumluluk, görev duygusudur. *Elcil intihar*, insanların yaşamın gerekçesini, yaşamın dışında görmelerinden kaynaklanır. *Kuralsızlık intiharı* ise insanların etkinliklerindeki düzenin bozulmasından ve onların bundan acı duymalarından kaynaklanır. “Kuralsızlık intiharında asıl olarak bireysel tutkular bakımından toplumun etkisi görülmemekte, böylece onları düzenleyecek hiçbir sınırlayıcı güç ortada kalmamaktadır.” (Durkheim, 2002: 297) *Kuralsızlık intiharına* karşıt başka bir intihar daha vardır. Bu, aşırı düzenlemeden ileri gelen *yazgısal intihardır*. Tutkuları, arzuları, baskıcı bir disiplinle engellenmiş insanların başvurdukları intihar türüdür. Bu intihar tiplerinden, bizi en çok ilgilendiren, *Bencil intihardır*.

Bencil intiharın en temel nedeni, bireyin toplumla bütünleşememesidir. Bu bütünleşeme durumunun, üç temel yönü vardır (Durkheim, 2002: 235):

“*İntihar, dinsel topluluğun bütünleşme ölçüsüyle ters orantılı olarak değişmektedir.*

İntihar, aile topluluğunun bütünleşme ölçüsüyle ters orantılı olarak değişmektedir.

İntihar, siyasal toplumun bütünleşme ölçüsüyle ters orantılı olarak değişmektedir.”

İnsanlar, aralarında uyuşmadan, karşılıklı özverilerde bulunmadan, güçlü ve kalıcı biçimde birbirlerine bağlanmadan birlikte yaşayamazlar (Durkheim, 2006a: 269). Bu nedenle, toplumla birey arasındaki bozulmuş olan uyumu, kopmuş olan bağı yeniden tesis etmeliyiz. Ancak böyle bir strateji yolu ile yozlaşmış olan değerleri yeniden canlandırabiliriz. Toplumun, uygarlığın gelişimiyle birlikte girmiş olduğu, bu değişim fırtınasına karşı dur diyebiliriz. “İçinde yaşadığımız toplumları uyuma kavuşturan en önemli etken işbölümü olduğu gibi, bu toplumların yapısının temel özelliklerini belirleyen de yine işbölümüdür ve her şey işbölümünün rolünün gelecekte durmadan büyüyeceğini göstermektedir.” (Durkheim, 2006a: 232)

3.2.1. Mekanik Dayanışma - Organik Dayanışma

Toplumlar ne kadar ilkel ise onları oluşturan bireyler de o ölçüde birbirlerine benzerdir (Durkheim, 2006a: 167). İlkel toplumlarda egemen olan şey heterojenlik değil, homojenliktir. Toplumdaki bireyler, toplumun kendisi tarafından emilmiş

konumdadır. Toplumun bütünsel varlığı baskındır. Birey, bu yapının dışında her hangi bir farklılığa, özgünlüğe sahip değildir.

Bir toplumu oluşturan üyelerin ortalamasında, yaşayan inanç ve duyguların tümü, kendine özgü yaşamı olan belli bir sistem oluşturur. Buna, *ortak bilinç* denir. *Ortak bilinç*, bireylerin içinde bulundukları özel koşullardan bağımsızdır; bireyler geçici, o ise kalıcıdır. O, kuzeyde de, güneyde de, büyük kentlerde de, küçük kentlerde de, değişik mesleklerde de hep aynıdır. Kuşaktan kuşağa değişmediği gibi, kuşakları da birbirine bağlar. Bireylerde ortaya çıkmakla birlikte, bireysel bilinçlerden apayrı bir şeydir. O, toplumun ruhsal tipidir. Birey tipleri olduğu gibi, onlardan da ayrı nitelikte özellikleri, var oluş koşulları ve gelişme tarzı olan bir tiptir (Durkheim, 2006a: 109-110).

Farklılığı, özgünlüğü kendi içinde taşımayan *mekanik dayanışma*, ilkel toplumlardaki birlikteliği açıklayıcı bir kavramdır. Bu anlamda, *mekanik dayanışma*'daki baskın güç, bireylerden ziyade “toplumun ruhsal tipi” (Durkheim, 2006a: 110) yani *ortak bilinç*'tir.

Ortak bilinç, bireysel bilinci ne kadar kapsarsa her ikisi de o derecede güçlü olur. *Ortak bilinç* ne kadar canlı ise birey üzerinde de o derece etkili olur. İnanç ve uygulamalar ne kadar iyi belirlenmişse, bireysel sapmalara da o kadar az yer verir.

“Ceza hukuku ortak bilincin yüreğini, merkezini oluşturur... Onarıcı hukuk ise ortak bilincin merkezinin en uzağında yer alarak onun çevresine yayılır ve o merkezden uzaklaştıkça daha çok kendisini bulur.” (Durkheim, 2006a: 145) Onarıcı hukuk kuralları, ortak bilincin az çok dışında bulunsalar da, yalnızca özel kişileri ilgilendiren kurallar değildir. Böyle olsalardı, onarıcı hukukun toplumsal dayanışmayla hiçbir ortak yanı olmazdı (Durkheim, 2006a: 145).

Onarıcı yaptırımın en önemli özelliği ceza hukuku gibi bedel ödetici olması değil, önceden sahip olunan eski durumu yeniden getirmesidir. Daha öncesinde, kendi normal düzeninde işleyen bir sürecin olumsuz bir yönde etkilenmesinden ötürü ortaya çıkan zararı telafi etmeye çalışmasıdır.

Ceza hukuku, *mekanik dayanışma*'da baskın olan bir yasalar bütünlüğüdür. Onarıcı yaptırım ya da onarıcı hukuk kuralları ise daha uzmanlaşmış nitelikteki çeşitli organlar olan konsolosluk mahkemeleri, işçi ve işveren anlaşmazlıklarını çözmek için kurulan hakem kurulları, türlü idari mahkemelerin varlığını kendisine borçlu olduğu şeydir. Bu nedenle, onarıcı hukuk, benzerliklere bağlı olarak meydana gelen dayanışma türüne ait bir fenomen olmaktan ziyade, daha kompleks bir dayanışmaya aittir. Bu dayanışma, bireysel benzerliklerden değil, bireysel farklılıklardan oluşur. Toplumsal bağı tesis eden her bir parça hayati bir öneme sahiptir. Onlardan birinin yokluğu, sistemin kendisine zarar verir. Bir parçanın diğerinin yerini alamayışı, o parçaların birbirlerine kenetlenmiş bir şekilde bağlı oluşu, *organik dayanışma*'yı tesis eder.

Organik dayanışma'nın egemen olduğu toplumlar, benzer ve türdeş parçaların birbirine eklemlenmesi olmayıp, her biri özel bir role sahip olan ve kendileri de farklı parçalardan oluşan farklı organlar sistemi niteliğindedirler. Toplumsal öğeler aynı nitelikte olmadıkları gibi, aynı biçimde düzenlenmiş de değildirler. Ne bir zincirin halkaları gibi doğrusal bir biçimde üst üste dizilmişlerdir ne de birbirlerinin içine girmişlerdir. Organizmanın geri kalan kesimi üzerinde, düzenleyici etkide bulunan bir merkezi organın çevresinde eşgüdölmüş ve astlık-üstlük bağları içine konulmuşlardır. Bu organın kendisi de, artık, önceki durumdaki niteliklere sahip değildir çünkü kendi dışındaki öğeler ona bağımlı oldukları gibi kendisi de onlara bağımlıdır. Onların doğal ve zorunlu ortamları, artık doğdukları ortam değil, meslek ortamıdır (Durkheim, 2006a: 221). *Mekanik dayanışma*, bireylerin birbirlerine benzemesini gerektirirken; *organik dayanışma*, onların birbirlerinden farklı olmalarını gerektirir. Birinci tür dayanışma ancak birey kişilikleri toplumsal kişilik içinde eridiği ölçüde olanaklı iken; ikinci tür dayanışma, her bireyin kendine özgü bir etkinlik alanı, bir kişiliği olduğu ölçüde olanaklıdır (Durkheim, 2006a: 164).

Mekanik dayanışma'dan *organik dayanışma*'ya geçiş, uygarlığın gelişimiyle ilgilidir. Özellikle, ekonomik anlamdaki yeni üretim teknikleri ve kazanç şekillerindeki meydana gelmiş olan gelişmeler, *mekanik dayanışma*'nın etkilenmesine, onun zarar görmesine neden olur. Bundan dolayı, toplumsal yapıda

ciddi sarsılmalar yaşanır. Eski değerler geçerliliğini yitirir ve bir *anomi* durumu ortaya çıkar. Bu kuralsızlık durumundan kurtulmak, toplumun varlığını sürdürmesi açısından, hayati bir öneme sahiptir. Toplumsal yapıyı yeniden dengeye oturtacak şeyi tespit etmeliyiz. Aradığımız şey, *işbölümü* kavramıdır. “İçinde yaşadığımız toplumları uyuma kavuşturan en önemli etken işbölümü olduğu gibi, bu toplumların yapısının temel özelliklerini belirleyen de yine işbölümüdür.”(Durkheim, 2006a: 232)

İşbölümü kavramının kullanılmaya başlanması, çok öncelere kadar gider. Platon da, toplumu, işbölümü kavramından hareketle tanımlamıştı. Durkheim, işbölümü kavramını, modern toplumdaki meydana gelmiş olan bir *anomi* durumundan kurtulmak için kullanırken; Platon, kavramı çok daha genel bir düzlemde kullanır: “İnsanlar neden bir topluma, toplumsal yaşantıya ihtiyaç duyarlar?” Çünkü her insan kendi ihtiyacını karşılayamaz. Ondan dolayı başka insanlara da ihtiyaç duyar. Durkheim’in derdi ise daha farklıdır. O, işbölümü kavramını, toplumun neden ortaya çıktığı konusunda irdelemez. Var olan toplumun, toplumsal yapının ilerlemesi ve gelişmesi sonucunda, karşı karşı olduğu durumu ifade etmek için kullanır. Toplumun girdiği buhranı ortadan kaldırmak için işbölümü kavramına ihtiyaç duyar.

İşbölümü, toplumdaki işlerin düzenli olarak yürütülmesi için önemlidir. Yapılan işlerden verimlilik alınması için hayati bir yere sahiptir. Çünkü yapılması gereken işlerin onları yapacak kimseler arasında paylaştırılması, belli kimselerin belli işlerle; geri kalan kimselerin de, diğer işlerle uğraşmasını sağlar. İşbölümünü oluşturan meslek dalları arasındaki birlik ve düzen de önemlidir. En önemlisi de, o meslek dallarına ait ahlaksal yapının olması gerekliliğidir. “Biz, meslek grubunda her şeyden önce bireylerin bencilliklerini sınırlayabilecek, çalışanların yüreklerine daha güçlü bir topluluk dayanışması duygusu koyabilecek, sanayi ve ticaret ilişkilerinde güçlünün haklılığı yasaının bunca kaba biçimde uygulanmasını engelleyebilecek ahlaki bir etki gücü istiyoruz.” (Durkheim, 2006a: 31):

“Toplum, insanlara birazcık huzur, gönüllerine ve karşılıklı alış verişlerine birazcık huzur getirmezse var olması için bir neden kalmaz. Eğer sanayi ancak bu huzuru bozarak veya savaş çıkararak üretken olabiliyorsa, onun için harcanan çabalara değmez. Salt ekonomik çıkarlar açısından bakıldığında

bile üretim hacminin her şey demek olmadığını da bunlara ekleyin. Düzenliliğin de bir ederi vardır. Sadece çok sayıda şey üretilmesi bir önem taşımaz, bunların emekçilerin eline düzenli olarak yeterli miktarlarda geçmesi, bolluk ve kıtlık dönemlerinin birbirini izlememesi gerekir. Ama belli bir düzenleme olmayınca bu düzenli akış sağlanamaz. Yani korporatif rejim bana ekonomik nedenlerden ötürü değil, ahlaki nedenlerden ötürü vazgeçilmez görünüyor. Çünkü sadece o, ekonomik hayatı ahlaklı kılmayı başarabilir.” (Durkheim, 2006b: 77)

Durkheim, Batılı toplumların, modern koşullarla birlikte girmiş oldukları derin ve sarsıcı krizlerin farkına varmıştır. Batılı toplumdaki farklılaşmaları, parçalanmaları bir düzene oturtmak için de, işbölümü kavramını öne sürmüştür. İşbölümü, unsurları her geçen gün zayıflamakta olan bir dayanışmanın yerine, ondan daha güçlü bir dayanışmanın geçmesini sağlayabilir. Ancak onun yol açtığı ahlak anlayışı, meslek ahlakı, toplumun tamamını oluşturan bireylerin davranışlarını da düzenleyebilir mi? Yoksa toplumsal yapının belirli bir kısmına, mesleklerle ilgili bölümüne mi tesir edebilir? “Kuşkusuz ortak ahlak kuralları bu alanda da geçerlidir; ama bu ortak ahlak kuralları bu özel hayat için değil, ortak hayat için yapılmışlardır. Ekonomik alanda sanayiye ve ticarete özgü ilişkilerin değil, bunun dışında kalanların üzerinde belirleyici olur. Niye sanayiye ve ticarete özgü ilişkiler de ahlaki bir etkiye ihtiyaç duymasın? Toplumsal hayatın böylesine önemli bu bölgesinde vazife fikrine bu denli az rastlanırsa, kamusal ahlak ne hale gelir?” (Durkheim, 2006b: 77)

Meslek ahlakı, genel ahlakın, ekonomik alandaki görünümüdür. Aynı zamanda genel ahlakın gelişimi için gerekli bir etmendir. Durkheim’de genel ahlakın oluşumu, düzeni ve uyumu sağlayacak olan kuralların, toplumun farklı alanlarındaki uygulamaları üzerinden oluşur. Durkheim’in ahlak anlayışı, soyut ve evrensel değildir. Belirli bağlamlara dayanır. Belirli şartlar altında gelişir. Buradan Durkheim’in, rölativist bir ahlakı savunduğu anlaşılmamalıdır. Durkheim’in asıl amacı, somut bir kurallar bütünlüğü oluşturmaktır. Ancak bu durum yine de meslek ahlakının, toplumun genelini ilgilendirecek bir kurallar bütünlüğü sağladığı anlamına gelemmez. “Meslek ahlakı, kamu bilincini çok yakından ilgilendirmez, çünkü toplumun tüm üyelerinin ortak ahlakı söz konusu değildir, başka bir ifadeyle bu alan ortak bilincin biraz dışında kahr.” (Durkheim, 2006b: 51)

Durkheim’i nasıl anlamalıyız? Onu, toplumsal hayatın devamı için gerekli olan ahlaki ilkeleri geliştirememekle mi eleştirmeliyiz? Bu soruyla ilişkili olarak Durkheim, “Çevremizde ve üstümüzde vazife duygusunu belli müeyyidelere bağlayan bir iktidar olmazsa, ahlak bize bir yükümlülük, yani ahlak olarak görünmez ve biz de vazife duygusunu hissedemeyiz” (Durkheim, 2006b: 125-126) demektedir. Ona göre ahlakın gerekli koşulu, disiplin ve otoritedir. Bu otorite de toplumun, üyelerine karşı taşıdığı üstünlüğü ifade eder. Onların üzerindeki sahip olduğu saygınlığı dile getirir. Bencil intiharın temelinde yer alan şeyin -toplumun bireyler üzerindeki bağlayıcılık gücünü yitirmesinin- karşısını; toplumun bireyler üzerindeki sahip olduğu gücü, niteler.

Durkheim’e göre, Batılı toplumlar, modernitenin neden olduğu dönüşümlerle, bir normsuzluk (anomi) durumu yaşamaktadırlar. Bu durum, toplumun bütünleşik yapısının, ondaki ahengin ve uyumun bozulmasına neden olur. Toplumun, bireyler üzerindeki sahip olduğu otoriteyi zayıflatır. Toplumla birey arasındaki bozulan bu ilişki de, intiharların artmasına yol açar. İntihar olayları, sadece modern batılı toplumlardaki yaşanan istenmedik durumlar değildir. Geçmişte, kimi toplumlarda da, intihar olaylarına rastlamak mümkündür. *Elcil* ve *yazgısal intiharlar* bu tür toplumlardaki görülen en sık intihar türleridir. Modern toplumlardaki intiharlar, geçmişteki görülen intihar türlerinden, hem nicel yönden hem de nitel yönden farklıdır. Nitel yönden modern toplumlardaki intiharların (bencil ve kuralsızlık intiharları) en belirgin özelliği, onların, toplumun gücünün zayıflamasından kaynaklanmasıdır. Toplumla olan bağlarının kopması, bu tür intiharların nedenidir. Nicel yönden ise intihar oranlarındaki artıştır. Bu niceliksel değişim, daha önceki toplumlardan daha yüksek ve yoğunluktadır.

Durkheim, intihar olayları ile akıl sağlığının yerinde olup-olmamağı, iklimsel sıcaklık-soğukluk ve son olarak da, dinsel kategorilerle olan bağlantısını araştırmıştır. Bunlardan en dikkat çekici olan, her iki Hristiyan mezhebinin de, intihar etmeyi yasaklamış olmasına rağmen; Protestanlar arasındaki intihar olaylarının Katoliklere nazaran daha yoğun olmasıdır. Bunun temel nedeni, Protestanlardaki, özgürce irdeleme anlayışıdır. Özgürce irdeleme anlayışı, insanların dinlerini hazır bulup benimsemişlerken; daha sonra, inançlarını artık bizzat

oluşturmayı istemelerinden, özgür araştırmanın kendi özünde bulunan bir çekicilikten ileri gelmemiştir. Asıl neden, o insanların artık, bu özgürlüğe gereksinim duymuş olmalarıdır. Bu gereksinimin kendisi ise geleneksel inançların sarsılmasından ileri doğabilir (Durkheim, 2002: 172). Özgürce irdelemenin nedeni, bu sorgulamaya engel olabilecek bir üst otoritenin bulunmamasıdır. Otoritenin yokluğu, Hıristiyanlık dininde önemli bir nüfuza sahip olan Kilise'nin var olmaması ile anlaşılabilir. Birey ile Tanrı arasındaki aracı kurumun olmamasıyla izah edilebilir. Protestanlıkla ilgili bu teşhisi Weber de yapar: “Kilise ve ayinlerin yardımıyla kurtuluşa ulaşmayı reddetme Katoliklerle aralarındaki tek farktır.” (Weber, 2010: 84-85) Ancak, Protestanlığı incelenmesi konusunda, Durkheim'in ile Weber'in amacı birbirlerinden farklıdır. Durkheim, Protestanlığı, modern batılı toplumların yaşadığı buhran dönemlerindeki artış gösteren intihar olaylarından ötürü ele alırken; Weber, onu, modern toplumların ekonomik örgütlenme tipi olan Kapitalizmle bağlantısı dolayısıyla inceler.

Protestanlık, iş yerini, Tanrı'nın dürüstlük ve sevgi iradesinin yerine getirildiği bir tapınağa dönüştürdüğü ölçüde rasyonel ekonomik etkinliğin dinsel içeriğini oluşturmuştur. Eylemlerine inanç kattığı sanayici ve tüccar kesimin peşinde koştukları kazançları, Tanrısal seçilmişliğin işaretleri olarak benimsettirdiği düzeyde ekonomik yaşamın kapitalist tarzda biçimlenmesine ve yayılmasına katkıda bulunmuştur (Akalin, 2010: 3). Tutumluluk ruhuyla ve yorulmak nedir bilmez sıkı çalışma disipliniyle, Protestanlar, süratle sermaye birikiminin oluşmasını sağlamışlardır. Rasyonel ekonomik yaşamın yayılmasını teşvik ederek, burjuva erdemlerini ve kapitalizmin kültürel değerlerini daha da geliştirmişlerdir (Kitch, 1967: 51). Protestanlığın çilecilik öğretisi, dünyevi çileciliğe uygun olan bir ahlak anlayışı geliştirmiştir. Yoksulluk gerekli değildir ama zenginlik peşinde koşmak da, insanı, pervasızca zevklere düşürerek baştan çıkartmamalıdır.

Kalvinizm, Tanrı'nın atadığı bir göreve nail olmuşçasına muteber kılınan mesleğin ve sağladığı toplumsal konumun, rasyonel kapitalist prensibe göre devam ettirilen mantıksal faaliyet üzerine kurulu olduğunu açıklar. “Dinsel sorumluluk, mesleki başarı ve daha yüksek toplumsal konuma ulaşmayı zorunlu kıldığı ölçüde

servete yönelmiş; servetin ve iyi yaşamın ise Tanrı'nın lütfundan kaynaklanmış olduğu sürekli olarak vurgulanmıştır.” (Weber, 1950: 355-356).

3.3. Weber ve Ahlak

3.3.1. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı

Marx, kapitalizmin amacını, “kâr etmenin, durup dinlenmeyen, bitip tükenmeyen süreci” olarak belirlemişti (Marx, 2003: 143). Weber (1864-1920)’e göre ise kendi içinde, kapitalizm ile kazanç çabası, kâr etme güdüsü arasında doğrudan bir ilişki yoktur (Weber, 2010: 10). Kazanma hırsı, kâr etme hırsı bugün olduğu gibi geçmişte de çoğu insanın tutkusuydu. Garsonlar, doktorlar, arabacılar, sanatçılar, fahişeler vb. birçok insan ve meslek için bir amaç konumundaydı. Bu nedenle, kazanma hırsı, modern toplumlardaki kapitalizmin nedeni olamaz.

Weber, tarihin daha önceki dönemlerinde de kapitalist örgütlenmelerin olduğunu inkâr etmez. Ancak onun karşı çıktığı şey, çağdaş kapitalizm ile o dönemlerdeki kapitalizmin bir ve aynı görülmesidir. Çağdaş kapitalizm, tarihin daha önceki evrelerinde görülmüş olan kapitalist tür örgütlenmelerden iki nedenden ötürü ayrılır. İlki, ev ile işin birbirinden ayrılmasıdır. İkincisi ise mantıki defter tutmadır (Weber, 2010: 14). Çağdaş kapitalizmin özü, işin ya da örgütlenmenin rasyonelleştirilmesidir. Tarihin daha önceki evrelerindeki kapitalizm türleri ise sadece kâr peşinde koşmakla, maceracı bir karaktere sahip olduklarını göstermişlerdir. Düzen ve istikrar yoktur. En önemlisi de, onlardaki düzeni ve birliği sağlayacak olan şeyin, *rasyonalitenin* yokluğudur.

Çağdaş kapitalizmin ortaya çıkışının asıl nedeni, “meslek” kavramının önemli hale gelmesidir. Meslek kavramına kutsal bir önem atfedilmesi, insanların daha çok çalışmasına neden olmuştur. Bunu sağlayan düşüncenin temelinde ise Protestan mezhebi bulunur. “Luther’in İncil çevirisinde, Jesus Sirach ile ilgili bölümde (XI, 20, 21) sözcük ilk olarak ve nerdeyse tamamen bugün bizim kullandığımız anlamda kullanılmıştır. Sonra, çok kısa bir zamanda, bütün Protestan halkların günlük dillerinde bugünkü anlamını kazanmıştır; oysa daha önceki günlük edebiyatta, hatta dini yazılarda bile böyle bir anlama ilişkin herhangi bir ipucu yoktur, yalnız Luther üzerinde etkili olduğu bilinen bir Alman mistiğinde (Tauler) vardır.” (Weber, 2010:

63) Meslek kavramının, gerek Almanca gerek de İngilizce'deki (calling) anlamı, Tanrı tarafından verilen bir ödevdir. Meslek kavramının çağdaş anlamı budur. “Sözcüğün anlamı gibi – bunun herkesçe bilindiği varsayılır – düşünce de yenidir ve Reformun bir ürünüdür. Bu meslek kavramında kapsanan günlük dünya işlerinin değerlendirilmesinin ilk örneklerine Ortaçağda rastlanırdı. Hatta Eskiçağda da... Ama en azından hiç şüphesiz yeni olan bir şey vardı: Dünyevi mesleklerde ödevin yerine getirilmesinin, ahlaki eylemin en yüksek içeriğinin farz edilmesinin değerlendirilmesi.” (Weber, 2010: 63-64).

Meslek kavramının önemli hale gelmesi, Protestan mezheplerden biri olan Calvinizm'in kader doktrini sayesinde olmuştur. Calvinizm yanında Pietizm, Methodizm ve Baptist hareketinden doğan tarikatlar da vardır. Ancak kapitalizmin en fazla geliştiği İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi ülkelerde, 16. ve 17. yy'larda Calvinist anlayış siyasal ve kültürel anlamda büyük bir mücadele verdiği için, öncelik ona verilmelidir. Ayrıca, bu dört Protestan mezhebi arasında, kesin bir ayrım çizmek de güçtür. Çünkü bu hareketlerin hiçbirisi birbirlerinden tamamen ayrılmamış, birbirlerine zıt bir konuma düşmemişlerdir.

Kalvinizmin kader öğretisine göre, ebedi insan cemiyetinde, katı bir kast sistemi vardır. Bu kast sistemi içinde, kişilerin pozisyonları, bireyin bu dünyadaki hareketlerinden etkilenmeyecek şekilde ilahi kararlar belirlenmiştir (Vernon, 1968: 361). İnsanların bazıları doğuştan Tanrı tarafından seçilmiş, bazıları da ebedi olarak lanetlenmiştir. Buna, Tanrı'nın laneti ve gazabı anlamına gelen *korkunç karar* da denilebilir (decretum horrible). Bu belirlenmişlik durumunu değiştirmenin imkânı yoktur. Hiçbir insanın sahip olduğu kabiliyet ya da çaba, bu sonucu değiştiremez. Çünkü Tanrı'nın vermiş olduğu karar, ezeli-ebedidir. Bir insan, sahip olduğu liyakat ya da çalışma performansı ile bu sonucu değiştirmiş olsaydı, Tanrı'nın vermiş olduğu karar değişmiş olacaktı. Bu, kabul edilemez bir şeydir. Onun için insanın yapması gereken şey, seçilmiş olmak için değil, seçilmişlik duygusunu hissetmek için çalışmaktır. Sadece bu hissi yaşamak için çalışmalıdır. Çünkü kimsenin Tanrısal kararı değiştirmek gibi bir gücü yoktur. “Tek bildiğimiz, insanların bir kısmının kurtulacağı, diğerlerinin lanetlenmiş olarak kalacağıdır, insani hüner ya da suçun bu kaderi belirlemede payı olduğunu fark etmek, Tanrının ebediyyeten bu yana

değişmeyen mutlak özgür buyruğunun insani etkiler ile değişikliğe uğradığını varsaymak olur.”(Weber, 2010: 83)

İnsanın yapması gereken şey, Tanrı’nın şanını yüceltmektir. “Dünya Tanrı’ya hizmet etmek için yaratılmıştır. Başka bir amacı yoktur.” (Weber, 2010: 88). Onun için çalışmalı, sürekli olarak kazanmalıdır. Bunu zengin olmak için değil, vazife duygusundan ötürü yapmalıdır. Kazandığını da, yeniden bir işe yatırmalıdır. O parayı, yeni yatırımlarla sürekli olarak çoğaltmalıdır. Lükse ve bedensel ihtiyaçlara harcamamalıdır. Çünkü bolluk ve lüks, insanı, Tanrısal olandan kopartır. Onun şeytan tarafından ayartılmasına neden olur. Gerçek bir Protestan, Tanrı için çalışmalıdır. Onun şanını yüceltmeyi, hayatının gayesi olarak belirlemelidir. Zamanın en küçük anı bile, Tanrı’yı anmasına, onu yüceltmesine engel değildir. Zamanı, eğlence ve zevk peşinde harcayana kadar Tanrı’ya hizmet etmekle geçirmelidir.

Bir insan çalışıp-çabalamaıyla, elinden gelen gayreti gösterme ile önceden verilmiş olan bu *korkunç kararı* değiştirmeyecekse, o zaman, neden çalışsın? Onu, çalışmaya güdüleyecek ne olabilir? İnsan hakkında, baştan bu şekilde karar vermiş olan bir Varlık için (Tanrı için) neden bu kadar zahmete katlanılsın? Onun şanı neden yüceltilmek istensin? Tüm bunlar, Weber’in Protestan ahlakı ile kapitalizm arasındaki kurmuş olduğu ilişkiye yöneltilmesi gereken önemli eleştirilerdir. Diğer bir eleştiri de, “kapitalist ruhun reformdan önce de var olduğu gerçeği, rasyonel ekonomik etkinliğin insanlar tarafından benimsenmesinde dünyevi çileciliğin ve protestan meslek ahlakının gördüğü işlevin pek önemsenmemesine...” neden olmasıdır (Brubaker, 1984: 69).

Korkunç kararın içeriği, baştan, bir insanın göstermesi gereken kazanma ve çalışma hırsına engel olur. Weber, tam da bu anlamda, bu ilişkinin olanaksızlığı üzerinde durur. “Bizi özellikle ilgilendiren, burada olduğu gibi her “meslek” kavramının altında yatan akıl dışı öğenin kaynağıdır.” (Weber, 2010: 62) Çağdaş kapitalizmin ortaya çıkmasının temel nedeni de, meslek kavramının önemli hale gelmesini sağlayan, onun temelindeki bu akıl almaz ilişkidir: “Kalvinizmin ilahi takdir öğretisi, farklı olanaklardan yalnız birisiydi. Fakat yine de onun yalnızca,

kendi türü içinde, kendine özgü bir tutarlılığı olmadığına kendimizi ikna ettik.” (Weber, 2010: 105)

Kapitalizmin gelişmesine Protestanlığın, özellikle de Kalvinizmin tesir ettiğini öne süren Weber’in “Protestan Ahlakı” tezi; sosyal bilimlerde o ana kadar öne sürülmüş diğer düşüncelerden çok daha fazla dikkat çekmiş, bilimsel araştırma ile tartışmanın sürekli olarak odağında yer almıştır. Bu tartışma, neredeyse her on yılda bir yeni bir kesim tarafından ciddiyetle ele alınmış, her nesilden bilim adamı tarafından sürekli tartışılmıştır. 1920’lerde H.M. Robertson *Ekonomik Bireyciliğin Yükselişinin Görünümleri: Max Weber ve Okulunun Eleştirisi*, 1930’larda A.Fanfani *Katoliklik, Protestanlık ve Kapitalizm* ve 1950’lerde de K.Samuelson *Din ve Ekonomik Eylem* adlı kitaplarında Protestanlık ile kapitalizm arasında kurulan nedensellik bağının geçerliliğini reddetmişlerdir. Bu gibi sonuçlara tekrar tekrar diğer araştırmacılar tarafından erişilmiştir (Eisenstadt, 1968). Weber’in tezine yönelik eleştiriler, meslek anlayışının Protestanlara özgü olmadığı, kapitalist davranış tarzını özendirmekten uzak olduğu, kapitalist ruha hasım olduğu ve ters düştüğü konuları etrafında toplanıyordu. On yedinci asrın sonlarından önce Püriten ilahiyatı, dünyevi başarının Tanrı tarafından seçilmişliğin bir işareti olduğunu ilan etmiş de değildi (Akalin, 2010: 1-2).

Calvin’in Cenevre’si üzerinde duran, Hollanda ve İskoçya’daki ilk Kalvinist toplulukların ekonomik eğilimlerini irdeleyen araştırmalar yapılmış, bunların Orta Çağ Katolik dünyasından bile daha tutucu ve gerici olduklarına dair bulgulara ulaşılmıştır. Diğer taraftan reform öncesi katolik Avrupasında (İtalya, Belçika ve Almanya’da) kapitalizmin ilk büyük yükseliş dalgasının gerçekleştiğine işaret edilmiş; buralardaki kapitalist oluşumun ilk Protestan ya da Kalvinist ülkelerden çok daha fazla gelişmenin başarıldığı vurgulanmıştır (Eisenstadt, 1968).

Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu adlı araştırma, ayrıca, Weber’in, ahlakla ilgili bütün düşüncelerini de yansıtmaz. Weber’in ahlakla ilgili kendine özgü

düşüncelerinin anlaşılması için yeterli değildir. Weber'in ahlakla ilgili düşüncelerini öğrenmek için, “mutlak erekler ahlakı” ve “sorumluluk ahlakı”na bakmalıyız.

3.3.2. Mutlak Erekler Ahlakı ve Sorumluluk Ahlakı

Ahlaki nedenlere dayanan bütün davranışlar, “Mutlak erekler ahlakı” ve “Sorumluluk ahlakı” olmak üzere iki ilkeye dayanır. Mutlak erekler ahlakına göre, dinsel terimlerle, “Hıristiyan doğru hareket eder ve sonuçları Tanrı'ya bırakır.” Sorumluluk ahlakına göre ise bir insan, eylemlerinin önceden kestirilebilir sonuçlarının hesabını vermek zorundadır (Weber, 2008: 196-197). Mutlak erekler ahlakını benimsemiş bir insana göre, iyi niyetli bir eylem kötü sonuçlara yol açtığında, bu, kendi sorumluluğu değil, dünyanın ve başka insanların aptallığının ya da onları böyle yaratan Tanrı'nın iradesinin eseridir. Ama sorumluluk ahlakına inanan bir kişi, insanların ortalama eksikliklerini göz önüne alır (Weber, 2008: 197).

Mutlak erekler ahlakının temelinde, din ve dinsel söyleme ait Tanrısal irade vardır. Sorumluluk ahlakında ise merkezde, insan öznesinin kendisi vardır. İnsanın, davranışlarının nedenleri ve sonuçları hakkındaki değerlendirmeleri önemlidir. Gerçekleştirdiği bir eylemin olası sonuçlarını önceden hesaplamalıdır.

Diğer insanlarla birlikte bulunma, o birlikteliği oluşturan bireylerden belli oranda bir güven ve sorumluluk ister. Bu sorumluluğun farkında olunmadan gerçekleştirilen eylemlerin feci sonuçları olabilir. Weber'in sorumluluk ahlakına önem vermesinin asıl nedeni, onun politika ile ilgili görüşlerinden kaynaklanır. Weber'e göre tutku, sorumluluk duygusu ve ölçülülük, politikacı için önemli öğelerdir (Yoldaş, 2007: 203). Tutku, bir davaya hırsla sarılmaktır. Ona ulaşmak için bütün imkânları zorlamaktır. İçsel açıdan, o davaya büyük bağlılık gerektirir. Gerektiğinde büyük fedakârlıkların yapılmasına vesile olur. Ancak ne denli içten gelirse gelsin, bu duygu, kendi başına yeterli değildir. Bir politikacının, siyasal eylemlerini gerçekleştirirken kendini bir davaya adanmasının yanı sıra, olayları içselleştirmesi ve rasyonel bir çizgiye oturtması da gerekir. Çünkü siyaset güç temelinde ele alınır ve güç temeli üzerinden işlem yapar (Yoldaş, 2007: 203).

Güç, bir sosyal ilişki içinde, bir aktörün hangi temele dayanırsa dayansın, direnmeyle karşılaşsa bile istediğini yapabilme durumudur (Weber, 2005: 28).

Egemenlik için örgütlenmiş bir kuruluş, sınırları belli bir coğrafi alan içinde idari yürütme memurlarınca fiziksel bir zorlama ya da tehdit altında sürekli olarak güvenceye alınmışsa, “siyasi” olarak adlandırılır. Kurallarının uygulanmasında, idari yürütme memurlarının meşru olarak fiziksel güç kullanma tekeline sahip olduğu kurumlaşmış nitelikteki sürekli siyasal birlik, “devlet” olarak adlandırılır (Weber, 2005: 30). Şiddet kullanmasını bilen sosyal kurumlar olmasaydı “devlet” kavramı ortadan kalkar, sözcüğün tam anlamıyla “anarşi” denilen bir ortam doğardı. Elbette şiddet, devletin olağan ya da tek aracı değildir ama şiddet kullanımı da devlete özgü bir araçtır (Weber, 2008: 138).

Güç ve şiddet, devletin varlığının devamı için önemlidir. Ancak onların doğru bir şekilde kullanılması gereklidir. Gereksiz ve haksız kullanımı, telafisi olmaz sonuçlara götürebilir. Bundan dolayı, liderler, siyasetle ilgilenenler ya da ilgilenecek olanlar, bu kavramı, doğru anlamalıdır. Sorumluluk duygusu, tam da bu noktada, gereklidir. Sahip olduğumuz gücün, doğru ve ölçülü bir şekilde kullanılmasını sağlar.

Marx, Durkheim ve Weber, modernitenin en güçlü isimlerindendir. Onların çalışmaları, sadece ahlakla ilgili de değildir. Burada anlatılamayacak kadar çok çeşitli alanlarda, önemli tespitler yapmışlardır. Ancak onlardan bu yana, yeni isimler ve yeni tartışmalar da şekillenmiştir. Kimi düşünürler, akla duyulan güvenin insanlığı daha özgür ve refah bir yaşama ulaştırmadığını; aksine, daha çok egemenlik ve sömürü ilişkilerine alet ettiklerini düşünürler. Kimileri de sanayi toplumundan farklı bir toplumsal yaşam evreninde olduğumuzu ve doğanın kâr amaçlı sömürülmesinin bizleri derinden etkileyebilecek risk durumlarıyla karşı karşıya getirdiğini savunurlar. Bilgi teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte bir başka toplumsal yaşam biçimini benimsediğimizi düşünenler de vardır. Onlara göre bu toplumun temelinde, bilginin üretimindeki gelişmeler yatar.

4. Güncel Tartışmalar

15.ve 16.yüzyıllardan itibaren doğa bilimleri alanında Kopernik, Kepler ve Galilei gibi bilim adamlarının yaptığı başarılı çalışmalar, Skolastik söylemin öneminin azalmasına, onun yerine yeni bir söylem türünün geçmesine neden oldu.

Kopernik, “yer merkezli evren tasarımı” değiştirip; onun yerine, “güneş merkezli evren tasarımı”nı geliştirmişti. Kepler ve Galilei’nin çalışmaları ise evrenin matematikselleştirilmesi üzerine inşa edilmişti. Evren, matematiksel oranlarla örülü olarak kabul ediliyordu. Platon’da da matematiksel yöntem önemliydi. Ancak Platon, ideaları da sayılar gibi görüyordu. Bu anlamda ondaki matematiksel bilgi, duysal dünyanın ötesine uzanıyordu. Kepler ve Galilei ise deney ve gözlemi, matematiksel yöntem ile uygun bir şekilde harmanlamışlardı.

Doğa bilimsel çalışmalar, önemlerini 17.yüzyılda da büyük oranda korumuşlardı. Ancak 17.yüzyılda doğa bilimsel çalışmaların yanında, önemli bir sorun daha belirmişti: Yöntem sorununun, önemle üzülmesi gerekiyordu. 17.yüzyıl, bu sorunu zmek için şüphe ile işe başlamıştır. O dönemde birçok kuşkucu filozofun eserleri çevrilmiştir. “Kesin bilgiye nasıl ulaşılabilir?”, bu dönemin ana sorunudur. Descartes’in ve Bacon’un yöntem arayışları, tam da bu ihtiyaç gidermeye yöneliktir. Descartes, matematiksel bilgini kesin vereceğini savunmuştur. Bunun nedeni ise “Zira ister uykuda ister uyanık olayım, ikiyle n toplamı her zaman beş sayısını verecek ve karenin de hiçbir zaman dörtten çok kenarı olmayacaktır.” şeklinde belirtmiştir (Descartes, 2007: 18). Bacon ise tümevarımsal yöntemle bu sorunu zmeye çalışmıştır. “... Çok kesin ve tedbirli bir yöntem ile, kavramları ve aksiyomları “şey”lerden soyutlamak için, tabiatın çok gizli ve el değmemiş kısımlarına nüfuz etmek gereklidir.” (Bacon, 1999: 11)

18.yüzyıldan itibaren ise modernleşme sürecinin yeni bir evresine girilmiştir. Bilimsel araştırmaların merkezinde artık sadece doğa bulunmaz. Ahlak, hukuk, ekonomi ve politika da bilimsel sürecin konu alanına girmeye başlar. Onlar, bilgiye ve akıl yürütme sürecinin kendisine dayanılarak tanımlanır. İnsanları doğrudan ilgilendiren sorunların dinden ya da başka bir söylem tarzından değil de insanın sahip olduğu akılsal yetiden hareketle belirlenmeye başlandığı bu dönem, Aydınlanma sürecidir. Aydınlanma ile birlikte akıl ile din ve metafizik arasına sınır çizilir; ancak aklın dinden, metafizikten arındırılmaya çalışması onun daha biçimsel ve hesapçı şekilde çalışmasına da neden olur. Akıl amaçlarla, ideallerle uğraşmaz artık. Onları sorgulamaz. Sadece uygun araçların seçimine bakar.

4.1. Akılsal Olana Karşı İtirazlar

Platon'un ve Aristo'nun felsefeleri, Skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemler, nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulmuştu. Bu görüş, insan ve amaçları da içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan bir sistemi öngörüyordu. Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen bu bütünlükle arasındaki uyumdu. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bu bütünün nesnel yapısı olacaktı. Bu akıl kavramı, öznel akli dışarıda bırakmıyor ama onu evrensel bir rasyonelliğin kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu. Her şeyin ölçütü, bu evrensel rasyonellikten çıkarılıyordu (Horkheimer, 2005b: 55-56). Nesnel akla dayalı felsefi sistemler, her şeyi kapsayan ya da temelde yatan bir varlık yapısının bulunabileceği ve buradan bir insan hedefi kavramının çıkarılabileceği inancını içeriyordu. Bu sistemlere göre gerçek bilim, bu tür düşünce ya da spekülasyonların uygulamaya geçirilişiydi. Bilgimizin nesnel temelini düzensiz bir veriler kargaşasına indirgeyen ve bilimsel çalışmalarımızı da sadece bu verilerin düzenlenmesi, sınıflandırılması ya da hesaplanması işlemlerinden oluşan her tür epistemolojiye karşıydılar (Horkheimer, 2005b: 61).

Nesnel akıl kuramının odak noktası, "... en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi gibi düşünceler..." (Horkheimer, 2005b: 56) ise aklın dinden ve metafizikten koparılışı da araçsal, öznel akla geçişin nedeni ise; o zaman, din ve metafiziğin bu yüksek gayeleri içerdiği açıktır. Nesnel akıldan öznel akla geçişin nedeni, Horkheimer'e göre, Locke ile başlayan İngiliz ampirizmidir. Locke, aynı kategoriye girebilecek başka zihinsel işlevleri, anlama ve teorik düşünme yetilerini de unutmamıştır. Ama bu işlevler de araçlarla amaçların denkleştirilmesine hizmet etmektedir. Bilimin toplumsal görevi ve bir bakıma teorinin toplumsal üretim sürecindeki varlık nedeni de bu denkleştirmede yatmaktadır (Horkheimer, 2005b: 56-57). Locke'ta aklımızın, basit ideleri ayırma, yerine göre de birleştirme işlemleri vardır. Ancak bu durum onun, bütünüyle yüksek hedeflerden ve amaçlardan koptuğu anlamına gelmez. "Bütün ideler Duyumdan ya da Düşünümden gelir." (Locke, 2004: 97) "...bütün bilgilerimizin daha önce sözü geçen iki kaynağından, yani düşünüm ve duyumdan edindiğimizin açık olduğunu

sanıyorum.” (Locke, 2004: 165) Locke, “Bir türün özü ya da ölçütü diye kabul edilen bir soyut ideye göre düşünmeden, doğadaki tikel varlıklar arasında özsel bir ayrım yapmaya yeterli olabilecek şeyin ne olduğunu birine sormayı çok isterdim” demektedir (Locke, 2004: 317). Yine bir başka yerde, “... etkin gücün en açık idesini edinmek üzere, düşüncelerimizi Tanrı’ya ve tinlere yöneltmek belki de yanlış olmayacaktır” şeklinde açıklama yapmaktadır (Locke, 2004: 176).

Locke’ta Tanrı’ya yer verilmiş olması insan aklının, Horkheimer’in öne sürdüğü gibi dinden koparıldığını göstermez. Ayrıca nesnel aklın odak noktası olan “en yüksek iyi, insanın kaderi ve en yüksek amaçlar”a yönelik Locke’un herhangi bir karşı çıkışı da söz konusu değildir. Bu geçişin nedeni, Hobbesçu akıldır:

“Ne olduğunu tanımlayabileceğimiz, yani belirleyeceğimiz, bütün şeylerden akıl sözcüğüyle kastedilen, zihnin melekeleri arasında bulunur. Bu anlamda, Akıl, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir; kendi kendimize düşünürken, düşüncelerimizin işaretlenmesi, düşüncelerimizi başkalarına gösterir veya bildirirken ise ifade edilmesi diyorum.” (Hobbes, 2008: 41)

Aklın fayda ve amacı, adların ilk tanımlarından ve belirlenmiş anlamlarından uzak bir veya birkaç sonucun toplamının ve doğruluğunun bulunması değildir. Bu ilk tanım ve anlamlardan hareketle bir sonuçtan bir başka sonuca ilerlemektir. Çünkü nihai çıkarsamanın üzerine dayandığı bütün teyitler ve retler, kesin olarak doğru olmadıkça o çıkarsamanın da kesin doğruluğundan söz edilemez. Tıpkı bir aile reisinin, hesap yaparken her bir faturanın onu veren satıcı tarafından nasıl toplanmış olduğuna bakmaksızın, muhasebecilerin beceri ve dürüstlüğüne güvenerek hesabı yekun (bütün) olarak kabul etmesi, kendisi için yararlı olmadığı gibi; başka şeylerle ilgili akıl yürütmelerde de yazarlara güvenip sonuçları olduğu gibi kabul eden ve onları her bir hesaptaki ilk kalemlerden türetmeyen birisi emeğini ziyan eder ve hiçbir şeyi bilmez, sadece inanır (Hobbes, 2008: 42). Akıl, Hobbes’ta tam anlamıyla hesap yapan bir yetiye dönüşür. Akıl, bir sonuçtan diğerine, durmadan ilerler. Bu nedenle Horkheimer’in bahsettiği biçimsel akıl, öznel akıl Locke’ta değil, Hobbes’ta karşımıza çıkar.

Aklın biçimselleşmesinin sonuçları nelerdir? Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında var olduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramlar, düşünsel köklerinden koparılmışlardır. Hala birer amaçtırlar ama onları değerlendirecek ve bir nesnel gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık. “Adalet ve özgürlüğün, kendi başlarına, adaletsizlik ve baskıdan daha iyi olduğu önermesi, bilimsel olarak doğrulanabilecek ve yararlı bir önerme değildir. Böyle bir önerme, kendi içinde, kırmızının maviden daha güzel olduğu ya da yumurtanın süttten daha iyi olduğu önermeleri kadar anlamsız görünmeye başlamıştır.” (Horkheimer, 2005b: 69) Amaçlar artık aklın ışığında değerlendirilmedikleri için ne kadar zalim ve despotça olursa olsunlar, bir ekonomik ya da siyasal sistemin diğerinden daha akıldışı olduğunu söylemek mümkün değildir. Biçimselleşmiş akla göre despotizm, zulüm ve baskı kendi başlarına kötü değildir; eğer kurucularının kazançlı çıkma olasılığı varsa hiçbir rasyonel merci, diktatörlüğe karşı bir yargıda bulunamaz (Horkheimer, 2005b: 75).

Nesnel akıldan öznel akla geçiş Aydınlanmanın başarısıdır. “En geniş anlamda ilerlemeci bir düşünme olarak Aydınlanmanın öteden beri hedefi, insanları korkudan arındırmak ve efendi konumuna getirmek olmuştur. Ne ki tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor. Aydınlanmanın tasarısı dünyanın büyüsunü bozmaktır. İstenen, söylenceleri dağıtmak, kuruntuları bilgi yoluyla yıkmaktır.” (Adorno-Horkheimer, 2010: 19). Doğaya, insanların doğayı etkilemek için kullandıkları ritüeller, egemen ve içkin güçler, gizli olanın yanılsamaları olmaksızın hükmedilmeliydi (Adorno-Horkheimer, 2010: 22). Ancak Aydınlanmanın kendisi, yeni ritüellere, mitolojilere yol açmıştır. Odysseus, Aydınlanmanın oluşturduğu mitolojinin temsilcisidir.

Homeros’un İlyada ve Odysseia olmak üzere iki destanı vardır. İlyada, gerçek bir destandır. Büyük bir olayın ve o olaya karışmış pek çok kişinin insanüstü güçlerle ilişkisini dile getirir. Odeysseia ise bir tek kişinin, ölümlüler içerisinde akıldan yana en üstün olan (Homeros, 2006: 43) Kral Odysseus’un öyküsünü anlatır. Troya savaşına giden ancak savaş bitmesine rağmen yurduna uzun zamandır ulaşamamış kimsenin öyküsüne yer verir. Bu kimse oldukça kurnaz ve düzenbazdır:

“Anlat bana, tanrıça, binbir düzenli yaman adamı,
kutsal Troya’yı yerle bir etmişti hani,
sonra sürünmüş durmuştu ordan oraya,
ne çok yerler görmüş, ne çok insan tanımıştı,
ne çok acı çekmişti denizlerde yüreği,
kurtarayım derken kendi canını...” (Homeros, 2006: 41).

Odysseus, yurduna dönmek için her türlü yolu denemiştir. Bu uğurda karşılaştığı güçlükleri yenmek için çeşitli hileleri düşünmüştür. Odysseus bir zamanlar burjuva toplumunu kurmuş olan kadim ilkeye göre yaşar. İnsan ya aldatmaya başvuracak ya da yok olacaktır. Aldatma aklın kendi tikelliğini ele veren lekesidir. Bu yüzden evrensel toplumsallaşma, dünya gezegeni Odysseus ve tek kişilik fabrikatör Robinson Crusoe’nin taslağını yaptığı gibi en baştan beri var olan ve burjuva çağının sonunda da gözle görülür hale gelen mutlak yalnızlığı içerir. Radikal toplumsallaşma radikal yabancılaşma demektir. Odysseus da Robinson da bütünsellikle uğraşır. İlki bütünü boydan boya ölçmeye yönelirken sonraki onu yaratır. Her ikisi de bunları öteki insanlardan tümüyle uzakta yaparlar. Öteki insanlar onlar için sadece yabancılaşmış biçimde düşman ya da dayanak noktasıdır ama hep birer araç, birer şeydirler (Adorno-Horkheimer, 2010: 92).

Horkheimer’in ve Adorno’nun analizleri, geleneksel rasyonalist sistemlerin güç kaynağı olan aklın zayıflaması, biçimselleşmesi ve sadece hesap yapan bir yetiye dönüşmesi üzerine yoğunlaşır. Lyotard ise epistemik olanla politik olanın birleşmesinden ötürü rasyonel olana karşı çıkar. Politik olanın, kendi amaçları uğruna hakikati belirlemesini eleştirir. Gerçekte hakikat olduğu kuşkulu olan şeyin doğru olarak dayatılmasına karşı çıkar. Bilgi ile iktidarın yakın birlikteliği, yeni değildir. “Bilimin meşruluğu sorunu Platon’dan beri kanun koyucunun meşruluğuna ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Bu bakış açısından neyin doğru olduğuna karar vermek, önermelerin tabiatları gereği farklı bu iki otoriteye bağlanması durumunda bile, neyin adil olduğuna karar vermekten bağımsız değildir. Burada önemli olan, etik ve politik olarak adlandırılan dille, bilim olarak adlandırılan dil arasında belli bir içsel bağlantı olduğudur. İkisi de aynı perspektiften, aynı “seçişten” kaynaklanmaktadır –denebilirse Batı adı verilen seçişten.” (Lyotard, 2000: 28).

Lyotard, postmodern düşüncenin önemli temsilcilerindendir. Onun modernite projesine başkaldırmasına neden olan sorunlara yer vermeden önce “postmodernizm” kavramının gelişimine yer verelim. Postmodernizm, ilkin 1960’larda Leslie Fiedler ve Ihab Hassan gibi edebiyat eleştirmenleri tarafından kullanıldı. Terimin önce mimariyi, sonra dans, tiyatro, resim, film ve müziği kapsayarak daha yaygın bir geçerlik kazanması, 1970’lerin ilk yıllarında gerçekleşti. Klasik modernizmden postmodern bir kopuş, mimari ve görsel sanatlarda oldukça fark edilebilir olmasına rağmen; edebiyat alanında postmodern bir kopuş nosyonunu araştırmak, daha zordu. 1970’lerin sonlarına doğru postmodernizm, Amerikan kaynaklı bir dürtükleme de eksik olmaksızın, Paris ve Frankfurt yoluyla Avrupa’ya göç etti. Terimi Fransa’da Kristeva ve Lyotard, Almanya’da Habermas ele aldı (Huyssen, 2000: 209). Postmodern kelimesi, Amerika’da sosyologlar ve eleştirmenler arasında kullanılmıştır ve ondokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren edebiyat, güzel sanatlar ve bilimdeki oyun kurallarını değiştiren dönüşümleri izleyen Batı kültürünün konumunu belirlemiştir. Bu anlamda *Postmodern Durum*, bu dönüşümleri anlatılar (narratives) krizi bağlamına yerleştirmeye çalışır (Lyotard, 2000: 11). “Benim kendi anlayışım dahil birçok yanlış anlama vardır gerçekten. Periyodikleştirme nosyonu bunlardan biridir... Günümüzde kendini gösterdiği şekliyle postmodernin bana birçok özelliği var görünüyor. Bunlar geleneksel olarak kapıların “objelerine/ürünlerine” ve hizmetlerine mübadele edilebilirlik sınırı (Marx’ın eski “mübadele değeri”) genişlemesi ve mübadele değerinin şimdiye kadarki sömürü dışı nesneleri ve faaliyetleri –kanaatler, duygular, kültürel zevkler, boş zamanlar, hastalık, cinsiyet vb.- kapsamını içeriyor. Keza etkisi sistemin performansını “artırmak” olan iş, tüketim ve iletişim işlerindeki “kompleksleşme” sınırından da söz edilebilir; geleneksel değerlerdeki (emek, tarafsız bilgi, erdem, hayatın-derinliği hissi) paralel çöküş – her gelişmiş ülkedeki eğitim krizi bu çöküşün açık delilidir.” (Lyotard, 2010: 226-227) Postmodernitenin, Marksçı söylemin kapitalizmi nitelendirmek için vurgu yaptığı “sömürü” kavramının etki alanını genişlettiği anlayışı, Lyotard’ın Marx’ı tek taraflı ele aldığına göstergesidir. Marksizm’i modernitenin önemli anlatıları arasında görmesinin kanıtıdır. Ancak Marksçı söylem, bilindiğinin aksine sadece modernitenin büyük söylemleri arasında yer almaz.

İnsanlığın daha adil ve özgür bir dünyaya ulaştığı, sınıf karşıtlıklarının, mülkiyetin ortadan kalktığı; devletin yerini sivil toplumun aldığı bir öğreti, zorunlu olarak dinden ve felsefeden ve bu söylemlerin çeşitli türevlerinden uzaklaşmaya çalışır. Çünkü her iki söylem (din ve felsefe) de işçilerin içinde bulundukları kötü koşulları manipüle ederler, gizlerler. Onlara soyut ve yabancılaşmış insan özünü dayatırlar. Proleterlerin gerçekleştireceği devrimle bütün bu yabancılaştırıcı unsurlar da ortadan kalkacaktır. İnsanı kendinden uzaklaştıran ekonomik, siyasal, dinsel ve metafiziksel bütün öğretiler önemlerini yitireceklerdir. Bu yönüyle oldukça Aydınlanmacı duran Marksizm; rasyonalite söyleminin, işçilerin sefalet içerisinde yaşamalarına neden olması dolayısıyla da modernite karşıtı bir tutum sergileyecektir:

“Ekonomi politik, dahi kafalarda 17. Yüzyıl sonuna doğru doğmuş olmasına karşın yine de, dar anlamda, fizyokratlar ve Adam Smith’in vermiş bulundukları olumlu formüller içinde, özel olarak 18. Yüzyılın çocuğudur ve bu dönemin bütün üstünlük ve kusurlarıyla birlikte, bu çağda büyük Fransız aydınlanma filozofları tarafından elde edilmiş başarılar dizisi içine girer. Aydınlanma filozofları için söylemiş bulduğumuz şey, o çağın iktisatçıları için de geçerlidir. Yeni bilim, onlar için, çağlarındaki koşulların ve gereksinmelerin dışavurumu değil ama ölümsüz aklın dışavurumu idi; bu bilimin bulduğu üretim ve değişim yasaları, bu eylemlerin tarihsel olarak belirlenmiş bir biçiminin değil ama doğanın ölümsüz yasaları idiler; bu yasalar, insan doğasından çıkarılıyordu.” (Engels, 2003: 174)

Modern Sosyalizm Saint Simon, Fourier gibi Aydınlanma dönemi Fransız düşünürleri ile başlar. Onlar, işçilerin içinde bulundukları koşulları yetersiz şekilde olsa da ortaya koymayı başarmışlardır. Ancak bu sorunları çözebilecek bir yöntem, sistematik bir öğreti geliştirememişlerdir. Marksizm ise bu sorunu, Hegel’den aldığı diyalektik kavramıyla aşmaya çalışmıştır. Feodal toplumda insanların kendi üretim araçlarına sahip olmaları durumu: Tez; Onların sahip oldukları üretim araçlarının merkezileştiği, az kimsenin elinde bulunduğu kapitalist toplum: Anti-tez; Üretim araçlarının, Proleterya diktatörlüğü ile yine toplumun hizmetine verildiği ve artık onların toplum tarafından, toplum adına kullanıldığı komünist toplum: Sentez. Böylece Marksizm, Aydınlanma söyleminin işçileri düşürdüğü olumsuz durumu ortadan kaldırmanın projesini sağlamış oluyordu.

Marxist öğretinin diyalektik kavramıyla ortadan kaldırmaya çalıştığı şey, Aydınlanma öğretisinin neden oldukları olumsuzluklardır. Lyotard’ın Marksizm’le ilgili tutumu ise tek yönlüdür. Hegel’in ve Max’ın öğretilerini, modernitenin İki Büyük Anlatısı olarak görür. Onların neden oldukları totaliter söylemlerin de bilgi

sistemlerini, insanı dumura uğratacak kadar derecede olumsuz yönde kullandıklarını savunur. Bundan dolayı artık Büyük Anlatılara müracaat edilmemelidir. İnsanlığın özgürleşmesi için küçük anlatılara yer verilmelidir.

Büyük Anlatılardan uzak durma isteğinin nedeni, rasyonalist sistemlerin politik sistemlerle tehlikeli birlikteliğidir. Sadece ekonomik ya da toplumsal bir sistemin rasyonalitesi, sorun oluşturmamaktadır. Daha genel bir kategori söz konusudur: Bilgi, hükümet sorunundan ayrılamaz hale gelmiştir. “Bilimin daha önce olduğundan çok daha fazla ve bütünüyle, yeni teknolojilerin yanı sıra egen güçlere teslim olmuş gözüktüğü ve bunların çatışmalarında başat bir unsur olma tehlikesini içerdiği bir zamanda, bilimsel bilginin var olan konumunu incelediğimizde, çifte bir meşrulaştırma sorunu, arkaplana geri çekilmekten öte, zorunlu olarak öne çıkmaktadır, çünkü sorun kendisinin en eksiksiz formunda, yani tekrar eski halinde ortadadır: Bilginin ne olduğuna kim karar verecektir ve hangi ihtiyaçların karara bağlanacağını kim bilecektir: Bilgisayar çağında, bilgi sorunu şimdi eskisinden daha çok bir hükümet sorunudur.” (Lyotard, 2000: 28) Bilginin iktidar ile olan bu bağıntısı, Foucault’da da vardır. Lyotard, bilginin üretilmesinin hükümetler tarafından ayrılan fonlardan ayrı olamayacağını bu nedenle de onun işleyiş mekanizmasının sorunlu olacağını belirtir. Foucault ise bilginin ilişkili olduğu alanı, iktidar alanını çok daha geniş tutar. Onu devletle sınırlandırmaz. “İktidar kavramından yola çıkarak yapılan çözümleme, ilk veri olarak devletin egemenliğini, yasanın biçimini ya da bir egemenliğin bütünsel birliğini ele almamalıdır; bunlar daha çok iktidarın nihai biçimleri olacaktır. Bana göre iktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir.” (Foucault, 2003a: 71) Foucault, iktidarın tanımlanması noktasında gerek Marksçı analizlere gerek de yapısalcı analizlere karşı çıkar. “Marksist perspektifle ilgili olarak, iktidarın etkilerini ideoloji düzeyiyle sınırlandırmaya çalışanlardan değilim. Gerçekten de, ideoloji sorununu ortaya atmak yerine, beden ve iktidarın beden üzerindeki etkileri / sorusunun inceleyerek daha fazla materyalist olunabileceğini düşünüyorum.” (Foucault, 2003b: 41-42). İktidar olgusunun devlet ile birlikte düşünülmesi baskıyı, zoru akla getirir. Hâlbuki iktidar, sadece zor üzerinden işleyemez. İktidarın olumlu etkileri de vardır. Bilgi ve zevk

üretir. Ancak bu şekilde, sahip olduğu gücü koruyabilir. Yapısalıcı, dilbilimsel, göstergebilimsel akımlar ise iktidar olgusunu, sadece gösteren düzeyinde sistemliliğe mahkum ettikleri için onların da iktidar tanımlamalarına katılmak mümkün değildir. İktidar, onların söylediklerinden daha fazlasıdır. O, bedenin bütün derinliklerine nüfuz eder. Bunu da zorla değil, hoşla gidecek şekilde yapar.

Foucault'a göre üç asırdır, Batı toplumlarında sürekli olarak cinsellik söz konusu edilmektedir. Cinsellik yüceltilmektedir. İnsanlar artık neredeyse cinsel deneyimleriyle tanımlanacak hale gelmişlerdir. Cinselliğin bu derece önemli olmasının nedeni, onun ikili bir yönünün olmasından kaynaklanır. Bunlardan ilki cinsel deneyimin çokluğunun ya da azlığının beden üzerindeki etkileridir. Onun, bedenin gücünü tüketip-tüketmemesi ile ilişkilidir. Bu yönüyle cinsellik, ahlaksal bir soruna dönüşür ve bedenin üzerinde denetim uygulanmasına yol açar. Her mevsimde değil, insanın su ihtiyacının az olduğu dönemlerde çoğunlukla da kış mevsimlerinde cinsel ilişkinin yaşanmasında bir sakınca yoktur. Çünkü bireyin su kaybı, azdır. Cinsel birleşme ile yitirdiği su kaybını telafi edebilir. Su kaybının yüksek olduğu yaz mevsimlerinde ise bu türden ilişkilerin yoğun bir şekilde yaşanmamasında yarar vardır. Çünkü birey, hem mevsim şartlarından ötürü çok su kaybetmektedir hem de bu ilişkiyle su ihtiyacı daha da çok artmaktadır. Cinselliğin diğer bir yönü ise insan neslinin yeniden üretilmesi ile ilişkilidir. Nüfus düzenlemeleri, nüfus planlamaları cinselliğin ikinci yönü ile yakından ilgilidir.

Cinsellikle ilişkili iktidar uygulamalarına, tarihsel süreç içerisinde şu şekilde rastlıyoruz. XVII. yüzyıldan itibaren gelişen iktidar, insan bedeninin *anatomo-politikası* ile ilişkilidir. Bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır. XVIII. yüzyıl ortasından itibaren oluşan ikinci tür iktidar ise canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkeze almıştır: Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır. Bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim yoluyla

gerçekleşir: İşte bu da nüfusun *biyo-politikası*dır (Foucault, 2003a: 102-103). *Biyo-politika*, kapitalist sistemler ile paralel bir işleyişe sahiptir: Fabrikada çalışacak olan işçi nüfusunun düzenli olması gereklidir.

XIX. yüzyılda ve XX. yüzyıldaki iktidar sorunu ise esas olarak devlet ve devletin önemli aygıtları sözcükleriyle ortaya atıldı. Devletin önemli aygıtları on dokuzuncu yüzyılda oluşmuştu. Bunlar henüz yeni, görünür, önemli şeylerdi. İnsanları eziyorlardı ve insanlar da onlarla mücadele ediyordu. Daha sonra iki büyük deneyim –faşizm ve Stalinizm deneyimleri- dolayısıyla, devlet aygıtlarının altında bir başka düzeyde, bir noktaya kadar onlardan bağımsız, sabit, sürekli, şiddetli biçimde işleyen ve toplumsal gövdenin korunmasını, istikrarını ve sağlamlığını sağlayan tüm iktidar mekanizmasının varlığı fark edildi. (Foucault, 2003c: 61-62). Totaliter deneyimler ortadan kalkmasına rağmen; iktidar var olmaya, gittikçe de daha güçlenmeye devam ediyordu. Bundan dolayı iktidar olgusunu, sadece devlet ekseninde sürdüremeyiz. İktidarı bireylerin gündelik davranışlarında, bedenlerine varıncaya kadar üzerlerinde işleyen, gittikçe daha da incelen tüm mikroskobik ilişkilerde aramalıyız. İktidar, sahip olduğu bu gücü bilgi ile sağlar. “...iktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlendiği kanısındayım ve ben bunu ortaya çıkarmayı denedim. İktidarın falanca keşfe, filanca bilgi biçimine ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinmemeli, iktidar işleyişinin bilgi nesneleri yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir.” (Foucault, 2003d: 35)

Foucault, iktidarın bilgi olmadan işleyemeyeceğini düşünür. Lyotard ise bilginin hükümet ve devlet olmadan üretilmeyeceği safhaya gelindiğini düşünür. Bilgi, Foucault’un iktidar analizinin merkezinde yer alırken; Lyotard’da merkezde olan, iktidardır. Burada yanlış bir anlamamanın önüne geçmek için şunu belirtmekte yarar var. Foucault’un genel yönteminin, iktidar odaklı olduğu doğrudur (Foucault, 2003e: 169). Ancak burada başka bir ilişki söz konusudur. İktidar ile bilgi arasındaki ilişki araştırılmaktadır. Foucault’ta bilginin üretimi, iktidarın devamı için çok önemlidir. Lyotard’da ise bilginin üretilmesi için zorunlu koşul, iktidardır.

Foucault ahlakla ilgili düşüncelerini ise cinselliğin sorunsallaştırılmasından hareketle tanımlamaya çalışır. Bu sorunu da kendilik kaygısıyla aşmaya çalışır: Doğa tarafından bize verilmiş olan çeşitli zevkler, hazlar vardır (aphrodisia'lar). Ancak bunlar, taşkınlığa yatkındırlar. Onlara engel olunmalıdır (chresis). Bizi sınır tanımamaya iten bu hazlardan uzak durmamız için üç temel çıkış yolumuz vardır. İlki, gereksinimlerimizi gözetmemizle ilgilidir. Gereksinimin dışına çıktığımızda bu hazların coşkuluğuna kendimizi kaptırmışız demektir. İkinci olarak bu hazları gidermede, uygun zamanları gözetmeliyiz. Kış mevsimi, ev içi ya da akşamın karanlığı uygun vakitlerdir. Üçüncü olarak toplumsal açıdan sahip olduğumuz konumu gözetmeliyiz. Statümüzle uyum içerisinde bir haz deneyimi yaşamalıyız. Yoksa çoğu zaman önemli insanların içine düştükleri rezil durum içerisinde bizler de olabiliriz. Hazsal yaşantıyı deneyimlerken sadece ölçülü olmak da yeterli değildir. Asıl övülmesi gereken bizi zorlayacak durumlarla karşılaşmamıza rağmen; onların peşinden koşmamamızdır. Onlarla mücadele etmemizdir (enkretia). Sonuncusu ise zevklerini dizginleyen insanın kendine hakim olması ve toplumda saygınlık kazanmasıdır. Antik Yunan'da özellikle kendilik kaygısına büyük önem verilirdi. Çünkü sitenin gençleri, bir gün yönetime geçeceklerdi. Bu fırsattan mahrum kalmamak için de gençlik yıllarından itibaren tavırlarına dikkat etmeliydiler.

Lyotard ise ahlaksal olanla rasyonel arasında ayrım çizer. Bunun da ötesine gider. Rasyonalizmi “her şeyi bilirim”, “her şeyi söyleyebilirim”, “her şeye sahip olabilirim” ifade biçimlerinden ötürü bir söylem paranoyası olarak nitelendirir. Rasyonalist söylem, hiçbir şeyin kendi söyleminin dışında kalacağını düşünmez. Kendini her şeyin kuşatıcısı olarak görür. Bu nedenle Lyotard, rasyonel olandan kaçınır: “Tekrarlayayım: “Rasyonel tutarlı” adalet ya da adaletsizlik “modeli” diye bir şey olamaz. Böyle bir model sistemin rüyasıdır, Rawls gibi birinin masumane gerçekleştirmeyi amaçladığı bir rüyadır. Tarihe bakın, en az nihilizm kadar güçlü: Çocuk düşürme, ayrılma homoseksüellik, bedeni ceza / dayak, çocuk eğitimi, yaşlılık, ölüm, fakat aynı zamanda doğum, hastane tedavisi ve konukseverlik, savaş ve cinayet, beden ve rekabet (ilk Olimpik Oyunlar ve Atlanta 1966). Evet ve Hayır bu durumları birbirine uyumlu hale getirememiştir ve onlar kendilerini daima rasyonalize etmişlerdir.” (Lyotard, 2010: 236)

Ahlakın akılsal temeller üzerine dayandırılmasına karşı çıkış Bauman'da da söz konusudur. Bauman'a göre mutluluk yasasını koyan akla ilişkin modern hayal, acı meyveler vermiştir. İnsanlığa *karşı* (ve insanlık *tarafından*) işlenen en büyük suçlar aklın hâkimiyeti, daha iyi düzen ve daha büyük mutluluk adına işlenmiştir (Bauman, 1998: 287). Bilim, kendi tarihini aklın hurafeye ve akıldışılığa karşı verdiği uzun ve muzaffer bir savaş olarak gördü. Din ve ahlak, insan davranışlarıyla ilgili taleplerini mantıkla meşrulaştıramadıkları için kınandılar ve değerleri görmezden gelindi. Değer yargıları ve normlar değişmez ve onarılmaz bir şekilde öznel olmakla suçlanınca araçsalcılık, mükemmelliğin aranabileceği tek alan olarak kaldı. Bilim, değer yargılarından arınmış olmak istedi ve böyle olmakla gururlandı. Kurumsal baskılarla ahlak vaazını susturdu (Bauman, 2007: 149).

Bauman, XX.yüzyılın yaşadığı acı deneyimi olan Holocauste'u analizinin merkezine koyar. Holocauste, başından sonuna kadar içlerinde askerlerin olduğu kadar politikacıların ve bilim adamlarının da olduğu planlı, programlı çalışmanın ürünüdür. Bu deneyim, bilimsel sürecin işleyişine aykırı değildir. "Holocaust, bu uzun ve acıklı infazın hiçbir noktasında akılcılık ilkesine aykırı değildir. "Kesin Çözüm", hedeflere varmada verimli, optimal akıl yolunun hiçbir aşamasıyla çelişmiyordu. Tam tersine bu, gerçek akılsal düşünceden kaynaklanmış ve bürokrasi tarafından, biçimine ve amacına sadık kalınarak yaratılmıştı." (Bauman, 2007: 33) Modern uygarlık Holocaust'un *yeterli* koşulu değil, *gerekli* koşuludur. O olmaksızın Holocaust düşünülemez. Holocaust'u düşünülebilir kılan, modern uygarlığın mantıklı dünyasıdır. "Nazilerin Avrupa Yahudiliğini kitle halinde katletmesi yalnızca bir sanayi toplumunun teknolojik başarısı değil, aynı zamanda bürokratik bir toplumun örgütlenme konusundaki başarısıdır." (Bauman, 2007: 28) "*Holocaust bizim modern mantıklı toplumumuzda, uygarlığımızın yüksek sahnesinde ve insanoğlunun kültürel zaferinin zirvesinde doğmuş ve uygulanmıştır ve bu nedenle toplumun, uygarlığın ve kültürün bir sorunudur.*" (Bauman, 2007: 5)

Holocauste'un uygarlığın sorunu olmasının nedeni, modernitenin önemli bir endişesinden kaynaklanır. "Müphemliğin kökünü kazıma çabası tipik bir modern

pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu, kesin olarak tanımlama ve kesin olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması ya da ele alınması çabasıdır. Modern pratiğin amacı, yabancı toprakların fethi değil, *compleat mapa mundi*'deki (dünyanın tam bir haritası) boş noktaların doldurulmasıdır. Aslında boşluğa tahammülü olmayan şey doğa değil, modern pratiktir.” (Bauman, 2003: 18) Ulus-devlet içerisindeki diğer insanlar, azınlıklar bu müphemliğin özünü oluştururlar. Onlar belirlenmemiş olanlardır. Ulus-devletle rasyonalitenin birleşimi sonucunda belirlenmiş hale gelirler: Ulus-devlet için, ulus-devlet yararına rasyonel olan işlemeye başlar. Her şey, kendi fonksiyonunu eksiksiz bir şekilde yerine getirmeye çalışır. Verilmiş olan vazifeler, ödevler sorunsuz bir şekilde gerçekleştirilir. Bundan hem herkes sorumludur hem de hiç kimse sorumlu değildir. Bürokratik hiyerarşinin altında bulunanlar, istemeseler de üsttekilerin verdikleri ödevlerini yerine getirirler. Onların yapabilecekleri bir şey yoktur. Çünkü onlardan öyle istenmiştir. Bauman, bu başarının nedeni olarak, Weber'i gösterir. “Örgütsel ideolojide, özverinin böylesine aşırı bir türüne hazır olmak ahlaksal bir erdem, diğer tüm ahlaksal taleplerin yerine geçecek bir ahlaksal erdem olarak ifade edilir. Bu ahlaksal erdemin özverili geleneği, Weber'in ünlü sözleriyle uygarlık hizmetkârlığı onuru, üst otoritenin buyruğunu aynen, kendi inançlarıyla çakışmış gibi, dürüstçe uygulama yeteneğindedir. Buyruk ona yanlış gelse de, uygarlık hizmetkârının uyarısına karşın otoritenin buyrukta belirttiği durumları da kapsar bu.” (Bauman, 2007: 38)

Bürokratik yönetim, esasında bilgi temeline dayalı denetim anlamına gelir. Onu özellikle rasyonel kılan yan da budur. Söz konusu bilgi, kendi başına yönetime olağanüstü güçlü bir konum sağlamaya yeten teknik bilgidir (Weber, 2005: 53). Bürokrasi, “rasyonel” bir özelliğe sahiptir. Varlığına kurallar, araçlar, amaçlar, gerçekçilik egemendir. Bu nedenle doğuşu ve yayılışı her yerde “devrimsel” sonuçlar yaratmıştır. Bu, *rasyonalizmin* gelişiminin yarattığı sonuçların aynısıdır. Bürokrasinin gelişimi, rasyonel olmayan egemenlik yapılarını yıkmıştır (Weber, 2008: 339). Bürokrasinin gelişiminde kapitalist sistem, tek başına olmamakla beraber en önemli rolü oynamıştır. Bürokrasinin geniş ölçüde kapitalist düzenin korumacılığındaki gelişimi istikrarlı, düzgün, yoğun ve hesaplanabilir bir yönetime

acil gereksinim doğurmuştur. Batılı toplumlarda bürokrasiye büyük ölçekteki her örgütün merkezi unsuru olma gibi hayati bir önem kazandıran şey, işte bu gereksinimdir (Weber, 2005: 52). Çağdaş bürokrasinin işleyişi şu şekildedir:

1. Genellikle kurallar, yani yasalar ya da yönetsel yönetmenliklerce düzenlenmiştir.
2. Bürokratik yapının amaçlarının gerçekleşmesi için gerekli olan düzenli çalışmalar, resmi görevler olarak dağıtılmıştır.
3. Görevlerin yerine getirilmesi için gerekli emirleri verme yetkisi, dengeli bir biçimde dağıtılmış ve görevlilerin kullanımına verilen fiziksel ya da dinsel vb. şiddet araçlarına ilişkin kurallarla sınırlanmıştır.
4. Görevlerin düzenli ve sürekli yürütülmesi ve karşılıkları olan yetkilerin kullanılması, sistematik hükümler altına alınmış; yalnızca genel kurallara bağlanmış nitelikleri taşıyan kişiler istihdam edilmiştir (Weber, 2008: 303).

Bürokrasinin ikili bir yönü vardır. Bir yandan resmi işlemlerin yürütülmesinde güvenlik ve hız sağlar. Gerçi hız kavramı kullanmak da çok doğru görünmemektedir. Çünkü enformasyon alanındaki gelişmeler, bürokrasinin atıl yönlerini de ortaya çıkarmıştır. Bürokrasi, kendini bu gelişmelere adapta edebilmelidir. Daha hızlı ve esnek bir yapıya kavuşmalıdır. Ancak bizim hız ile kastettiğimiz şey, her şeyin yerli yerinde oluşu ve kimin hangi görevi yerine getireceği konusunda herhangi bir karışıklığın olmayışıdır. Bürokrasinin diğer bir yönü ise onun işleyişinin özellikle belli durumlardan arındırılmasıyla ilişkilidir. “...bürokrasi ne denli “insanlıktan uzaklaşırsa” o denli kusursuz gelişir; resmi işlerden sevgi, nefret ve tüm hesaplanamaz kişisel, irrasyonel ve duygusal öğeleri ne denli ayıklanırsa, bürokrasi asıl niteliğine o denli yaklaşır. Bürokrasinin bu özgül niteliği, onun özel erdemi olarak kabul edilir.” (Weber, 2008: 324) Bürokrasinin insanlıktan uzaklaşması, bir olumsuzluk işareti değildir. Daha çok bir nötrlük durumuna gönderimde bulunur Bürokratik işleyiş, sadece nefret ve kinden değil, sevgi ve yakınlıktan da uzaklaştırılması lazımdır. Bu cümleleri tersinden okumamız da mümkündür: Bürokrasi, sevgi ve nefret duygularından arındırılmazsa düzgün bir

şekilde işleyemez. Kendi performansını sergileyememekle de kalmaz. Kimilerinin sahip olduğu şeylerden daha fazlasını elde etmelerine kimilerinin de sahip olduklarını yitirmelerine, çeşitli acılara maruz kalmalarına neden olur.

Bauman da XX. yüzyılın yaşadığı acı deneyimin tek sorumlusu olarak Weber'i görmez. Weber'e bürokrasiyi önemsemesinden, bürokrasinin işleyişini analiz etmeye çalışmasından dolayı yer verir. Ancak Bauman, bürokrasinin ve onun işleyiş tarzının hakkında aynı iyimser düşünceleri beslemez. "Modern bürokrasinin ve onun emrindeki beceri ve teknolojilerin ve iç düzenindeki bilimsel ilkelerin karışmadığı birçok kitle kırımları, pogromlar, toplu cinayetler, gerçekte soykırımdan pek farklı olmayan vakalar biliyoruz. Oysa belli ki Holocaust, böyle bir bürokrasi olmaksızın düşünülemezdi. Holocaust, kökü tümüyle kurutulmamış modernlik öncesi barbarlık kalıntılarının mantıkdışı bir taşma olayı değildi. O, modernlik evinin meşru bir sakiniydi; başka bir evi kendi yuvası olarak kabul edemezdi." (Bauman, 2007: 33) Bürokrasi, içsel yönden, soykırım eylemini yapmaya yeteneklidir. Böyle bir eyleme girişmesi için ise modernliğin diğer bir icadıyla rastlaşması gerekir: Daha iyi, daha akla yatkın, daha mantıklı bir toplumsal düzenin cesur bir tasarısı ve hepsinden önce de böyle bir planı yapabilirlik ve bunu uygulamaya kararlılık. Modern zamanların bu iki yaygın ve bol rastlanan icadı bir araya gelirse ardından soykırım gelir. Bugüne dek alışılmadık ve ender olan ise bunların bir araya gelmesidir (Bauman, 2007: 146). Karışık amaçlar taşıyan bir operasyon gibi düşünülürse Holocaust, modern bürokratik akılsallığın bir örneği yerine geçebilir. Hemen hemen her şey, en az maliyet ve emekle en büyük sonucu elde etmek için yapılmıştır. Bu başarılı operasyonun kurbanı olacaklar da dahil olmak üzere herkesin beceri ve olanaklarının kullanılması için hemen hemen her şey yapılmıştır (Bauman, 2007: 201).

Gerek bürokrasinin gerek de onun temelinde yatan ulus-devletin ve yasa koyucu aklın amacı, tanımlanmamış olanları belirlemektir. Ahlakın temelinde yatan şey ise tam da bu belirlenmemiş olandır. Müphem kalandır. Çünkü müphem bir varlık olmam nedeniyle, aldığım kararlardan ve yerine getirdiğim eylemlerden sorumlu tutulabilirim. Kant'ın ahlaksal açıdan sorumlu tutulabilmemiz için özgür

olmamız gerektiğini savunması gibi Bauman da ahlaksal açıdan sorumlu tutulabilmemiz için müphemliğimize el atılmaması gerektiğini düşünür. Müphem, bana ait olandır. Belirlenmiş, tanımlanmış olan ise başkasının eseridir. Ben, o insanın buyurduğu şeyi eylemekle (belirlenmiş olmakla), ahlaksal açıdan o eylemi bilerek ve isteyerek yerine getirmiyordum. Sırf bir zor dolayısıyla, karşı gelemediğim bir durum nedeniyle, eyliyorum demektir. Oysaki “Müphemlik ahlakın kalbinde yatar...” (Bauman, 1998: 100).

“Kilise’nin, şimdi tükenmiş ya da etkisiz kalmış olan ahlaki gözetiminin bıraktığı boşluğun, dikkatle ve ustalıkla uyumlaştırılmış bir dizi rasyonel kuralla doldurulabileceğine ve doldurulması gerektiğine; *inancın* artık yapmadığını *aklın* yapabileceğine; gözlerini dört açar ve tutkularını bastırırlarsa insanların karşılıklı ilişkilerini, inançla “körleştikleri”, yabani ve evcilleştirilmemiş duygularının başıboş bırakıldığı dönemlerde olduğu kadar, hatta belki de o dönemlerde olduğundan daha çok ve daha iyi (daha uygar, barışçıl ve rasyonel bir şekilde) düzenleyebileceklerine içtenlikle inandılar.” (Bauman, 1998: 15-16) Bireyler aklın ve yalnızca aklın hâkim olduğu, rasyonel olarak örgütlenmiş “şeffaf” bir toplumda belirsizlik ıstırabından kurtulacaklardı. Böyle bir ihtimalin hiç olmadığı ve olamayacağı, bugün ortaya çıkmıştır (Bauman, 1998: 45).

Bauman, müphemliği sadece modern ahlakın akılcılığına karşı eleştiri olarak öne sürmez. Ahlakın özü olarak görür. Postmodern dönemde de, yine, ahlaki müphemlik kavramından ayrı düşünmez. Ancak postmodern ahlakın görünümü sadece bununla da sınırlı değildir. Postmodern ahlak, toplumsallığın çözülmüşlüğüne göstergesidir. Ontolojik anlamda bir arada bulunan insanların yine aynı yaşama evrenlerinde, birbirlerine yabancı ve ilgisiz kalmalarıdır. “Natamam kalmış modern toplum mühendisliği işi, yeni yeni yasallaştırılan postmodern benmerkezlilik ve kayıtsızlığa rağmen değil, tam da bunun sayesinde, pekâla yeni bir vahşi insanlık düşmanlığı olarak patlak verebilir. Postmodern tarzın sunduğu, neşeli kayıtsızlığın koruyucu duvarı, tam da modern kıyımcılarda olmayan ve bunların, kurnazlık ve becerilerini son raddesine taşıyarak ısmarlama aygıtlarının yerine koyacakları bir şeydi. O zamandan bu yana kayıtsızlık çok yol kat etti...” (Bauman,

2003: 333) Postmodern toplum, sakinlerini kapı komşularının çektikleri acıdan sorumlu tutmuyor, sakinlerinden komşularının dertlerine çare olmalarını ise hiç beklemiyor (Bauman, 2003: 334).

İçlerinde Bauman'ın da yer aldığı Lyotard, Horkheimer ve Adorno gibi düşünürler, rasyonalite dolayısıyla moderniteye karşı çıkarlar. Onun eksikliklerini, kusurlarını göstermeye çalışırlar. Ancak yaygın bir çağdaş söylem daha vardır. Düşünümsel modernlik ya da ileri modernlik perspektifini geliştiren Beck ve Giddens gibi düşünürler, moderniteye başka bir açıdan yüklenirler. Düşünümsel modernlik ya da ileri modernlik, postmodern söylem gibi modernite karşıtı bir tavır takınmaz. Modernitenin neden olduğu risklerin izini sürer. Onları ifşa etmeye çalışır.

4.2. Risk Toplumu

Modernitenin belirgin söylemleri içerisinde sınıf karşıtlıkları, gelir dağılımı adaletsizliği ve işçi sınıfının kötü durumu ifade ediliyordu. Ancak Batının çok gelişmiş ve zengin refah devletlerinde artık ikili bir süreç işliyor: Bir yandan 20. yüzyılın ilk yarısına kadar maddi geçim ve açlık tehdidi altındaki Üçüncü Dünya'ya kıyasla “günlük geçim” kavgası, artık diğer tüm dertleri gölgede bırakan başlıca sorun olmaktan çıktı. Pek çok kişi için “aşırı kilo sorunu”, açlık sorununun yerini aldı. Bu gelişme, modernleşme sürecini meşruiyet temellerinden, yoksullukla mücadeleden, yoksun bıraktı (Beck, 2011: 23). Hukuki ve sosyal devlet güvencelerinin ulaştığı düzey sayesinde, gerçek maddi sıkıntıların nesnel olarak azaltılabilirliği savunulur hale gelmiştir. Ancak bu durum, uygarlığı tehdit edici sonuçlara neden da olmuştur. Daha çok insana iş ve aş sağlanması için doğanın sınırlarının zorlanması, onun üzerinde kimyasal işlemlerde bulunulması havada, toprakta, suda ve onlardan edinilen bütün gıda ve tüketim ürünlerinde insanlığın sağlığını bozacak unsurların da gelişmesine neden olmuştur. Doğanın zorlanmasının, ondan daha fazla ürün elde edilmeye çalışmasının nedenleri hukuksal ve siyasal temellerde değil, ekonomik kâr güdüsünde aranmalıdır. “İleri modernlikte toplumsal risk üretimi, toplumsal servet üretimine sistemli bir şekilde eşlik eder. Bu yüzden, kıtlık toplumundaki bölüşümle ilgili sorunlar ve çatışmalarla bilimsel-teknik olarak

üretmiş risklerin üretilmesi, tanımlanması ve dağıtımından doğan sorun ve çatışmalar örtüşür.” (Beck, 2011: 21)

Geç modernlikte üretilen riskler esas itibariyle servetten farklıdır. Riskler denilirken öncelikle insanın dolaysız algılama yeteneklerini tamamen aşan radyoaktivite kastedilmektedir. Ama aynı zamanda havadaki, sudaki ve gıda maddelerindeki toksinleri ve sağlığa zararlı maddeler ile bunların bitki, hayvan ve insanlar üzerindeki kısa ve uzun vadeli etkileri de ifade edilmektedir. Bunlar sistematik ve çoğu durumda geri döndürülemez zararlara sebebiyet vermekte, özü itibariyle göze görünmez ve nedensel yorumlara dayanmaktadırlar (Beck, 2011: 27). Modernleşmenin riskleri, onları üreten ya da onlardan kâr sağlayanları da etkilemektedir. Sınıf modelini berhava eden bir bumerang etkisi yaratmaktadır. Ekolojik felaket ve radyoaktif serpinti ülke sınırı tanımamaktadır. Zenginler ve güçlüler de emniyette değildir. Bu tehlikeler sadece sağlığı değil, meşruiyeti, mülkiyeti ve kârı da tehdit etmektedir. Açlık giderilebilir, ihtiyaçlar karşılanabilir ama uygarlığın riskleri dipsiz bir ihtiyaç fıçısıdır, bitmez tükenmezdir, sonsuzdur, kendi kendini üretir. Sanayi toplumu, yarattığı risklerin ekonomik sömürüsü üzerinden, risk toplumunun tehlike durumlarını ve siyasi potansiyelini oluşturur (Beck, 2011: 28). Zenginliklere sahip olunabilir ama riskler karşısında yalnızca mağdur olunur. Tabiri caizse riskler, uygarlığın isnat ettiği şeylerdir. Mübalağayla ve şematik olarak ifade etmek gerekirse sınıf ve zümre konumlarında, varlık bilinci belirler ama risk konumlarında, bilinç varlığı belirler. Su yüzüne çıkan şey, felaketin siyasi potansiyelidir. Bunlardan kaçınma ve bunları yönetme işi, iktidarın ve yetkinin yeniden örgütlenmesini içerebilir. Risk toplumu, felaket toplumdur. Bu toplumda olağanüstü halin normal duruma dönüşme tehlikesi mevcuttur (Beck, 2011: 29). Servetin elle tutulur netliğinin tersine, risklerde gerçekdışı bir şeyler vardır. Riskler, esas olarak hem gerçek hem de gerçekdışıdır. Bir yönüyle, pek çok tehlike ve tahribat, bugün artık gerçekleşmiştir: Kirletilmiş ve ölmekte olan sular, ormanların yok edilmesi, yani hastalık türleri vs. Diğer yönüyle, risk argümanının asıl sosyal itici gücü, geleceğin öngörülen tehlikelerinde yatar (Beck, 2011: 45). Algılanabilir servet ile algılamaz olan riskler arasındaki yarış, risklerin kazanması mümkün

değildir. Görülebilir olan ile görülemeyen rekabet edemezler. Ama paradoksal bir şekilde tam da bu nedenle görülemeyen riskler, yarışı kazanır (Beck, 2011: 64).

Sınıflı toplumlar, gelişim süreçlerinde eşitlik idealine bağlı kalırlardı. Risk toplumunun temelini ve itici gücünü teşkil eden şey ise emniyettir. “Eşitsiz” toplumun değer sisteminin yerini, “emniyette olmayan” toplumun değer sistemi alır. Eşitlik ütopyası toplumsal değişimin içerik açısından çok sayıda pozitif amacını ihtiva ederken; emniyet ütopyası kendine özgü biçimde negatif ve savunmaya yöneliktir. Burada artık esas olan, “iyi” bir şeye ulaşmak değildir. Bilakis en kötüyü önlemektir. Sınıflı toplumun rüyası, herkesin pastadan pay istemesi ve almasıdır. Risk toplumunun ütopyası ise herkesin zehirlenmekten korunmasıdır (Beck, 2011: 71).

Risk toplumu, Sanayi toplumunun ihmal ettiği, göze almadığı önemli ihmallerin yol açacağı felaketlerin öngörüsünde bulunur. Risk toplumu, henüz gelmiş değildir. Şimdiye kadar olan modern üretim şekillerinin bizi ne tür tehlikelere sürükleyeceğine dair ihtimalleri gösterir. “Modernleşme, nasıl 19. yüzyılda korporatif olarak kemikleşmiş tarım toplumunu tasfiye edip sanayi toplumunun yapısal çerçevesini sıyrıp ortaya çıkardıysa, bugün de sanayi toplumunun konturlarını lağvediyor ve modernliğin sürekliliği dahilinde başka bir toplumsal biçim ortaya çıkıyor.” (Beck, 2011: 9)

Beck, risk toplumunu modernleşme sürenin dışında tanımlamamaktadır. Risk toplumunu yine modernleşme süreci içerisinde anlamaya çalışıyor. “Modernliği sanayi toplumunun kategoriler içinde düşünmeye iliklerine kadar alışkın olan bizlerin koordinat sistemini bugün belirsizleştiren, modernlik ile sanayi toplumu arasında ortaya çıkan bu karşıtlıktır.” (Beck, 2011: 10) “Modernlikte bir kopuşun, klasik sanayi toplumunun konturlarından kurtulup yeni biçim –“risk toplumu”- yaratma sürecinin görgü tanıkları –öznesi ve nesnesi- olduğumuz değerlendirmesine dayanan bir sosyal teoriden bahsediyorum. Bu değerlendirme, modernlik ile sanayi toplumu ve sanayi toplumu ile risk toplumu arasındaki çatışmada yankı bulan, modernlik dahilindeki süreklilik ile kesinti arasındaki çelişkilerin hassas bir dengesini kurmayı gerektiriyor.” (Beck, 2011: 8)

Düşünümsel modernliğin temelinde yer alan risklerin yalnızca sanayi sonrası toplumlar için geçerli olduğu düşünülmemelidir. Geçmişte de insanlığın maruz kaldığı birçok riskler vardı. Yağmurun az yağmasından ya da hiç yağmamasından ötürü kıtlık, açlık ve sefalet; yağışın çok olmasından dolayı da sellerin neden olduğu tahribatlar, geçmiş toplumların karşılaştığı risklerdendi. Günümüz toplumlarının karşılaştığı riskler ise çok daha farklıdır. Bu risklerin etki alanı çok daha geneldir. Geçmiş toplumların karşılaştığı çeşitli risk durumlarının etkilerinin de evrensel olduğu belirtilebilir. Ancak bu sefer başka bir ayrım gelişir. O da risklerin faillerinin kim ya da ne olduklarıyla ilişkilidir. Antik ya da geleneksel toplumlardaki risklerin çoğunun nedeni, doğa ya da başka türden insan-dışı varlıklardır. Ancak risk toplumundaki karşı karşıya gelinecek olan risklerin nedeni, insanın kendisidir. Sanayi sonrası toplumlarda yaşamaya başlayan bizlerin karşılaştacağı riskler, insanlığın ürünüdür. Bu sürecin önü alınmazsa etki alanı geniş, tahribat düzeyi yüksek tehlikelerle karşı karşıya kalacağız. Sanayi toplumları için Marx'ın önerdiği gibi devrimlerle de bu işin altından kalkamayız. Gelecekteki tehlikeleri ortadan kaldırmanın yolu herkesin, risk toplumunun toplumsal ve siyasi potansiyeli ile ilgilenmesidir (Beck, 2011: 73). Daha da önemlisi, "... bu ya doğrudan ve yekpare bir "karşı-yorum politikası" ya da egemen modernleşme paradigmasının esaslı bir şekilde zihniyet değişikliğine uğraması ve yeniden programlanmasını gerektirir." (Beck, 2011: 76)

Uygarlığı derinden etkileyebilecek türden risklerle karşı karşıya olduğumuzu sadece Beck dile getirmez. Giddens da içinde yaşadığımız dönemin, bizleri birçok risk durumları ile karşı karşıya getirdiğini düşünür. Bunu desteklemek için de Beck'in görüşlerinden önemli oranda yararlanır.

Beck gibi Giddens da "risk toplumu"nu, modernleşme süreci içerisinde konumlandırır: "Risk her şeyden önce modern dönemle ilgili bir kavramdır." (Giddens, 1998: 36) Her iki düşünür de risk toplumlarını, postmodern toplumlar ile özdeşleştirmezler. Modernleşme sürecinin sonuna gelindiğini de düşünmezler. Daha çok, ileri modernlik evresi içerisinde düşünürler. Risk toplumu ileri modernliği, düşünümsel modernliği yaşayan insanlardan oluşur. Giddens'in risk toplumunu anlamamız için onun temel sorunsalını, "modernleşme"yi anlamalıyız.

Modernliğin en önemli özelliği, “uzak olayların ve eylemlerin hayatımız üzerinde sürekli bir etkiye sahip olmasıdır; üstelik bu etki giderek artmaktadır”. Modern yaşamın dinamikleri sürekli olarak hayatımıza girip çıkmaktadır. Giddens’a göre söz konusu dinamikler, modernliği tüm diğer geleneksel yaşam tarzlarından ayıran, modernliğe devingen doğasını kazandıran ve günümüzdeki değişimleri anlama konusunda bize geniş olanaklar veren yapılaşma kaynaklarına dayanmaktadır. Giddens, bu kaynakları zaman-uzam ayrışması, yerinden çıkarma mekanizmaları ve modernliğin düşünömselliği olarak belirlemiştir (Esgin, 2005: 360-361).

Modern öncesi toplumlarda zaman ve uzam, özünde “bir yere” bağılıydı: Belirli zamanlarda gerçekleştirilen faaliyetler sınırlandırılmış ve sıkıca belirlenmiş uzamsal bağlamlarda ortaya çıkardı. Faaliyetin zamanı, faaliyetin mekânına bağılıydı. Modern dünyada zaman ve uzam, birbirinden bağımsız bir şekilde örgütlenmiştir. Bugün kıtalar ve farklı zaman dilimleri arasındaki mübadele, bilgisayarın tek bir tuşuyla gerçekleştirilebilir. Telekomünikasyon araçları, devasa uzaklıklardan sohbet etmeyi ve dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen olayların görüntülerini anında dünyanın başka bir yerindeki bir ekrana göndermeyi mümkün kılmaktadır. Küreselleşmiş modern dünyada zaman ve uzam, faaliyetin bir yere bağılı geleneksel bağlamından “sökölmeye” devam etmektedir. Bütün toplumsal faaliyetler zaman ve uzamda gerçekleşmektedir ama toplumsal faaliyetler aracılığıyla örgütlenen zaman ve uzamın örgütlenme yolları, modern ve geleneksel toplumlardan farklılık gösterir (O’Brien, 2000: xxvi).

Modernliğin diğeri bir özelliği ise uzak olayların ve eylemlerin hayatımızı sürekli olarak etkilemesidir. Üstelik bu etki giderek artmaktadır. İşte bu yerinden çıkarma, hayat biçimlerinin yerlerinden koparılması, zaman ve uzam boyunca yeniden tasnif edilmesi ve aynı zamanda gelmiş oldukları bağlamın yeniden kurulmasıdır. Yerel bir bağlam içinde yerel bir Pazar için üretim yapan bir zanaatkar, o yöreye, o cemaate gömölüdür ancak emeğin uluslararası farklılaşmasıyla bu süreç değişmektedir. Ekonomik mübadele yerel cemaatlerden giderek daha çok koparılmakta, zaman ve uzam içinde yeniden birleştirilmektedir.

İleri modernlik ya da toplumsal düşünömsellik, sabit davranış kiplerinden ziyade giderek daha fazla bilgi tarafından oluşturulan bir dünyayı işaret etmektedir. Toplumsal düşünömsellik, içinde yaşadığımız şartların giderek artan bir biçimde kendi eylemlerimizin ürünü olduğu bir toplumla ilişkilidir. Modernliğin radikalleşmesi ve genelleşmesiyle bir “risk kültürü”nde yaşıyoruz. Çeşitli değişimler, bizleri risk terimleriyle düşünmeye zorluyor. Bunlardan biri geleneğin bir arada tutma gücünün azalmasıdır. Toplumsal faaliyetler ne ölçüde geçmişte olanla yapılandırılırsa insanlar o ölçüde kaderle ilişkili olarak düşünürler. Gelecek olaylar hakkında ne kadar etkin kararlar alırsak farkında olalım veya olmayalım, o ölçüde risk terimleriyle düşünmeye başlarız. Aynı şey, daha fazla insan müdahalesine maruz kalan doğayla ilişkimizde de geçerlidir. Geçmişte gelenek ve doğa, eylemin peyzajlarıydı. Şeyler giderek yapay ve gelenek dışı hale geldikçe birileri, her zaman doğrudan işin içinde olması gerekmeyen birileri, onlar hakkında daha fazla karar almak zorunda kalır (Giddens-Christopher, 2000: 91-92).

Giddens, risk düşüncesinin ilk olarak bilinmeyen yerlere yelken açan kâşiflerle ilk tüccar kapitalistlerin çabalarından ortaya çıktığını düşünür. Her iki durumda da yeni ve haritası çıkarılmamış toprakların keşfi söz konusudur: Bilinmeye ölkeler ve geleceğin haritası çıkarılmamış toprakları (Giddens-Christopher, 2000). Ancak Giddens dışsal risklerle, imal edilmiş riskler ayrımından da bahsediyor (Giddens, 2000: 40). Giddens’ı doğru anlamalıyız. Risk toplumlarının karşılaştığı riskler, dışsal değil imal edilmiş risklerdir. Bilginin gelişimiyle, teknolojinin verimliliğiyle yakından ilişkilidir. Modernliğin başlangıç dönemlerindeki riskler ise dışsaldırlar. Bizler tarafından üretilen riskler değildirler. Daha çok doğal olana bağımlılığımızdan kaynaklanan belirsizliklerdir. Endişenin kaynağı bizler değiliz, bizim dışımızdaki doğal durumlardır.

Risk ile tehlike kavramları arasında da ayrım vardır. Tehlike, tarihin her döneminde karşımıza çıkabilecek bir durumdur. Ortaçağda insanlar başlarına gelen felaketlere, olumsuz durumlara yönelik tanrı vergisi, talih veya talihsizlik kavramlarıyla düşünüyorlardı. Risk kavramı ise daha çok geleceğe yöneliktir. Geleceğe yönelik alınmış kararların sonuçlarının bilinemezliğiyle ilgilidir. Bu açıdan risk geçmişe dair değil, geleceğe yönelik endişeleri barındırır. Bu bir tehlike değildir,

geleceğe dair imal edilmiş bir risktir (Solmaz, 2011: 169). Risk, tehlikeden ayrı ele alınmalıdır. O, geleceğin tehlikelerinin etkin bir değerlendirilmesine dairdir ve toplumda gelecekte yaşamının yollarını araştırdıkça ve geleceği biçimlendirmeye çalıştıkça daha yaygın bir kavram haline gelmektedir (Giddens-Christopher, 2000: 90).

Eşzamanlı olarak gelişen “risk toplumu”, “postmodernite” gibi söylemlerden bir diğeri de “enformasyon toplumu”dur. “Enformasyon toplumu” kavramı, sistematik temellendirilişini Manuel Castells’e borçludur: “Tarihsel değişimin çapı ve ölçeği karşısında sersemleyen zamanımızın kültürü ve düşünme biçimi; sıklıkla yeni bir binyılı kucaklıyor. Teknoloji peygamberleri, toplumsal eğilimler ve örgütlenmeye, bilgisayarlar ve DNA’nın nadiren anlaşılan mantığını yükleyerek yeni bir çağı vazediyor. Postmodern kültür ve teori kendini, tarihin sonunu, hatta bir ölçüde aklın sonunu katlamaya; anlama, anlamlandırma, hatta saçmalama kapasitemizden vazgeçmeye kaptırmış durumda. Örtülü varsayımsa, davranışın tümüyle bireyselleşmesinin, toplumun kendi kaderi üzerindeki güçsüzlüğünün kabulü.” (Castells, 2005: 4). Castells, “enformasyon toplumu”nu postmodernizm söylemleriyle aynı dönemde gelişen bir anlayış olarak görmesine rağmen; onu bu söylemin dışında tutmaya çalışır. “Bu kitabın dayandığı proje, yıkım akıntılarına karşı kürek çekiyor, entelektüel nihilizmin, toplumsal şüpheciliğin, siyasi kinizmin çeşitli biçimlerini istisna kabul ediyor. Akılcılığa, onun ilahlarına tapınmaksızın akla davetin mümkün olduğuna inanıyorum.” (Castells, 2005: 4-5)

4.3. Enformasyonel Toplum

Castells, ağısı toplumun felsefi olarak nitelendirilebilecek izahını akışlar mekânı (space of flows) kavramı aracılığıyla yapmaya çalışır. Akışlar mekânı, zamansız zaman ve yersiz mekân ile karakterize edilir. Zamansız zaman, ardıl olaylar serisi yerine ikili bir zaman anlayışı içerir. Yani, ağın ya içinde olunur ya da dışında kalınır. Bu zamansız zaman, sanayi çağının saat zamanının zıddıdır. Artık belli bir saate göre birtakım şeylerin olmasını beklemiyoruz. Günlük hayatta aynı anda birkaç değişik yerde olabiliriz. Haberleri, hava tahminlerini, borsaların durumunu dünyanın her yerinden her zaman öğrenmemiz mümkündür. Geleneksel biyolojik ve sosyal

ritimler ortadan kalkmakta yerlerini düzensiz bir düzene bırakmaktadır. Biz on-line gerçeklikte yaşamaktayız. Akışlar mekânı ve zamansız zaman ile birlikte gerçek sanallığı oluştururlar. Gerçeklik sanal bir imajın içindedir artık (Yıldırım, 2001: 232). “Bir yandan toplumdaki baskın işlevler ve değerler, temas olmaksızın eşzamanlılık içinde örgütlenir; yani herhangi bir yerellikte cisimleşen deneyimden kaçan enformasyon akışlarında. Diğer yandan, hakim değerler ve çıkarlar, bütün ifadelerin ya anlık olduğu ya da tahmin edilebilir bir sıralamaya sahip olmadığı, bilgisayar ağlarının ve elektronik medyanın zamansız topraklarında, geçmişe ya da geleceğe atıfta bulunmaksızın inşa edilir. Bütün zamanlardan ve bütün uzamlardan bütün ifadeler, aynı büyük metinde karışır, sürekli yeniden düzenlenir ve gönderenlerin çıkarlarına, alıcıların da halet-i ruhiyesine bağlı olarak herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde iletilir.” (Castells, 2007: 503-504)

Enformasyon toplumunun temelindeki yatan öge bilgidir. Tarihin daha önceki evrelerinde de toplumların bilgi ile yakından irtibatlı olduğu söylenebilir. Ancak enformasyonel kalkınma biçimine özgü olan şey; bilginin üzerine bilgi gelmesi eyleminin, bizzat üretkenliğin ana kaynağı olmasıdır (Castells, 2005: 20). Konunun daha iyi anlaşılması için “enformasyon toplumu” ile “enformasyonel toplum” kavramları arasındaki ilişkiyi irdelemeliyiz. “Enformasyon toplumu” terimi, enformasyonun toplumdaki önemini vurgular. Ancak enformasyon, en geniş anlamıyla, bilginin iletilmesi anlamıyla, bütün toplumlarda önemlidir. Enformasyonel” terimi ise enformasyonun üretiminin, işlenmesinin ve aktarımının, bu tarihsel dönemde ortaya çıkan yeni teknolojik koşullar nedeniyle, üretkenliğin ve gücün temel kaynakları haline geldiği özgül bir toplumsal örgütlenme biçiminin niteliklerine işaret eder. Bu incelikli fark, sanayi (endüstri) ile sınaî (endüstriyel) arasındaki ayrımla paraleldir. Bir sınaî toplumu, yalnızca sanayinin olduğu bir toplum değil, sınaî örgütlenmenin toplumsal ve teknolojik biçimlerinin ekonomik sistem ve askeri teknoloji çerçevesinde başlıca etkinliklerden başlayarak bütün etkinlik alanına yayıldığı, gündelik hayatın nesnelere ve alışkanlıklarına dek uzandığı bir toplumdur (Castells, 2005: 25).

Her toplum teolojik olsun, mitolojik olsun, bilimsel olsun belirli türden bir enformasyona sahiptir. Her toplumun anlam dünyasını şekillendiren ya da toplumun

anlam dünyasından etkilenen bir bilgi tanımlaması bulmak mümkündür. İlkel toplumlar, mitolojik bilgilerle; geleneksel toplumlar, teolojik ve vahiysel bilgilerle; modern toplumlar ise pozitivist, bilimsel bilgilerle yakından ilişkilidir. Ancak enformasyonel toplum kavramı ile kastedilen, bir toplumun nasıl bir bilgi kavrayışına sahip olduğunun ötesine uzanır. Bilginin, bilgi sistemlerinin, bilgi araçlarının; toplumsal dünyanın ekonomik, siyasal ve toplumsal üretimlerinde, merkezi yere sahip olmalarına dayanır. Bilgi sistemlerinin, insanların ihtiyaçlarını gidermek için girişecekleri eylem türlerinin zamana ve mekâna bağımlılıklarını ortadan kaldırdığını ifade eder. Bu yönüyle enformasyonel toplum, etki alanı oldukça geniş ağlar zincirini içerir.

Enformasyonel toplum olarak nitelendirilen yenedünyanın kökleri, 1960'ların sonundan itibaren üç bağımsız sürecin tarihsel olarak bir araya gelmesine uzanıyor. Bu süreçler, enformasyon teknolojisi devrimi; kapitalizmin de devletçiliğin de ekonomik krize girmesi ve peşinden yeniden yapılanmaları ve liberteryanizm, insan hakları, feminizm ve çevrecilik gibi kültürel ve toplumsal hareketlerin yeşermesidir. Bu süreçler arasındaki etkileşim ve bunların yol açtığı tepkiler, yeni bir egemen toplumsal yapıyı, yani ağ toplumunu; yeni bir ekonomi, enformasyonel / küresel ekonomiyi ve yeni bir kültürü, gerçek sanallık kültürünü yaratmıştır. Bu ekonomi, bu toplum ve bu kültüre içkin mantık, karşılıklı bağımlılık içindeki bir dünyada toplumsal eylemin ve kurumların temelinde yatmaktadır (Castells, 2007: 486). Gerek kapitalizmin gerekse devletçiliğin ekonomik kalkınma modellerinin yaşadığı kriz, 1970'lerin ortalarından itibaren her ikisinin de birbirine paralel olarak yeniden yapılanmasını teşvik etmiştir. Kapitalist ülkelerde şirketler ve hükümetler bir araya geldiler ve yeni bir kapitalizm biçimine yol açan politikalar üzerinde çalıştılar. Yeni kapitalizmin başlıca özellikleri, kilit ekonomik faaliyetlerin küreselleşmesi, örgütlenmede esneklik ve işgücüyle ilişkisinde yönetime daha büyük yetki tanınmasıdır. Rekabet baskıları, esnek çalışma ve örgütlü emeğin zayıflaması, sanayi çağında toplumsal sözleşmenin köşe taşı olan refah devletinin daralmasına yol açmıştır. Yeni enformasyon teknolojileri, ağ oluşturma, uzaktan iletişim, enformasyon depolama ve işleme, işin eşgüdümlü bir biçimde bireyselleştirilmesi, karar almanın eşzamanlı olarak yoğunlaştırılması ve merkezsizleştirilmesine yönelik

araçları sağlayarak, bu yenilenmiş esnek kapitalizmin ortaya çıkmasında belirleyici rol oynamışlardır (Castells, 2007: 487).

Esnek kapitalizmi anlayabilmek için klasik kapitalizmin gelişimini hatırlamalıyız. 18.yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren başlayan kapitalizmin ilksel şekline, buhar makinesi ve döner çark gibi makineler damga vurmuştur. Yaklaşık yüzyıl sonra gerçekleşen ikinci sanayi devrimine ise elektrik, içten yanmalı motor, bilimi temel alan kimyasallar, verimli çelik dökümü, telgrafın yayılması, telefonun keşfi ile birlikte iletişim teknolojilerinin yayılması etki etmiştir. İki sanayi devrimi arasındaki temel fark, 1850 sonrasında teknolojik gelişimin yerleşmesinde, bilimsel bilginin belirleyici rol oynamış olmasıdır (Castells, 2005: 43-44). Kimyasallar, çelik, içten yanmalı motor, telgraf ve telefondaki başka sıra dışı gelişmelere karşın elektirik, ikinci sanayi devriminin itici gücüdür. Bunun nedeni ancak elektrik üretimi ve dağıtımı sayesinde, diğer bütün alanların kendi uygulamalarını geliştirebilecek, birbirlerine bağlanabilecek olmasıdır. Dikkat çeken bir başka nokta da ilk kez 1790'larda deneysel olarak kullanılan, 1837'den itibaren yaygınlaşan elektirikli telgrafın; elektriğin yayılmasına bağlı olarak dünyayı geniş bir ölçekte birbirine bağlayan bir iletişim ağına dönüştürebilecek olmasıdır (Castells, 2005: 48).

İlk bilgisayarın üretildiği 1940'lara gelene kadar elektrik üretilmiş, telefonun icadı, radyonun icadı gerçekleştirilmiştir. Sıra, internettedir. İnternet, 1960'larda ABD Savunma Bakanlığı İleri Araştırma Projeleri Kurumu'ndaki teknoloji savaşçıların, bir nükleer savaşta Sovyet zaferini ya da Amerikan iletişim ağlarının çökertilmesini önlemeye yönelik cüretkâr bir planıyla doğdu. Proje, bir ölçüye dek düşmanın gücüne hareket kabiliyeti ve arazinin bilgisiyle karşı koyabilmek için gerilla güçlerinin çok geniş bir araziye yayılmasını öngören Maocu taktiklerin elektronik bir dengiydi. Sonuç tam da mucitlerin istediği gibi herhangi bir merkezden kontrol edilemeyen, elektronik bariyerleri aşarak birbiriyle sayısız biçimde bağlantı kurabilen binlerce özerk bilgisayar ağından oluşan bir ağ mimarisi oldu (Castells, 2005: 7-8).

Bilgisayarlar, bütün teknolojilerin anası olarak görülen İkinci Dünya Savaşı'nın bir ürünü olarak kabul edilir ama 1943'te Britanya'da düşman şifrelerinin

özölmesinde kullanılan Colossus, havacılık hesaplarına katkıda bulunması için 1941’de üretildiği belirtilen Alman Z-3’leri gibi savaşla ilgili aygıtları dışarıda tutacak olursak ilk bilgisayarın ancak 1946’da Philadelphia’da üretildiği söylenebilir. Tarihçiler ilk elektronik bilgisayarın 30 ton ağırlığında olduğunu, üç metrelik (dokuz kalem) metal modüller üzerine inşa edildiğini, 70 bin resistörü, 18 bin radyo lambası olduğunu, bir spor salonunun alanını kapladığını belirtmişlerdir. Elektrik tüketimi o kadar fazlaydı ki bu bilgisayar çalıştırıldığında, Philadelphia’da ışıklar yanıp sönüyordu (Castells, 2005: 53-54). Ancak daha sonra enformasyonel toplumun özünde yer alan mikro-elektronığın kaynağı olan transistörün icat edilmesi ve geliştirilmesi ile çok daha esnek, hızlı bilgisayarlar yapıldı. İnternet ağlarının geliştirilmesiyle, düzenlenmesiyle de enformasyonel topluma geçildi.

Enformasyonel toplumla birlikte yaşama pratikleri, bütünüyle yeni bir şekle bürünmektedir. Sanal ortamda karşılaşmalar, o ortam içerisinde diyaloglar çoğu şeyin yerini almaktadır. Ontolojik açıdan karşılaşılın uzam, bilgisayarın ve internetin iletişim ağlarıdır. Gerçi sadece bilgisayarı ve interneti değil, cep telefonu ve diğer iletişim araçlarını da dâhil etmek gerekiyor. Tüm bu teknolojik gelişimler, bizleri yeni davranış modlarına sürüklüyor. “Büyük bir kısmı düşünceler, kelimeler, görüntüler, sesler vb. biçiminde olduğundan kültür dünyanın dört bir yanında nispeten kolay dolaşabilmektedir. Aslında bu dolaşım giderek daha kolay geliyor çünkü kültür giderek daha fazla dijital bir biçimde var oluyor. Bu yüzden filmler, videolar, müzik kitapları, gazeteler, fotoğraflar ve benzeri dijital kültürel formlar internet sayesinde küresel düzlemde indirilebiliyor ve paylaşılabiliyor.” (Ritzer, 2011: 262) Ancak bu, bütün kültürlerin ve kültürel formların aynı kolaylıkla ya da benzer oranda dolaşabildiği anlamına gelmez. Dünyanın en güçlü toplumlarının kültürleri, dünyada nispeten zayıf ve uçta olan toplumların kültürlerinden daha fazla dolaşıma çıkar. Bazı kültür türleri yerkürenin etrafında daha hızlı ve kolay dolanabilir; oysa diğerleri daha yavaş hareket edebildiğinden dünyanın pek çok yerine ulaşamaz (Ritzer, 2011: 262).

Ekonomik, siyasal ve teknolojik açıdan güçlü toplumların yaşam pratikleri, bilgi sistemleri üzerinden, diğer toplumların yaşama evrenlerine sızarlar. Zamanla da onları değiştirirler. Besin, müzik ve moda alışverişi bağlamında evrensel hayat tarzı

imajının itici gücü “tüketici” olur. Nescafe içen, Benetton’dan giyinen, Hyundai marka arabası ile McDonalds’a doğru yol alırken, Amerikan – İngiliz rock müziği dinleyen tüketici, İnternette “Chat” (sohbet) yapan, bunalıma girdiğinde anti-depresan ilaç kullanan “Küresel İnsan” (Bayhan, 2011: 127). Ancak kültürler arasındaki yakınlaşmanın, tek yönlü olduğunu da düşünemeyiz. Kültürler arası etkileşim, üç temel parametrede gelişir. *Farklılık* söz konusu olduğunda, ağırlık noktası olarak daha çokkültürleri (ve başka şeyleri de) benzer kılmaya hizmet edecek olan akıntıları önleyen engeller ortaya çıkar. Kültürler, ısrarlı bir şekilde birbirlerinden farklı kalmak için direnirler. *Çakışma* bakış açısına göre ise engeller daya zayıf, küresel akıntılar ise daha güçlüdür ve bunun sonucu olarak kültürler benzer akıntıların pek çoğuna tabi hale gelirler ve benzer şekilde gelişmeye yatkındırlar. En aşırı biçimiyle çakışma görüşünde yerel kültürlerin, daha güçlü başka kültürler tarafından ya da küresel açıdan türdeş bir kültür tarafından alt edilebileceği ileri sürülür. *Melezleşme* bakış açısına göre dışsal ve içsel akıntıları birleştiren tek bir melez kültürün üretilmesi amacıyla dışsal akıntılar içsel akıntılarla etkileşime geçer. Dışsal kültürel akıntılar karşısında engellerin mevcudiyeti söz konusudur ancak bunlar, bütün dışsal kültürel akıntıları tamamen bloke etmede yeterince güçlü değildir. İçeri girmeyi başaran bir dışsal kültür, yerel kültürle birleşerek tek bir melez kültür yaratır (Ritzer, 2011: 262).

Teorik açıdan melezleşme, kültürler arası etkileşimin yoğunluk kazanmasıyla birlikte hakim unsur gibi görünse de gerçek daha farklıdır. Bilgi teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte gelişmiş ülkelerin yaşam biçimleri, diğer uygarlıklar üzerinde önemli değişikliklere neden olmaktadır. Yerel kültürlerin yeme alışkanlıkları, giyim şekilleri, davranış biçimleri önemli oradan değişmektedir. Bir özentî kültürü oluşmaktadır. Ama bununla da kalmamaktadır. Hazza ve tüketime dayalı bir yaşam tarzı gelişmektedir. Bir an sonrasını bile düşünmeyen bireyler ortaya çıkmaktadır.

Şimdi, sonuç bölümünde böyle bir hayat tarzına sahip olan bireyin bu aşamaya nasıl geldiğini anlamaya çalışacağız. Tarihin daha önceki dönemlerinde özellikle de antik ve geleneksel dönemlerde bireylerin hangi tür davranışları sergilemeleri gerektiğini, hangi tür davranışlardan da sakınması gerektiğini belirleyen ölçütlerden Doğa ve Tanrı önemlerini yitirmektedir. Modernitenin

başlangıç dönemlerinde oluşan, onların toplumsal eylem biçimlerini belirleyen Sözleşme, bilgi teknolojilerinin gelişimiyle, kültürler arası etkileşimin yoğunluk kazanmasıyla, küreselleşmeyle, buharlaşmaktadır. İlk defa Antik Yunanda ortaya çıkan, modernitenin önemli bir süreci olan Aydınlanma ile de doruğuna çıkan Akla dayalı yaşam pratikleri de postmodernizm tartışmaları etrafında yıkıma uğratılmaktadır. Artık bireyleri sınırlandıracak, onların üzerinde etkide bulunacak herhangi bir merci kalmamaktadır.

Tarih, sanki kültüre ve uygarlığa ait ne varsa hepsini alıp götürmektedir. Bizleri doğal içgüdülerimizle baş başa bırakmaktadır. Bir arada yaşamının, bir arada var olmanın gerekli olan koşullarını bir bir havaya uçurmaktadır.

SONUÇ

Sonuç kısmında daha önceki bölümlerde verilmiş olan bilgilerin bir özetini vermek yerine tarihsel süreç içerisinde etiğin ve ahlakın üzerlerine inşa edildiği ilkelerin bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Önceden bahsedilmiş olan konulara tekrar tekrar dönmek yerine tespit edilmiş öncüllerin sonuçlarının neler olduklarını, zaman içerisinde bu öncüllerde bir değişiklik olup-olmadığını araştıracağız. Mukayeseyi iki temel uygarlığı merkeze almakla yapacağız. Uygarlıklardan ilki bugün ekonomik, siyasal ve ilmi anlamda önplanda olan Batı uygarlığıdır. Diğer ise tarihin kimi dönemlerinde, özellikle de Avrupa'nın karanlık günler geçirdiği bir evrede; ticarete dayalı ekonominin, hoşgörüye dayalı politikanın temsilcisi olmuş Türk-İslam uygarlığıdır.

Yapmış olduğumuz araştırma itibarıyla Batı uygarlığının etiğinin ve ahlakının temellendirilmesinde, *Akıl*, *Doğa*, *Tanrı* ve *Sözleşme* gibi dört temel unsurun etkin oynadığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bunların yanında başka unsurları da zikretmek mümkündür. Ancak bahsetmiş olduğumuz unsurlar, diğerlerine nazaran daha belirleyici olmuşlardır. Onların uzun süreli tesirleri olmuştur.

1) Antik Yunan'da Platon ve Aristoteles tarafından ortaya konan ahlaki teoriler, akla dayandırılmıştır. Akla uygun yaşam, erdemli olarak kabul edilmiştir. Erdemli olmanın insana, dingin ve huzurlu bir yaşam sağlayacağı düşünülmüştür. Platon, insan ruhunun hazzal ve öfkesele yönlerinin akılsal olana itaat etmesiyle insanın erdemli olabileceğini savunmuştur. Aristoteles ise teorik-pratik akıl ayrımından hareket etmiştir. Teorik aklın konusu olduğundan başka türlü olamayan nesnelerdir. Bu nesneler Ayüstü alemde bulunurlar. Orada zorunluluk geçerlidir. Mükemmel bir düzen hakimdir. Pratik aklın konusu ise olduğundan başka türlü olabilen nesnelerdir. Onlar Ayaltı alem içerisinde yer alırlar. Pratik aklın yapması gereken şey, olumsal dünyada Ayüstü alemdeki düzene uygun bir birlik tesis etmektir.

Akılla temellendirilen ahlak öğretilerinin, modern dönemdeki temsilcileri ise Descartes ve Kant olmuştur. Cogito felsefesinde erdemli olma ile akla uygun olma

özdeş olarak kabul edilmemişlerdir. Erdemler, akılla aydınlatılmadığında insanları olmadık şeylere, türlü türlü kötülöklere götürebilir. Bu, Descartes'in Antik filozoflarla önemli bir ayrımıdır. Antik filozoflar, erdemli yaşam ile akla uygun yaşamı aynı şey olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre erdemli insan, aynı zamanda akla uygun yaşayandır. Platon ve Aristoteles, akıldan hareket edip erdemleri de ona uygun olarak tanımlarken; Descartes, bilinen erdem kavramından hareket etmiş, erdemlerin de akıldan yardım alması gerektiğini savunmuştur. Kant ise duyusal alanın, ahlakın temellendirilmesine zarar vereceğini düşünür. Duyusal olan, deneye ve gözleme elverişli olan fenomenal dünya, rastlantısal veriler sunar. Ahlak yasası, bu tür rastlantısal öğeler üzerine kurulamaz. Onun bilgisi, hem zorunlu hem de evrensel (a priori) olmalıdır. Bunu sağlayacak olan da Saf Pratik Akıl'dır.

2) Epikürcüler ve Stoacılar, doğa kavramına büyük önem vermişlerdir. İnsanın, bu öğeye bağımlı yaşamasının gerekliliğini vurgulamışlardır. Ancak Epikürcülerin ve Stoacılar'ın doğa kavramından anladıkları şeyler birbirlerinden farklıdır. Stoacılar doğa derken evreni, kozmosu kastederler. Epikürcüler ise fiziksel doğayı değil, duyu-üstü doğayı kastederler. Duyu-üstü, tikel doğaların hazlarından hareketle de ahlaki temellendirirler.

3) Adem'in haram olan meyveyi yemesiyle birlikte yeryüzüne ölüm girmiştir. Kötülük ve bozulmuşluk girmiştir. Her insan günahkârdır. İnsanlar, bu günahkârlıktan kurtulmaya çalışmalıdır. Tanrı'nın emir ve buyruklarına göre yaşamalıdır. Bu çıkarımın temelinde bir başka unsur daha yatar. Antik Yunan'daki "hiçten hiçbir şey çıkmaz" anlayışı, dönüşüme uğramıştır. Antik dünyada varlık, yaratma kavramıyla izah edilmiyordu. Çünkü yaratım, "hiçten bir şey çıkartılabilir" in ifadesidir. Tanrı, var olan şeyleri sahip olduğu kudretten ötürü hiçten yaratmıştır. Antik dünyada ise var olanlar, kozmosun ürünüydü. İnsan ile onun kaynağı arasında bir farklılaşma yoktu. Ancak yaratım ile insan, kendine yabancılaşmıştır. Kaynağı kendisi ile benzer olmayan, güçlü bir varlıktır. Onun varlığı ile özü arasında, önemli bir ayrım belirmiştir. Bu ayrım, Tanrı'nın emir ve yasaklarına uyma ile ortadan kaldırılabilir.

4) Sözleşme kavramı, genel olarak politikayla ilişkili görülmesine rağmen; uzunca bir süre, etiğin ve ahlakın da temeli olmuştur. Sözleşme teorisi geliştirmiş olan düşünürler, *doğal durum-medeni durum* ayrımı yapmışlardır. Doğal durumun ve medeni durumun nitelikleri noktasında farklı tanımlamalar olsa da temel vurgu; sözleşmeye uygun davranışların doğru ve adil, uymayan eylemlerin ise yanlış ve adil olmadığı yönünde yapılmıştır. Bir ayrımın hatırlatılmasında yarar var. Spinoza, insanı güç varlığı olarak gören anlayışını, politikasında da devam ettirmiştir. Doğal durumda kaostan ve kargaşanın hakim olduğunu savunmuştur. Yapılacak olan bir sözleşme ile kargaşadan kurtulmanın mümkün olacağını savunmuştur. Bu anlamda Spinoza'nın, Hobbes'un siyasal öğretisini devam ettirdiği kolaylıkla anlaşılabilir. Ancak asıl sorun, Hobbes ve Spinoza ile sözleşmeyi savunan diğer düşünürler arasındaki ayrımın ne olduğu ile ilişkilidir. Locke ve Rousseau, ahlakı; Hobbes ve Spinoza ise etiği temellendirmişlerdir.

Etiğin ve ahlakın temellendirilmesinde etkin rol oynamış bu dört unsurdan ikisinin (Doğa ve Tanrı'nın) modern dönemde önemi azalmıştır. Diğer iki tanesinin ise (Akıl ve Sözleşme), Diğer iki tanesinin ise (akıl ve sözleşme) –postmodernizm ve enformasyonel toplum, küreselleşme tartışmalarının yapıldığı- içinde yaşadığımız tarihsel evrede önemi azalmıştır.

a) Doğa kavramının geçirmiş olduğu dönüşümün simgesel anlatımını, Bacon verir. Geleneksel anlayışta doğa, insanların sosyal, ekonomik ilişkilerini belirlerken; Bacon'dan itibaren bu ilişki tersine dönmüştür. Artık insan, doğa üzerinde belirleyici olmuştur. "...Asıl amacımız tabiatı insanlık devletine ve insanlığın isteklerine karşı itaatkâr kılmak olduğundan..." bunu en iyi şekilde, yeni bir mantık arayışıyla gerçekleştirebiliriz. (Bacon, 1999: 169).

Geleneksel mantık, Aristoteles'in görüşlerine dayanmaktadır ancak kavramın kendisi, Aristoteles tarafından kullanılmamıştır. Aristo, *analitique* kavramını kullanmıştır. *Analitique*, ilimlere giriş mahiyetindedir. İlimin konusu ise "...olduğundan başka türlü olamaz..." (Aristoteles, 1951: 23). *Analitiquenin* işleyişi de bu nedenle, zorunlu olmalıdır.

Zorunlu bir ilişkiyi yakalayabileceğimiz tek yöntem, tümdengelimdir. Tümdengelimsel bir yöntemle başlangıçtaki kabul edilmiş öncüllerin zorunlu sonuçlarına ulaşabiliriz. Başlangıçtaki ilkelerin, duyumsal yolla elde edilebileceği söylenebilir: Olgusal dünya gözlemlenir, ondan alınan bilgiler işlenir, soyutlama yapılır ve genel bir sonuca ulaşılır. Yalnız bu sonuç, imkân dâhilindedir. Zorunlu değildir.

Aristoteles'in, mantık konusunda neden zorunlu ilişkiyi amaçladığı sorgulanabilir. Buna verilecek en iyi yanıt, o dönemin Atina'sının sosyal şartlarıdır. O günkü Atina'da, sosyal münasebetlerin ve demokrasinin çözülüşü ile beraber yürüyen münakaşa ve retoriğin Sofistler tarafından kötüye kullanılması, epistemolojik ve kritik bir hareketi doğurmuştur. (Aristo, 1963: VIII). Belli kriterleri olan hakikat yerine, ortaya atılmış fikirlerin ve kanaatlerin çokluğundan ve bunlar arasındaki çatışmalardan kuvvet alan bir tenkit, bir doğru gösterme ve doğrulama, sadece karşısındakileri kandırma yolunu tutma önemli hale gelmiştir. Böylece düşünce ve hakikat buhranı, bir kriter buhranı olarak baş göstermiştir (Atademir, 1974: 34).

Tümdengelim, Sofistlerin aldatmacalarına karşı güçlü bir yöntem olarak görülebilir. Ancak o, olgu hakkında da yeni şeyler söyleyebilir mi? İşte bu, üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir sorundur. Çünkü başlangıçtaki kabul edilen ilkelerden hareket etmek ve en özele kadar ilerlemek, bilinen şeylerin ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle, "...Tasım (tümdengelim) onaylamaya zorlar, "şey"leri de bu nedenle dikkate almaz." (Bacon, 1999: 10). Tasım, önermelerden, önermeler de kelimelerden ibarettir; kelimeler ise kavramlara işaret eder. Bütünün temelini oluşturan kavramlar, karışık olarak ve "şey"lerden dikkatsizce soyutlanmışlarsa üst yapıda da bir sağlamlık olmaz. Tek ümidimiz gerçek tümevarımdır (Bacon, 1999: 10). Gerçek tümevarım, araştırmacının kendini olgunun tikelliğine kaptırmasıyla yapılabilir. Bunu, tarihte gerçekleştiren en önemli okul, atomcular olmuştur. Onlar maddeyi, onun yapısını, değişimlerini dikkate almışlardır. Tikellere neredeyse "şey"lerin genel yapısını ihmal edecek kadar önem vermişlerdir. Sadece olgunun tikelliği de yeterli değildir. Olgunun tikelliğine önem verdiğimiz gibi

o tikellikten duyuşal vasıtalar aracılığıyla edinmiş olduğumuz bilgileri de ağır ağır işlemeliyiz. Zihnin bu ağır işleyişı sayesinde genel bir yasaya ulaşmalıyız.

Zihnimiz, hızlı genelleştirmeye yatkındır. Onun bu hızlı genelleştirmesine engel olabilmek için zihnin sonuca ulaşırken kullanmakta olduğu ara aksiyom ve durumların hiçbirisini atlamamalıyız. Ancak bu şekilde doğru bir tümevarım yapılabilir. İnsan için kullanışlı, işe yarar bilgi üretilebilir.

İnsan bir defa masumiyet durumunu ve yaratılış üzerindeki hâkimiyetini yitirince, bunları iki şeyle kısmen de olsa yeniden elde edebilir. Birincisi, din ve inanç; ikincisi ise sanatlar ve bilimlerdir. Yaratılış, tümüyle isyankâr olmaz; ama Tanrı iradesi sonucunda “sen, ekmeğini alnının akıyla yiyeceksin” zorunluluğu doğar. O halde tabiatı, insanlığa ekmeğini vermek, insanın günlük ihtiyaçlarını temin etmek için tartışmalarımızla ve zihinsel ayinlerimizle değil, emek vererek zorlamalıyız (Bacon, 1999: 274).

Doğanın öneminin azalışı, bizleri “risk toplumu”na götüren önemli nedenlerden birisidir. Doğanın belirleyiciliğinin ortadan kalkışı, karar verme süreçlerimizde önümüzde rehberlik edecek bir sistematığın de yok olmasına neden oluyor. “Risk” kavramının analizi, Giddens’da doğa ve gelenek kavramları bağlamında yapılıyor. Beck’te ise doğa ve Tanrı kavramlarına yer veriliyor.

Tarihin daha önceki dönemlerinde karar alma süreçlerinde insanlar, doğa ve geleneğin kendisinden faydalanıyordu. Ancak şu anda bizler, Giddens’a göre “geleceğe yönelik çok fazla karar alma zorunluluğu duyuyoruz. Bu yüzden gelenek ve doğa verileri geri çekiliyor, dolayısıyla biz de böyle bir hayat tarzına sahip oluyoruz. Bu anlamda, önceki kuşaklara nazaran daha düşünömsel bir biçimde yaşıyoruz.” (Pierson, 2000: 107)

Bir zamanlar hem gelenek hem de doğanın sınırları tarafından sunulmuş olan -örneğin yalnızca bir çocuk isteyip istemediğimiz değil, aynı zamanda çocuğun cinsiyetinin ne olacağı da dâhil- birçok şey, şimdi, ilkesel kararlara açık hale gelmiştir. Bu olaylar bir kez doğadan koparıldıklarında, bir dizi risk üreten kararlar alınmak zorundadır. Bir yandan risk hem kişisel hem de politik olarak alınması

zorunlu her türden karar için örgütleyici bir kavram haline dönüşüyor, öte yandan biz de giderek doğadan ve gelenekten kopuyoruz (Pierson, 2000: 92).

Beck’e göre ise bir insanın başına gelen şey, eskiden Tanrı ya da doğanın eseri olan “kaderin sillesi” olarak algılanırdı: Savaş, doğal felaketler, eşin ölümü, kısacası bireyin kendisinin sorumluluk taşımadığı olaylardı bunlar. Ama bugün bir sınavı geçememekten işsiz kalmaya ya da boşanmaya kadar pek çok olay “kişisel başarısızlık” olarak görülmektedir (Beck, 2011: 206-207).

Tarihin daha önceki dönemlerinde de risklerle karşılaşabileceğimiz söylenebilir. Ancak o zamanlardaki tehlikenin büyüklüğü ve yoğunluğu ile bugün karşı karşıya kalınan risklerin büyüklüğü ve yoğunluğu aynı değildir. Bugün karşı karşıya olduğumuz riskler hem evrensel ölçekte etkilidir hem de doğrudan algılanamayacak karakterdedir. Bu anlamda, ciddi bir durumla karşı karşıyayız. Risk toplumu bir felaket toplumdur. Risk toplumunda olağanüstü hal, normal durum haline gelme tehdidi yaratmaktadır (Beck, 2011: 119).

Sanayi toplumundaki amaç, refah toplumu yaratma projesiydi. Sanayinin ve teknolojinin zararları ikinci plana atılmıştı. Sermaye üretimi ve onun bölüşümü esas alınmıştı. Bunu gerçekleştirme yolunda doğanın kimyasallarla bozulmasına, kirletilmesine sessiz kalınmıştı. Uzunca bir süre sanayinin ve teknolojinin neden olduğu zararlar sessizlikle geçirtilmişti. Ancak bugün, bu zararları gizlemenin imkânı kalmamıştır. “Sanayi toplumu, dünya tarihi sahnesinin yan etkilerinin arka merdivenlerinden normalliğin sessiz adımlarıyla geçerek hayata veda ediyor...” (Beck, 2011: 10).

Risk toplumunun temeli olarak tanımlanan sanayi toplumu, bizleri doğanın çözülüşünün gerçeklik boyutuna da bağlar. Doğa ile insan arasındaki dönüşümün simgesel olmayan yönü; gerçeklik boyutu, Sanayi Devrimidir. Sanayi Devriminin nedenlerini tespit etmek için Marx’ın kapitalizm analizini sınıflandırmaya ihtiyacımız var: 1) Kapitalizmin gelişimi için gerekli olan sermayenin oluşumu, 2) çok sayıdaki insanın aynı yerde, aynı zamanda çalışabilmesi için gerekli olan bilimsel ve teknik gelişmeler, 3) sanayide çalışmak zorunda bırakılan insanların mülksüzleştirilmesi başlıca kategorilerdir.

Ortaçağın sonlarından itibaren canlanmaya başlamış olan ticaret, dünyanın diğer yerlerindeki doğal kaynakların Avrupa'ya aktarılmasını; bu doğal kaynakların, ham maddelerin işlenip dünyanın diğer yerlerine ulaşmasını kolaylaştırmıştır. Tefecilik de para üzerinden para kazanma amacını gütmesiyle para-sermayenin oluşumunu sağlayan diğer bir etken olmuştur. Buharlı makinelerin kullanılmaya başlanmasıyla birlikte daha büyük bir güç kaynağı, daha fazla sayıda insanın aynı yerde çalışmasını gerektirmiştir. Büyük insan yığınlarının birden bire ve zorla geçim araçlarından kopartılarak özgür ve “bağılantısız” proleterler olarak emek pazarlarına fırlatılması da bu sanayi merkezlerinin işgücünü karşılamıştır.

Weber'in kapitalizm analizi ise Protestanlık mezhebi üzerine inşa edilmiştir. Weber, Protestanlık ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi, *decretum horrible* üzerine oturtmuştur. Buna göre, “...Kutsal Kitap'ın açık doktrinine uygun olarak, ebedi ve değişmez kararıyla bu karar O'nun sebepsiz merhametine bağlıdır ve insanoğlunun erdemlerinden bağımsızdır; ancak hayatın kapıları, mahkûm ettiklerine adil ve karşı çıkılmaz ama anlaşılması mümkün olmayan bir hüküm ile kapatılır...” (Calvin, 2010: 621)

Decretum horrible, baskın bir kaderci anlayışın ürünüdür. Bu kaderci anlayışın temelinde ilkgünah yatar. “...İnsanın kendi Yaraticısının otoritesinden çıkmasına sebep olan dinden çıkma -gerçekten de cüretkarca boyunduruğundan kurtulmaya çabalamıştı- pis ve iğrenç bir suç ise Adem'in günahını küçük göstermek için çabalamak boşunadır. Üstelik basit bir dinden çıkma vakası değildir, Tanrı'ya ilişkin aşağılık iftiralarla işbirliği yapmıştır...” (Calvin, 2010: 607). Kalvin'in, ilk günahı işleyene yönelik tavrı oldukça serttir. İlk günahın kendisine yönelik de umutsuz bir bakış açısına sahiptir: “İnsan artık seçme özgürlüğünden mahrum bırakılmış ve sefil bir köleliğe mahkum edilmiştir.” Calvin'i ilginç yapan asıl şey daha da farklıdır. O, faize izin veren tek ruhani liderdir. *Tefecilik Üzerine Mektup*'ta faizin hem Hristiyanlar hem de Yahudiler için yasak edildiğini, bu iki dinin metinlerine başvurarak açıklar. Bu iki dinin peygamberleri de faize yasak getirmişlerdir. Ancak bu yasaklar, Calvin'e göre faizi ortadan kaldıramamıştır. “”Tefeciliğin adıyla birlikte yeryüzünden tamamen kaldırılmasını dileyebilirsiniz. Fakat mademki bunun gerçekleşmesi imkânsızdır, o halde kamu yararına ne

yapılabilir, buna bakılmalıdır.” (Calvin, 2010: 595). “Tefecilik Kutsal Kitap’ın bir bölümünde yazanlara bakarak değil, hakkaniyet kuralları çerçevesinde ölçülüp tartılmalıdır.” (Calvin, 2010: 596) İpotek ettirmek ve sadece paradan kâr almak şeklinde yapılan bir sözleşme kınanıyor da, çiftliği daha da ağır gelebilecek kadar yüksek bir yıllık ücretten kiralamak neden onaylanıyor? (Calvin, 2010: 596) Verimsiz toprağı bir çiftçiye kiralayıp karşılığında bir bedel alan kişi tasvip ediliyor da kâr elde etmesi için bir başkasına para veren kişi neden kınanıyor?

Weber, Calvinci anlayışa tefecilikten ötürü yer vermez. Meslek kavramının önemli hale gelmesinden ve baskın kaderci anlayıştan ötürü değinir. Marx ise tefeciliğı Calvin dolayısıyla incelemez. *Kapital III*’te, *ex contingentenecessarium* (rastlantıdan zorunluluk yaratmak) dolayısıyla, Luther’in görüşlerine yer verir. *Duplex intereresse, damni emergentis et lucri cesantis* (çifte zarar), borç veren bir kimsenin vermiş olduğı paranın borçlu tarafından ödenmemesi ya da geciktirilmesi durumunda uğramış olduğı iki yönlü zararı ifade eder. Borç veren kimse, vermiş olduğı parayı daha güzel işlere yatırıp daha fazla kazanabilecekken borç verdiğı paranın gelmemesiyle bu kârdan olmuştur. Parasının gelmemesi nedeniyle de ayrıca bir zarara uğramıştır. Bu tür zararlar, hukukçular, *non verum, sed phantasticum interesse* (gerçek olmayan hayali zararlar) derler. Bu, herkesin kendi kafasından uydurduğı bir zarardır. Ödeyemediğimiz ya da satın alamadığımız için kayba uğradığımızı öne sürmemiz, hiçbir işe yaramaz. Yoksa bu *ex contingentenecessarium* (rastlantıdan zorunluluk yaratmak), olmayan bir şey yaratmak, belirsiz bir şeyi mutlak bir şey haline getirmek olurdu (Marx, 2004: 349). Luther, faize karşı olduğunu açık yüreklilikle belirtmiştir. Ancak bu hareket içerisinde yer alan Calvin, tam aksini savunmuştur. Dini bir önder olmasına rağmen doğru ölçütü, dini metinlere rağmen başka yerde aramıştır. Kitabın dışında bir hakkaniyet ölçüsü aramıştır.

İslam ise tefeciliğe ve faizin her türlüsüne karşıdır. Kur’an’da, tespit edebildiğimiz kadarıyla “faiz” kavramının doğrudan geçtiğı ayet sayısı altıdır: “Faiz yiyen kimseler, şeytan çarpmış kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, "ticaret, tıpkı faiz gibidir." demeleri yüzündendir. Oysa Allah, ticareti helal, faizi haram etti. Bundan böyle her kim Rabbi tarafından kendisine bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse artık geçmişte aldığı onundur ve hakkındaki kararı Allah verecektir. Her

kim de döner, yeniden faiz alırsa, işte onlar cehennemnin sakinleridirler, hep orada kalacaklardır.” (Bakara; 275) “Allah faizi tüketir (faiz karışan malın bereketini giderir), sadakaları ise bereketlendirir. Allah küfürde ve günahıta ısrar eden hiç kimseyi sevmez.” (Bakara; 276) “Ey iman edenler, Allah'tan korkun ve eğer gerçek inananlar iseniz faiz hesabından kalan miktarı almaktan vazgeçin.” (Bakara; 278) “Ey iman edenler, öyle kat kat katlayarak faiz yemeyin ve Allah'tan korkun ki, arzuınıza ulaşasınız. “ (Ali İmran; 130) “Menedildikleri halde faizi almalarından ve haksız yollar ile insanların mallarını yemelerinden dolayı içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık.” (Nisa; 161) “İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz. Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte zekât veren o kimseler, evet onlar (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır.” (Rum; 39)

Avrupa’da tefeciliğin yaygınlaştığı dönemlerde, Osmanlı Devleti’nde faizin yasaklanmış olabileceğini düşünmek akla yatkındır. Avrupa’da, sanayi sermayesinin oluşmasında önemli bir işlevi yerine getirmiş olan faizin, bizim toplumumuz için aynı işlevi yerine getirdiği söylenemez. “...Bununla birlikte, İslam’da uzlaştırılması hiç de kolay görünmeyen faiz konusunda hayret verici bir esneklikle hareket edebilmişlerdir. Para vakıfları ile ilgili ilk örneklerle birlikte 15. yy.dan beri faiz uygulamasına şahidiz. Bu vakıfların meşruiyeti konusunda, 16. yy.ın ortalarında Osmanlı uleması arasında cereyan eden tartışmalarda, uzun süre faizin üzerinde pek durulmamış olması oldukça şaşırtıcıdır. Tartışmalar ilerledikçe şüphesiz bu konu gündeme getirildi; ama faiz uygulaması, para vakıfların ayrılmaz bir parçası olarak varlığını korumaya devam etti. Faiz, vakıflardan başka, yetimlere ait nakdi servetin işletilmesinde ve maliyenin iltizam sektörü ile sarraf muamelelerinde de belli oranları aşmamak şartı ile fiilen serbest tutulmuş, bunların dışında kalan alanlarda ise yasak statüsü içinde bırakılmıştır.” (Genç, 1990: 17).

Bir başka açıdan da Avrupa’da yeni ticaret yollarının keşfedildiği bir dönemde Osmanlı, ticari açıdan bir durgunluk dönemine girmiştir. Eski ticaret yollarının önemini yitirmeye başlamasıyla birlikte İmparatorluğun almış olduğu vergiler de düşmüştür. Bahsedilen nedenler, Osmanlı’da sermayenin oluşumuna

engel olmuşlardır. 15. yy'dan itibaren Avrupa'daki mülksüzleştirme çabaları, sanayi için gerekli olan işgücünü sağlamıştır. Ancak böyle bir süreç, Osmanlı'da gerçekleşmemiştir. Modernliğin başlangıç dönemlerindeki doğa bilimsel alandaki gelişmeler, Avrupa'da sanayi için gerekli üretim araçlarının geliştirilmesini sağlamıştır. İslam medeniyeti -tam da bu dönemlerde- ilmi anlamda bir durağanlaşma evresine girmiştir. Son olarak da Weberci akıl yürütmeye ilgili olarak; İslam medeniyetinde, insanların doğmadan önce seçtikleri ya da lanetlendikleri türden bir anlayışın hakim olmadığını belirtebiliriz. İslam dini, doğan herkesi masum kabul eder.

Modern ekonomik örgütlenme şekli olan kapitalizmin gelişimine yer vermemizin nedeni, onun, doğa ile insan arasındaki ilişkiyi tersine çevirmesidir. Ancak doğa ile ilişkili olarak başka tartışmalar da vardır. Onlara göre Batı medeniyeti, modernlikle beraber, doğa ile ilişkisini acımasız bir şekilde konumlandırdı. Doğanın sahip olduğu değerleri, hiçbir sınır tanımadan sömürmeye çalıştı. Gerek Marcuse gerek de Habermas bunu açıkça dile getirdiler. Onlar, Batı'nın, doğa ile olan ilişkisini yeniden düzenlemeleri gerektiğini savundular.

Marcuse, doğanın ürünlerini elde etmedeki mevcut yöntem ve tekniklerin yerlerini, başkalarının almaları gerektiğini savundu. “Vurgulamaya çalıştığım şey, bilimin kendi özgün yöntemi ve kavramları yüzünden, doğaya hükmetmenin, insanlara hükmetmeyle bağlı kaldığı bir evren tasarladığı ve teşvik ettiğidir – üstelik bu evrenin bütünü için tehlikeli olma eğilimi gösteren bir bağ. Bilimsel açıdan kavranmış ve zaptedilmiş olarak doğa, bireylerin yaşamlarını sağlayan ve iyileştiren ve aynı zamanda onları aygıtın efendilerine tabi kılan teknik üretim ve yıkım aygıtında yeniden görünür; rasyonel hiyerarşi, toplumsal hiyerarşiyle böyle kaynaşır. Durum böyle olunca, ilerlemenin yönünün, bu tehlikeli baği çözebilecek şekilde değiştirilmesi, bizzat bilimin yapısını, bilim tasarımı da etkileyebilir. Hipotezleri, rasyonel karakterlerini yitirmeden özünde farklı bir deneyim ilişkisine doğru (sükuna kavuşmuş bir dünyada) gelişirler; bunu takiben bilim doğanın özünde farklı

kavramlarına ulaşır ve özünde farklı olguları saptar.” (Marcuse, 2007: 170). Habermas ise teknik bir kullanım için doğanın bir nesne olarak ele alınmasına karşı çıkar. Doğanın da iletişimsel eyleme dahil edilmesi gerekliliğini savunur. İletişimsel eylemin ilksel şekline, doğanın katılması gerektiğini düşünür. “Marcuse’ün zihninde doğaya alternatif bir yaklaşım vardır, fakat bundan yeni bir teknik düşüncesi kazanılamaz. Doğayı olası teknik kullanımının nesnesi olarak ele almak yerine, onunla olası bir etkileşimin rakip’i olarak karşılaşabiliriz. Sömürülen doğa yerine kardeş doğayı arayabiliriz. Hayvanları, bitkileri ve hatta taşları, iletişimin kopmasıyla yalnızca işlemek yerine, henüz tamamlanmamış bir öznelerarasındalık düzleminde, onlara öznellik atfedebilir ve doğa ile iletişim kurabiliriz.” (Habermas, 2000: 38) Bu anlamda, bizler de doğa ile ilişkimizi sadece kâr amacına göre düzenlememeliyiz. Sorumluluk sahibi olmalıyız. Hayatımız için doğadan emek yoluyla edinmiş olduğumuz ürünlerin yanında, onun işleyişini bozmamalıyız. Onun kendi işleyiş sürecinin daha iyileşmesi için uğraşmalıyız. Böylece Castell’sin enformasyonel toplumu tartışmalarının önemli bir yönüne de bağlanıyoruz. Castells’e göre geleneksel toplumlarda, kültürü belirleyici olan doğadır. Sanayi toplumunda, kültür, doğanın belirleyicisidir. Enformasyonel toplumda gelişen çevreci hareketlerle beraber de doğa, kültürün ideal çerçevesi olarak görülmektedir. Doğa ile ilişkimizi Batı medeniyetinki gibi konumlandırmazsak, ona değer verip varlığının olumsuz yönde etkilememesi için uğraşırsak, doğadan uzunca bir süre daha yararlanabiliriz.

b) Tanrı kategorisini tartışırken, araştırmamızı iki yoldan ilerleteceğiz. İlki, dinsel söyleme ve onun savunucusu olan Kiliseye karşı güvenin azalmasıdır. İkincisi ise bizatihi Tanrı kavramının modern dünya ile birlikte yaşamış olduğu dönüşümdür.

Kilise kendi söylemini tesis etmek için başlangıçta Antik Yunan’a sırtını dönmüştür. Tertullianus’un da dediği gibi “...Atina’nın Kudüs ile gerçekten ne ilgisi olabilir? Akademi ile Kilise arasında ya da dalalet içinde olanlar ile Hıristiyanlar arasında nasıl bir mutabakat olabilir?...” (Tertullianus, 2010: 179) Ancak daha sonra Kilise, otoritesini güçlendirmek için Platon ve Aristoteles’in görüşlerinden

yararlanmıştı. Vardığı sonuç ise sefalet ve perişanlık olmuştur. “Perişanlık” ve “sefalet” kavramları, tarafımızca kullanılmamıştır. Bu kavramları kullanan Luther’dır. “Doğal gücümüze olan tüm güveni reddetmeli ve meseleyi mütevazı Tanrı inancımızla ele almalıyız; samimi dualarımızla Tanrı’dan yardım istemeliyiz ve kötülerin hak ettikleri cezayı düşünmeden sadece Hristiyanlığın sefaletini ve perişanlığını düşünmeliyiz... Papa ve Romanistler bugüne kadar şeytanın yardımıyla kralları kargaşaya ittiyse, meseleyi Tanrı’nın yardımı olmaksızın kendi gücümüz ve yeteneğimizle çözmeyi denersek, buna yine devam edeceklerdir.” (Luther, 2010: 541-542)

Romanistlerin (Roma Katolik Kilisesinin üyelerinin) örmüş oldukları üç duvar vardır. İlki, dünyevi güç tarafından baskı altına alındıklarında dünyevi güçlerin kendileri üzerinde hiçbir yargı hakkına sahip olmadığını, ruhsal gücün dünyevi güçten üstün olduğunu savunmalarıdır. İkincisi, papadan başka hiç kimsenin Kutsal Kitap’ı yorumlayamayacağıdır. Sonuncusu ise papadan başka bir kimsenin konsül toplayamayacağıdır.

Papa, piskoposlar, rahipler ve keşişler Ruhsal Sınıf olarak; prensler, lordlar, sanatkârlar ve köylüler ise Dünyevi Sınıf olarak adlandırılmıştır. Ancak bunda korkulacak bir şey yoktur. Tüm Hristiyanlar Ruhsal Sınıf’a dâhildir. Görev açısından aralarında hiçbir fark yoktur. İkinci duvar ise daha zayıftır. Papa ve takipçileri iyi olmayabilirler. Hristiyan dahi olmayabilirler. Tanrı, diğer insanlara onlardan daha çok şeyler öğretmiş olabilir. Bu durumda neden onu ve takipçilerini izleyelim. Yorumuna güven besleyebileceğimiz kimselerin statülerine değil, onların liyakatine bakmalıyız. Bu işte ehil olup olmadıklarını araştırmalıyız. Üçüncü duvara karşılık olarak da şu söylenebilir. Havarileri konsülün toplanmasını sadece Aziz Petrus değil, tüm Havariler ve yaşlılar isteyebiliyordu. İncil’de konsül toplanmanın ve onları onaylamanın sadece papanın yetkisi dâhilinde olduğuna dair herhangi bir ibare bulunmaz.

Kilisenin gösterişli ve şatafatlı törenlerinin arkasında, toplumun sefaleti yatmaktadır. Hristiyan toplumlarının geçmişteki geri kalmışlıklarının nedeni Kilise’dir. Reform da Kilise’nin sahip olduğu gücü kırma amacını taşır. İslam

medeniyetinde ise Reform gibi bir hareketin gelişmemesinin birçok nedeni olabilir. Onların en önemlisi, İslam medeniyetinde Kilise gibi bir kurumun yer almayışdır.

Tanrı kavramının Batı'daki geçirmiş olduğu dönüşümü ise Durkheim'den ve Nietzsche'den hareketle anlamaya çalışacağız. Durkheim'e göre başlangıçta tanrılar evrenden ayrı değillerdi. Tanrılar yoktu. Yalnızca, kutsal varlıklar vardı. Büründükleri bu kutsal karakter, dışsal bir varlıkla ya da bu varlığın kaynağıyla ilişkili değildi. Ama zamanla dinsel güçler önceleri niteliklerini oluşturdıkları şeylerden koptular ve kendileri şeyleştilediler. Böylelikle ruhlar ya da tanrılar kavramı oluştu. Bunlar tercihlerine göre şurada ya da burada barınmaktaydılar. Buna karşın, özellikle bağlı bulundukları belirli nesnelerin dışında varoluyorlardı. Böylece daha az somut oldular. Animizmin daha üst ve daha örgütlü bir biçimi olan Yunan-Roma çoktanrııcılığı ise aşkınlık doğrultusunda, yeni bir ilerleme anlamına gelir. Tanrıların konutu, açık bir biçimde insanlarınkinden ayrılır. Tanrılar, Olimpos'un gizemli doruklarında ya da toprağın derinliklerinde kendi köşelerine çekilmiş yaşarlar ve insanların işlerine sadece rastlantıyla karışırılar. Ama Hristiyanlıkla birlikte Tanrı, kendini uzamdan çeker. Tanrı'nın ülkesi bu dünyada değildir. Doğa ile Tanrı arasındaki ayrım öyle tamdır ki bir düşmanlık halini alır. Tanrı kavramı daha genel ve soyut olur; çünkü artık başlangıçtaki gibi izlenimlerden değil, idelerden oluşmaktadır (Habermas, 2001: 512).

Tanrının doğal olandan kopuşu ve onun arı bir soyutluğu içermesi, ilkin Yahudiler'in Yehova'sında gelişmiştir. Pers Tininin doğadan kopmasını, ondan daha üstün bir vasma sahip olmasını sağlayan Zedüşt'ün Işık'ı, Yahudilerle birlikte Yehova'ya döner. O, "... arı Birdir. Doğu ve Batı arasındaki kırılma bu yolla olur; Tin kendi içinde derinlere gider ve soyut temel ilkeyi Tinsel olarak kavrar." (Hegel, 2011b: 95) Hristiyanlığın Tanrı anlayışı ise bu soyutluğu içermekle beraber onun yanında yeni eklemeler de içermiştir. Bu da *üçlücülük*tür (trinitarianisme). Tanrı, Oğul ve Kutsal Ruh, Tanrı olmakla birlikte onlar, birbirlerinden ayrılmazlar. Onlar birlik oluşturlar. Bu yorum, Boethius'a aittir. Ancak Hristiyanlıktaki Tanrı anlayışında belirgin iz bırakmış olan bir isim daha vardır: Paulus. Paulus, bu dünyadaki düşmüşlükten, günahkârlıktan bizi kurtaracak olanın Tanrı olduğunu söyler. Bu Tanrı, İsa'dır. O, bizlerin günahları için çarmıhta gerilmiştir. Ölümüyle

insan; yeniden dirilişı ile de Tanrı olduğunu kanıtlamıştır. Bir insan ölebilir. Ancak yeniden dirilemez. Bu noktada Paulus'un, ölen bir kimsenin sadece kendisi nedeniyle değil de ondan daha başka bir varlık sayesinde diriltip-diriltilemeyeceğini sorguladığını bilmiyoruz. Ancak bildiğimiz, onun temellendirmesinin, Hristiyanlığın Tanrı anlayışında belirleyici olduğudur.

Bir Tanrının çarmıhta gerilmesi, acaba nasıl bir durum oluşturmaktadır. Bir aczin mi göstergesidir? Yoksa temizliğin ve günahsızlığın, günah ve kirlenmişlik adına kurban edilişini mi ima etmektedir? Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, acı çekmenin kendisini kutsamış, ona önem atfetmiştir. Dünyanın bütün zevklerinden arınmayı, çileci bir yaşamı savunmuştur. Münzevice yaşamayı büyük bir başarı olarak görmüştür: "Acı çekmek ve güçsüzlüktü-bu bütün öbür dünyaları yarattı: ve sadece en çok acı çekenin yaşayarak öğreneceği mutluluğun o kısa çılgınlığıydı." (Nietzsche, 2003: 32). Bu münzevice, miskinçe yaşamdan kurtulmanın yolu, insanı tinselliğinden arındırma ile olur. Onu, bir güç varlığı olarak görmekle gerçekleşir. Üst insan, bu güç varlığının en büyük teorik dayanağıdır. Yapılması gereken şey, insanın acı çekmesinin nedeni olan Tanrı'yı öldürüp onun yerine yeni bir Tanrı'yı, *Üstinsan*'ı geçirmektir.

Ölen, *teslisteki* Baba değil, İsa'dır. İsa'nın ölmesi gereklidir. Çünkü Paulus, kendi yorumunu acı çeken bir Tanrı üzerine inşa etmiştir. Bir Tanrı bile acı çekiyorsa insanın acı çekmemesi düşünülebilir mi? Bu güzelim, istenilir hazdan tatmaması olabilir mi? Şayet, bu acı çekme görüntüsünü ortadan kaldırmayı amaçlıyorsak o zaman, acı çeken Tanrının ölümünü ilan etmeliyiz. "O sadece gözyaşlarını ve acısını tatmıştı Yahudilerin, tüm iyilerin ve adillerin nefretiyle birlikte – o Yahudi, İsa: derken ölümün özlemi sardı onu." (Nietzsche, 2003: 84).

Batı Medeniyetinde öldürülen Tanrı, ölümüyle insan olduğunu; yeniden dirilişı ile de Tanrı olduğunu kanıtlayan, İsa'dır. İsa'nın çarmıhta gerilişi, önemli bir şeye aracılık eder. İnsan olmaktan Tanrı olmakla doğru bir geçiş vardır. Ancak bu durum, Nietzsche'ye göre, Hristiyan toplumların münzevice yaşamalarına neden olmuştur. Onların yaşamı olumsuzlamalarına neden olmuştur. Kendi toplumumuzun kültürel dinamiklerini belirlemiş olan

İslamiyet dini ise *tevhid* inancı üzerinde ısrarla durmuştur (Enam Sûresi: 100; Enam Sûresi: 163; Rad Sûresi: 16; İbrahim Sûresi: 21; Furkan Sûresi: 2; Saffat Sûresi: 4; İhlas Sûresi: 1-4). İlahi olanı Bir olarak kabul etmiştir. Müslüman düşünürler de bu birlik anlayışına bağlı kalmışlardır. İlahi olanı hiçbir zaman Batı'daki gibi "birlik içerisindeki üçlü" olarak konumlandırmamışlardır. Bu durum, önemli bir ayrıma işaret eder. İslam dininde hayatın olumsuzlanmasına neden olan bir ilah anlayışı gelişmemiştir. Aksine, Nietzsche'ye göre Müslümanlar hayatın değerlerine bütünüyle önem veren insanlar olmuşlardır. Ona göre Avrupa, kendi gelişim sürecinde İspanya Müslümanlarının birikimlerini dışlamasaydı çok daha farklı bir yerde olabilirdi.

Kesin olarak *teslis*'in, Tanrı'nın ortadan kalkışının nedeni olduğunu söyleyemeyiz. Bu, sadece Nietzsche'nin bir yorumudur. Tanrı'nın, modern dünyadaki konumuyla ilgili konuşan, akıl yürüten sadece Nietzsche değildir. Birçok düşünür daha vardır. "... çağdaş toplum tanrısızdır; peygamberlere de azizlere de bu toplumda yer yoktur" (Weber, 2008: 61) diyen Weber'i, Giddens'ı ve Beck'i de zikretmeliyiz. Onlar, yaşadığımız toplumlarda Tanrı'nın, insan eylemleri üzerindeki belirleyiciliğinin kalmadığını düşünüyorlar. İslam dünyasında ise henüz, *tevhid*'e dayalı ilah anlayışına yönelik genel bir tepki oluşmamıştır. *Tevhid* anlayışının, böyle bir tepkinin oluşmamasına ne derece katkı sağladığını bilmiyoruz. Ancak ilahi olanın cismanileştirilmesine, cismani olanın da ilahlaştırılmasına engel olduğunu düşünüyoruz. *Tevhid*, kapalı bir muhtevaya sahiptir. Biz insanların onun içerisine nüfuz etmesine, onu yorumlamasına engel olmaktadır.

Tanrı'nın varlığının ortadan kalkışı, bizleri risk toplumuna iten diğer bir önemli faktördür. Beck, Tanrı kavramına doğrudan yer vermiştir. Giddens ise onun da içinde olduğu daha genel bir bağlam sunmuştur. Bu, gelenektir. Gelenegin tek tamamlayıcısının, Tanrı olduğunu söyleyemeyiz. Ancak gelenegin, Tanrı ve din kavramlarından bağımsız olacağını da düşünemeyiz.

c) Akla, akılsal olana karşı çıkışı ise Frankfurt Okulu'nda ve postmodern düşüncede görmekteyiz. Horkheimer ve Adorno, Aydınlanma sürecinin aklın biçimselleşmesine, sadece bir hesap yetisine dönüşmesine neden olduğunu

düşünürler. Onlara göre en yüksek iyi, yüksek amaçlar ve insanın kaderi gibi konulardan uzaklaşan akıl, nesnel olmaktan çıkmış, öznel akla dönmüştür. Nesnel akıl, evrende bir düzenlilik olduğunu, insan hayatının da bu düzenliliğe göre düzenlenmesi gerektiğini düşünüyordu. Nesne konumunda olana, doğaya, evrene, kozmosa akıllılık atfediyordu. Öznel akıl ise akılsal olanı nesnel olandan almış onu sadece bilen insana, Özneye hapsedmiştir. İnsan akı o yüksek gayelerden, amaçsallıklardan kopmuştur.

Horkheimer'in ve Adorno'nun eleştirileri, doğrudan aklın kendisine yönelik değildir. Onlar, aklın biçim değiştirmesine karşı çıkarlar. Yapmış oldukları eleştiri aklın kendisine değil, Öznel aklın işleyişinedir. Onun hiçbir amacı gözetmemesinedir. Olumlu ya da olumsuz olsun hiçbir amacı sorgulamamasınadır. Postmodern düşünceyi temsil eden Lyotard'ın ve Bauman'ın eleştirileri ise doğrudan akla yöneliktir. Aklın esas alındığı rasyonel söyleme karşı öne sürülmüşlerdir. Lyotard, rasyonalizmin bir söylem paranoyası olduğunu düşünür. “Her şeyi bilirim”, “her şeyi söylerim”, kabul edilebilecek bir anlatı tarzı değildir. Bauman ise aklın en temel vazifesinin icra edilmesiyle Avrupa'nın göbeğinde acı bir deneyimin yaşandığını söyler. Holocauste, hiçbir şekilde aklın işleyişine aykırı değildir. Aklın ve bilginin, son derece titiz bir işleyişinin sonucunda gerçekleşmiştir.

Akla ve akılsal olana karşı çıkışı, kendi toplumumuz açısından değerlendirmek gerçekten güçtür. Toplumumuz kendi içsel gelişimi açısından bir modernleşme, Aydınlanma yaşamadı. Batı'nın dönüşümlerini esas alarak kendi gelişim doğrultusunu çizmeye çalıştı. Burada belki de en büyük sorumluluk, toplumu inceleyen bilim adamlarına düşmektedir. Kendi toplumumuzun gelişimini daha doğru bir şekilde konumlandırmalıyız. Toplumumuzu Batılı toplumlarla özdeşleştirme hatasına düşmemeliyiz. Batı'nın geçirmiş olduğu tarihsel deneyimleri olduğu gibi kendi toplumumuza uyarlamamalıyız. Bu konuda Türk toplumunun yaşamış olduğu derin bir kriz vardır. Aydınımız, uzunca bir süre kendi toplumu ile barışık değildi. Kendi toplumuna yüz çevirdiği kesin olarak söylenemese de en azından onu ikinci plana attığı doğrudur. Ancak böyle bir tavır, sahip olduğumuz potansiyellerin yeterince ortaya çıkmasına engel olmuştur.

Toplumumuzu, kendi dinamiklerine uygun bir modernleşme sürecinden alıkoyan bu yaklaşım tarzı, akla karşı eleştirilerin yöneltildiği bu zamanda yeni olumsuzluklara yol açmamalıdır. Toplum olarak ne iki büyük totaliter deneyime ne de onlardan bağımsız olmayan ve hangi amaçla yapıldığı tam olarak belli olmayan idealler uğruna milyonlarca insanın yakılmasına, öldürülmesine şahit olmadık. Gaz odalarında insanlarımız ölmedi ama ölenlerin de insan olmaları anlamında, yine de bir sorumluluk bilinci taşınmalıdır. Onların acı hatıralarını paylaşmalı, insanlığın bu deneyimle karşı karşıya gelmemesi için uğraşmalıyız. Batı'nın yaşadığı bu acı deneyimlerden ötürü akla karşı da büsbütün düşman kesilmemeliyiz. Bu sorun, sadece bizi ilgilendirmemektedir. Problem, insanlığın tamamıyla ilişkilidir. Akılsal olanın istenmedik şeylere neden olmasından dolayı eleştirebiliriz. Ancak onu yerden yere de vurmamalıyız.

Anti-rasyonalizmin neden olacağı üç ciddi kriz vardır. Birincisi, toplumun nasıl daha iyiye götürülebileceği mücadelesinde aktivistler olarak mevcut iktidara esasen beyinlerimizle ve bedenlerimizle karşı koyarız. Anti-rasyonalizm, aklımızın önemli bir bölümünü kullanmayalım diyor ve böylece daha mücadele başlamadan sahip olduğumuz en önemli varlıkların birinden vazgeçiyor. Seçkinlerin artık sadece silaha ve paraya sahip değil, “hakikate” de sahip olmalarına izin veriyoruz. Bu hiçbir işe yaramaz (Albert, 2008: 151). İkincisi, bebeklik çağına geri dönülmediği sürece kimsenin, sistematik olarak rasyonel olmamayı seçmemesidir. Üçüncüsü, analizler arasında seçim yapmak için tercih ettiğimiz araçlar olarak kanıtı ve mantıksal akıl yürütmeyi ortadan kaldıracak olursak geriye ne kaldığıdır. Hangi açıklamaları destekleyeceğimize, hangi politikaların işe yarayacağına, hangi görevleri güvenli bir şekilde üstleneceğimize nasıl karar verebiliriz? (Albert, 2008: 151-152).

Batı'daki akla karşı isyan, temelde, Aydınlanma sürecinin dinden ve metafizikten arındırmaya çalıştığı akla yöneliktir. Bu akıl da bir yönden Horkheimer ve Adorno gibi düşünürlerin ifade ettikleri gibi güçsüzleşmekte, insanlığın yüksek amaçlarından kopmakta ve sadece araçsal bir işleyişe sahip olmaktadır. Aklın bir amacın, adil olup-olmadığı ile onun zalimce, despotça olup-olmadığını değerlendirme gücü kalmamaktadır. Aklın işleyişini, Batı'daki

Aydınlanma sürecinde olduğu gibi sadece ampirik alanla sınırlandırmazsak; akla dayalı olarak daha yaşanılabilir bir toplumsal alan inşa edebiliriz.

Diğer bir yönden de aklın ve bilginin Lyotard'daki gibi politik olanla, Baumanda'daki gibi de ulus devletle olan birlikteliği, insanlığın acı deneyimler yaşamasına neden olmuştur. Bu anlamda bizler de her türlü hedefe, amaca itaat eden bir akılsal yeti geliştirmekten ziyade aklımızın eleştiri gücünü yükseltmeliyiz. İnsanımızı, toplumumuzu derinden etkileyecek meseleler üzerinde, önemle durmalıyız. Onların yanlışlıklarını, eksikliklerini, dile getirmeliyiz. Foucault'unun deyişle, *Parrhesia*'yı harekete geçirmeliyiz (Foucault, 2005).

d) Modern dönemde özellikle politik teorilerde, etiğin ve ahlakın temeli olarak karşımıza çıkan sözleşmelerin sağlamış olduğu normatif yapı ise bilgi teknolojilerindeki yaşanan gelişmelerle, başka bir hal almaktadır. Sözleşme ile sağlanan ortak yaşam kuralları, yerel çerçeveyi belirlemekteydi. Bir toplumun nasıl yaşaması gerektiğine dair temelleri sağlamaktaydı. Bilgi teknolojilerindeki yaşanan gelişmelerle artık bu zemin de önemli ölçüde değişime uğramaktadır. Bir toplumun yaşam şekli, başka uygarlıklar tarafından önemli oranda etkilenmektedir. Kendi değerlerinin yerini, yenileri almaktadır.

Bilgi teknolojilerindeki ilerlemelerle, toplumlararası etkileşim yoğunluğu artmaktadır. Dünya küçük bir mekâna dönüşmektedir. Bu süreçte gerçekleşen toplumsal etkileşimlerin nasıl bir sonuç doğurduğunu kesin olarak belirlemek güçtür. Belli türden yaşam tarzları, evrenselleşmektedir. Ekonomisi ve siyaseti güçlü olan toplumlar, diğerleri üzerinde belirleyici rol oynamaktadırlar. Sınırlı ekonomik ve teknolojik gelişime sahip toplumların yaşam şekilleri üzerinde, etkin bir yere sahip olmaktadır. Castells (2005: 5-6), Berger (2003: 10) ve Ritzer (2011: 262) gibi düşünürler, Amerikan yaşam tarzının diğer uygarlıklar üzerinde etkili olduğunu savunurlar. Hayatı bütünüyle olumlayan, hiçbir hazdan kendini sakınmayan ve tüketime önem veren değerlerin dünya ölçeğinde dolaşıma çıktıklarını, diğer kültürleri etkilediklerini düşünürler.

Bilgi toplumu ve küreselleşme tartışmalarıyla yakından ilgili olan, bu tartışmalara katkı sağlayan araştırmacıların çoğu hakim konumda olan toplumların yaşam tarzlarının, diğer toplumlar üzerinde önemli değişimlere neden olduklarını savunurlar. Dünyanın diğer toplumlarında, daha yerel kalmış toplumların gündelik yaşantılarında hazza ve tüketime dayalı yaşam pratiklerinin geliştiğini öne sürerler. Böylece toplumsal yaşamın aslında ciddi bir krizle karşı karşıya olduğunun sinyallerini verirler. Haz ve tüketimin esas alındığı yaşam tarzlarının etiksel ve ahlaki değerler üzerinde olumsuz etkilerinin olduğunu ima ederler. Ama bizim, etiksel ve ahlaksal değerlerin önemlerinin azalmasının ya da bambaşka bir forma bürünmesinin nedenleri konusundaki tavrımız daha farklıdır.

Ahlaki yozlaşma, günümüzün bir sorunu değildir. Hemen her toplumda karşılaştığımız türden bir problemdir. Geçmiş toplumların mı yoksa günümüz toplumlarının mı daha çok olumsuz davranış örüntülerini sergilediklerini tespit etmemiz oldukça güçtür. Böyle bir tespitin yapılabilmesi için hangi davranış türlerinin, zamanla nasıl bir değişim geçirdiğini; günümüzde olup da geçmişte olmayan davranış türlerinin hangileri olduğunu belirlemek için gerekli olan metodolojiden yoksunuz. Bizim varmış olduğumuz sonuç daha çok bu normatif yapıların altında olan ve onları belirleyen değerlerin hangileri olduğunu ve onların nasıl bir değişim geçirdiklerini öğrenmek olmuştur.

Aklın, Antik Yunan'da ve Aydınlanma sürecinde etiğin ve ahlakın kaynağı olduğu; postmodern teori ile birlikte de bu temele ciddi bir eleştirinin olduğu görülmüştür. Doğanın, özellikle Epikür ve Stoa felsefelerinde önem kazandığı; Bacon'un Novum Organum'u ile simgesel olarak Sanayi Devrimiyle birlikte de realitedeki yansıması olarak doğanın belirleyiciliğinin ortadan kalktığı anlaşılmıştır. Tanrı kategorisinin Ortaçağ toplumlarında önem kazandığını; buna karşılık Nietzsche'nin felsefesinde, Beck'in ve Giddens'in risk toplumu tartışmalarında, Tanrısal belirlemeciliğinin azaldığı tespit edilmiştir. Beck'in ve Giddens'in teorileri sadece Tanrı kategorisinde, bizlere yardımcı olmamaktadır. Risk toplumu doğanın aşıldığını, onun işleyiş sürecinin insanlar tarafından bozulduğunu göstermesi nedeniyle de, ikinci kategorinin doğruluğunu teyit etmektedir. Modern devletlerin

oluşum dönemlerinde sözleşme yoluyla, onların etiksel ve ahlaksal, hukuksal normlarının belirlendikleri ancak onların da bilgi toplumu ve küreselleşme tartışmalarıyla birlikte güçlü teknolojiye, güçlü ekonomiye ve güçlü siyasete sahip olan toplumlar tarafından ciddi oranda tehdit edildikleri sonucuna varılmıştır.



KAYNAKÇA

ACZEL, Amir D. (2007), *Descartes'in Gizli Defteri*, Çev: Mert Onaran, Vatan Kitap Yayınları, İstanbul

AÇIKGENÇ, Alpaslan (1992), *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul

ADORNO, Theodor W. (2005), “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”, Çev: Mine Haydaroglu, Cogito, Sayı: 41-42, s: 56-85

ADORNO, Theodor W., M. Horkheimer (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev: Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul

AKALIN, Kürşat H. (2010), “Rasyonel Ekonomik Etkinliğin Gelişimi Sürecinde Protestan Ahlakı”, KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 12 (19), s: 1-13

ALBERT, Michael (2008), “Hikâyelerin Hepsi Eşit Değildir”, Çev: Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan, *Post modernizm ve Rasyonalite*, Editör: Marcus Raskin, bgst Yayınları, İstanbul, s: 112-154

ARENDTH, Hannah ____ (1997), *Şiddet Üzerine*, Çev: Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul

____ (1998), *Totalitarizmin Kaynakları 2 / Emperyalizm*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul

____ (2003), *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, II. Baskı, İstanbul

____ (2004) *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, II. Baskı, İstanbul

Aristoteles ____ (1951), *Organon IV / İkinci Analitikler*, Çev: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara

____ (1963), *Organon I / Kategoriyalar*, Çev: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara

____ (1975), *Politika*, Çev: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul

____ (1988), *Nikomakhos’a Etik*, Çev: Saffet Babür, Hacettepe Üniv. Yayınları, Ankara

____ (1996), *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, II. Basım, İstanbul

____ (2007), *Fizik, Metafizik, Nikomakhos’a Etik, Politika, Poietika*, Çev: Kaan Ökten, Say Yayınları, İstanbul

ARSLAN, Ahmet ____ (2006), *İlkçağ felsefe Tarihi 2 / Sofistlerden Platon’a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

____ (2007), *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

____(2009), *İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

____(2010), *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 / Hellenistik Dönem Felsefeleri: Epikürosçular-Stoacılar-Septikler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

____(2010), *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

ATADEMİR, Hamdi R. (1974), *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara

AUGUSTINUS, Aurelius ____ (2006), "On Free Choice of the Will", *Classics of Western Philosophy*, Editor: M. Cahn Steven, Hackett Publishing Company, Seventh edition, Indianapolis, s: 357-373

____(2010), *İtirafılar*, Çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul

AYMAN, Mehmet (1997), *Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yayınları, İstanbul

BACON, Fransis (1999), *Novum Organum*, Çev: Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara

BARNES, Jonathan (2002), *Aristoteles / Düşüncenin Ustaları*, Çev: Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar, II. Basım, İstanbul

BAUM, Manfred (2005), "Kant ve Saf Aklın Eleştirisi / Kants Kritik der reinen Vernunft", Çev: Nafer Ermiş, Cogito, Sayı: 41-42, s: 31-54

BAUMAN, Zygmunt ____ (1998), *Postmodern Etik*, Çev: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

____(2003), *Modernlik ve Müphemlik*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

____(2007), *Modernite ve Holocaust*, Çev: Süha Sertabiboğlu, Versus Kitap, İstanbul

- BAYHAN, Vehbi (2011), “Küreselleşme, Hegemonya ve Pax Americana”, *Küreselleşen Dünyada Değişimin Farklı Yüzeyleri / Disiplinler Arası Bir Yaklaşım*, Editörler: Neslihan Sam-Rıza Sam, Ezgi Kitabevi, Bursa, s: 125-172
- BECK, Ulrich (2011), *Risk Toplumu / Başka bir Modernliğe Doğru*, Çev: Kasım Özdoğan-Bülent Doğan, İthaki Yayınları, İstanbul
- BENJAMIN, Walter (2009), *Pasajlar*, Çev: Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, VII. Baskı, İstanbul
- BERGER, Peter ve S. Huntington (2003), *Bir Küre Binbir Küreselleşme*, Çev: Ayla Öртаç, Kitap Yayınevi, İstanbul
- BERMAN, Marshall (2004), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çev. Ümit Altuğu-Bülent Peker, İletişim Yayınları, VII. Basım, İstanbul
- Boethius (2006), *Felsefenin Tesellisi*, Çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul
- BRAUDEL, Fernand (1992), *Tarih Üzerine Yazılar*, Çev: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara
- BRUBAKER, Rogers (1984), *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Allan & Unwin, London
- BUĞDAY, İhsan (2008), *Aquinus’lu Thomas’a Göre Kötülük Problemi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri
- BUMİN, Tülin ____ (2010), *Tartışılan Modernlik / Descartes ve Spinoza*, YKY, IV. Basım, İstanbul
- ____ (1993), *Hegel’i Okumak*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul
- BURNETT, Charles (2007), “Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa’da Kabulü”, Çev: M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, Editörler: Peter Adamson-Richard C. Taylor, Küre Yayınları, s: 405-438

BÜLBÜL, Kudret (2004), *Küreselleşme, Kültür ve Siyaset: Türk Düşünsel ve Siyasal Yaşamında Küreselleşme Yaklaşımları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara

CAHN, Steven M. (2006), *Classics of Western Philosophy*, Hackett Publishing Company, Seventh edition, Indianapolis

CALVIN, John (2010), “Hristiyan Dininin Kurumları”, *Batı’ya Yön Veren Metinler / II*, Alev Alatlı (der.), İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya MYO, Yer Belirtilmemiş, s: 603-627

CAMPANINI, Massimo (2007), “Gazali”, Çev: Hasan Tuncay Başoğlu-Şamil Öçal, *İslam Felsefesi Tarihi I*, Editörler: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Açılımkitap, İstanbul, s: 307-324

CASSIRER, Ernst (1996), *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, II. Basım, İstanbul

CASTELLS, Manuel (2005), *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür / Ağ Toplumunun Yükselişi*, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

____ (2007), *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür / Bin Yılın Sonu*, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

CENNET, Begüm (2008), *Boethius’un Consolatio Philosophiae’ında Philosophia Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul

CEVİZCİ, Ahmet ____ (2001), *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, II. Basım, Bursa

____ (2009), *Felsefe Tarihi / Thales’ten Baudrillard’a*, Say Yayınları, İstanbul

ÇAĞRICI, Mustafa (1989), “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi II*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul

ÇANKAYA, Aylin (2009-2010), “Aristoteles’te Mükemmel Yaşamın Neliği”, *Aristoteles, Metafizik Z*, 1, Özne, Güz 2009- Bahar 2010, s: 104-110

D’ANCONA, Cristina (2007), “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”, Çev: M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, Editörler: Peter Adamson-Richard C. Taylor, Küre Yayınları, s: 11-33

DELEUZE, Gilles ____ (1995), *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, Çev: Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul

____ (2007), *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev: Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul

____ (2008), *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, Çev: Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul

DESCARTES, René ____ (1966), *Ahlak Üzerine Mektuplar*, Çev: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, III. Basım, İstanbul

____ (1984), *Metot Üzerine Konuşma*, Çev: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul

____ (1988), *Felsefenin İlkeleri*, Çev: Mehmet Karasan, MEGSB Yayınları, İstanbul

____ (2007), *Meditasyonlar*, Çev: İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara

DIDIER, Jean (2009), *John Locke*, Çev: Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul

DILTHEY, Wilhem (1988), *Human Sciences*, Translated with an Introduction Essay by Ramon J. Betanzos, WayneState University Pres, Michigan

DUMONT, Jean P. (2007), *Antik Felsefe*, Çev: İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara

DURANT, Will (2003), *Felsefenin Öyküsü*, Çev: Ender Gürol, İz yayıncılık, II. Basım, İstanbul

DURKHEIM, Emile ____ (2002), *İntihar*, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul

____(2006a), *Toplumsal İşbölümü*, Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul

____(2006b), *Sosyoloji Dersleri*, Çev: Ali Berkay, İletişim Yayınları

EISENSTADT, Shmuel N. (1968), *The Protestant Ethic and Modernization*, Basic Books, Newyork

ENGELS, Friedrich ____ (2003), *Anti-Dühring*, Eriş Yayınları, III. Basım, Yer Belirtilmemiş

____(2009a), “Engels’ten Joseph Bloch’a”, *Felsefe İncelemeleri*, Karl Marx-Friedrich Engels, Çev: Cem Eroğul, Yordam Kitap, II. Basım, İstanbul, s: 168-171

____(2009b), “Engels’ten Heinz Starkenburg’a”, *Felsefe İncelemeleri*, Karl Marx ve Friedrich Engels, Çev: Cem Eroğul, Yordam Kitap, II. Basım, İstanbul, s: 180-185

Epicurus (1926), *Epicurus, The Extant Remains*, Trans: C. Bailey, Clarendon Press, Oxford

ERAŞ, Didem (2007), *Ahlak Felsefesinden Ahlak Bilimine: Emile Durkheim*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara

ERKİZAN, Hatice N. ____ (2009-2010a), “Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi”, *Aristoteles, Metafizik Z*, 1, Özne, Güz 2009- Bahar 2010, s: 4-25

____(2009-2010b), “Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Naussbaum’un Özcü (Essentialist) İnsan anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, *Aristoteles, Metafizik Z*, 1, Özne, Güz 2009- Bahar 2010, s: 86-103

ESGİN, Ali (2005), *Anthony Giddens Sosyolojisi*, Anı Yayıncılık, Ankara

FAHRI, Macit (2008), *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Kasım Turhan, Şa-to, VII. Basım, İstanbul

Farabi ____ (2001), *El-Medinetü’l Fâzıla*, Çev: Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi, İslam Klasikleri, IV. Basım, Ankara

___ (2003), *Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's – Sa'ade)*, *Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*, Çev: Hüseyin Atay, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul

___ (2004), *İdeal Devlet*, Çev: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, II. Basım, Ankara

___ (2009), *El-Medinetü'l – Fadıla, İlimlerin Sayımı, Felsefenin Temel Meseleleri, Aklın Anlamları Üzerine, Boşluk Üzerine*, Hüseyin Gazi Topdemir, Say yayınları, İstanbul

FOUCAULT, Michel ___(2003a), *Cinselliğin Tarihi*, Çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

___(2003b), “İktidar ve Beden”, Çev: Işık Ergüden, *İktidarın Gözü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s: 38-46

___(2003c), “Michel Foucault: Filozofun Cevapları”, Çev: Işık Ergüden, *İktidarın Gözü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s: 61-75

___(2003d), “Hapishane Üzerine Söyleşi”, Çev: Işık Ergüden, *İktidarın Gözü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s: 21-37

___(2003e), “İktidar ve Bilgi”, Çev: Işık Ergüden, *İktidarın Gözü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s: 166-184

___(2005), *Doğruyu Söylemek*, Çev: Kerem Eksen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

Gazali ___(1978), *Dalaletten Hidayete*, Çev: A.Suphi Fırat, Şamil Yayınları, İstanbul

___(2005), *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul

GENÇ, Mehmet (1990), “Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi”, *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, s: 13-25

GIDDENS, Anthony (1998), *Modernliğin Sonuçları*, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

____(2000), *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çev: Osman Akınhay, Alfa Yayınları, İstanbul

GIDDENS, Anthony ve C. Pierson (2000), *Anthony Giddens’la Söyleşiler: Modernliği Anlamlandırmak*, Çev: Murat Sağlam-Serhat Uyurkulak, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul

GILSON, Etienne (2005), *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev: Şamil Öçal, Açılımkitap, II. Basım, İstanbul

GULBENKIAN KOMİSYONU (1998), *Sosyal Bilimleri Açın*, Çev: Ş. Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul

GÜNDÜZ, Mustafa (2005), *Ahlâk Sosyolojisi*, Anı Yayıncılık, Ankara

GÜNGÖR, Erol (1997), *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul

GÖKBERK, Macit (2007), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, XVII. Basım, İstanbul

GÜZEL, Cemal (2002), “Aurelius Augustinus’un Varlık ile Bilgi Kavramları”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 19 Sayı: 2, s: 141-151

HABERMAS, Jürgen ____ (2000), *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çev: Mustafa Tüzel, YKY, III. Baskı, İstanbul

____(2001), *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul

____(2003), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev: Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, V. Baskı, İstanbul

HAK, Seyyid N. (2007), “Hint ve Farisi Arkaplan”, Çev: Hasan Tuncay Başoğlu-Şamil Öçal, *İslam Felsefesi Tarihi I*, Editörler: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Açılımkitap, İstanbul, s: 77-97

HAMMOND, Robert (2001), *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çev: Gülnihal Küken-Uluğ Nutku, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul

HASSAN, Ümit (1998), *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, II. Basım, İstanbul

HEGEL, G. W. F (2004), *Tinin Görüngübilimi*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul

____ (2011a), *Tarih Felsefesi 1*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, III. Baskı, İstanbul

____ (2011b), *Tarih Felsefesi 2*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, III. Baskı, İstanbul

Heredotos (2007), *Tarih*, Çev: Furkan Akderin, Alfa Basım Yayım, İstanbul

HOBBS, Thomas (2008), *Leviathan*, Çev: Semih LİM, Yapı Kredi Yayınları, VII. Basım, İstanbul

HOMEROS (2006), *ODYSEİA*, Çev: Azra Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, XVIII. Basım, İstanbul

HORKHEIMER, Max (2005), *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev: Mustafa Tüzel, YKY, İstanbul

____ (2005b), *Akıl Tutulması*, Çev: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul

HUGHES, H. Stuart (1985), *Toplum ve Bilinç*, Çev: Güzin Özkan, Kent Basımevi, Ankara

HUYSEN, Andreas (2000), “Postmodernin Haritasını Yapmak”, Çev: Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Mehmet Küçük (der.), Vadi Yayınları, III. Basım, Ankara, s: 207-235

İbn Rüşd (2005), “Tehâfütü't-Tehâfüt”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya (der.), Klasik Yayınları, II. Basım, İstanbul, s: 475-493

İbn Sina (2004), *Risaleler*, Çev: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasioğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara

___ (2005), *İşaretler ve Tembihler*, Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul

İNATI, Şems (2007), “İbn Sina”, Çev: Hasan Tuncay Başoğlu-Şamil Öçal, *İslam Felsefesi Tarihi I*, Editörler: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Açılımkitap, İstanbul, s: 277-292

İPLİKÇİOĞLU, Bülent (2007), *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul

JEAUNEAU, Edouard (2003), *Ortaçağ Felsefesi*, Çev: Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, İstanbul

JONES, W. T ___ (2006a), *Klasik Düşünce / Batı Felsefesi Tarihi I*, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul

___ (2006b), *Ortaçağ Düşüncesi / Batı Felsefesi Tarihi II*, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul

KANT, Immanuel ___ (1999), *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev: İonna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, III. Basım, Ankara

___ (2002), *Prolegomena*, Çev: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara

___ (2003), *Ethica / Etik Üzerine Dersler*, Çev: Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul

___ (2008), *Katkısız Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi, Yargı Gücünün Eleştirisi, Ahlak Metafiziğini Temellendirme, Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*, Çev: Nejat Bozkurt, Say Yayınları, II. Basım, İstanbul

____(2009), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev: İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, IV. Basım, Ankara

KITCH, M.J. (1967), *Capitalism and The Reformation*, Longmans, London

KIZILÇELİK, Sezgin ____ (1994), *Sosyoloji Teorileri 1*, Yunus Emre Yayıncılık, II. Basım, Konya

____(2000), *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, Ankara

____(2004), *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak*, Anı Yayıncılık, Ankara

KOJEVE, Alexandre (2001), *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev: Selahattin Hilav, YKY, İstanbul

KRANZ, Walther (1984), *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul

Ksenophon (1994), *Sokratesin Anılar*, Çev: Candan Şentuna, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara

LAERTIUS, Diogenes (2010), *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, IV. Basım, İstanbul

LEAMAN, Oliver (2000), *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev: Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul

LE GOFF, Jacques (2008), *Avrupa'nın Doğuşu*, Çev: M. Timuçin Binder, Literatür Yayıncılık, İstanbul

LIVIUS, Titus (1992), *Roma Tarihi*, Çev: Sabahat Şenbark, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul

LOCKE, John ____ (2003), *Two Treaties of Government and A Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Haven and London

____(2004), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, II. Basım, İstanbul

LUTHER, Martin (2010), “Hristiyan Asillerine Söylev”, *Batı’ya Yön Veren Metinler II*, Alev Alatlı (der.), İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya MYO, Yer Belirtilmemiş, s: 540-547

LYOTARD, JEAN F. ____ (2000), *Postmodern Durum*, Çev: Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, III. Basım, Ankara

____ (2010), “Adalet Nedir”, Çev: Hüsamettin Arslan, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, Richard Kearney (der.), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, s: 225-239

MACHIAVELLI, Nicholo ____ (2008), *Prens*, Çev: Harun Mutluay, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul

____ (2009), *Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, Çev: Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul

MAGEE, Bryan (2001), *Büyük Filozoflar / Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul

MANSEL, Arif Mürid (2004), *Ege ve Yunan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, VIII. Basım, Ankara

MAREN BON, John (2003), *Boethius*, Oxford University Press, Oxford

MARCUSE, Herbert (2007), *One Dimensional Man*, Routledge Classics, London and Newyork

MARX, Karl ____ (1968), *Alman İdeolojisi*, Çev: Selâhattin Hilâv, Sosyal Yayınları, İstanbul

____ (1969), *1844 El Yazmaları*, Çev: Murat Belge, Payel Yayınları, İstanbul

____ (1970), *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara

____ (2003), *Kapital I*, Çev: Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları, III. Basım, Yer Belirtilmemiş

____(2004), *Kapital III*, Çev: Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları, II. Basım, Yer Belirtilmemiş

MARX, Karl, F. Engels (1976), *Komünist Parti Manifestosu / Seçme Yapıtlar Cilt I*, Çev: Muzaffer Ardos, Sevim Belli, Ahmet Kardam ve Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, s: 118-168

MOSCA, Gaetano (2010), “Roma ve Ortaçağ / Siyasi Müesseseler ve Doktrinler”, Çev: Mukbil Özyörük, Erişim Tarihi: 21. 04. 2010, <http://www.dergiler.ankara.edu.tr>, s: 532-564

MULGAN, Richard (2009-2010), “Aristoteles ‘Aristoteles’çi” bir Sosyal Demokrat mıydı?”, Çev: Aylin Çankaya, *Aristoteles, Metafizik Z*, 1, Özne, Güz 2009- Bahar 2010, s: 142-154

NAGEL, Thomas (2009-2010), “Aristoteles’in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri”, Çev. Hatice Nur Erkızan, *Aristoteles, Metafizik Z*, 1, Özne, Güz 2009- Bahar 2010, s: 111-115

NASR, Seyyid H. (2007), “İslam Felsefesinin Kaynakları ve İlham veren Unsurlar Olarak Kur’an ve Hadis”, Çev: Hasan Tuncay Başoğlu-Şamil Öçal, *İslam Felsefesi Tarihi I*, Editörler: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Açılımkitap, İstanbul, s: 49- 62

NIETZSCHE, Frederich (2003), *Böyle Dedi Zerdüşt*, Çev: Gülperi Sert, İlyas Yayınevi, İzmir

NUTTALL, John (1997), *Ahlak Üzerine Tartışmalar*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

O’BRIEN, Martin (2000), “Anthony Giddens’in Sosyolojisine Giriş”, *Modernliği Anlamlandırmak*, A. Giddens-C. Pierson, Çev. Murat Sağlam-Serhat Uyrakulak, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, s: XIII-XIII

ÖZLEM, Doğan (1993), *Felsefe Yazıları*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul

____(2010), *Etik / Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, II. Basım, İstanbul

PAKSÜT, Fatma (1980), *Platon*, Ayyıldız Matbaası, Ankara

PETIT, Robert (1984), *Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Çev. Hamide Topcuoğlu, Işın Yayıncılık, Ankara

PIEPER, Annemarie (1999), *Etiğe Giriş*, Çev: Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

PIRENNE, Jacques (Tarihsiz), *Büyük Dünya Tarihi*, Meydan, Yer Belirtilmemiş

Platon ____ (1986a), *Theaitetos*, Çev: Macit Gökberk, Diyaloglar 2, Remzi Kitabevi, İstanbul

____ (1986b), *Lysis*, Çev: Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, Remzi Kitabevi, İstanbul

____ (1986c), *Kharmides*, Çev: Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, Remzi Kitabevi, İstanbul

____ (1986d), *Protagoras*, Çev: Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, Remzi Kitabevi, İstanbul

____ (1994), *Yasalar*, Çev: Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, II. Basım, İstanbul

____ (1997), *Sofist*, Çev: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

____ (1998), *Gorgias*, Çev: Melih Cevdet Anday, Diyaloglar 1, Remzi Kitabevi, V. Basım, İstanbul

____ (2004), *Savunma*, Çeviren: Ayşe Suruç, Beda Yayınları İstanbul

____ (2006), *Devlet*, Çev: Cenk Saraçaoğlu-Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul

____ (2007), *Euthyphron*, Çev: Pertev Naili Boratav, Toplu Diyaloglar I, Eos Yayınevi, Ankara

Plotinos (2006), *Dokuzluklar I*, Çev. Zeki Özcan, Aktüel Yayınları, Bursa

POPKIN, Richard H. (1999), “Medieval Islamic and Jewish Philosophy / Introduction”, *The Colombia History of Western Philosophy*, Editör: Richard H. Popkin, Colombia University Press, Newyork

POPPER Karl (2008), *Açık toplum ve Düşmanları I*, Çeviren: Mete TUNCAY Liberte yayınları, Ankara

RITZER, George (2011), *Küresel Dünya*, Çev: Melih Pekdemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

ROBINSON, William (2007), “Theories of Globalization”, *Globalization*, Editor: George Ritzer, Blackwell Publishing, s: 125-143

ROUSSEAU, Jean J. ____ (2007), *Toplum Sözleşmesi*, Çev: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, II. Basım, İstanbul

____(2009), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev: Ünsal Oskay, Say Yayınları, X. Basım, İstanbul

SARIOĞLU, Hüseyin (2003), *İbn Rüşd*, Klasik Yayınları, İstanbul

SAYGIN, Alkım (2010), *Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük Kavramı Üzerine*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara

SENECA, A. Lucius ____ (1997a), *Tanrısal Öngörü*, Çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul

____(1997b), *Ahlaki Mektuplar*, Çev: Türkân UZEL, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara

SCHAFF, Philip (1890), *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, The Christian Literature Publishing, Newyork

SHAKIAN, W.S (1975), *Ethics; An Introduction to Theories and Problems*, Nouble Books, Newyork

SKIRBEKK, Gunnar, N. Gilje (2000), *Felsefe Tarihi / Antik Yunan'dan Modern Döneme*, Çev: Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul

SLATTERY, Martin (2007), *Sosyolojide Temel Fikirler*, Yayına Hazırlayanlar: Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz, Sentez Yayıncılık, Bursa

SOLMAZ, Mustafa (2011): “Geleneksellik-Modernlik Ayrımında İnsanın Konumu”, Hikmet Yurdu Dergisi, Yıl: 4, Cilt: 4 Sayı: 7, s: 153-175

SORELL, Tom (2002), *Descartes / Düşüncenin Ustaları*, Çev: Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul

SOROKIN, Pitirim A. (1974), *Çağdaş Sosyoloji Teorileri II*, Çev. Munir Rasit Oymen, Yeni Desen Matbaası, Ankara

SPINOZA, Benedictus ____ (2009a), *Etika*, Çev: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, III. Basım, Ankara

____ (2009b), *Politik İnceleme / Tractatus Politicus*, Çev: Murat Erşen, Dost Kitabevi, II. Basım, Ankara

TAYLOR, A. E (1955), *PLATO / The Man and His Work*, Printed In Great By Butler and Tanner Ltd, Frome and London, and Bound By The Fisher Bookbinding Co. Ltd, London

TAYLOR, C. C. W. (2002), *Sokrates / Düşüncenin Ustaları*, Çev: Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, II. Basım, İstanbul

TEKİN, Oğuz (2003), *Eski Yunan Tarihi*, İletişim Yayınları, V. Basım, İstanbul

Tertullianus (2010), “Dalalet İçinde Olanlar İçin Düstur Hakkında”, *Batı'ya Yön Veren Metinler I*, Alev Alatlı (der.), İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya MYO, Yer Belirtilmemiş, s: 178-179

TERZİYAN, Tomas (2009), *Boethius'ta Trinitas Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul

THILLY, Frank (2007), *Felsefenin Öyküsü-I / Yunan Ve Ortaçağ Felsefesi*, Çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul

THOMAS, Aquinas (2003), *On Evil*, Çev: Richard Regan, Oxford Press, Oxford

TİMUÇİN, Afşin (2006), *Düşünce Tarihi 1 / Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları*, Bulut Yayınları, Genişletilmiş VI. Basım, İstanbul

TOPÇUOĞLU, Hamide (1984), *Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Işın Yayıncılık, Ankara

USLUBAŞ, Tolga, S. Dağ (2007), *İlk Çağlardan Günümüze Dünya Tarihi*, Karma Kitaplar, İstanbul

VERNON, G. (1968), *Sociology of Religion*, McGraw-Hill Book Company, New York

VORLANDER, Karl (2004), *Felsefe Tarihi*, Çev: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin / Günümüz diline aktaran: Yüksel Kanar, İz yayıncılık, İstanbul

WEBER, Marx ____ (1950), *General Economic History*, Free Press Glencoe, New York

____ (2005), *Bürokrasi ve Otorite*, Çev: H. Bahadır Akın, Adres Yayınları, Ankara

____ (2008), *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, Deniz Yayınları, XII. Basım, İstanbul

____ (2010), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev: Gülistan Solmaz, Alter Yayıncılık, II. Basım, Ankara

WEST, David (2005), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, II. Basım, İstanbul

YARAN, Cafer Sadık (2010), *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul

YILDIRIM, Engin (2001) : “Manuel Castells’in Ağsı Toplum Yaklaşımı”, Bilgi ve Toplum, Sayı: 3, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, s: 229-236

YOLDAŞ, Yunus (2007), “ Max Weber’in (Siyasi) Sorumluluk Etiği Anlayışı”, Süleyman Demirel Üniv. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, C. 12, S. 2, s: 199-218

ZELYÜT, Solmaz (2010), *Spinoza*, Dost Kitabevi, Ankara

EK I: Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras

Yazarlar	Süryanice ve/veya Arapçaya tercüme edilen eserler (günümüze gelen tercümeler)	Süryanice ve/veya Arapçaya tercüme edildiği belirtilen eserler (günümüze gelmeyen tercümeler)	Süryanice ve/veya Arapçaya tercüme edilip edilmediğinden bahsedilmeksizin Arapça kaynaklarda ismi geçen eserler
----------	---	---	---

Plotinus	<i>Enneadlar</i> IV-VI, Arapça (İbn Nâ'ima el-Hımsî)		
Porphyry	<i>Isagoge</i> , Süryanice (536 tarihlerinde); Arapça (Ebû Osmân ed-Dımeşkî); <i>Philos. History</i> (fragmanlar), Süryanice	<i>Isagoge</i> , Süryanice tercüme; Arapça tercüme (Eyyûb b. Kasım er-Rakkî) Fizik, Nik. Ahi, <i>Kategorik Kıyaslara Giriş</i> üzerine şerh, Arapça (Ebû Osmân ed-Dımeşkî); <i>Akıl ve Akledilir Üzerine</i> , Süryanice; <i>Istafsâr</i> (?), Süryanice	<i>Kategoriler</i> üzerine şerh; <i>Yorum Üzerine</i> 'nin özeti (?); Aristoteles felsefesinin özeti; Anebo'ya mektup
Iamblichus	<i>Carmen Aureum</i> üzerine şerh, Arapça		<i>Kategoriler</i> üzerine şerh (?); <i>Yorum Üzerine</i> 'ye şerh

Themistius	<i>Met.</i> Lambda üzerine şerh, Arapça (Ebû Bîsr Mettâ b. Yûnus); <i>De Caelo</i> üzerine şerh, Arapça (Yahyâ b. Adî); <i>De Anima</i> üzerine şerh, Arapça	<i>Oluş ve Bozuluş Üzerine</i> ve <i>Nik. Ahl.</i> üzerine şerh, Süryanice	<i>Kategoriler, Birinci ve ikinci Anal., Topikler ve Fizik</i> üzerine şerh; Julian'a kitap; Julian'a mektup
Syrianus		Met. Beta üzerine şerh	
Proclus	<i>Teolojinin Unsurları;</i> <i>Alemin Ezeliliğine Dair XVIII Delil; Nefsin Ölümsüzlüğüne Dair Deliller</i> , Arapça	<i>Carmen Aureum</i> üzerine şerh, Süryanice; Eflatun'un <i>Gorgias</i> 'ının bir bölümü üzerine şerh, Süryanice; <i>Kader Üzerine</i> adlı risalenin bir bölümü üzerine şerh, Süryanice; <i>Phaedo</i> üzerine şerh (Ebû Ali b. Zur'a)	<i>Tabii Olgunun Kökeninin Tanımı; İnayet Hakkında On Şüphe; Bölünemeyen Atom</i>
Sahte-Dionysius	<i>De Div. Nom., Cael. Hier., Myst. Theol., Eccl. Hier., Ep.,</i> <i>Süryanice</i>		
Ammonius			<i>Kategoriler ve Topikler</i> I-IV üzerine şerh; Aristoteles'in Yaratıcı hakkındaki öğretilerinin açıklanması; Aristoteles'in kitaplarındaki amaçları; Aristoteles'in Birlik hakkındaki delili
Simplicius		<i>De Anima</i> üzerine şerh, Süryanice ve Arapça	<i>Kategoriler</i> üzerine şerh

Philoponus	<i>Fizik</i> üzerine şerh (fragmanlar), <i>De Aet. Mundi contra Proclum</i> (fragmanlar); <i>Âlemin Ezeliliği Konusunda Aristoteles'e Karşı</i> (fragmanlar), Arapça	<i>Fizik</i> üzerine şerh, Arapça (Basil ve İbn Nâ'ima el-Hımsî); <i>Proclus'un Alemin Ezeliliğine Yönelik Delillerinin Reddi</i> ; <i>Fizikî Gerçekliklerin Gücünün Sonlu Olduğu Gerçeği Üzerine</i>	Aristoteles'in On Kategorisi üzerine şerh; Nasturîlere reddiye, başka reddiyeler; Galen'in tıbbî eserlerinin açıklanması
Olympiodorus		<i>Sofist</i> üzerine şerh (İshak b. Huneyn); <i>Meteorologica</i> 'mu açıklanması (Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ve et-Taberî), <i>De Anima</i> üzerine şerh	<i>Oluş ve Bozuluş Üzerine</i> hakkında muğlak bir giriş
David/Elias	<i>Prolegomena</i> , Arapça		
Stephanus			<i>Kategoriler ve Yorum Üzerine</i> 'ye şerh
Meçhul	<i>Aristoteles'in De Anima</i> 'sının açıklaması, Arapça		

(D'Ancona, Cristina, 2007: 28-29)

EK II: Arapçadan Latinceye

Metin	Mütercim
Aristoteles, <i>ikinci Analitikler</i>	Cremonalı Gerard (1; AL IV, 3)
Aristoteles, <i>Retorik</i>	Alman Hermann (Tuleytula, 1240-1250 arasında)
Aristoteles, <i>Fizik</i>	Cremonalı Gerard (34; AL VII, 1.2)
Aristoteles, <i>De Caelo</i>	Cremonalı Gerard (35)
Aristoteles, <i>De Generatione et Corruptione</i>	Cremonalı Gerard (37)
Aristoteles, <i>Meteora</i> , ktp. I-III (Yahyâ b. el-Bitrîk'in yeniden ifadelendirmesi)	Cremonalı Gerard (38; ASL 12)
Aristoteles, <i>Metafizik</i> (Alpha Meizôn'un başlangıcından bir parça)	Muhtemelen Kindî'nin De Radiis'ini de çeviren mütercim
Aristoteles, <i>Hayvanlar Üzerine</i> (19 kitaplık şekli)	Michael Scot (1220'den önce; ASL 5)
<i>Summa Alexandrinorum</i> (Nikomakhos 'a <i>Ahlak</i> 'tan bir seçme)	Alman Hermann (Tuleytula [?], 1243-4)
Sahte-Aristoteles, <i>Sırf İyi</i>	Cremonalı Gerard (33; <i>De Causis</i>)

<i>Hakkında = Teolojinin Unsurları</i>	1
Sahte-Aristoteles, <i>Dört Unsurun Özelliklerinin Sebepleri Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (36; sadece ktp. I)
Sahte-Aristoteles (Dimeşkli Nicholas), <i>Bitkiler Üzerine</i>	Shareshilli Alfred (ykl. 1200; ASL 4)
Sahte-Aristoteles, <i>Theologia = Plotinus, Enneadlar (seçme)</i>	Moses Arovas ve Pier Nicolas Castellani (1519)
Sahte-Aristoteles, <i>Sırların Sırrı</i>	(a) İşbilyeli John (ykl. 1120; kısmen) (b) Trabluslu Philip (Philip of Tripoli) (ykl. 1220; tam)
<i>Elma Üzerine (Aristoteles'in Ölümü)</i>	Manfred (ykl. 1260; De Pomof
Batlamyus, <i>Almagest</i>	(a) Abdelmessie Wittoniensis (ykl. 1130) (b) Cremonalı Gerard (22)
İskender Afrodisî, <i>Akıl Üzerine</i>	Gundisalvi (?)
İskender Afrodisî, <i>Zaman Üzerine, Duyular Üzerine, Maddede Değil Surette Meydana Gelen Artış ve Çoğalma</i>	Cremonalı Gerard (39)
Themistius, <i>İkinci Analitikler</i> üzerine Şerh	Cremonalı Gerard (2)
Themistius, <i>De Caelo</i> 'nun Yeniden İfadelenirilmesi	Mose Alarino (1574)
Nemesius, <i>Unsurlar Üzerine (= İnsanın Tabiatı Hakkında, blm. 6)</i>	İmzasız (Afrikalı Konstantin?)
Sahte-Apollonius (Bâlinûs), <i>Tabiatın Sırları Hakkında</i>	Santallalı Hugo (ykl. 1150)

<i>Kelîle ve Dimne</i> , İbnü'l-Mukaffa' tarafından Orta Farsçadan tercüme edilmiştir	(a) tCapualı John (John of Capua), <i>Directorium Humanae Vitae</i> (1263-78) (b) Beziersli Raymond (Raymond of Beziers) (1315)
Mâşâ'allâh (Messehalla, ö. ykl. 815), <i>Unsurlar ve Felekler Üzerine (Feleğin Hareketinin Bilgisi Üzerine)</i>	Cremonalı Gerard (25)
Huneyn b. Ishâk (ö. ykl. 873), <i>Filozofların Nükteli Sözleri</i>	<i>Libro de los Buenos proverbios</i> (Latince tercümesi bilinmemektedir)
<i>Turba Philosophorum</i>	İmzasız
Kustâ b. Lûkâ (9. yüzyıl, Costaben Luce), <i>Ruh ile Nefs Arasındaki Fark Üzerine</i>	İşbilyeli John (1125-1152 arasında)
Kustâ b. Lûkâ, <i>Fiziki Bağlar Üzerine</i>	Afrikalı Konstantin (1198'den önce)
Ebû Ma'sher (ö. 886, Albumasar), <i>Astrolojiye Büyük Giriş</i>	(a) işbilyeli John ve Limia (1133) (b) Carinthialı Hermann (1140)
Kindî (ö. 870'den sonra, Alkindi), <i>Beş Öz Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (41)
<i>Kindî, Uyku ve Rüya Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (43)
<i>Kindî, Akıl Üzerine</i>	(a) Gundisalvi (?) (De intellectu) (b) Cremonalı Gerard (De ratione)
Kindî, <i>Hava Tahmini Üzerine İki Risale</i>	İmzasız (<i>De mutatione temporum</i>)

Kindî, <i>Işıklar Üzerine (Sihir Sanatlarının Teorisi)</i>	İmzasız (muhtemelen Aristoteles'in Metafizik'inin Alpha Meizon'unu çeviren mütercim)
Kindî, <i>Almagest</i> üzerine Şerh, ktp. 1	Santallalı Hugo
Fârâbî (ö. ykl. 950, Alfarabi), <i>Bilimlerin Tasnifi Üzerine</i>	(a) Gundisalvi (b) Cremonalı Gerard (42)
Fârâbî, <i>Akl Üzerine</i>	(a) Gundisalvi (?) (b) fBalmesli Abraham (Abraham de Balmes) (Vat, Lat. 12055)
Fârâbî, <i>Mutluluk Yoluna Dikkati Çekmek (Kitâbu't-tenbîh alâ sebîli's-sa'âde)</i>	Gundisalvi (?), <i>Liber exercitationis ad viam felicitatis</i>
Fârâbî, <i>Meselelerin Kaynakları (Uyunu'l-mesâil)</i> ¹²	İmzasız parça parça tercüme (<i>Fontes questionum / Flos Alfarabii secundum sententiam Aristotelis</i>)
Fârâbî, <i>"Yorum Üzerine" Hakkında</i>	Kısaltılmış pasajlar
Fârâbî, <i>Kıyas Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (3), Latincesi tespit edilememiştir
Fârâbî, <i>"İkinci Analitikler" Üzerine</i>	Büyük Albert (Albert the Great) tarafından iktibas edilmiştir
Fârâbî, <i>Retorik Kitabına Giriş (Sadru kitâbi'l-hitâbe)</i>	Alman Hermann (<i>Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Alfarabii</i>)
Fârâbî, <i>"Fizik" Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (<i>Distinctio super Librum Aristotelis de Naturali Auditui</i> ; 40)

Fârâbî, <i>Öklid'in Beşinci Kitabının Postulatlarındaki Problemlerin Açıklanması</i>	Gundisalvi (?)
Fârâbî, <i>Mükemmel Devlet Üzerine</i> (sadece başlangıcı)	Lizbonlu Afonso Diniş (Afonso Diniş of Lisbon) ve Mühtedi üstad Alfonsus (magister Alfonsus conversus) (Burgoslu Abner) (Abner of Burgos)? : <i>De Perfectione Naturali Intellectus</i> , blm. 5-6
Sahte-Fârâbî, <i>Bilimlerin Yükselişi Üzerine</i>	12. yüzyılda yaşamış bilinmeyen bir mütercim (Gundisalvi?)
İhvânü's-Safâ, <i>Delil Üzerine Risale</i>	İmzasız
İhvânü's-Safâ, <i>Coğrafya Üzerine Risale</i>	imzasız (<i>Epistola Fratrum Sincerorum in Cosmographia</i>)
İhvânü's-Safâ, <i>Son Risale</i>	<i>Liber de Quattuor Confectionibus</i>
Isaac Israeli (ykl. 855-907), <i>Unsurlar Üzerine</i>	Cremonalı Gerard (54)
Isaac Israeli, <i>Şeylerin Tasvir ve Tanımları Üzerine</i>	(a) Dominicus Gundisalvi (?) (b) Cremonalı Gerard (5Ö)
Ibn Sînâ (ö. 1037, Avicenna), <i>eş-Şifâ</i> , Cüzcanî'nin girişi	Avendauth (bilinmeyen bir Latince uzmanının yardımıyla)
c1 (Mantık), fl (<i>Isâgûci</i>), ktp. 1, blm. 1 ve 12	Avendauth (bilinmeyen bir Latince uzmanının yardımıyla)
c1, fl, ktp. 1, blm. 2-11, 13-14, ktp. 2, blm. 1-4	12. yüzyıldan Tuleytulalı (?) mütercim(ler) (Gundisalvi değil)

c1, f5 (<i>ikinci Analitikler</i>), ktp. 2, blm. 7	Gundisalvi (<i>De Convenientia et Differentia Scientia Scientiarum, De Divisione Philosophiae</i> 'si ile birlikte)
c1, f8 (<i>Retorik</i>) (seçme)	Alman Hermann'ın Aristoteles'in <i>Retorik</i> 'ini çevirisiyle birlikte
c2 (Tabiat Bilimi), f1 (Fizik), ktp. 1-3 (sadece başlangıç)	12. yüzyıldan Tuleytulalı (?) meçhul mütercim(ler) (AvL)
c2, f1, ktp. 3-4 (önceki tercümenin devamı) ⁸⁶	Burgoslu Juan Gonzalves (Juan Gonzalves de Burgos) ve Salomon (Burgos, 275-80; AvL)
c2, f2 (<i>Gökler Üzerine</i>)	Burgoslu Juan Gonzalves ve Salomon (AvL)
c2, f3 (<i>Oluş ve Bozuluş Üzerine</i>)	Burgoslu Juan Gonzalves ve Salomon (AvL)
c2, f4 (<i>Etkiler ve Edilgiler Üzerine</i>)	Burgoslu Juan Gonzalves ve Salomon (AvL)
c2, f5, ktp. 1, blm. 1 ve 5 (<i>Taşlar ve Mineraller Üzerine</i>)	Shareshillli Alfred (ykl. 1200; <i>De Cougelatione et Conglutinatione Lapidum</i>)
c2, f5, ktp. 2, 1-6 (<i>Meteoroloji</i>)	Burgoslu Juan Gonzalves ve Salomon (Burgos, 1275-80)
c2, f5, ktp. 2, 6 (<i>Seller Üzerine</i>)	Shareshillli Alfred (?) (ykl. 1200)
c2, f6 (<i>Nefs Üzerine</i>)	Avendauth ve Gundisalvi (AvL)

c2, f7 (<i>Bitkiler Üzerine</i>)	<i>Liber eiusdem (Avicenna) de Vegetabilibus</i>
c2, f7 (<i>Hayvanlar Üzerine</i>)	Michael Scot
c4 (<i>Metafizik</i>)	Gundisalvi ve katkı sağlayan meçhul bir isim (AvL)
İbn Sînâ, <i>Kalp ilaçları Hakkında Risale</i>	(a) blm. 2-7 Avendauth ve Gundisalvi tarafından; İbn Sînâ'nın <i>De Anima</i> 'sına dahil edilmiştir. (b) Villanova Arnold (ykl. 1300) (c) Andrea Alpago (1527; a'nın gözden geçirilmiş şekli)
İbn Sînâ, <i>Nefse Dair Seçki</i>	(Makale fî'n-nefs) Andrea Alpago (1546; <i>Compendium de Anima</i>)
İbn Sînâ, (<i>Nefsin</i>) <i>Dönüşü Üzerine Risale</i> (<i>Risaletü'l-adhaviyya fî'l-me'âd</i>)	Andera Alpago (1546; <i>Liber Mahad</i>)
İbn Sînâ, (<i>Nefs Üzerine</i>) <i>Notlar'dan Seçmeler</i> (<i>Ta'likât</i>)	Andrea Alpago (1546; <i>Aphorismi de Anima</i>)
İbn Sînâ, <i>Tanımlar Üzerine Risale</i> (<i>Risale fî'l-hudûd</i>)	Andrea Alpago (1546; <i>De Diffinitionibus et Quaesisis</i>)
İbn Sînâ, <i>Akli Bilimlerin Ayırımı</i> (<i>Aksâmu'l-hikme</i>)	Andrea Alpago (1546; <i>De Divisione Scientiarum</i>)

Sahte-İbn Sînâ, <i>Gökler ve Alem Hakkında Kitap</i>	Gundisalvi (Liber Caeil et Mundi; ASL 14)
Ebû Vefâ el-Mübeşşir b. Fâtik, <i>Seçilmiş Hikmetli Sözler ve En Güzel Özdeyişler</i> (1048-9)	(a) Cremonalı Gerard (Batlamyus'un <i>Almagest</i> 'in girişindeki sözleri) (b) Procidalı John (John of Procida) (?) (<i>Liber Philosophorum Moraliū Antiquorum</i>)
Gazâlî (ö. 1111, Algazel), <i>Filozofların Amaçları ve Yıkımına Giriş</i>	İmzasız
Gazâlî, <i>Filozofların Amaçları</i>	Üstad Johannes ve Gundisalvi (<i>Summa Theorice Philosophie</i>)
Gazâlî, <i>Filozofların Yıkımı</i>	İbn Rüşd'ün <i>Yıkımın Yıkımı</i> isimli eserinde yer almaktadır; aşt. bkz.
Ramon Llull'un, <i>Amaçlar</i> 'ın mantık kısmını esas alan Arapça mantık seçkisi	Ramon Llull (<i>Compendium Logicae Algazelis</i> ; Montpellier, 1275-6 veya 1288)
Ibnü'l-Heysem (965-ykl. 1040, Alhazen), <i>Âlemin Düzenlenişi Üzerine</i>	(a) <i>Liber Manionis</i> Filozof Stephen (Stephen the Philosopher), 12. yüzyılın ortaları; yorumlar eklenmiştir) (b) Oxford, Canon, mise. 45 (geç 13. yüzyıl) (c) Madrid, BN, 19959 (erken 14. yüzyıldan önce) (d) fBalmesii Abraham (MS Vat. Lat. 4566)

Ibnü'l-Heysem, <i>Optik</i>	Geç 13. yüzyıldan önce iki meçhul mütercim
Ibn Cebrol (1021-58 veya 1070, Avicbron), <i>Hayat Pınarı</i>	Johannes Hispanus ve Gundisalvi (<i>Fons Vitae</i>)
Ibn Bâcce (ö; 1139, Avempace), <i>Veda Risalesi (Risaletü'l-vedâ)</i>	Balmesli Abraham (<i>Epistola Expeditionis</i> ; MS Vat. 3897)
Ibn Tufeyl (ykl. 1100-85), <i>Hayy b. Yakzân</i>	Meçhul bir mütercim (1493'ten önce; MS Cenova, Bibi. Univ. A.IX.29)
Ibn Rüşd (1126-98, Averroes), <i>Mantık Üzerine Özetler (1-9)</i>	(a) Balmesli Abraham (1523) (b) Giovanni Francesco Burana (1524; sadece <i>Birinci Analitikler</i>)
Ibn Rüşd, <i>Isagoge</i> üzerine Orta Şerh (10)	(a) Lunalı William (William of Luna) (b) Jacob Mantino (1550/2)
Ibn Rüşd, <i>Kategoriler</i> üzerine Orta Şerh (11)	(a) Lunalı William (b) Jacob Mantino (1550/2)
Ibn Rüşd, <i>Yorum Üzerine</i> hakkında Orta Şerh (12)	(a) Lunalı William (?) (b) Jacob Mantino (1550/2)
Ibn Rüşd, <i>Birinci Analitikler</i> üzerine Orta Şerh (13)	(a) Lunalı William (?) (b) Giovanni Francesco Burana (1524)
Ibn Rüşd, <i>ikinci Analitikler</i> üzerine Orta Şerh (14)	(a) Lunalı William (?) (b) Giovanni Francesco Burana (1550/2)
Ibn Rüşd, <i>ikinci Analitikler</i> üzerine Uzun Şerh (19)	(a) Balmesli Abraham (1523) (b) Giovanni Francesco Burana (1550/2) (c) Jacob Mantino (1562; parçalar)

İbn Rüşd, <i>Topikler</i> üzerine Orta Şerh (15)	(a) Balmesli Abraham (1523) (b) Jacob Mantino (1550/2; ktp. 1-4)
İbn Rüşd, <i>Sophistici Elenchi</i> üzerine Orta Şerh (16)	Balmesli Abraham (1523)
İbn Rüşd, <i>Retorik</i> üzerine Orta Şerh (17)	(a) Alman Hermann'ın Aristoteles'in <i>Retorik</i> 'ini çevirisinde pasajlar halinde (b) Balmesli Abraham (1523)
İbn Rüşd, <i>Şiir</i> üzerine Orta Şerh	(a) Alman Hermann (Tuleytula, 1256, AL 33) (b) Balmesli Abraham (1523) (c) Jacob Mantino (1550/2)
İbn Rüşd, <i>Fizik</i> üzerine Orta Şerh (21)	(a) Balmesli Abraham (MS Vat. Lat. 4548) (b) Jacob Mantino (1550/2), ktp. 1-3
İbn Rüşd, <i>Fizik</i> üzerine Uzun Şerh (22)	(a) Michael Scot (?) (1501) (b) Alman Hermann (?), sadece ktp. 7 ve ktp. 8, şrh. 80-6 (c) Antakyalı Theodore (Theodore of Antioch) (1501; Proemium) (d) Jacob Mantino (1550/2; Proemium)
İbn Rüşd, <i>De Caelo</i> üzerine Orta Şerh (24)	Paolo Ricci (1511)
İbn Rüşd, <i>De Caelo</i> üzerine Uzun Şerh (25)	Michael Scot (?) (1501)
İbn Rüşd, <i>De Generatione et Corruptione</i> 'nin Özeti (26)	(a) Vitale Nisso (1550/2) (b) Balmesli Abraham (1552)
İbn Rüşd, <i>De Generatione et Corruptione</i> üzerine Orta Şerh	Michael Scot (?) (1501)

(27)	
İbn Rüşd, <i>Meteoroloji</i> 'nin Özeti (28)	Elias del Medigo (1488)
İbn Rüşd, <i>Meteoroloji</i> üzerine Orta Şerh (29)	(a) Michael Scot (?) (1501; sadece ktp. 4) (b) Elias del Medigo (1488; parçalar halinde)
İbn Rüşd, <i>De Animalibus</i> 'un dokuz kitabı üzerine Orta Şerh (30)	(a) Michael Scot (?) (b) Elias del Mendigo (MS Vat. Lat. 4549; ktp. 12-14'ün başlangıcı) (c) Jacob Mantino (1521)
İbn Rüşd, <i>De Anima</i> 'nın Özeti (31)	(a) Elias del Medigo (MS Vat. Lat. 4549; ktp 3'ün bir kısmı) (b) Balmesli Abraham (1552)
İbn Rüşd, <i>De Anima</i> üzerine Uzun Şerh (33)	(a) Michael Scot (?) (b) Jacob Mantino (1550/2; ktp. 3, blm. 5 ve 36) .
İbn Rüşd, <i>Parva Naturalia</i> 'nın özeti	(a) Michael Scot (?) (b) Balmesli Abraham (1552)
İbn Rüşd, <i>Metafizik</i> 'in Özeti (35)	Jacob Mantino (1523)
İbn Rüşd, <i>Metafizik</i> üzerine Orta Şerh, I-VII (36)	Elias del Medigo (1560)
İbn Rüşd, <i>Metafizik</i> üzerine Uzun Şerh (37)	(a) Michael Scot (?) (1472) (b) Elias del Medigo (1488; Lambda kitabına giriş) (c) Paolo Ricci (1511; Lambda kitabına giriş) (d) Jacob Mantino (1550/2; Lambda kitabına giriş)

İbn Rüşd, <i>Nikomakhos'a Ahlak</i> üzerine Orta Şerh (38)	Alman Hermann (Tuleytula, 1240; 1501)
İbn Rüşd, Eflatun'un <i>Cumhuriyet</i> 'inin Özeti (39)	(a) Elias del Medigo (b) Jacob Mantino (1550/2)
İbn Rüşd, Mantık hakkında Sorular (40)	(a) Elias del Medigo (1487) (b) Balmesli Abraham (1523)
Ibn Rüşd, Tabiat Bilimi hakkında Sorular (41)	Balmesli Abraham (MS Vat. Ottob. 2060)
Ibn Rüşd, <i>İspatlarda Yüklemlerin Önceliği Üzerine Risale</i>	Balmesli Abraham (<i>Epistola de Primitate Praedicatorum in Demonstrationibus</i> 1550/2)
Ibn Rüşd, <i>Feleğin Cevheri Üzerine</i> (42)	(a) Michael Scot (?) (b) Balmesli Abraham (blm. 6-7; 1550/2)
Ibn Rüşd, <i>İlk ilkenin Ayırıklığı Üzerine</i> (41)	Lizbonlu Afonso Diniş ve Mühtedi üstad Alfonsus (Burgoslu Abner), Valladolid, 14. yy ortaları
Ibn Rüşd, <i>Faal Akılla Birleşmenin İmkânı Üzerine</i> , 1. ve 2. risaleler (43)	(a) Lizbonlu Afonso Diniş ve Mühtedi üstad Alfonsus (Burgoslu Abner)?: <i>De Perfectione Naturali Intellectus</i> , blm. 2-4 = 1. ve 2. risaleler (b) Calo Calonymos ben David (1550/2; 1. risale)
Ebû Muhammed Abdullah b. Rüşd (Ibn' Rüşd'ün oğlu), <i>Birleşmenin İmkânı Üzerine</i>	İmzasız (<i>De intellectu</i> ; erken 13. yüzyıl)
Ibn Rüşd, <i>ed-Damîme</i> (55)	Ramön Marti' (<i>Epistola ad amicum</i>)

Ibn Rüşd, <i>Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)</i>	(a) Calo Calonymos (1328) (b) Calonymos ben David (1527)
el-Bitrûcî (ö. 1204, Alpetragius), <i>Göklerin Hareketleri Üzerine</i>	(a) Michael Scot ve Abuteus Levita (Tuleytula, 1217) (b) Calo Calonymos ben David (1531)
Maimonides (1135 veya 1138-1204), <i>Şaşkınlara Kılavuz</i>	(a) Palermolu John (John of Palermo) (Dux Neutorum) (b) J. Buxtorf (<i>Drux Preplexorum</i> , 1629)
Maimonides, <i>Liber de uno Deo Benedicto</i> (= <i>Kılavuz</i> , ktp. 2, blm. 1-2)	İmzasız (13. yüzyıl)
Maimonides, <i>Liber de Parabola</i> (= <i>Kılavuz</i> , ktp. 3, blm. 29-30 ve 32-49)	İmzasız (erken 13. yüzyıl)
İbn Tumlûs, <i>Soru</i>	Balmesli Abraham (1523)
Ebu'l-Kâsım b. İdrîs, <i>Cins ve Türe Dair Bilgi Hakkında Sorular</i>	Balmesli Abraham (1523; <i>Quaestia de Notificatione Generis et Speciei</i>)
Ebu'l-Kâsım Muhammed/ Mahmud b. Kâsım, <i>Soru</i>	Balmesli Abraham (1523)
Ebû Abdurrahmân (?) b. Cevher (Abuhabad Ahadrahman ben Iohar), <i>Risaleler</i>	Balmesli Abraham (1523)

(Burnett, 2007: 422-430)

