

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA-İNCELEME / RESEARCH

Süleyman Hayri BOLAY	2-23
Teknoloji Değer Yaratır Mı?/ Does Technology Create Value?	
Elif İSTANBULLU ALİSBAH	25-37
Kozmopolitanizm ve Bir Değer Olarak İnsan / Cosmopolitanism and Human As a Value	
Miray IŞIK	39-61
Bir Estetik Değer Olarak Güzel Kavramı / The Concept Of Beauty as an Aesthetic Value	
Büşra SUNMEZ	63-85
Sosyal Değerler / Social Values	
Vedat METİN	86-100
Türk Felsefesinin Değeri Üzerine Bir Deneme / An Essay on the Value of Turkish Philosophy	

TEKNOLOJİ DEĞER YARATIR MI?

*Süleyman Hayri BOLAY**

Öz

Teknoloji kavramı tarih boyunca sürekli olarak ilerleyen bir yapıda olmuştur. Modern dönemden itibaren etkisini arttıran pozitivism düşüncesi ile birlikte gelişen teknolojinin yararları olduğu kadar bazı açılardan da zararları olmuştur. Teknolojinin insanlığa kattığı olumsuz özelliklerin başında insan için çok önemli olan değerleri değiştirmesi yer almaktadır. Bir değer varlığı olarak da tanımlanabilen insan için değerler çok önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle pozitivism yaygınlaşması, değerlerin arka plana itilmesine neden olmuştur. Oysa insan, değerleri olmaksızın eksik bir varlıktır. Dolayısıyla da değerlerin nasıl ortaya çıktığının iyi araştırılması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: teknik, teknoloji, değer, pozitivism

DOES TECHNOLOGY CREATE VALUE?

Abstract

The concept of technology has been in a structure that is constantly advancing throughout history. Along with the idea of positivism, which has increased its influence since the modern period, the developing technology has had its benefits as well as some disadvantages. One of the negative features that technology adds to humanity is that it changes the values that are very important for human beings. Values have a very important place for people, who can also be defined as a value asset. Especially the spread of positivism caused values to be pushed into the background. However, man is an incomplete being without values. Therefore, it is necessary to investigate how values emerge.

Keywords: technique, technology, value, positivism

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Emekli Öğretim Üyesi

Bu makale, UTESAV tarafından 2017 yılında yapılan Teknoloji ve Değerler Sempozyumunda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

Türkiye’de tekniğin ve teknolojinin değer yaratıp yaratmadığı hususunda yarım asrı aşkın bir zamandır devam eden tartışmalar var. Teknoloji vazgeçilmez, alınması zarurî bir ihtiyaç maddesi midir? Tekniğin ve teknolojinin gerisinde hangi unsurlar var ki bu unsurlar değer yaratacak kudrete sahip olsun. “Makine İnsan” fikrinin arkasındaki felsefî temel nedir? Yoksa aldığımız teknolojiyi ihtiyaçlarımızı karşılayarak gönül rahatlığı ile kullanabilmekte miyiz? Teknolojinin vereceği zararların farkına varmadan ihtiyaçlarımızı karşıladığı için almaya devam mı etmeliyiz? Yoksa teknolojiyi ithal etmek yerine kendimiz mi üretelim? Kendimiz üretirsek zararını önleyebilir miyiz? Teknoloji hangi değerleri ne hale getirdi? Teknoloji eğer değer yaratırsa nasıl ve ne gibi vasıtalarla yaratmaktadır? Teknoloji insanı makinalaştırıyor mu? İnsan makinalaşır mı? Robot, insanın yerine geçebilir mi? İnsan robotlaşır mı? Makinalaşan veya robotlaşan insan hürriyetini kaybeder mi? İnsanî özelliklerini koruyabilir mi? Bu çalışmada bu sorulara cevap aranmaktadır.

Bu sorulara, evrene ve insana bir bütün hâlinde bakarak, bir bütün halinde kavrayıp öylece yaklaşmakla daha doğru cevap vermek mümkün olabilir. İnsana evrende ve tabiatta en yüce yeri verecek olan inancı doğrultusunda ibadet etmesi ve çalışmasıdır. İnsan, evrende yüce bir yere sahiptir. İnsanın kültürel özellikleri bilinmezse toplumlar ve medeniyetler kolayca çözülebilir. Bu takdirde kültür, şahsiyetsiz, idealsiz, makine gibi çalışan bilinçsiz adamlar yetiştirir. İnsanı bir makine, bir alet olarak görerek, insanın ruhsal seviyesini güçlendirmekte başarısız olunacaktır. Prof. Hilmi Ziya Ülken Batı’da görülen çözülmeyi, Batı kültür özelliklerinin insanı, bir bütün olarak ele alamamasına, onu makine gibi görmesine bağlamaktadır. Çünkü ona göre “insan sadece akli bir varlık değildir, o aynı zamanda kalbî bir varlıktır”¹. Çünkü insanları birbirine bağlayan, yaklaştıran sevdiren, anlamasını sağlayan mantıktan önce, sevgidir, duygudur. İnsanın bu yönünü ihmal eden eğitim bilimlerini Erich Fromm (1900-1980) şöyle tanımlamaktadır: Eğitim, insan gibi davranan makineler/robotlar, makine gibi insanlar üretir. Ona göre 19.yüzyılda maddeci düşüncenin tesiriyle ve Freud’un libidocu düşüncesinin baskısıyla insan, ‘libido’ denilen görece olarak sabit miktardaki bir cinsel enerji tarafından yönetilen bir makine olarak düşünülüyordu². Yine E. Fromm’un nazarında çağdaş insan, “teknolojinin ürünü olan endüstri toplumunda, hayatını yöneten kör ekonomik güçlerin objesi haline

¹ Ülken, H. Z. (2009), Felsefeye Giriş, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 2-11s

² Ülken, a.g.e., s. 41-42

gelmiş, kendi ellerinin emeğine tapmakta, kendisini bir nesneye dönüştürmektedir”³. Yine onun deyimiyle emeğine taparak putperest olan insan makineleşerek, robotlaşarak kendi elinin emeğine tapmaya başlar. Bu put benzeri makine insanı kendi canlı, hayat doluluğuna, öz güçlerine yabancılaştırır. Ama buna karşılık yine From’un ifadesiyle tektanrıcılığın ilkesi, “inansın sınırlanmamış olduğu, insandaki tek tek niteliklerin hiç birinin onun tüm varlığını temsil edemeyeceğidir. Tanrı’ya benzer olarak yaratılmış insan da sınırsız niteliklerin taşıyıcısıdır”⁴. Demek ki maddeleşen ve makineleşen insan doğuştan gelen üstün niteliklerini kaybetmekte emeğine tapar hale gelmektedir. Aslında soru insan ve sosyal hayat ne dereceye kadar teknik ve teknolojiye bağlıdır? şeklindedir. Bu soruyu cevaplamak için evvelâ teknolojinin ve tekniğin ne olduğu sorusuna cevap aramak daha doğru olur. Teknik kelimesi, Yunanca tekhne kelimesinden gelmektedir. Tekhne kelimesine değişik anlamlar yüklenmektedir. Heidegger bu kelimenin önceleri bilgi/episteme ile ilgili olduğunu fakat daha sonra başka anlamlar kazandığını belirtiyor ve tekhne’nin “hayata getirme” olarak tercüme edilebileceğini söylüyor. Ama ona göre tekhne’deki tayin edici özellik, üretim veya üretme kabiliyeti hakkında değil, yeni bir şey yaratmak hakkındadır.⁵

TEKNİK NEDİR?

Bilim; âlemi ve varlıkları bilmek ve anlamak için yapılan süreklilik arz eden bir faaliyet ise bilime başvurmak ve bilimi belirli eylemlerle hayata geçirmek ihtiyacı doğar. Teknik, insanın bir gayeye yönelik olarak veya özel bir maksatla ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere eşyaya şekil vermesidir, şeklinde tarif edilebilir. O halde teknik insanın tabiatı hâkimiyeti altına alma gayretinin bir mahsulü olarak görülebilir. Burada tekniğin insanlığın dünyayı manen hâkimiyet altına alması için bir etken olarak hizmet verdiğine de dikkat çekmekte yarar var. Oswald Spengler, İnsan ve Teknik adlı eserinde canlılar arasındaki en temel dürtünün, diğer varlıklar karşısındaki güçsüzlüğünü telafi etmek ve onlara karşı üstünlük sağlamak çabası olduğunu, dolayısıyla tekniğin insan hayatının bir taktığı olarak görülebileceğini söylemektedir.⁶ İnsan teknik vasıtasıyla cemiyetin çevresi üzerinde işlemek, tesir icra etmek için onu bir vasita olarak

³ Ülken, a.g.e., s. 72

⁴ Ülken, a.g.e., s. 71

⁵ Heidegger, M. (1998), Teknik ve Dönüş, çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 18

⁶ Avcı, N. (1989), Teknoloji ve İnsanî Değerler Meselesi, Türk Yurdu, 27, s. 53-54

kullanmaktadır. Teknik, bu açıdan Heidegger'in ifadesiyle bir şeyi açığa çıkartma tarzı olmaktadır. O, tekniğin, bir amaca yönelmiş araçtan ibaret olduğunu söylemektedir. Teknik araç olarak insanı insana yabancılaştırmaktadır. Bu yabancılaşmaktan da çok şey ortaya çıkmaktadır.

Teknoloji ise tekniği kullanarak yeni ürünler elde etmek için ilmî, fikrî araştırmalar, bunlarla elde edilen kurallar, bilgiler ve yöntemler bütünüdür. Teknolojiye bu mânâda eşyanın mahiyetini bilme, onu insanın dünya görüşü istikametinde anlamlandırma olarak da bakılabilir. Bu açıdan bakıldığında teknoloji de bir kültür faaliyetidir. Aslında teknik ve teknoloji, iptidai tarzda da olsa, ilk insandan beri mevcuttur. İnsanın olduğu her yerde şöyle veya böyle teknik ve teknoloji vardır. Bundan dolayı Allah Kur'an-ı Kerim'de "Hadid/demir" suresini indirmiş, Allah bu surede demiri indirdiğini, onda insanlar için büyük bir kuvvet ve faydalar olduğunu bildirmiş; demiri Allah'ın dinine, peygamberlerine ve gayba inanarak yardım edenleri belirlemesi için verdiğini haber vermiştir (Hadid, 57/25). Ayrıca Davut peygambere zırh yapmayı öğretmiştir. Hele Allah'ın Zülkarneyn'e zalim bir kavmin kötülüklerinin etrafa taşmaması için o kavmin bulunduğu vadinin etrafını yani iki dağın arasını demir eriterek doldurması, demirin üzerine de bakır eritip dökmesi, tekniğin ve teknolojinin o zamanlarda bile ne kadar ilerlemiş olduğunu göstermektedir. Yunus Emre'nin "İdris nebi Hulle biçer biçer Allah deyu deyu" beyti boşuna söylenmemiştir ve bu mısra, tekniğin cennette öğretilmeye başlandığını ve uygulanmakta olduğunu ifade ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Mehmet İzzet teknik ve teknoloji hakkında da dikkat çekici fikirler ileri sürmektedir. İzzet, sosyal hayatın ne dereceye kadar tekniğe tabi olduğu sorusunu sorar. Hâlbuki teknik bir medeniyetin çevresini yönlendirmek üzere kullandığı bir vasıta. Teknikler tabiat ile beşeriyet arasındadır. Çünkü teknikten doğan büyük sanayi hareketi, insanî idealin tabiata yönelmesi neticesinde meydana gelen insanların ortak bir hadisesidir. Teknik sayesinde insan toprağa, onun mahsullerine ve tabiata gittikçe daha çok hâkim olacaktır. İnsan tabiat içinde gelişir, terakki eder, kendi tabiatını aşarak yükselir, "çünkü kendi tabiatını umumî tabiata uygun hale getirir. Böylece hem eşyayı, hem de kendisini yaratır. Teknoloji araştırmaları ilerlemedikçe medeniyet hakkındaki bilgimiz de noksan hatta çürük esaslara dayanmış olacaktır.⁷

⁷ İzzet, M. (1989), Makaleler, yay. Coşkun Değirmencioğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 240-242

Taş devri, tunç devri gibi devirlerde insanlığın kullandığı teknikler devamlı değişmiş ve gelişmiştir. Askerî teknolojinin yanında sivil teknoloji de bilimsel gelişmelere koşut olarak değişime uğramıştır. Yani insanlık ve tek başına insan ferdi hiçbir zaman teknikten ve teknolojiden uzak kalamamış, daima onunla iç içe yaşamıştır. Bugün de böyledir. Kimse ne otomobilden, ne uçaktan, ne otobüsten, ne telefondan, ne radyo ve televizyondan, ne çamaşır ve bulaşık makinelerinden vazgeçebiliyor. Artık kimse deveyle hacca gitmeyi tercih etmiyor. Dolayısıyla insanın teknik üretmesi, yeni araçlar yapmak, bunları iletişimde, muhaberetada ve insanların bilgilendirilmesinde kullanması, insanın tabii bir özelliğidir diyebiliriz. Bu bakımdan insan teknolojiye muhtaçtır. Onu geliştirmek ve kullanmak zorundadır. Onsuz yapamaz ve yapamayacaktır. Dolayısıyla teknolojiyi romantik tarzda suçlamak doğru değildir. Bir tekniği kullanmak, aklımızı maharetle gerçekler dünyasına, tabiatın kuvvetlerine karşı uygulamak değil midir?

Aslında teknolojik ilerlemelerin bize sağladığı faydalar çoktur. Teknoloji ilerlemeseydi cemiyet ve medeniyet hakkındaki bilgimiz de çürük esaslara dayanmış olacaktı. Yine ilim ve tekniğin en büyük faydalarından biri de çoğu zaman zihinleri yanlış bilgilerden temizlenmesine yardımcı olmasıdır. Burada esas mesele, tekniğin bizatihi manevî değeri temsil edip etmediğidir. Teknoloji ve makineleşmeyi reddetmek mümkün değildir. Çünkü reddetmek insanı önce duraklamaya, sonra gerilemeye, daha sonra da yıkıma götürür. Ama hürriyet sahibi bir makine mümkün müdür? Teknoloji bir taraftan insanların işlerini kolaylaştırıyor, bir taraftan vazgeçilmez unsurlar olarak ortaya çıkıyor, ama diğer taraftan da insanları tahrip edecek, hatta toplu katliama, toplu imhaya götürececek bir yarışmanın; harplerin içine sokuyor; teknoloji yüzünden silahlanma yarışı var, cemiyetler birinin ardından bir tane daha yeni silah icat eder halde. Bunun nasıl üstesinden gelebiliriz?

Modern teknik, elbette ki öncekilerden tamamen farklıdır. Neden? Çünkü o, yeniçağın tabiat bilimlerine dayanmaktadır. Heidegger nazarında modern teknik, tabiata bir meydan okumadır. Neden meydan okumadır? Zira onun nazarında tekniğin tabiattan sökülmüş alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi temin etmesi biçiminde bir talebi vardır. Heidegger modern tekniğin bu tehlikesini haber vermekle beraber bu meydan okumaya karşı bizzat tekniğin içinde koruma kabiliyetinin ve gücünün mevcut olduğunu söylemektedir. Tekniğin ortaya çıkmasıyla insana yönelik koruyucu gücün de onunla birlikte ortaya çıkacağı iddiasındadır. Yani Hegel'in içi boş "varlık" kavramının zıtları içinde barındırması gibi diyalektik bir anlayışla teknik, kendi yarattığı

tehlikelere karşı kendisini koruma kabiliyetine sahip oluyor gibidir. Ama Mesele Heidegger'in düşündüğü gibi sonuç vermiyor. İnsanı ve tabiatı kendi kendine yeterli gören bu filozofun esas sorunu da burada kendini göstermektedir.

Onun iddiası, bizce isabetli görünmemektedir. Çünkü teknik yaratım için bir araçtır. Araç, insanı da araçsallaştırmaktadır. Bu takdirde insanın kendine yeterliliği kalır mı? Tekhne'nin kavramının insana hâkim olması her zaman mümkündür. Çünkü Heidegger'in iddia ettiğinin aksine insan, kendi kendisine yeterli değildir. Olamaz da! Çünkü insan, diğer insanlara ve varlıklara muhtaç olduğundan daha fazla Yaratıcıya bağlanmaya muhtaçtır. Öte yandan, depolama ve çevresini kullanma kabiliyeti insanı üstün insan yapabilir önermesi mantıklı bir varsayım değil midir? Bu da insanı yeryüzünün mutlak hâkimi algısına sevk etmeyecek midir? Evet, insanlık tabiatındaki üretilebilir olan her şeyin bir ürün olduğu şeklinde düşünmeye başladı. Bu bir aldanma da olsa her zaman mümkün olmuş bir haldir. İşte insana yönelik tehdit de yine buradan insanın karşısına çıkmaktadır.

I. TEKNOLOJİNİN MENFİ TESİRLERİ VE AÇTIĞI ZARARLAR

Burada insan ruhuna yönelmiş bir tehlike bahis konusu mudur? Böyle bir tehlike varsa o da teknolojik zihniyetin kutsanmasından, köktenleştirilmesinden gelebilir. Bu kutsamanın arkasında tekniğin ve teknik düşüncenin gerçeklik hakkında en doğru ve gerçek bilgiyi verdiği inancı yatmaktadır. Buna "teknikperestlik" diyebiliriz. Teknolojik düşüncenin en mühim tehlikesi, insana bizzat kendisinin değerlerin biricik yaratıcısı olduğuna inandırma yolunu açmasıdır. Çünkü teknoperest zihniyet, tabiatı ve âlemi, arzularını tatmin etmenin bir kaynağı olarak görmektedir. Burada pek tabii olarak iş hayatına, pratiğe dönük bir "insan-merkezcilik" söz konusudur. Böyle bir insan ve böyle bir anlayış, kendi üstünde bir varlık, bir otorite bir fail, bir Yaratıcı kabul etmez, etse de metafizik kaynaklardan gelen imkân ve değerleri ya kabul etmez yahut da kendisine mal eder, kendi teknolojsisi ile yaptığı şeylere güvenir, ona inanır, kendisini böylece yüceltme imkânına kavuşur. Dolayısıyla aydınlanma döneminde görüldüğü gibi, aklını Yaratıcının yerine koyarak kendisini hem makinalaştırır hem de tanrılaştırır.

A. NATÜRALİST TANRI ANLAYIŞI

Bu insan aklını kutsama ideolojisi nereden gelmektedir? Şüphesiz ki burada öne çıkan zihniyet özelliikle Spinoza'nın temsil ettiği tabiatçı (naturalist) tanrı anlayışıdır. Spinoza (1632-1677) tabiatla Tanrıyı birleştirmekle natüralizmin tabiatı Tanrı ilan etmesinin yolunu açmıştı. Böylece tabir caizse Batı düşüncesinin Tanrısı, evrenin içinde kaybolmuştu. Aydınlanma çağına gelince yeni bir mesafe daha kat edilmiş oldu: “insanın ego melekelerini kendinden emin bir şekilde ifade etme anlayışını, insanın kendi benliğinde uzlaştırmaya ve temsil etmeye kalkışması, ego'nun kâinatın içine genişlemesine, insanın ise Tanrı'nın gücünü ve otoritesini Tanrı'dan (alıp kendisine) mal etmesine yol açtı.”⁸

Böylelikle Newton'nın Allah'a dayanan kâinat kavrayışı, ilâhî temellerinden soyutlanmış, sırf akla dayanan pozitivist bir anlayış kâinatı işgal etmeye başlamış oldu. Artık kâinat geometri ve matematiğin kanunlarının kesin ve değişmez formülleriyle mekanik bir tarzda izaha başlandı. Kant, Tanrı'yı bilginin ve ahlâkın alanından tard ediyordu. Böylece Tanrı insanın evren tasavvurundan uzaklaştırılmış oldu. Adeta o, mekanik kâinata yok olmuştu. Tabiat bilimlerinin ilerlemesiyle Tanrı'ya atfedilen kutsallık, dinamizm ve mistisizm gibi sıfatlar, evrene yüklenmeye başladı. Aydınlanmacı hümanistler, insan EGO'sunu hürleştirdiklerini iddia ederken insan aklını da ilâhî kudrete bağımlı olmaktan kurtarmaya özen göstermişlerdir. Bunun da temelinde Descartes'ın (1596-1650) “Cogito ergo est” (düşünüyorum, o halde kâinata dair hakikati de ben yaratıyorum) sözü yatmaktadır. Bu fikirlerden cesaret alan aydınlanmacılar, tabii akla ve ona dayanan ahlakın geçerli olacağı bir toplum yaratmak için gereken esasları Tanrı'dan bağımsız şekilde kendileri ortaya koymaya yöneldiler.

Descartes aydınlanmacılara mekanik şekilde çalışan bir evren tasavvuruyla bu yeni yolu açmıştı. Aynı zamanda o hayvanın bir makine olduğunu söylüyordu. Üççeyrek asır sonra De La Metterie, Descartes'a dayanarak bir adım daha ileri gitti ve insanın bir makine olduğunu ilan edip “Makine İnsan” adıyla bir de kitap yazdı. Günümüzde de bu materyalist insan anlayışını temsil eden ilim ve fikir adamları mevcuttur.⁹ Materyalist insan ve zihin anlayışının bir temsilcisi de 1976'da ölen ve 1965 Nobel ödülü alan Fransız hücrebilimcisi Jacque Monod'ur. O şöyle

⁸ Frankl, G. (2003), Western Civilization: Tragedy and Utopia, çev: Yusuf Kaplan, İstanbul: Açılım Kitap, s. 175

⁹ La Metterie (1981), L'homme Machine, Paris: Denoël/Gonthier

diyor: Hücre bir makinedir; hayvan bir makinedir; insan da bir makinedir.¹⁰

Otomat makine fikri insan unsurunu saf dışı etmektedir. Bu, makineler ve teknolojiye otomatizmin hâkim olmasını temsil ediyor. Makine kendisini her şarta uyduramaz. Canlı varlık bir makine gibi görülse de makine değildir. Çünkü onda bir gaye vardır. Makine kendi kendisine gaye koyamaz ve onun peşinden gidemez. İnsan makineleşirse “Makine İnsan” ruhundan, aklından, kalbinden, imanından, sevgisinden soyutlanmış ruhsuz bir alet, bir robottan başka ne olabilir? Makinelerin değer yaratıp yaratamayacağını soruyoruz ve bu anlatımdan bir tür değer yaratır diye cevap alıyoruz. Ancak ne tür değer yaratır? M. Akif’in “Tek dışı kalmış canavar” dediği Batı teknolojisi ve uygarlığı nasıl bir robot insan yaratıyor ve makineleşmeyi nasıl bir hedef haline getirdiğini görüyoruz. Bunun canlı bir örneğini görmek için meşhur komünist şair Nazım Hikmet’in şu şiirine kulak vermeniz yeter:

Trum trum

Trum tiki tak

Makineleşmek istiyorum

Beynimden etimden geliyor bu,

Makineleşmek istiyorum

Her dinamoyu altıma almak için çıldırıyorum

Tükrüklü dilim bakır telleri yalıyor,

Damarlarımda kovalıyor,

Ototrenler lokomotifleri

Makineleşmek istiyorum

Trum tiki tak

Mutlak buna bir çare bulacağım,

Ve ben ancak bahtiyar olacağım

Karnıma bir türbin oturtup

Kuyruğuma cin uskuru taktığım gün

Trum tiki tak

Makineleşmek istiyorum

Bilindiği gibi makinenin vatani yoktur. Arabaya kim binerse onundur. Cep telefonunu kim imal ederse etsin o, kullananındır. Nazım Hikmet’in

¹⁰ Frankl, a.g.e., s. 207

makinalaşmak için duyduğu çılgın istek, bize makine insan modelini vermektedir. Her halde teknolojinin sade değer değil nasıl otomat insan yarattığının en güzel delili ve örneği budur. Demek ki insan tabiatın ve toplumun içinde erirse, ideoloji onu robota çevirirse Nazım Hikmet misâli makine olmak için çıldırır. Neden? Daha çok üretmek için. Daha çok artık değer yaratmak için. Daha çok refah için... Ama hayat sadece bunlardan mı ibarettir?

B. MAKİNE VE OTOMATİZM İNSANIN YERİNE GEÇEBİLİR Mİ?

Hilmi Ziya Bey de teknik, makine ve makineleşme meseleleri ile eskiden beri yakından ilgilenmiştir. Tabiatçılığın pratikteki ve teknikteki neticeleri olan makineciliğe, makinenin, sibernetiğin, otomatların ve robotların insanın yerine geçemeyeceğini ileri sürer. Bu konuda insanın fonksiyonlarını makineye benzetip onların mekanik tarzda açıklanmasına, insanın otomatik kontrol ile lüzumsuz hale getirilmesine karşı çıkmaktadır. Makine otomatizmin gelişmesi demektir. İnsan da kendi kendisine hareket eder, ama o şuurlu, iradeli ve akıllı hareket eder. Makinede bu özellikler yoktur. “O, sadece kurulanı ve verileni yerine getirmeye çalışır.” Hocamız bu noktada “hürriyet sahibi bir makine mümkün müdür?” sorusunu sorar. Bunu da mümkün görmeyen Hilmi Ziya Bey “tabiatta sebepliliği sorusuna cevap olacak mekanik sebepler oluşturmaya çalışmak atıl bir iştir.” diye ekler.¹¹

C. TEKNİK VE KÜLTÜR İLİŞKİSİ

Nureddin Topçu, teknik ve kültür ilişkisi üzerinde durarak yarım asır önce bu konuda önemli fikirler ileri sürmüştür. Onun düşüncesinde teknik, “kültürün zarurî bir neticesi”, “kültürden sızan bir usare, kültür ağacının yetiştirdiği bir meyve”dir. O, tekniğin kültürden vareste kalmasını, evlâdın babasını inkâr etmesine benzetir. Onun nazarında teknik, “kültür denilen ruhumuza itaat eder, onun kumandasıyla ilerlerse hayatımız saadet olur. Ona karşı gelirse, ruhla bedeninin çarpışmasından buhran ve felaketler doğar. Avrupa medeniyeti bu tehlikeyi önleyemedi.¹²

N. Topçu tekniği ve kültürü ahlâk ile ilişkilendirerek tekniğin daima kültürün biraz gerisinde durması icap ettiğini, bunun ahlakın bir zarureti olduğunu, tekniğin kültürün emirlerini bekler vaziyette olacağını savunmaktadır. Aksi halde bu durumun tehlike teşkil ettiğini vurguladıktan sonra şöyle bir ikazda bulunuyor: Kültürün işaretlerini

¹¹ Ülken, a.g.e., s. 107

¹² Topçu, N. (1970), Kültür ve Medeniyet, İstanbul: Hareket Yayınları, s. 13

dikkatle takip edemeyen teknikten kör ve yıkıcı bir kuvvet doğabilir. Kültürün büsbütün gözden kaybolduğu yerde ise tekniğin şu sesini duymamak imkânsızlaşır: makineleşmek istiyorum.¹³

Burada şu soruyu sorabiliriz: Teknik kendi baskınlığı, dayatıcılığı ve albenisiyle kendisine özgü bir kültür üretemez mi? Bize göre üretir ve üretmektedir. Yalnız tekniğin üretimine yol açtığı kültür, Topçu merhumun bahsettiği ruhsal ve manevî bir kültür değil, tamamen maddî, tamamen makineleşmeye, üretime dayalı bir kültür olmaktadır. Şarlo adlı meşhur sinema yapımcısını tanıyanlar onun makinalaşmak ve makineperestlik ile alay etmek için özel olarak bir film çevirdiğini hatırlayabilirler. Böyle bir filmde Şarlo makinalaşmayla şöyle alay etmektedir: Bir adam masada oturmuş yemek yiyor. Mekanik bir el yemeği ağzına veriyor. Böyle mekanik bir diğer el de her yemek verişten sonra adamın ağzını silmektedir. Derken yemek veren el birden bozuluyor, adamın ağzına yemek veremiyor. Fakat diğer el otomatik olarak adamın ağzını silmeye devam ediyor... Akli, ruhu olamayan makinenin kendine verilen komuta göre düşüncesizce vazifesini yapmaya bozuk da olsa devam ettiği ve yaptığı işin veriminin ve rasyonalitesinin sıfır olduğu bundan daha güzel anlatılabilir mi? Bu anlayış içinde teknoperest insan, hiçbir şeyi kendi ürettiği teknolojinin dışında kabul edemez. Bu tutum ve anlayış elbette bir tekebbür, kendisini ve emeğini Erich Fromm'un dediği gibi, bir putperestliktir ve emeğine tapmadır.¹⁴

II. TEKNOLOJİNİN FATURASINI KİM ÖDEYECEK?

Teknoloji, insan zihninin, insan tasavvurlarının, hayallerinin, araştırmalarının, bunların geleceğe yansıtılmalarının bir mahsulüdür. Teknolojinin son iki asırda hızla mesafe kat etmesinin elbette ki bir faturası olacaktı, oldu da. Bu fatura nedir? Bu fatura 250 senelik sanayileşme ve makineleşme döneminde makinelerin, teknolojinin insana hâkim olmaya başlamasıyla ödenmeye başlandı. Teknolojinin insan hayatında büyük sorunlar açtığını söyleyenler az değildir. Sanayi devriminin ve toplumunun ortaya çıkmasından sonra elbette ki teknolojik değişim ve gelişim de gerçekleşti. Bu değişim, bir bombardıman olarak da değerlendirilmektedir. Böyle bir bombardıman altında kalan toplumların geleneklerinde, inançlarında ve kültürlerinde maddî ve manevî boyutta büyük ve derin değişmelerin, sarsıntıların, hatta maddî ve manevî yıkımların ortaya çıktığı görüldü.

¹³ Topçu, a.g.e., s. 17

¹⁴ Fromm, E. (1984), Yeni Bir İnsan ve Yeni Bir Toplum, çev: Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, s. 75

İnsanlar arası ve toplumlar arası ilişkiler, tabir caizse mekanikleşti, daha çok maddileşti. İnsanlar ve toplumlar arası uyumlu münasebetler değerini yitirdi. Sanayi ve teknolojinin gelişmesi istikametinde gelişmiş sanayi toplumları, bunların ürettiği kültürler, manevî değerlerin denetiminden çıktı. Belki de diğer hücreleri telef eden bir virüse dönüştü. Batılı bilim ve teknolojinin hayata yansıttığı değerler daima kazanmaya dayanan maddeci değerlerdir. Bu değerler Batılılarda tatminsiz bir kazanma hırsına Darwinci bir rekabet ve sömürme ideolojisine, kontrolden çıkan bir büyüme ideolojisine dönüştü. Dünya alıcı bekleyen milyarlarca ürünle doldu. Tabiat bilimleri bunların birçoğunu kullanarak yeni araştırmalara yöneldi. Yeni bilgiler üretti, ürettiği bilgileri, değişmez, sarsılmaz ve tek bilgi olarak bütün dünyaya dayattı. Onları satmak için propaganda ve reklâmlarla fertleri ve toplulukları, üretici grupları kendisine celbetti. Yeni ve kasıtlı ihtiyaçlar yarattı. Bugün mesela cep telefonun kullanmayan dünyada kaç kişi var?

Bunlar aynıyla yapılıyor? Ne ile yapılıyor? Elbette “Rasyonelleştirme” ile. Bu kavram hangi kavramları içinde barındırmaktadır? Şu kelimeler onun reklâmı için muhtevasına yerleştirilmiştir: “Özgürleşme, bireyselleşme, iletişim ve onun yaygınlaştırılması”. Rasyonelliğin içinde takdir etme ve değer koyma gibi unsurlar da yer alır. Toplumun “rasyonelleştirilmesi” bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaştırılmasıyla ilgilidir. Burada esas mesele, tekniğin salt kullanımı değil, tabiat ve insan üzerinde bu kanaldan iktidar kurmadır. Bu iktidar elbette hesaplanmış ve hesaplayan bir iktidardır. Makine ve makineleşmek, insanın insanî özelliklerini törpüler, ona derinden müdahale eder, meselâ kalemle hesap yaparken aklımızı ve bir kısım organlarımızı kullanırken hesap makinesini kullandığımızda düşünme kabiliyetimiz azalır. Makinenin insanî yönleri müdahalesi, insanın yaratıcı gücünü körleştirebilir. Bir sosyolog bir bölgeye, bir köye gittiğinde etrafa devamlı anketler dağıtır, sonra onları toplayıp bilgisayarın keyfine bırakır, bilgisayarın sunduğu neticelere göre toplum veya bölge hakkında karar verir. Bunu yapmasın mı? Elbette yapacak? Zaten bu zaman kazanması bakımından da yararlıdır. Ama makinalaşmanın dayattığı kalıplar içinde insan sun’ileşmekte, standartlaşmaktadır. İnsanlar daha önceleri, tecrübe ederler, kendi hür iradeleriyle seçerlerdi. Makinalaşma ile âdeta herkes aynı ürünleri kullanmak zorunda kalmaktadır. Seçim sadece marka farkına dayanmaktadır. Ailelerin evlerinin tanzimi, dekorasyonu, şehirlerin tanzimi nerdeyse birbirinin aynısıdır. Böyle bir ortamda öznellik ve yaratıcılık kaybolmaya doğru gidiyor değil midir?

Makine ve makinalaşmak zaman kazandırıyor, tabii ihtiyaçları makinayla çalışmak suretiyle daha çabuk karşılayabiliyor, ama bu zaman kazanmaya karşılık kapitalist piyasa insana kat be kat yeni ve yapay ihtiyaçlar yaratmaktadır. Teknoloji bir taraftan insanların işlerini kolaylaştırıyor, bir taraftan vazgeçilmez unsurlar olarak ortaya çıkıyor, ama diğer taraftan da insanları tahrip edecek, hatta toplu katliama götürececek bir yarışmanın; harplerin içine sokuyor; karşılıklı silahlanmanın, karşılıklı yeni silahlar icat etmenin ve bunların verimini deneyecek çatışmalar ve savaşlar çıkartmanın içine sokuyor. Bu sorunların nasıl üstesinden gelinebilir? Russell'in dediği gibi, elbette bu sorunlar ilmin büyük kudretinin içine ahlâk ve hikmeti dâhil etmekle çözülebilecek. Hikmetin içinde sadece felsefe olursa o, böyle bir çatışmayı önleyemez. Ama mutlaka Mutlak varlığa sağlam bir iman olması lâzımdır ki “Yaratılmışı Yaratandan ötürü sevebilelim”.

Makine insanların milliyetini, ırkını, dinini, ahlâkını, geleneğini nazarı dikkate almaz, alamaz. Çünkü şunun ve ya bunun pazarına göre hareket etmez, edemez. O, daima determinist bir üretim anlayışıyla ihtiyaçtan fazla mal üretilip satmakla dünyayı mala boğmakla meşguldür. Rakip firmaları alt etmek veya yok etmek için teknokrat denilen danışmanlar bir takım yenilikler keşfederler. Sık sık üretilen malın kalitesini, şifresini değiştirirler, buna yetişemeyen firmalar ya zarar görür yahut piyasadan çekilmek zorunda kalır. Yani tam da Darwinci ve kaplanlarınkine benzer öldüresiye bir hayat mücadelesi. Teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan “teknokratlar” denilen bu yeni sınıf veya zümre, yeni bir diktatörlük yaratmaktadır. Toplumun kaderini âdeta bunlar tayin ve kontrol etmekte. Bu makinalaşma ve teknokrasi, yeni bir ekonomik faşizme yol açmaktadır ki bu, bilinen faşizm türlerinden daha tehlikelidir. Öteki faşizmler yıkılır, ama bu yıkılmaz.

A. TEK BOYUTLU İNSAN

Teknoloji, Herbert Marcuse'un ifadesiyle nerdeyse her yerde tek boyutlu insan yaratıyor. Marcus'e göre ileri sanayi uygarlığında rahat, akla uygun ve demokrasi bakımından hür olmama durumu hüküm sürmektedir. Burada haklar ve özgürlükler, toplumun yüksek kademesine adeta teslim olmuştur. Geleneksel gerekçeler ve onların muhtevaları kaybolmaktadır.¹⁵ Marcuse'e göre endüstri toplumu, özgürleşmek isteyen ihtiyaçları etkili bir tarzda boğmakta, refah toplumunun yok edici kudretini ve baskıcı

¹⁵ Marcuse, H. (1986), Tek Boyutlu İnsan, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, s. 21-22

işlevini sürdürmesini sağlamaktadır.¹⁶ Böylece teknoloji bu âlemde insanlığın hürlüğünü kaybetmesini rasyonelleştirmekte, hür olarak yaşamının, hayatını kendisinin düzene sokmasının teknik açıdan imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Böylelikle Marcuse'e göre, teknolojik rasyonellik iktidarın haksızlığını ortaya koymak yerine onu korumakta, bu ise rasyonel görünümlü totaliter bir topluma yol açmaktadır. Sanayi uygarlığının en can sıkıcı tarafı akıldışılığın akılcı karakteridir. Bu uygarlıkta eşya, dünyayı insana yabancılaştırmaktadır. İnsanlar, kendilerini metalarında tanımaktalar, ruhlarını otomobillerinde ve müzik setlerinde bulmaktadırlar. Kişiyi topluma bağlayan düzenek değişmiştir. Böylece tekniğin salt kullanımı değil bizzat kendisi de tabiat ve insan üzerinde tam anlamıyla iktidar olmaktadır.

Günümüzde kişiler ve örgütler yatak odalarında bile gözetlenmekte ve dinlenebilmektedirler. Kişileri ve kamusal davranışları etkileyen yeni ve güvenilir eğitim ve propaganda teknikleri, doğrudan elektronik iletişimin pratik kullanımı ile beyinlerin uyarılması, yeni ve etkili kontra-gerilla teknikleri, insanın çeşitli, ruh hallerinin denetimi için akla hayale gelmeyen ilaçlar; üretilen otoritelerce çok miktarda stoklanan tehlikeli araçların yalnızca birkaçıdır. Erol Kılıç modernizmin yoğurduğu bu tek boyutlu insanı yani modern insanı maddecilerin insanından farklı olarak şöyle tasvir etmektedir:

Daha çok maddilikle kurulmuş insan kalbinden sürgün insandır; kalp gözü olmayan... Madde ile mâna arasında makası açan modernizm, insanı tek kanatlı bir varlık kılmış. Modern insan şimdi daha çok robotik bir varlıktır; vicdanın, müteal duyguların kendisine oturmadığı bir makine... Tabiata daha çok hükmetmeye kilitlenen; çıkarı, başarıyı tek hedef bilen; ölüm dahi olsa hedefe giden her yolu mübah gören... Günümüzün manşetlerinden düşmeyen ekolojik facialar; kimyasal silahlar gerçeği; savaşın içinde kırılan ülke ve insanlar... Tamam şiddet ve öldürme Kabil'den beri var, ama bugün böylesine öldürücülüğün, modernizmin "değerleri" tepe taklak etmesi yüzünden olduğu da bir gerçek.¹⁷

B. GENETİK MÜHENDİSLİĞİ

Teknolojinin insan için doğrudan yarattığı sonuçlardan birisi de genetik mühendisliğindeki gelişmelerdir. Bu mühendislik, genler üzerinde değişiklikler yaparak "yeni nitelikli canlılar" yaratmaktadır. Aslında

¹⁶ Marcuse, a.g.e., s. 26-27

¹⁷ Kılıç, M. E. (2013), Hayatın Satır Araları, İstanbul: Sufi Kitap, s. 15

genetik mühendisliği alanındaki çalışmalar, insanların bir takım dertlerine çare aramak ve bir kısım sorunlarını çözmek amacına yöneliktir. Fakat bunların bir takım biyolojik, psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve ahlakî sorunlara yol açtığı da bir gerçektir. GDOLu ürünlerin, gıdaların sebep olduğu sorunlar, halen bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de gündemi devamlı işgal etmekte, bu ürünleri tüketenlerin maruz kaldıkları hastalıklar ve sıkıntılar devletleri de meşgul etmektedir. Bunlara ilaveten sperm bankaları yoluyla üreme/dölleme, tüp bebek yöntemi, vekil analık gibi uygulamalar aile müessesesinde ciddi sorunlar yaratmakta ve aile felaketlerine sebep olmaktadır. Makineleşme, tüketici sayısına artırmak için manevî değerleri hesaba katmamakta ve onları reddetmekte, ahlakî ölçüleri hiçe saymak zorunluluğunu hissetmektedir.

Makinalaşma, insanı yaşadığı konfor, lüks ve yaptığı tüketime göre değerlendirir. Çünkü makinalaşmış ve sanayileşmiş toplumlar israf toplumdur, tasarruf toplumu değildir. Tüketim makine ve makinalaşmak zaman kazandırıyor, tabii ihtiyaçları makinayla çalışmak suretiyle daha çabuk karşılayabilir, ama bu zaman kazanmaya karşılık kapitalist piyasa, insana kat be kat yeni sorunlar ve faturalar yüklüyor. Şu halde Aydınlanma ile yaygınlaşan akılcı anlayışta yeknesaklık, matematik akıl yürütme, teknik, makineleşme ve bunların oluşturduğu kuru, ruhsuz maddeci, tabiatçı ve mekanik bir dünya görüşü ve bunun sömürgeci tatbikatı hâkimdir.

III. TEKNOLOJİ DEĞER YARATIR MI?

Bu soruya evet, yaratır, diye cevap veriyoruz. Hem de artı değer yaratır. İnsanları varlıklı kılar, zengin eder, konforlu ve lüks hayat sürmesini sağlar. Dünyanın ve ülkenin sayılı zenginleri arasına sokar. Çevresine uygun saçıp savuran bir hayatı benimsetir. İş adamı ve sanayicilerin ülkede ve dünyada itibarını yükseltir. Ama bu sayılan değerlerin hepsi maddî değerlerdir. Fakat bizim üzerinde durmak istediğimiz değerler ise manevî değerlerdir. Teknoloji, bir ahlâk sistemi, bir Hristiyan, bir Budist, hele hele İslâmî bir ahlâk sistemi yaratabilir mi? Asla yaratamaz.

A. ŞU HALDE DEĞER NEDİR?

Bu soruya şu cevapları verebiliriz: İnsan, kendisi teşkil ettiği değerler sistemine dayanarak fiillerini seçer, davranışlarını ona göre ayarlar. Aslında değer insanın kendi içinde, ruhunda teşekkül eder; değerler dış dünyaya ait değildir. Değer bir eylemdir, etkinliktir. Değerler sistemi de belirsizlik durumlarında, yapacağı fiilleri seçememe veya rastgele fiiller seçme yüzünden içine düşülebilecek uyumsuzlukları, huzursuzlukları önlemek için oluşmaktadır. İnsan değerler sistemi sayesinde kendisi için neyin değerli, neyin değersiz olduğunu fark eder ve bunun bilincine erer.

Değerler genişledikçe ve açıldıkça insan da büyür, şahsiyeti de gelişir, şahsiyeti geliştikçe değer eylemi de genişler ve büyür. Meselâ Selimiye Camii, hem ikinci Selim’i hem de mimar Sinan’ı büyütme devam ediyor.

Bu mânâda değer, arzulanan, peşinden koşulan şey; ama esas olarak hayata manâ katan ve daha da mühimi insanı kötülükten, günahattan ve yanlış bağımlılıklardan alıkoyan, koruyan şeydir. Manevî değerler, metafizik menşeli değerlerdir. Onlar sayesinde inanan insan, kalbini manevî kirlerden korur yahut kirlenmişse o kirlerden temizler. Değer, insana kendisini dayatmaz, insan onu gönül ile gönüllü olarak benimser. Sartre ve benzerlerinin hayatın “saçma” olduğu yolunda iddiaları vardı. Hâlbuki hayat saçma ise o hayatta değerler de saçma olur, doğru değerler olmaz. Böyle anlayışlardan dolayı değerler yara alırsa değerler de saçma olarak görülmeye başlanır ki bu da değerler anarşisine yol açar.

Bir de değerlerin bir gayesi ve âhengi olduğu unutulmamalıdır. Yalnız gaye ile vasıtalar arasında bir uyum tesis etmek gerekir. Buna ilaveten değerler sistemi ile onun ulaşacağı gayeler arasındaki sistemin âhenginin dikkate alınması icap eder. Sartre ve diğer ateistlerin dediği gibi Tanrı yoksa insanı belirleyecek değerler de yok demektir. Bu takdirde orada ne değer olur, ne şahsiyet gelişir, ama mutlaka egoizm hâkim olur. Aslında değer gönüllü olduğu için değerlere bir “bağlanma” ile meydana gelir. “Bağlanma” da bir inançla, bir iman ile mümkündür. Bu açıdan bakıldığında esas meselenin tekniğin bizatihi manevî/ahlaki değerleri temsil edip etmeyeceği meselesi olduğu anlaşılır. Teknoloji, temelde dünya görüşü farklılığının bir mahsulü olarak ortaya için akıl ile üstün varlık ve varlıklar arasındaki bağları koparmayı kendisine vazife edinmiştir. Çünkü teknik sadece dış dünyada eşyanın gerçekliği ile ilgili bilgi verir ama metafizik hakikatlerle ilgili bilgiyi istese de veremez.

B. MAKİNALAŞMA KARŞISINDA NE YAPILMALIDIR?

Teknoloji, ayrı bir inanç ve kültür ortamından kendi ahlâkıyla birlikte gelmektedir. Teknoloji, problem çözme, verimliliği artırma gibi birtakım değerleri de kabul ettirerek geliyor, kendi düzenini de yeni girdiği cemiyette dayatarak kuruyor. Teknik, maddî üretimin kapsayıcı biçimi olursa, o zaman tüm bir kültürü yeniden biçimlendirir; tarihsel bir bütünsellik ve –bir evren- tasarlar.¹⁸ Teknik ilerlemenin yönünü, hızını ve işlevlerini belirleyen merci nedir? Habermas’a göre teknik ilerlemenin

¹⁸ Habermas, J. (1997), İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, çev: Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 40

yönünü toplumsal ilgiler belirlemektedir.¹⁹ Buna ek olarak bilimsel-teknik ilerleme, amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri düzleminde toplumsal kurumların ve kısmî alanların yeniden örgütlenmesini dayatmıştır bile ve onları daha büyük ölçülerde zorunlu kılmaktadır.²⁰ Fakat bunun yanında, millî kültür unsurlarının -eğer o memlekette tahrip edilmemişse, tarihî şuur tahribata uğramamışsa ve fırsat verilirse-, teknolojiye direnç gösterebilir, bundan dolayı da ona karşı yeni kültür unsurları meydana getirip teknolojinin menfi tesirlerine direnebilir. Burada önemli olan şey, millî kültür unsurlarının, bilhassa şuurlu dinî hayatın canlı tutulmasıdır. Bunun için toplumun önceki gelişme süreci ile günümüz şartları iyi bilinmeli, iyi değerlendirilmelidir.

C. TEKNOLOJİ İLE MÜCADELE MÜMKÜN MÜDÜR?

Bununla beraber, teknoloji, yerli kültürlerin, yerli değerlerin şiddetli mukavemeti karşısında kendi durumunu değiştirmek zorunda da kalabilir. Teknolojiyle mücadele etmek acaba mümkün müdür? Teknolojinin değer olarak getirmiş olduğu şeyleri tesirsiz hale getirmek mümkündür. Ama millî kültürün aslı ve temeli olan dini ve dili ayakta tutmak şartıyla. İnsana manevî varlık gözüyle bakmak, onun kalbini Allah, peygamber ve vatan-millet sevgisiyle doldurmak, ilahî nurla aydınlatmak suretiyle. Ama insanı ailesiyle, toplumuyla, devletiyle ve çeşitli kurumlarıyla aynı istikamette desteklemek suretiyle, onu hiçbir zaman yardımsız ve desteksiz bırakmamak şartıyla. Toplumun içtimaî sorumluluklarının ortaya konması lâzımdır. İslâmî bir kültür ve irfan geleneği vardır. İnsan, yeryüzünde Allah'ın halifesidir, ama onun Allah'ın sonsuz kudretine karşı sonsuz acz içinde olduğu unutulmamalıdır. Ancak böylelikle insan kendisini ilahlaştırmanın önüne geçebilir.

Ama kendimizi teknolojiye teslim ederek ezdiremeyiz. Yani insan makinenin ve teknolojinin esiri olmayıp makineyi ve teknolojiyi esir alabilmelidir. Bu nasıl mümkün olacaktır? Bu insanın bakış açısına bağlıdır. İnsana maddeci bakış açısıyla, onu manevî özelliklerinden soyutlayarak, ona bir makine gözüyle bakmamak icap eder. İnsan, kendi kendine yeterli olmadığı için Yaratıcıya, diğer insanlara muhtaçtır. İnsan aslında çok âciz bir varlıktır. Meselâ insan bütün muhtaç olduğu varlıkların ortasında bir ölüm hadisesi karşısında acizliğini bütün derinliğiyle yaşamaktadır. Sonra da o aczini unutup Ego'suna tapmaya başlamaktadır.

¹⁹ Habermas, a.g.e., s. 54

²⁰ Habermas, a.g.e., s. 54

Aslında insan ilâhî bir varlıktır. Onu yaratan Yaratıcı, ona ruhundan üflemiştir. Bu husus, dinin insana bir statü bahşetmesidir. Bu da insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olmasıdır. İnsan, halife olma özelliğini iyi kullanırsa hayvanlıktan, beşerîlikten kurtulmak, bayağı özelliklerini aşma fırsatını yakalayabilir. Makineleşmiş bir insan sadece üreten, üretmekten başka bir şey düşünemeyen ve ürettiğini tüketen, üretim etrafında maddî değerler yaratan varlıktır. Çünkü ilgili kuruluşlar önce ihtiyaç yaratmaktadırlar. Bunu da diğer kişiler, kabullenmek zorunda bırakılmaktadır. Bu sebeple insanın makinelere kulluk etmeye zorlanması, insanın insanlara yabancılaşması önlenmelidir. Bunun için insanın manevî dünyasının, kalp dünyasının, ruh dünyasının kuvvetlendirilmesi lâzımdır.

İnsanın tabiata ve kendi şekillendirdiği eşyaya esir düşmekten kendisini koruması bu şartlarda mümkün olabilir. Aksi takdirde ne kendisini aşabilir, ne de yenileyebilir. Modern putperestlikte insan kendi niteliklerinden bir kısmının izdüşümüne boyun eğiyor, ona tapıyor. Hâlbuki tektanrıcılıkta ve özellikle İslâm'da insanın sınırlanmamış olması, onun tek tek niteliklerinin hiç birisinin kendi varlığının tamamını temsil edemeyeceği ilkesi hâkimdir. Allah'ın yarattığı olan insan, O'nun sonsuz isimlerinin tecelligâhı olarak sınırsız niteliklere sahiptir. Dolayısıyla tevhide sağlamca inanan ve bağlanan insan emeğini ve eserini put yapıp ona tapmaz.

Teknik zihniyete sonsuz itimat, geleneksel ve manevî değerlerle yüklü hayatın küçümsenmesine ve hatta reddine yol açmıştır. Teknik, teknoloji, makine zihniyeti, hayatın acılarına ıztıraplarına ve bizzat ölümün getirdiği endişelere karşı insanı ne koruyabilir, ne de bir teselli sunabilir. Tabiatıyla teknolojik başarılar, insanı tekniğe bağımlı ve sığınak haline getirirse ümidi/reca'yı kaybedecek midir? Teknik düşünce bizi hayata bağlayacak ve hayatta yol gösterecek değerleri sağlayabilmiş midir, sağlayabilecek midir? Sağlayamazsa çağımız insanını ve toplumlarını köksüz, ruhsuz, merhametsiz bir kalabalık haline getirmeyecek mi? Teknoloji insanları ihya edecek yerde toptan imha silahları geliştirmiyor mu? Bilimin hikmetsiz yüksek kudretini kitlelerin toptan imhasına yöneltmiyor mu? Aile değerlerinin, mahremiyetin, saygının edebin kaybolduğu toplumları; teknoloji bir sürü haline getirmiş olmuyor mu? İnsanın ve toplumların ruhunu teşkil eden değerler kaybolup onların yerine teknik ve madde yerleşince insan itibarını ve insanlık şerefini kaybetmiş olmuyor mu? Oluyor. Çünkü insan Yaratıcının lütfettiği basiret, ihsan ve rahmetin rehberliğini terk ettiği zaman onun ne insanlık haysiyeti ne de itibarı ve şerefi kalmaktadır.

Bu kadar da değil. Batı'nın dünya hâkimiyeti kazanmak ve bunu devam ettirmek hırslının, gönüllü tasvip gören bilim ve teknolojinin sömürülecek ülkelere sokulması suretiyle o ülkelerin kültürünün ve toplumsal dengelerinin bozulduğu bir gerçektir. Ülkemizde uzun senelerdir tartışılan “teknoloji değer yaratır mı, yaratmaz mı?” sorusuna teknolojinin sömürülen ülkelerin değerler dünyasını yıkıp kültür hayatlarını bozmak için değerler yarattığını söyleyebiliriz. Modern üretim tekniği, insan ilişkilerinde aile ve bölge bağları yerine verimlilik esasını ve hesaba ve menfaate dayanan bir hayat tarzını zorunlu hale getirmiştir. Burada tabii olmayan şey, modern üretim kültürünün, geleneksel olana itibar etmemesi maddî olanla olmayana ayırması, vasıtayı öne geçirerek gayeyi geri plana itmesi, gayeyi vasıta durumuna düşürmesidir. Hakiki bir kültürde insanların bütün faaliyetleri kendileri için çok mânâlı olan bir bütün içinde yer alıyordu. Fakat çağdaş kültürde ihtiyaç duyulan mânâlı alanlar sınırlı bir kesite hapsedilmiştir. Bu gün hayatın tamamına hâkim olan şey, sistemin devamını sağlayan makine endüstrisinin emrine aldığı ruhsuz uzmanlarla yoluna devam etmesidir. Burada dikkat çekici husus, modern bilgi ve teknolojiyle insan denilen varlığın bunlara atfettiği önemi değiştiren süreçtir. Bu süreç, sanayileşme denilen büyük değişimi başlatan değer anlayışındaki eksen kaymasıdır. Modern teknoloji yeni bilgileri, şükre bir vesile kılacak yerde gurura bir vesile yapmaktadır.

İnsanın salt pozitif ideolojilere indirgenmesi, ferdin kütleleşmesini ve kütlenin içinde erimesini doğurmaktadır. Teknikleşme ve dolayısıyla kütleleşme dışın içe hâkim olmasından kaynaklanır. İç âlem ihmal edilerek, tabii ilimlerin tek yönlü ilerleyişine ve materyalizmle beslenen teknolojiye, mekanik medeniyete feda edilmektedir. Teknoloji, insanı yalnız maddeten değil manen ve ruhen de tahrip etmeyi emreden bir yapıya sahip olup insanın Mutlak Varlık ile bağlarını koparma noktasına getiriyor, insanın yaratılışından irsî olarak getirdiği metafizik boyutu ve ruhsal derinliği ya ihmal ediyor veya saf dışı ediyor.

Oysa teknoloji ve bilim/bilgi üretiminde yapılması gereken her yönden dengeyi sağlamak, insanı anlamak daha derinden evreni kavramak, vahiyle de bağlarını kurmaya fırsat vermektir. Dengenin tesisinde metafizik hakikatler merkezî yerde olmalıdır. Teknoloji bugün girdiği cemiyetlere hâkim olmakta ve olduğu yerin zihniyetini oralara taşımaktadır. Özellikle burada vurgulanan 18. asırdan sonra Batı'da sömürgeciliği geliştirmek maksadıyla geliştirilmiş olan makineleşme ve teknolojinin arkasındaki Hristiyanî zihniyet ve modernleşme zihniyetidir. Teknoloji modernleştirirken sömürmekte, sömürürken hristiyanlaştırmaktadır. Demek ki teknoloji, gelişmekte olan ülkelerin

kültürlerini tahrip ederek sömürmenin ve dolayısıyla onların hristiyanlaştırılmasının bir aracı olmaktadır.

Çağımızda makineleşme veya teknoloji belli bir kültür ortamında ve bilhassa batıların kendi müşterek tarihleri, gelenekleri içerisinde kendi ortak yaşayışları ve inanışları zemininde gelişmiş olduğu için, başka milletlerin kültür hayatlarına uygun düşmemektedir. Oralara girerken bu teknoloji unsurları, mutlaka hâkim kültür tarafından değişikliğe tabi tutulur ve bundan dolayı da kültür üzerinde teknolojinin birtakım menfi tesirleri zuhur eder. Teknoloji veya teknik bir sevgi yaratamıyor. Bir şarkı var, küçük çocuklar bir zamanlar onu dillerinden hiç düşürmüyorlardı: “Onun arabası var, güzel mi güzel”, var ya böyle bir şarkı, “şoförü de var, özel mi özel”, en sonunda ne diyor? “Maalesef ruhu yok” diyor; makinenin, arabanın, maalesef ruhu yok. Makinede o zaman şuur yok. Şuursuz bir aletin insanın, ailenin, toplumun manen yücelmesine katkıda bulunması imkânsız gibidir.

Demek ki, teknolojinin küreselleşmeye zemin hazırlaması ve tek tip cemiyet yapılaşmasına ve tek tip şehirleşmeye karşı kültürlerin direnmesi ve teknolojiyi özümsemeye çalışması ve bunda başarılı olması, teknolojinin şeklinin, hatta muhtevasının, özünün değiştirilebileceğini göstermektedir. Bunun da millî kültür unsurlarının ayakta kalması veya tahribata uğramış olsa bile onların canlandırılması suretiyle mümkün olabileceği bir gerçektir.

Dolayısıyla, burada teknoloji, hangi kültürün, hangi istilacı zihniyetin, hangi tabiata hâkim olmak iddiasında olan ilmî anlayışın ve hangi kudretin temsilcisi olursa olsun, mutlaka karşısında yerli bir kültürü şöyle veya böyle bulacaktır, bulmalıdır ve bunlar, millî kültürlerdir. Millî kültürün temeli din ve dildir. Dün olduğu gibi bugün de cemiyetin birliğini –ortak paydalarını teşkil etmesi bakımından- esas olarak dil ve onu muhteva bakımından en çok dolduran din korumaktadır. Tarihî gelişimi içerisinde din, Türk milletinin ideali haline gelmiştir; dinî ideale, devlet ideali aynîleşmiştir. Ondandır dolayı da, hem kültür hem de değerler, özellikle ahlâkî değerler zaviyesinden dine sûret-i kat’iyyede ve evleviyetle öncelik vermek lâzımdır. Ancak bu takdirde, medeniyet-kültür çatışması ve teknolojinin baskısından doğan kültür değişmelerinin tahribatı önlenebilir.

Bir de teknolojiyi ve bilimi kendimiz kendi dünya görüşümüze göre kendimiz üretebilirsek kendi değerlerimizi kendimiz koruyabiliriz ve yeni değerlerimizi de kendimize göre kendimiz yaratabiliriz. Ferdi muhtar/hür iradesi ahlâk yasasını yapmamalı, onun en yararlı ve verimli olanını kendisi bulmalıdır. Ahlâkî değerlerin, ahlâk kanununun devamlı olabilmesi,

bu kanunun ilâhî ve tek kaynaktan gelmesine bağlıdır. Çünkü böylelikle Mutlak Varlığa dayalı kanunlar olacaktır. Böylece ahlakî kanunlar ancak böyle genel geçer olabilir. Ateist olduğunu söyleyenler bile bu sağlam değerlerin uygulanmasından doğan ahlâkî ortamdan ziyadesiyle istifade edeceklerdir.

KAYNAKÇA

- Avcı, N. (1989), Teknoloji ve İnsanî Değerler Meselesi, *Türk Yurdu*, 27
- Frankl, G. (2003), *Western Civilization: Tragedy and Utopia*, çev: Yusuf Kaplan, İstanbul: Açılım Kitap
- Fromm, E. (1984), *Yeni Bir İnsan ve Yeni Bir Toplum*, çev: Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları
- Habermas, J. (1997), *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev: Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Heidegger, M. (1998), *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- İzzet, M. (1989), *Makaleler*, yay. Coşkun Değirmencioğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Kılıç, M. E. (2013), *Hayatın Satır Araları*, İstanbul: Sufi Kitap
- La Metterie (1981), *L'homme Machine*, Paris: Denoël/Gonthier
- Marcuse, H. (1986), *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları
- Topçu, N. (1970), *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: Hareket Yayınları
- Ülken, H. Z. (2009), *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

KOZMOPOLİTANİZM VE BİR DEĞER OLARAK İNSAN

*Elif İSTANBULLU ALİSBAH**

Öz

Kökenleri ilkçağ Yunan düşüncesine uzanan kozmopolitizm en basit biçimde dünya yurttaşlığına karşılık gelir. Dünya yurttaşlığı, Stoa düşüncesiyle ahlaksallaşmış, Cicero ile politikleşmiş ve Kant ile hukuksallaşmıştır. Kant'ın kalıcı barış için insan aklının bir gereği olarak öne sürdüğü sivil toplum yalnızca ulusal değil uluslar-üstü düzeyde de başarılması gereken bir hedeftir. Arendt ise insanlığa karşı suçlar ve haklara sahip olma hakkı kavramlarıyla hem günümüz dünyasının insani açmazlarına işaret eder hem de yeni kozmopolitizm izleği belirler. Bu yeni izlek bireyin temel hak ve özgürlüklerinin ulus devlet yurttaşlığının ötesinde bir çerçevede korunması anlamında kozmopolit adalet normlarına geçişin savusudur. Tarihi boyunca az çok sistematik bir tavır sergileyen kozmopolit düşüncelemlerin ortak noktası bu çerçevede ana değer olarak insanı belirlemiş olmalarıdır. Dünya çapında tekil bir siyasal otoritenin yokluğunda yurttaşlığa dair temel hak insan hakları ve temel ödev de birbirlerinin temel hak ve özgürlüklerini korumakla yükümlü insanların birbirlerine karşı taşımaları gereken sorumluluk duygusudur.

Anahtar Sözcükler: Kozmopolitizm, Dünya Yurttaşlığı, İnsan, Haklara Sahip Olma Hakkı

COSMOPOLITANISM AND HUMAN AS A VALUE

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Programı Öğrencisi

Abstract

Cosmopolitanism basically corresponds to world citizenship. World citizenship moralized with the Stoics, politicized with Cicero and legalized with Kant. Civil society, which Kant put forward as a necessity for eternal peace, is a goal to be achieved at the supranational level. Arendt, on the other hand determines the new cosmopolitanist path with the concepts of crimes against humanity and the right to have rights. This new path is the advocacy of transition to the cosmopolitan norms of justice in the sense that the fundamental rights and freedoms of the individual are protected within a framework beyond the nation state. The common point of cosmopolitan thoughts is that they have determined human as the main value in this context. In the absence of a singular authority, the fundamental right of citizenship is human rights and the fundamental duty is the sense of responsibility that people must bear to each other.

Key Words: Cosmopolitanism, World Citizenship, Human, Right to Have Rights

En basit biçimde ‘dünya yurttaşlığı’ nosyonu olarak tanımlanabilecek kozmopolitanizm düşünce tarihinin başından günümüze dek uzanan az çok sistematik bir geleneği ifade etmektedir. Antik Yunan’daki kökenlerinden itibaren kozmopolitanist düşünce önce ahlaksallaşmış, sonra politikleşmiş ve son olarak da hukuksallaşmıştır. Günümüze gelene dek pek çok düşünürün elinde ahlaki, politik ve hukuki içeriklerinden bir ya da ikisi öne çıkmış olmakla birlikte bir gelenek olarak ele alındığında, çağdaş düşüncede olduğu kadar günümüz yaşantısında da bu üç boyutun ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiği söylenebilir.

Kökenleri ilkçağ Yunan düşüncesine dayanan kozmopolitanizm ‘cosmos’ ve ‘polites’ sözcüklerinden oluşmaktadır. ‘Cosmos’ Eski Yunanca orijinal anlamı ‘iyi düzen’ olan ve Pre-Sokratiklerce ‘dünya düzeni’ anlamına gelecek şekilde kullanılmış¹ bir sözcük olarak dünyaya ya da evrene işaret etmekte; ‘polites’ ise yurttaş anlamını taşımaktadır. Orijinal anlamıyla ‘polites’ esasında ‘polis’e yani duvarları, sınırları olan bir siyasi yapıya ait olan, onun yönetimiyle ilişkileri bulunan bir kişi olarak yurttaş karşılık gelir².

¹Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, 2015. s.105

²Anthony Preus, a.g.e. s.74

Bu anlamda polites esasen bir kavram olarak kozmopolitanizmin kökeninin dayandığı ilkçağ Yunan düşüncesinde bir sınırlılığı ifade etmektedir. Bu dönemde toplumun tamamının yurttaş hak ve ödevlerine sahip olmaması; toplumda kölelerin bulunması, köle olmamakla beraber kadınların ve çocukların da siyasal alandan dışlanmış olmaları bir yana polis'in sınırlılığı da kavramı epeyce daraltmaktadır. Diğer yandan polites'in başına eklenen cosmos'un olabilecek en geniş anlamli kullanımıyla bir sınırsızlığı ifade etmesi bu, bir noktada zıt anlamları - sınırlı ile sınırsız; duvarların içi ve dışı- bulunan iki sözcüğün bir araya gelmesi polites'in bu kısıtlılığını alabildiğine açmış ve 'dünya yurttaşlığı' anlamına gelecek yeni bir kullanım doğurmuştur.

Nascimento, 'cosmopolis' ve 'cosmopolites' kavramlarına ilişkin ilk belirlemelerin Herakleitos'a ait olduğunu öne sürer. Buna göre Herakleitos'un "herkesçe aynı" olduğuna işaret ettiği yaratılmamış ve sürekli tutuşan bir alev olarak varlığını sürdüren cosmos'a yaptığı atıf Pythagorasçı ahenk fikrinden daha farklı bazı anlamlar da içermektedir. Nascimento bu fragmanda cosmos'a tüm insanların yurdu olarak bakılan ve evrensel bir yurttaşlık fikrini sezdirenen bir anlam saklı olduğuna dair görüşlere işaret eder³. Her ne kadar bu görüşte belirli bir haklılık payı olabilir gibi görünse de Herakleitos'un kendisinin hiçbir zaman doğrudan bu konuya işaret etmemesi dolayısıyla bu yaklaşım burada kozmopolitanizme yüklenen anlam açısından pek de verimli bir tartışma konusu değildir. Bu çalışmada ele alınan ve günümüze dek uzanan bir gelenek olarak kozmopolitanizmin kökenleri literatürde genel olarak kendisine nereli olduğu sorulan Diyojen'in 'cosmopolites' yanıtına dek geri götürülür⁴. Burada basitçe dünya yurttaşlığı anlamına gelen 'cosmopolites' fikri Diyojen'in yaşantısının ve olay ve olgular karşısındaki genel tavrının da açık ettiği üzere Kiniklerce bugünkünden oldukça farklı bir biçimde kullanılmıştır.

Başta Diyojen olmak üzere Kinikler açısından cosmopolites ya da dünya yurttaşı olmak siyasi, hukuki ya da ahlaki türden bugünküne benzer bir

³Amos Nascimento, "İnsan Hakları ve Kozmopolitik Paradigmaları: Haklardan İnsanlığa". *İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kozmopolit İdealler*, der., Matthias Lutz-Bachmann, Amos Nascimento, çev., Akın Emre Pilgir, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016. s.109-110

⁴Martha Craven Nussbaum, *The Cosmopolitan Tradition: a Noble but Flawed Ideal*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019, s.1

tavır ifade etmez. Elbette burada bir tavır alış söz konusudur ancak bu tavır alış hem siyasi hem de ahlaki olanı tam anlamıyla bir yadsımadır. Bu anlamda Diyojen'in kendisini tanımlamak maksadıyla kullandığı 'cosmopolites' kavramı bir yere ait olmaktan ziyade hiçbir yere ait olmamayı ifade eder. Buna göre Diyojen kendisini polis'in yani devletin ve aynı zamanda örgütlü bir toplumun bir parçası olarak görmez. O kendisine 'cosmopolites' demekle olabilecek en geniş anlamda kendini tüm dünyaya ait hissettiğinin değil, daha ziyade herhangi bir yere bir tür yurttaş sorumluluğuyla bağlı hissetmediğinin altını çizmek istemiştir.

Kozmopolitanizmin ilkçağdaki seyri açısından Stoacı düşünce de oldukça önemli bir yere sahiptir. Stoacılar kozmopolitanizmi ahlaksallaştırmışlardır. Stoacılar açısından insanların paylaştığı ortak akıl ve ahlaki kapasite onları saygıya layık varlıklar kılar. Paylaşılan bu ortak akıl ve ahlaksallık bütün insanlara özel aidiyetlerini aşır birer hemşehri olarak bakmayı, bütün insanlığı ortak bir ahlaki topluluğun üyeleri olarak görmeyi gerektirir⁵. Sellars, Cicero'nun kozmopolit yaklaşımının biri teorik ve diğeri pratik olmak üzere iki boyutu olduğuna işaret eder. Buna göre Cicero'nun kozmopolit yaklaşımının bir yanı, tüm insanların rasyonellikleri dolayısıyla ilahi bir akıl/logos tarafından yönetilen bir cosmos'un ortak yurttaşları olduklarına dair teorik iddiasıdır. Cicero'nun düşüncesinin pratik yanı ise tüm insanların ya da cosmos'un tüm yurttaşlarının ortak iyiliğinin merkezi ilke olduğu bir dünya imparatorluğunun kurulması gerektiğine dair inancıdır⁶. Böylece Stoa düşünürlerince ahlaki bir karakter kazandırılan kozmopolitanizmin bu yapısını devam ettirmekle beraber Cicero ile siyasi bir karakter de kazandığını söylemek mümkündür.

Canto-Sperber ortaçağda Avrupa kozmopolitanizminin siyasi ve ahlaki boyutlarına dini bir boyutun da eklendiğine işaret eder. Ancak söz konusu anlayış dünyayı Hıristiyan bir dünya nosyonuyla sınırlandırdığı için kapsamca oldukça kısıtlıdır. Bu kısıtlı ortaçağ kozmopolitanizmi on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda cumhuriyetçi yaklaşımlar ve Vestfalyen egemenlik modelince ortadan kaldırılmıştır⁷. Canto-Sperber'in ortaçağa

⁵Pauline Kleingeld, "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany", *Journal of the History of Ideas*, 60(3), 1999, s.507

⁶John Sellars, "Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic", *History of Political Thought*, 28(1), 2007, s.1-2

⁷Monique Canto-Sperber, "The Normative Foundation of Cosmopolitanism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, C. 106, S.1, 2006. s.269

ilişkin yaklaşımının yalnız bir inanç sistemini kapsaması nedeniyle insanlığın ferdi olmayı tüm aidiyetlere önceleyen kozmopolitanist düşünceye ne kadar dahil edilebileceği tartışmalı olsa da ortaçağ sonrası ortaya çıkan yeni siyasi ve ahlaki yaklaşım ve modellerle kozmopolitanist görüşlerin çok da etkin olmadıkları bir duraklama dönemine girdiklerini söylemek pek de abartılı olmayacaktır.

Kozmopolitanist düşünceler on sekizinci yüzyılda sistematik biçimde tekrar ortaya çıkmaya başlar ve bu dönemin kozmopolitanist düşüncelerinde ciddi bir çeşitlenme görülür. Kozmopolitanizmin on sekizinci yüzyıl Alman düşüncesindeki yerini inceleyen Kleingeld bu dönemde en az altı kozmopolit düşünceden bahseder. Bunlar; ahlaki kozmopolitanizm, uluslararası hukuki ve siyasi düzende reform önerileri, kültürel kozmopolitanizm, ekonomik kozmopolitanizm ve romantik kozmopolitanizmdir⁸.

Kozmopolitanist düşüncelerin birbirinden bu kadar steril çizgilerle ayrılıp ayrılamayacağı bir yana çağdaş kozmopolit yaklaşımlarda diğerlerinin yanında bu altı tavrın da devam ettiğini söylemek mümkündür. Çağdaş kozmopolitanizm açısından ilköğretimden getirilen kökenler belirli ölçüde önemli olmakla birlikte hemen her kozmopolit düşüncenin gerek temellendirme gerek hesaplaşma gayesiyle başvurduğu düşünce Kant'ın düşüncesidir. Kant'ın genel felsefesiyle uyumlu olan, uluslar arasında kalıcı bir barış geliştirme ereği kozmopolitan düşüncesinin özünü teşkil eder.

Kant doğanın rastlantısal değil yasalı işleyişinden dolayı bir varlığın doğal yetilerinin hepsinin o varlığın doğal amacına dönük biçimde geliştiğine işaret eder. İnsanın ereği de aklın tam kullanımıdır ancak insan ömrünün kısıtlılığı dolayısıyla bu erek tam olarak bireyde değil ancak nesilden nesile tecrübelerini ve bilgisini aktaran insan türünün kendisinde gerçekleşebilir. Yetilerinin tam gelişimi ancak türde mümkün olan insan diğer yandan doğasının bir parçası olarak bir antagonizma barındırmaktadır. Kant'ın 'toplum-dışı toplumsallık' olarak adlandırdığı bu antagonizmaya göre insan bir taraftan toplumsallaşmaya meyilliyken diğer taraftan bireyselliğiyle toplumu bölmeye dönük sürekli bir direnç sergileyen bir varlıktır. İnsan, kendisini toplum içinde daha fazla insan gibi hissettiği için bir toplumun parçası olmak, ötekilerle bir araya gelmek ister. Ancak diğer yandan aynı insan, her şeyin kendi fikirlerinde

⁸Pauline Kleingeld, a.g.m. s.505-506

düzenlenmesini arzulayan bu anlamda da toplum-dışı yaşamak isteyen bir varlıktır. Bu toplum-dışı kalma isteminden gelen direnç yüzünden insanlar arasında güç mücadeleleri yaşanır⁹.

Ancak Kant'a göre bu direnç neticede olumlu bir görünüme bürünür ve barbarlıktan kültüre geçişin ilk adımlarının atılmasına neden olur. Nihayetinde bir akıl varlığı olan insanın bu antagonizmayı çözmesi gerekir. İnsan doğa tarafından bu problemi dışsal yasalara bağlı bir toplum kurmakla yani “evrensel adaleti yönetecek bir sivil toplum oluşturmak”la çözmeye zorlanır. Bireyler arası ilişkiler için durum böyleyken devletler ya da uluslar arasındaki ilişkiler için de farklı değildir. Devletlerin ya da ulusların birbirleriyle kurdukları ilişkilerde sınırsız özgürlükleri bulunduğu için aynı toplum-dışılık eğilimi burada da görülür. Bu nedenle doğanın insana verdiği amacın insan türünün bir bütün olarak gelişimi olduğu da hesaba katıldığında bütün insanlar arasındaki ilişkilerde de belirli bir yasallığın kurulmasının zorunlu olduğu görülmektedir¹⁰. Kant'ın bütün tarih felsefesi, sivil anayasal bir duruma ulaşmayı, doğa içinde eşsiz bir konuma sahip olan tek akıllı varlık olarak insanın önüne nihai bir hedef olarak koymaktadır. Ancak bu hedef bütün bir insanlığın önüne konduğu için sadece devletlerin ya da ulusların bu nihai amaca ulaşması onun açısından yeterli değildir. Bütün bir dünya toplumunun, doğalarından kaynaklanan antagonizmayı -toplumdışı toplumsallığı – aşmaları ve aklın gereği olarak sürekli ve kalıcı barış haline ulaşmaları gerekmektedir.

Doğa durumundaki yani yasadızlık durumundaki devletlerin bu hâli, onların her an savaşa girmeye hazır rakipler olmalarına neden olur. Devletlerarası ilişkilerin bağlayıcı, zorlayıcı yasalardan azade olması ve devletlerin ve ulusların ortak bir coğrafyayı – dünyayı- paylaşmak yani komşu olmak zorunda olmaları, aktüel olarak bir savaş cereyan etmese de daimi bir savaş tehdidini gündeme getirir. Oysa barış hâli aklın bir gereğidir. Ancak doğa durumundaki uluslar ve devletler açısından geçici barış şartları sağlanabilse dahi barışın kalıcı olmasını garantileyebilecek hiçbir unsur yoktur. Bu noktada Kant'ın asıl arzusu ya da hayali bir dünya

⁹ Immanuel Kant, “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective”, *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History: Immanuel Kant*, ed. Pauline Kleingeld, çev. David L. Colclasure, New York: Yale University Press, 2006, s.4-7

¹⁰ Immanuel Kant, “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective”, s.7-13

cumhuriyetinin kurulması ya da bir dünya yurttaşlığı anayasasının tesis edilmesidir. Ancak bu ide uygulamada despotizme yol açabilecek olması nedeniyle pratik olmaması açısından uygulanmaya elverişli değildir. Pratik olan, devletler arasında federatif birlikler kuran oluşumlar ve kalıcı barış idealine ulaşma isteğidir¹¹.

Bu kalıcı barış durumu için devletler federasyonu ideali Kantçı kozmopolitanizmin ana unsurlarından birini teşkil etmektedir. Bu biçimde anlaşıldığında kozmopolitanizm “dünyanın tamamının insanların yurdu olması”nın tasdiki ile dünya toplumunun tüm üyeleri arasında sorumluluğa dayalı dostane ilişkiler kurulmasıdır¹². Bu tanım da Kantçı kozmopolitanizmin esas önemli unsurunu ortaya koyar. Kant’ın çağdaş kozmopolit düşüncelere kaynaklık eden yanı da burada aranmalıdır. Burada aslanan devletlerden ziyade bireylerdir. Devletlerarası ilişkileri düzenlemek ve bu yolla bütün dünya ulusları arasındaki savaş tehdidini ortadan kaldırarak kalıcı barış sağlamak elbette önemlidir. Ancak Kant’ın asıl üzerinde durmak istediği bireyin devlet karşısındaki, özellikle de yurttaşı olmadığı yabancı bir devlet karşısındaki konumudur.

Bu çerçevede Kant hukuku devlet hukuku, devletlerarası hukuk ve kozmopolit hukuk olmak üzere üç boyutta ele almak gerektiğini düşünür¹³. Devletlerarası hukuktan farklı olan kozmopolit hukuk egemen siyasal güçler arasındaki değil halklar arasındaki ilişkileri düzenlemeye yöneliktir. Bireyi muhatap alan kozmopolit hukuk devlet ile bir biçimde onunla etkileşime giren bireyi, bu devletin yurttaşı olmayan yabancı bireyi ilgilendirir. Söz konusu yabancı bireyin ülkedeki varlığı diploması ya da ticaretten kaynaklanıyor olabileceği gibi kişi bir gezgin ya da hatta sürgün dahi olabilir. Hatta kozmopolit hukuk bilhassa bu son iki duruma benzer bir vaziyette bulunan bireyleri korumaya dönüktür denebilir.

Bu çerçevede Kant, dünya devletleri arasında insan aklının bir gereği olarak daimi bir barış ortamının tesisi için hukukun kendisini ele aldığı üç

¹¹Immanuel Kant, *The Philosophy of Law: an Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*, çev. W. Hastie, Edinburgh, 1887, s.224

¹²Enver Bozkurt, “Kant’ın Ebedi Barış Üzerine Denemesinin Günümüze Yansımaları”, *Anayasa Yargısı*, 23(1), 2007, s.516

¹³Immanuel Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, ama Pratikte İşe Yaramaz” [Teori ve Pratik], *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der.Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010

düzeyi de hesaba katacak biçimde üç amaç madde belirler. Söz konusu maddelerden ilk ikisi tüm dünya devletlerinin sivil bir cumhuriyetçi anayasaya sahip olması ve bu devletlerden oluşan bir dünya federasyonunun kurulması gerekliliğidir. Amaç maddelerin üçüncüsü ise hukukun üçüncü düzeyi olan kozmopolitan hukuka dönük olarak dünya yurttaşlığının evrensel konukseverlik koşullarıyla sınırlandırılmasına işaret eder¹⁴.

Kant bu noktada evrensel konukseverlik meselesinde söz konusu olanın insanların birbirlerine duymaları gereken bir evrensel sevgi değil hukukla güvence altına alınması gereken bir hak olduğunun altını özenle çizer. Burada konukseverlikle kastedilen devletin topraklarına gelen ya da sığınan kimseyi mutlak olarak kabul etmesi ya da iyi muamele etmesi değil “yabancıнын geldiği memlekette düşmanca davranış görmemesi hakkıdır”. Kant’ın kozmopolitan yaklaşımı daha önce ifade edildiği üzere pratik olmadığı gerekçesiyle tek bir dünya devleti fikrine dayanmadığı için onun tasarısında ulusların temsilcisi olan devletler egemen olmaya devam etmektedirler. Bu çerçevede devletler topraklarına gelen bir yabancıyı muhtelif gerekçelerle geri çevirme, topraklarına kabul etmeme hakkına da aslında sahiptirler. Ancak bunun koşulu söz konusu devlete giriş talep eden yabancıнын yaşamının tehlikede olmamasıdır. Bu anlamda Kant’ın kozmopolit hak çerçevesinde egemen devletlere yüklediği sorunluluklar; yaşamı tehlikede olan yabancıyı geri çevirememek, her durumda topraklarına gelen ya da gelmek isteyen yabancıya karşı düşmanca bir tavır sergilememek ve belirli ölçüde bir ziyaret hakkı tanımaktır¹⁵.

Kant anahatlarını bu biçimde ortaya koyduğu kozmopolitanist yaklaşımının ya da dünya yurttaşlığı hakkının yazılı olmayan yasaların tamamlanması için bir son adım olmanın ötesinde öncelikle “bütün insanlar için insan haklarını sağlayacak kamu hukukuna” dönüşmesi gerektiğini ifade eder¹⁶. Kantçı kozmopolitanizm dünyanın bütün insanların yurdu olduğunun ve insan türünün doğanın kendisine çizdiği nihai erek olarak aklını kullanarak yalnız bir ulus içinde değil bütün bir dünya çapında sivil duruma geçmesi gerektiğinin altını çizer. Kant böylece devletler arasındaki ve hatta halklar arasındaki ilişkilerin

¹⁴Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, *Fikir Mimarları-2: Kant*, İstanbul: Say Yayınları, 2005, s.288-296

¹⁵Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, s.296

¹⁶Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, s.298

ötesinde bireye odaklanır. Temel bir değer olarak haysiyet sahibi varlık olarak bireysel insan, tüm kişisel özelliklerinin ve her türlü aidiyetinin ötesinde hakkın doğrudan öznesi olur. Bireyin öznesi olduğu kozmopolit hak kısaca, kişinin yabancı olduğu topraklarda canı pahasına geri çevrilmemesi ve düşmanca muamele görmemesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede devlet karşısında bireyi muhatap alan ve Kant tarafından nihai olarak insan haklarının tüm dünya çapında korunmasına dair bir kamu hukukuna dönüşmesi istenen kozmopolit hak kişinin insanlık onuruna yaraşır muamele görmesini ifade eder.

Beck, Avrupa düşünce tarihinde üç ayrı özgürleşimci kozmopolitizm moment olduğuna işaret eder. Bunlar; Stoacılık tarafından temsil edilen antik kozmopolitizm, Kant'ın Aydınlanmacı jus cosmopoliticası ve Jaspers ile Arendt tarafından temsil edilen insanlığa karşı suçlar nosyonudur¹⁷. Burada Stoacılık kozmopolitizmin ahlaksallaşmasının kaynağı olarak ele alınmışken Kant'a da çağdaş kozmopolit düşüncelerin esinlendiği ana kaynak olarak yer verildi. Beck'in özgürleşimci kozmopolitizm açısından üçüncü moment olarak ele aldığı 'insanlığa karşı suçlar' nosyonu günümüzün felsefi düşünceleri kadar uluslararası hukuk ve insan hakları hukuku açısından da oldukça önemli bir kırılma noktası teşkil etmektedir. Bu noktada kozmopolitizm bir moment olarak insanlığa karşı suçlar nosyonuna Arendt'in 'haklara sahip olma hakkı' fikrini de eklemek gerekir.

Benhabib, Nazi deneyiminin Arendt'i ve akıl hocası Jaspers'i yasal sistemin ahlaken temellendirilmesi gerektiği fikrine götürdüğünün, ancak bu temellendirmenin doğal hukukla yapılmasına karşı çıktıklarının altını çizer. Doğal hukuk görüşlerinin sabit bir insan doğası tasarımları onlara göre bir töz metafiziğine geri dönmek ve insanı bir tür metaya indirgemek anlamına gelecektir¹⁸. Oysa dünyanın 'perspektifselliğine' işaret eden Arendt'in düşüncesinde insani 'çoğulluk' son derece merkezi bir yere sahiptir. Arendt çoğulluğu her türden insani eylemi mümkün kılan ana koşul olarak belirler. Bu anlamda insanlık durumunun bir parçası olan çoğulluk hem aynı türün mensubu olarak paylaştığımız ortaklığa hem de bu türün bireyleri olarak her birimizin farklılığına işaret eder. İşte bu çoğulluk insan türünün üyeleri olarak birbirimizle iletişim kurabilmemizi

¹⁷Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision*, çev., Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 2006, s.45

¹⁸Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, New York: Oxford University Press, 2006, s.21

mümkün kılar ancak aynı zamanda birbirimizi yok etmemize de sebep olabilir¹⁹.

Bütün insani eylemleri, politikayı, iletişimi ve tür olarak aramızdaki etkileşimi mümkün kılan söz konusu çoğulluk kavramı Arendt'i aynı zamanda 'insanlığa karşı suç' kavramına götürür. Arendt insanlığa karşı işlenen suç kavramını özellikle soykırım suçuna atıfla kullanır. Ona göre bir grubu etnik, dini, ulusal ve benzeri muhtelif bağları dolayısıyla katletmeyi ifade eden soykırım sadece katledilen grubu ortadan kaldırmaz. Soykırımla yapılan aynı zamanda insani çoğulluğa da karşı gelmek, insani çeşitliliği de katletmektir. İnsani çeşitlilik de insanlık durumunun ya da insan doğasının bir parçası olduğu için soykırım insanlığa karşı işlenmiş bir suç olarak tanımlanmak durumundadır²⁰.

Yine aynı çoğulluk kavramı ve yine Nazi deneyiminin kendisine yaşattığı dehşet Arendt'i bir de 'haklara sahip olma hakkı' kavramından bahsetmeye götürür. Kendi ülkesinden çıkıp uzun yıllar vatansız olarak dünyanın muhtelif ülkelerinde bulunmak durumunda kalan Arendt söz konusu kavramı kendi durumunu gözlemle ortaya atmıştır. İlkçağdan beri doğal hukuk geleneğince savunulmakta olan, aynı zamanda 1948'de Evrensel İnsan Hakları Sözleşmesi'nin ve sonraları ona eklenen sayısız sözleşme ve anlaşmanın imzalanmasıyla uluslararası düzlemde de normlaştırılmış temel insan hak ve özgürlükleri bulunmaktadır. Söz konusu hak ve özgürlüklerin temel olmasının ve tüm insanları insan olmaktan eşitlemesinin yanında devredilemez ve vazgeçilemez oldukları da söz konusu metinlerde özenle ifade edilmiştir. Ancak söz konusu metinlerin devletler tarafından imzalanması ve korunmasının dünyada yegâne gerçek siyasi otorite olan devletlerce üstlenilmiş olması büyük bir çelişkiyi de ortaya çıkartır. Arendt gibi ülkelerinden sürülmüş veya muhtelif gerekçelerle devletsiz kalmış ya da yabancıları oldukları bir ülkeye sığınmış kimseler bu çelişkinin ortaya çıktığı mecradır. Kişinin yurttaşı olduğu devlet dışında kendisine bu hakları garanti edebilecek hiçbir otorite bulunmadığından vazgeçilemez ve devredilemez olduğu söylenen temel hakları bu durumda askıya alınmaktadır. Bu çelişkinin farkına varan Arendt kişinin temel hak ve özgürlüklerinin korunmasını

¹⁹Seyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, çev., Barış Yıldırım, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2013, s.82

²⁰Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev., Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 274.

mümkün kılacak biçimde bir siyasi topluluğa ait olması gerektiğini ifade eder.

Benhabib, haklara sahip olma hakkını “her insanın ve tüm insanların ulusal vatandaşlıklarından bağımsız olarak evrensel bireylik statüsünün kabulü”²¹ biçiminde tanımlar. Benhabib, 1948’den itibaren küresel sivil toplum açısından dünyanın uluslararası adalet normlarından kozmopolit adalet normlarına doğru geçişe dayanan yeni bir faza girdiğine işaret eder. İnsani pek çok sorun ve çözümlerin dünya çapında ortaya çıktığı günümüzde bu durumu ‘küreselleşme’ ya da ‘imparatorluk’ kuramlarıyla açıklamak ise doğru değildir. Bu değişiklikleri yakalamada küreselleşme kavramını kullanmayı tercih edenler genellikle ekonomik bir fenomen olan kapitalizme ve onun, çoğunluğu ekonomik olan doğurgularına işaret etmekte ve insan haklarını da serbest pazarın hayrına olacak biçimde yorumlamaktadırlar. İmparatorluk yaklaşımı ise sömürüyü, baskıyı ifade etmekte ve Kant’tan itibaren kozmopolitanizmin esas itibarıyla kaçınmak istediği bir duruma karşılık gelmektedir. Bu iki yaklaşımı da bu çerçevede yetersiz bulan Benhabib açısından söz konusu süreç düşünsel temelleri oldukça eskiye dayanan kozmopolitanist bir düzenin evrilmekte olduğunun kanıtıdır. Daha evvel uluslar arasındaki ilişkiler devletler eliyle diğer devletlerle birlikte ya da onlara karşıt olarak imzalanan sözleşme ve anlaşmalarla düzenlenirken; bu yeni dönemin hukuki niteliği bireyi muhatap almasıdır. Hukuki metinlerin dahi doğrudan bireyi muhatap alır hâle gelmiş olması ona göre bir tür küresel sivil toplumun ortaya çıkmakta olduğu anlamına gelir²².

Uygulamada karşılık bulup bulmamasından bağımsız olarak kozmopolitanizm, ilkin insanın etnik, ulusal, siyasal ve benzeri her türden aidiyetinin ötesinde insan türünün – türün diğer üyeleriyle eşit – bir parçası olduğu fikrine dayanır. Ancak bu eşitleme farklılıkları göz ardı eden totaliter bir yaklaşım değildir. Aksine kozmopolitanizm gittikçe daha bağlam duyarlı hâle gelmiş, bu çerçevede her türden insani çeşitlilik ve çoğulluk da kozmopolitanist yaklaşımlarca önemsenmiştir.

Kozmopolitanist gelenekte ‘yurttaş’lığa yapılan vurgu bu tür bir yaklaşımın neden totaliter olmadığına kanıt olarak öne sürülebilir. ‘İnsan türü’ ile biyo-psişik ve sosyal bir varlık türüne işaret edilmekte iken

²¹Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, çev., Berna Akkıyal, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s.78

²²Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, s.16

yurttaşlık kavramı hak ve ödevleri bulunan siyasal bir varlığa gönderme yapar. Kozmopolitanizm insan türünün tüm bireylerini insanlıkta eşitlemekle birlikte aynı zamanda onların dünyanın birer yurttaşı olduğunu söylemekle onlara karşılıklı bir sorumluluk duygusu yükler. Dünyada hüküm süren tekil bir siyasi yapının, bir dünya devletinin bulunmaması bu siyasi yapı yokluğunda ‘yurttaş’ların yani tüm insanlığın hak ve ödevlerinin neler olduğu sorusunu gündeme getirir. Kozmopolitanizme göre bu noktada söz konusu haklar insani çeşitliliğe de imkan veren, bu çeşitlik ve çoğulluğu koruyan insan hakları; ödevler ise tüm insanların diğer insanların insanlığına, haysiyetine ve temel hak ve özgürlüklerine saygı duyması ve bunları koruması sorumluluğudur.

Bu çerçevede gelenek içinde her türden fikir ayrılığının ötesinde kozmopolitanist düşüncede -bu düşünüş biçimini bir gelenek olarak da sınıflandırmayı mümkün kılan- bir ortaklık tespit edilebilir. Söz konusu ortaklık tarih boyunca kozmopolitanist düşüncelerin merkezlerine en temel ve en üstün değer olarak insanlığı yerleştirmiş olmalarıdır. Kozmopolitanist düşüncede aidiyetlerinden, kişisel özelliklerinden bağımsız olarak haysiyet sahibi bir varlık olarak görülen ‘insan’ korunması gereken en üst değerdir.

Kaynakça

- ARENDDT Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*. Çev., Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- BECK Ulrich. *The Cosmopolitan Vision*. Çev., Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press: 2006.
- BENHABIB Seyla. *Ötekilerin Hakları*. Çev., Berna Akkıyal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- BENHABIB Seyla. *Another Cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press: 2006.
- BENHABIB Seyla. *Buhran Çağında Haysiyet*. Çev., Barış Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2013.
- BOZKURT Enver. “Kant’ın Ebedi Barış Üzerine Denemesinin Günümüze Yansıması”. *Anayasa Yargısı*, 23/1 (2007): 501-523.
- CANTO-SPERBER Monique. “The Normative Foundation of Cosmopolitanism”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106/1 (2006): 267-283.
- KANT Immanuel. *The Philosophy of Law: an Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*. çev. W. Hastie. Edinburgh: 1887.

- KANT Immanuel. “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”. *Fikir Mimarları-2: Kant*. İstanbul: Say Yayınları: 2005.
- KANT Immanuel. “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective”. *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History: Immanuel Kant*. Edt. Pauline Kleingeld. Çev. David L. Colclasure. New York: Yale University Press: 2006.
- KANT Immanuel. “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, ama Pratikte İşe Yaramaz” [Teori ve Pratik]. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Der. Hakan Çörekçiöğlü. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 2010
- KLEINGELD Pauline. “Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth- Century Germany”. *Journal of the History of Ideas*, 60/3 (1999): 505-524.
- NASCIMENTO Amos. “İnsan Hakları ve Kozmopolitlik Paradigmaları: Haklardan İnsanlığa”. *İnsan Hakları, İnsan Haysiyeti ve Kozmopolit İdealler*. Der., Matthias Lutz-Bachmann, Amos Nascimento. Çev., Akın Emre Pilgir. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları: 2016.
- NUSSBAUM Martha Craven. *The Cosmopolitan Tradition: a Noble but Flawed Ideal*. Cambridge, Massachusetts:The Belknap Press of Harvard University Press: 2019.
- PREUS Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Rowman&Littlefield Publishers: 2015.
- SELLARS John. “Stoic Cosmopolitanism and Zeno’s Republic”. *History of Political Thought*, 28/1 (2007): 1-29.

BİR ESTETİK DEĞER OLARAK GÜZEL KAVRAMI

*Miray IŞIK **

Öz

İnsan ve değer birbirleriyle ilişkili kavramlar olup felsefe tarihinde yerlerini almaktadırlar. Bu ilişki içinde değer kendisini pek çok alanda konumlandığı görülmektedir. Bu alanlardan biri olarak estetiğin içinde anlamını bulan değer çözümlemesine baktığımızda karşımıza belirli kavramlar ve bu kavramlarla ilişkilendirilen bir estetik alan çıkmaktadır. Aksiyolojik estetik olarak da anlamlandırılan bu alanda estetik suje, estetik nesne ve estetik tavır olarak nitelendirilen kavramlar ve bu kavramlarla ilişkilendirilmiş yapı üzerinden bir değer biçimlendirilmesiyle karşılaşmaktadır. Söz konusu aksiyolojik estetik çerçevesinde değerlendirme yapıldığında güzel kavramı temel bir değer olarak yerini bulmaktadır. Bu kavramı felsefe tarihinde düşünürler metafizik ve ontolojik olarak anlamlandırmaktadırlar. Özellikle Platon'la başlayıp Aristoteles ve Platinos'la devam eden metafizik yaklaşım biçimi Orta Çağ'da Tanrısallığın ve kilisenin değerlerinin ön planda olduğu bir güzellik anlayışına yerini bırakmakta; on sekizinci yüzyılda Kant'la birlikte gerçekleşen kırılma, modern dönemde Nicolai Hartmann'ın güzel kavramını ontolojik olarak anlamlandırmasıyla gelişerek anlamını bulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Estetik Değerler, Güzel, Estetik, Değer

THE CONCEPT OF BEAUTY AS AN AESTHETIC VALUE

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Programı Öğrencisi

Abstract

Human and value are concepts related to each other and take their place in the history of philosophy. In this relationship, it is seen that value positions itself in many areas. When we look at the analysis of the value that finds its meaning in aesthetics as one of these fields, we come across certain concepts and an aesthetic field associated with these concepts. In this field, which is also interpreted as axiological aesthetics, the concepts defined as aesthetic subject, aesthetic object and aesthetic attitude and the formation of a value through the structure associated with these concepts are encountered. When evaluated within the framework of axiological aesthetics, it is seen that the concept of beautiful finds its place as a fundamental value. Thinkers in the history of philosophy interpret this concept metaphysically and ontologically. Especially the metaphysical approach that started with Plato and continued with Aristotle and Platinos leaves its place to an understanding of beauty in the Middle Ages where divinity and the values of the church are at the forefront; The break that took place with Kant in the eighteenth century, in the modern period, finds its meaning by developing with Nicolai Hartmann's ontological meaning of the concept of beautiful.

Key Words: Aesthetic Value, Beauty, Aesthetic, Value

Giriş

Sanat üzerine yorum yapmak, sanatı oluşturan etmenleri tahlil etmek ilk etapta zordur; çünkü sanatın çok çeşitli anlamlarda kullanımı söz konusudur. Bundan dolayı anlamın sistemli bir şekilde sunulması güçleşmektedir. Özellikle ilk çağ döneminde sanatın “taklit olarak sanat ya da imgelerdeki dünyanın yeniden üretimi”¹ şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Bu tanımlama genel olarak “mimesis” kavramı üzerinden şekillenmiş olup sanatın gerçek olanın taklidi olarak varsayılmasıyla anlamını bulmaktadır. Bunun yanında anlamın gün geçtikçe yerini daha farklı fikirlere bırakarak genişlediği de görülmektedir. Bu fikirler dâhilinde sanatın kimi zaman nesne, kimi zaman da özne odaklı

¹ Ted Honderich, The Oxford Companion to Philosophy Art, 2005, s.59

belirlenimi gerçekleşmekte olup bu tip sanat tanımlamaları doğru olanla sanat arasındaki ayrıma odaklanmaktadır.² İlerici sanat fikirleri de bu tanımlamalarla gelişmeye başlamaktadır; fakat nihayetinde tek taraflı bir tanımlama gerçekleştiği için daha geniş tanımlamalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Özellikle tarafsızlıktan kaçınmak adına ortak bir paydada buluşturacak tanımlamalara bakıldığında sanatın pek çok değeri içinde barındıran bir alan olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu değerlerin yanında sanat, insanların kendilerini ifade etmesini sağlayan bir araç olarak yaşamı kolaylaştırmaktadır. Bu ifadeyi kolaylaştıran sanatın geçmişteki yerine bakıldığında ise parasal değere sahip olması bakımından değerlendirilmeler yapıldığı ve bu doğrultuda fikir birliğine varıldığı görülmektedir; bunun yanında sanatın birtakım gerçekliklere karşı iç gözü kazandırması da yine ortak paydada kabul edilen anlayışlar arasında yer almaktadır.³ Bu noktada tanımlamalar her ne kadar kabul edilmiş olsa da bu tanımlamalara sorgulayıcı bir üslupla yaklaşılması gerekmekte ve bu noktada felsefe devreye girmektedir.

1.Bir Kavram olarak Estetik Değer

Felsefi sorgulamalar değer üzerinden yapıldığında değerlerin eser üzerinde farklılık yarattığı ve eseri sıradanlıktan kurtardığı görülmektedir; dolayısıyla sanat eserleri sahip oldukları değer ile sıradanlıktan uzaklaşmaktadırlar. Bu bağlamda değerlerin oluşmasını sağlayan en temel kavram “estetik ilgi”dir. Estetik ilgi kimi zaman şahısları kimi zaman performansları başkalaştırmaktadır. Süregelen insan kültüründe pek çok nesne sahip olduğu estetik ilgiyle gündelik değerinin üstüne çıkarak sanatsal değer kazanmaktadır.⁴ Bu noktada değer sanat eserinin anlamını ortaya koymaktadır. Bu anlam özellikle güzel değerinin etkisiyle artmaktadır. Öznenin etkisiyle estetik değer yerini bulmaktadır; çünkü bu değeri algılayacak olan öznenin kendisi insandır. Öznenin nesnede

² Honderich, a.g.e., s. 59

³ Honderich, a.g.e., s. 60

⁴ Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/art-definition/>

bulunan çeşitli özellikleri algılaması ve anlamlandırmasıyla sanat eseri artık özel bir alanda kendi sanatsallığı içinde konumlanmaktadır.

Özne, estetik nesnede bulunan değeri algıladığında bu algıdan kaynaklı olarak bir birlik meydana gelmektedir. “Estetik değeri olan bir nesnenin özneye duyumsal bir tarzda sunulmasının hemen ardından, özneye yarattığı etkinin biricikliği estetik birlik olarak adlandırılmaktadır.”⁵ Bu özel bir birlik olup anlamın oluşması için birtakım unsurları bünyesinde barındırmaktadır. Örneğin estetik nesneyi değerlendiren öznenin sahip olması gereken birtakım özellikler bu noktada önem arz etmektedir. Öznenin sahip olduğu psikolojik, fizyolojik faktörler de bu anlamın oluşmasında etkilidir. Güzelin anlamı ve nesnelerdeki ifadesinin algılanması için öznenin, özellikle estetik öznenin önemi bu noktada devreye girmektedir.

Kavramsal tanımlamasına bakıldığında estetik özne “Nesnenin taşıyıcısı olduğu güzellik değerini algılayan, ondan etkilenmeden geçemeyen, belli bir güzellik duyusuna, estetik beğeniye sahip bilinçli bir varlıktır. Estetik temaşa zevki almak, sanat yapıtı üretmek ve kıymet takdir etmek, güzel ve çirkin gibi beğeni yargısında bulunmak, ancak belirli varlıklara özgü bir yetidir. Estetik özne de sanat eserinden veya doğal bir manzara ya da güzellikten estetik tat alan bilinçli bir varlıktır.”⁶ Özne bilinçli bir varlık olarak estetik değeri algılamaktadır; felsefe de bu estetik değer anlamlandırmasını sağlamaktadır. Bundan dolayı sanat eserlerinin anlamlandırılmasında kavramsal nitelikler önemlidir. Estetik öznenin sahip olduğu nitelikler anlamlandırma ve güzel üzerinden değerlendirme yapılması için gereklidir. Bu değerlendirmeye göre sadece hoşlanmak, beğenmek yeterli bir kıstas değildir; bu yüzden ortak bir değer üzerinden hareket etmek elzemdir.

Sanat eseriyle estetik özne arasında estetik ilgiden kaynaklı olarak bir bağ oluşmaktadır ve bu bağ özü itibariyle öznedir. Herhangi bir estetik değer eserde bulunup bulunmamasının değerlendirilmesi estetik özne üzerinden yapılmaktadır. Eser eğer özneye güzele dair bir anlam ve değer

⁵ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları. İstanbul 1999, s.316

⁶ Cevizci, a.g.e., s.317

oluşmasına sebep oluyorsa bu eserde estetik değer olduğu anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda özne, nesne ve güzel üzerinden kurulan bir anlamlandırma söz konusudur. Estetik değer geleneksel sanat eserlerinde de gözlenmektedir; özellikle bu eserler sıradan eserleri aşan bir değerle sahip oldukları estetiği yansıtmaktadırlar. Bu estetiği yakalayan özne ilişkisellikle bağ kurarken bu bağın içeriği, geçirilen yaşantı da önem kazanmaktadır. Kurulan ilişkide estetik nesne birden fazla özelliği içinde barındırarak bunu özneye yansıtabilmekte, özne de kendi algısı çerçevesinde bu özellikleri yakalayabilmektedir. Sanat eserlerinin özellikle ahlaki ve politik yönleri olmakla birlikte yüksek değere sahip unsurları taşıdıkları da görülmektedir; bu noktada öznenin tahlili ve değerlendirilmesi gerekmektedir.⁷

Sanat eserinin kendisinin bu yüce değerleri taşımasının yanında onu oluşturan sanatçı için de bir ifade aracı ve yaşamı yansıtmaya yönüyle bir değer aracı olarak anlamlandırıldığı görülmektedir. Dolayısıyla hem barındırdığı değerlerle hem kendisinin bir değer aracı olmasıyla bütünselliği simgelemektedir. Tüm bu anlamlandırma söz konusuken estetik, sahip olduğu alanda değere yer açmaktadır. Kavramsallaştırma çerçevesinde estetik “Sanat ya da güzellik alanında söz konusu olan değerleri konu alan felsefi disiplindir. Felsefenin güzeli ya da güzelliği konu alan, iyi, çirkin, hoş, yüce, trajik gibi güzellikle yakından ilişkili olan kavramları araştıran, doğal nesne ya da insan yaratısı olan ürünlerde sergilenen güzelliklerle ilgili yargı ve yaşantılarımızda söz konusu olan değerleri, tavırları, haz ve tatları analiz eden dalıdır.”⁸ Bu noktada güzel de bir değer olarak estetiğin alanı içinde anlam bulmakta ve felsefi olarak güzelin diğer alanlarla ilişkiselliği önem kazanmaktadır.

Estetik nesne güzelliğiyle estetik öznedeki haz, beğeni gibi birtakım değerler oluşturmaktadır. Görme ve işitme gibi çeşitli duyu organlarıyla algılanan uyumlu bütünlük bunu sağlamaktadır. İnsanda estetik beğenin oluşmasını sağlayan bu uyumda orantı, basitlik gibi birtakım yapılar da bulunmaktadır. Güzellik bu özellikleriyle özneye ulaşmakta ve düşünürlerin de sorgulamalarında yer almaktadır. Antik dönem Yunan

⁷ A.g.e., Stanford Encyclopedia of Philosophy, erişim tarihi 10/12/2020

⁸ Cevizci, a.g.e., s. 314

filozofları nesnelere bulunan bu güzelliğin tanımlanabileceğini düşünmüşlerdir; onlara göre güzellik orantı, ölçü gibi kavramlarla anlamlandırılabilen bir değerdir. Özellikle güzellik İlk çağ ve Orta Çağ'da nesnel bir değer olarak yerini alırken modern dönemde düşünürlere göre değişen öznel tanımlamalar içinde yer almaktadır.⁹

İnsan bilen varlık olarak nesnelere evreninde yaşaması ve onlara yönelerek nesnelere algılaması ilişkiselliğe sebep olmaktadır. Obje ile kurduğu ilişkide ortaya çıkan ilgiyle anlamlandırmasını sürdüren insanı bilen varlık olarak kılan da bu ilgidir. Bunun dışında insan bildiği gibi aynı zamanda etrafındaki nesnelere de ilgi duymaktadır. Nesnelere ihtiyacı doğrultusunda yönelen insan onları seçmekte, onlara ilgi duymaktadır; bu nesnelere estetik özelliğe sahip olduğunda da insan onlara karşı haz hissedebilmekte veya onlardan uzak durabilmektedir. İnsan ihtiyaç duyduğu nesneye sadece gereksinme nesnesi olarak yaklaşmamakta aynı zamanda onu yararlı bir nesne olarak değerlendirip değer verebilmektedir. Bunun yanında aklı seçerek onu kılavuz edinen insan iradi bir varlık olarak ahlaksal değeri benimseyip ona göre hareket edebilmektedir.¹⁰

İradi bir varlık olan insan yöneldiği nesnelere haz duyabilmekte ve onlara bir değer yüklemektedir. Hoş, güzel, yüce gibi pek çok değer tanımlamasına bakıldığında bu değerlerin nesnelere dünyasına ait olmadığı da fark edilmektedir. Bu değerlerin dışında olan ve doğaya değeri yükleyen insandır. Yaşadığı çevreye değer katarak o çevreyi değiştiren de yine insandır; bu noktada insan yüklediği değerle bir evren yaratmaktadır.¹¹ İşte söz konusu estetik değerler olduğunda bu değerleri estetikleştirilen ve diğer değer alanlarından ayıran şey nedir sorusu karşımıza çıkmaktadır. Temel soru estetik değerler nedir ve onların özgünlüğü nasıl şekillenmektedir meselesi etrafında toplanmaktadır. Anlamlandırmalara bakıldığında ise özellikle bunların belirleniminde estetiğin bir felsefi disiplin olarak kurulması en temel etkidir; bununla birlikte estetiğe

⁹ Cevizci, a.g.e., s. 391

¹⁰ İsmail Tunalı, Estetik, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 131-132

¹¹ Tunalı, a.g.e., s. 132

metafizik ve ontolojik yaklaşım üzerinden gerçekleşen belirlenimlerle bir değer katılmaktadır.

Estetiğin bağımsız bir alan olarak ilk defa ele alınmasını sağlayan isim Alexander Gottlieb Baumgarten'dır. Ona göre estetik "özgür sanatlar teorisi" anlamına gelmekte olup güzel üzerine düşünmeyi sağlayan bir bilim dalı olarak ele alınmaktadır. Estetik aynı zamanda duyuşsal bilgi alanı olarak da Baumgarten tarafından ele alınmıştır; bu tanımlamayla açık ve seçik bilgi olmayan bir alana atf yapılmaktadır. Bu noktada estetik bilginin ölçüsünde açıklık ve seçiklik aranmamaktadır; bu daha çok mantık alanının bilgisiyle ilişkilendirilmektedir. Baumgarten'a göre mermer bloğundan top elde edildiğinde mantık bu topun nasıl meydana geldiği, bu topu yaparken maddede azalma olup olmadığıyla ilgilenmektedir. Oysa bu açıkça görülebilen bilgiyi aşmaya çalışan alan estetikdir. Özellikle kolaylıkla görülebilecek, anlaşılabilir olanın da ötesine geçtiği için estetik alanın bilgisi kapalıdır. Mantığı aşarak onun eksik kaldığı yönleri tamamlaması açısından da estetik alanın bilgisi daha değerli görülmektedir.¹²

Baumgarten özü itibarıyla mantık ve estetiğin farkının olmadığını çünkü her ikisinin de hakikat arayışı içinde olduklarını düşünmektedir. Mantık akli bilginin yetkinliğini hedeflerken estetik duyuşsal bilginin yetkinliğini hedeflemektedir; fakat doğruluk ve hakikat üzerinden yaptıkları anlamlandırma, kurdukları ilişkiler birbirlerinden farklıdır. Dolayısıyla ayırım burada belirterek farklılığı sağlamaktadır. Mantık zihnin nesnelere uygunluğuyla ilgilenirken estetik doğruluğun ifadesi olan güzelliğin yetkinliğiyle ilgilenmektedir. Doğruluğun güzel ve güzellikle ilişkilendirilmiş yönüne ve bu noktada estetik bilginin alanına giren güzellik anlayışıyla ilgili bir yapılanma söz konusudur. Estetik alanı kendi bilimselliğini her ne kadar Baumgarten'la ilan etmiş olsa da estetik ve güzele dair aktarımlar Antik Çağ'dan beri süregelenmektedir.¹³

Estetik alanında kırılma noktası ve bununla birlikte değişim ise özellikle Kant'la birlikte yaşanmaktadır. Kant'ın dönemine kadar estetik değerler

¹² İsmail Şimşek, Antikçağdan Alman İdealizmine; Estetik Bir Değer Olarak Güzellik, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 41, (2014) s. 330-331

¹³ Şimşek, a.g.m., s. 331-332

daha çok iyi, güzel ve doğru değerlerinin özdeşliği üzerinden şekillenmektedir ki klasik idealist felsefede de aynı töz üzerinden hareket ederek anlamlandırma çabası yer almaktadır. Bu noktada bir estetik değer olan güzelin nasıl iyi ve doğru gibi ahlaki değerlerle birlikte kullanıldığı ve sonradan ayırımın nasıl şekillendiği sorgulaması da karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ Kant'la birlikte bu etik ve estetik birlikteliğine dair sorgulama ayırma giderek netleşmekte ve estetik değerlere farklı bir yaklaşım gelmektedir.

Güzel kavramı bir estetik değer olarak felsefe tarihinde anlamlanmakta, estetiğin de ana kavramı olarak gelişen güzel, içinde bulunduğu şeye estetikçe değerli anlamını katmaktadır. Tarihsel bağlamda sistematik bir yol izlendiğinde karşımıza ilk çıkan anlayış felsefi- metafizik güzellik anlayışıdır. Bu anlayış güzel değerini felsefi bir obje olarak ele almakta olup bu obje üzerinden anlamlandırmasını yapmaktadır. Güzelin bağlı olduğu objeyi özellikle göz ardı ederek ideale yönelen bu metafizik anlayışta güzelliğin ideal bir varlık olduğu kabulü yer almaktadır. Bu ayırımın dışında güzel değerini estetik objenin ontik yapısına bağlayarak temellendirmeye çalışan, onu estetik objeye bağlı kılan anlayışlar da bulunmaktadır. Bu da daha çok modern dönemin güzellik anlayışında yerini almaktadır. Bu noktada felsefi-metafizik ve ontolojik olmak üzere iki alan üzerinden anlamlandırılmaya gidildiği görülmektedir. Metafizik anlayışa göre güzellik bir öz olarak düşünülmektedir. Doğa içinde gördüğümüz ve güzel olarak nitelendirdiğimiz her şey güzelin kendisi değil tikel görünüşleridir. Bunun kavranabilmesi için de güzelin kendisi öncelikli olarak kavranmalıdır. Bu doğrultuda güzel düşünsel olarak anlamlandırılmaya çalışılmakta ve idea düşüncesine göre hareket edilmektedir. Bu anlayışın başlangıç noktası ise kendini felsefe tarihinde Platon'la göstermekte olup Platinos'la devam etmekte, modern dönemde ise Alman idealizmi üzerinden bir anlamlandırma seyri izlemektedir.¹⁵

2.Bir Estetik Değer Olarak Güzelin İlk Çağ'daki Yeri

¹⁴ Tunalı, a.g.e.,s.132

¹⁵ Tunalı, a.g.e., 142-143

İlk Çağ üzerinden bir değerlendirme yapıldığında karşımıza sistem filozofu olan Platon çıkmaktadır. Platon'un güzeli felsefi düşüncesindeki değişime göre anlamlandırıldığı görülmektedir. Özellikle güzelin kavramsal şemasını bize çizdiği diyaloglardan biri "Büyük Hippias"dır. Bu diyalogta daha öncesinde güzel kavramının pek düşünülmediğini hatırlatan Sokrates bu kavramın ne olduğunun irdelenme vaktinin geldiğini belirtmektedir. Sokrates kavramı gerçek güzellik kavramına bağlayarak açmaktadır; bu gerçek güzellikten dolayı etrafımızda gördüğümüz şeyler güzeldir ve bu doğrultuda ideal güzellik kavramının anlamlandırılması önemlidir.¹⁶ Sokrates güzel ile "bir şeye katıldığı ya da eklendiği zaman diğer tüm şeyleri güzelleştiren, onları süsleyen şey"¹⁷ ne ise onu aramaktadır. Sokrates arayışında güzel kavramını çirkin olmayanla eşleştirerek "asla, hiçbir yerde, hiç kimseye çirkin görünmeyen şey"¹⁸ nitelendirmesi de yapmaktadır.

Diyalog içinde Sokrates'in yarar değeriyle güzeli de birbiriyle ilişkilendirerek sorgulamasına devam ettiği görülmektedir. Özellikle yararın içinde sakladığı amaçtan dolayı bir değer bulunmaktadır, bu noktada Sokrates'e göre hayvandan eşyalara kadar birçok şey, bu içlerinde yer alan yarardan dolayı değerlidir. Bu yarar bulunduğu varlıklara güç kazandırmakta ve güçlü olanın da başarılı olması beklentisini doğurmaktadır. Bu noktada başarı da Sokrates tarafından güzel olarak nitelendirilmektedir. Tüm bunların yanında hoş karşılanmayan eylemlerde de güzelin bulunmadığını düşünmektedir. Güzel ve iyinin arasında da karşılıklı bir ilişkinin olduğu, güzelin "iyinin babası" olarak anlamını bulduğu da yine Sokrates'in görüşleri arasında yer almaktadır.¹⁹ Bu bağlamda yararın güzelin nedeni olarak kendini göstermesi gibi iyinin de güzelin sebebi olduğu, güzelin diğer kavramlarla ilişkilendiği bir yapılanma ortaya çıkmaktadır.

¹⁶ Platon, Büyük Hippias – Theages, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 34-35

¹⁷ Platon, a.g.e., s.38

¹⁸ Platon, a.g.e., s.41

¹⁹ Platon, a.g.e., s. 48-50

Platon'un güzele dair bakış açısı idea öğretisiyle gelişime uğramaktadır. Bu noktada Sokratik dönemle olgunluk ve Pythagorasçılığın etkili olduğu dönem arasında çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. Sokratik dönemde güzelin kavramsal olarak incelenip sorgulanması olgunluk döneminde yerini daha derin çözümlemelere bırakmaktadır. Olgunluk dönemi eserlerinden özellikle "Şölen" diyalogunda güzeli eros üzerinden anlamlandırması dikkat çekmektedir; bu kavram insanı güzele yöneltmekte ve güzel olana kavuşmayı simgelemektedir.²⁰ Erosun yanında eylemlerin erdeme yönelik olması da o eylemleri güzel kılmaktadır. Platon'un anlayışında erdemlerin yorumlanması açısından herhangi bir değişiklik gözlenmemektedir. Güzel ve iyi kendi paralelliğini korumaktadır. Bunun yanında varoluş kendini erosun yönlendirici etkisine bırakmaktadır; bu varoluşta sevgiliye duyulan erosla erdeme yönelik erosun ayrımının yapıldığı da görülmektedir.²¹ Platon'un olgunluk döneminde de etik ve estetik değer birliğinin bir arada olduğu ama içeriğin kavramsal boyutunda özellikle eros açısından birtakım farklılıkların ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Platon'un yaşlılık dönemi düşüncesinde ise mutlak güzellik tüm güzelliklerin üzerinde olup ideaya, hakiki varlığa işaret etmektedir. Artık güzellik Platon'un gençlik döneminde olduğu gibi estetik bir kavram değil ontolojik yönüyle öne çıkan ve idea üzerinden anlamlandırılan bir boyuta yükselmiştir. Varlığın amacı iyi ve güzel olmak olup ideal olan Tanrısal güzellik anlayışına ulaşmak hedeflenmektedir. Platon'un güzeli yorumlamasında yaşlılık döneminde Pythagorasçılığın da etkisi bulunmakta olup güzel geometrik formlar olarak değerlendirilmektedir. Platon formu matematiksel güzelliği içinde de anlamlandırmaya çalışmaktadır. Harmoni bu matematiksel güzellikle oluşmaktadır; bu güzellik de zaman ve mekânı aşan bir boyuta sahiptir.²²

Bir diğer İlk Çağ filozofu olan Aristoteles'in de kendi bütünsel çizgisinde güzel kavramına metafiziksel düşünce yönünde yer verdiği ve görüşlerini iyi, güzel birlikteliğiyle değerlendirdiği görülmektedir. Aristoteles iyunin

²⁰ Tunalı, a.g.e., s.144

²¹ Platon, Şölen, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 50-54

²² Tunalı, a.g.e., s.144-145

eylemlerde gerçekleşebilmesi için o eylemin kendine uygun erdeme göre yapılmasını uygun görmektedir. İyinin güzelle olan ilişkisine bakıldığında ise karşımıza “Nikomakhos’a Etik” isimli kitabındaki değerlendirmeleri çıkmaktadır.

Söz konusu insan başarısı olduğunda Aristoteles için güzel ve iyi olmak yeterli değildir; eylemlerin erdem ve ahlak bütünlüğü içinde kendini göstermesi gerekmektedir. İyi eyleyen insan güzeli de bu bütünlüğü içinde elde edebilmektedir. İnsan bu eylemleri içinde bir şeye yöneldiğinde o şeyi hoş bulabilmektedir. Aristoteles’e göre insanın bir şeyden hoşlanabilmesi insan ruhunda gerçekleşebilmektedir. Güzeli de herhangi bir şeyden hoşlanmayla ilişkilendiren Aristoteles için güzeli değerlendirmede genellikle şeylerin doğası değil insanın o şeye bakış açısı belirli kriterdir. Farklı öznelere farklı şekillerde beğeni algısına sahip olmasından dolayı hoşlanma da herkese göre farklılık içermektedir. Oysa güzel kendi doğasından kaynaklı olarak güzeldir. Erdemi hedefleyen eylemler de içinde en güzeli en iyisini barındırmakta, mutluluğun da güzel ve iyiyle ilişkilendiği bir yapılanma karşımıza çıkmaktadır.²³

Aristoteles sanatı “doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili bir tutumdur ve olduğundan başka türlü olabilen şeyle ilgilidir.”²⁴ diyerek anlamlandırmaktadır. Aklın öncülüğünde bir yaratma ve değişim gerçekleşmektedir. Aristoteles’in felsefesinde iyinin bir sosyal değer olarak estetik alanda yardımcı kavram olduğu görülmektedir; fakat sanatta yanlış olanın peşinden gidilebilirken ahlak alanında yanlış kovalamak kabul edilir değildir. İyinin kendisi eylemin hedefidir.²⁵ Aristoteles’in güzeli ne eyleniyorsa onu en iyi şekilde yapmakla ilişkilendirdiği görülmektedir. Bunun yanında güzele gençlerin daha bedensel yaklaştığını da düşünmektedir. Aristoteles’e göre bu bedenselliğe verilen önemden dolayı gençler güzel ve kuvvetli görünmeye çalışmaktadırlar. Yaşlılıkta ise güzelin insanın kendine

²³ Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, Çev: Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2012, s. 20-21

²⁴ Aristoteles, a.g.e., s.118

²⁵ Aristoteles, a.g.e., s.118-119

yetebilmesi ve ihtiyaçlarını karşılayabilmesiyle ilişkilendirilmiş bir yönü bulunmaktadır.²⁶ Aristoteles kendi bütüncül felsefesinde iyinin yönlendirici etkisiyle insan eylemekte, güzele yönelmektedir. Bu noktada güzel amaç olduğu sürece insan güzele ulaşmakta ve eylemlerine de güzeli yansıtmaktadır.

İlk Çağ filozoflarından Plotinos ise öz ve duyulur ayrımı yaparak güzeli ayırmaktadır. Özü bakımından güzel olanlar ve güzel görünenler ayrımına bakıldığında, mahiyet ve görüntü ayrımı ortaya çıkmaktadır. Plotinos'un felsefesinde güzel herhangi bir objenin ideal olandan pay almasıyla anlamını bulmaktadır. Çirkin ise bu ideanın veya formun hâkim olmamasıdır. Güzelin oluşumunda Tanrısallıktan ideadan pay alma bulunmaktadır. Formun duyulur dünyaya ulaşma şekli ateş ve renkle gerçekleşmektedir; böylelikle karanlığa da engel olarak duyulur dünyada bulunan objelere güzellik katmaktadır. Duyulur dünyanın güzelliğinin kaynağı bu noktada ideadır. İdeanın kendini yansıttığı objelere bakan insan orada ideanın yansımalarını gördüğü için objeleri güzel bulmaktadır. İdea ise kendi ışığı ve renginin yanı sıra bir form ilkesi olarak da duyulur dünyanın güzelliğinin kaynağıdır. Plotinos'un güzele dair yaptığı anlamlandırmanın temelinde Platon ve Aristoteles etkisi olmakla birlikte bu anlamlandırmaya mistik bir etki de katmaktadır. Güzellik bedenle başlayarak Tanrı katına doğru yükselişle de gerçekleşmekte ve her katta arınarak saf güzele ulaşmaktadır.²⁷

Plotinos'un öğretilerine göre akılsal dünyanın üzerinde "Bir", "akıl" ve "ruh" olmak üzere üç hiyerarşik yapı yer almaktadır. Her şeyin kaynağı ve temeli olarak "Bir" tüm varlıkların üstünde ilk sırada yer almaktadır. Bir'in bir düşünceyle eyleme bağdaştırılması mümkün değildir, "Bir" bölünemeyendir. Onun bölünememesi ve çokluğun kendisinde meydana gelmemesi en temel özelliğidir; bundan dolayı kendisinin altında yer alan akılla olan ilişkisinde bozulma ve bölünme yerine taşma gerçekleşmektedir. Birin taşmasıyla akıl meydana gelir aklın taşmasıyla ise ruh meydana gelir; böylelikle duyulur dünyanın oluşmasının da önü açılır, çünkü duyular dünyasını oluşturan ruhtur. Ruh kendinden

²⁶ Aristoteles, Retorik, Çev: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018, s. 51

²⁷ Tunalı, a.g.e., s. 146-147

öncekinin temsili kendinden sonra oluşanın ise nedenidir. Hiyerarşik düzen içinde aynı ilişki ruhun üst katmanlarında da görülmektedir. Bahsedilen idealar ise bu akılsal dünyada yer almaktadır, sonsuzluk da idealarla birlikte buradadır.²⁸

Plotinos'un düşüncesi çerçevesinde duyulur dünyadaki şeyler kendiliğinden güzel olabildiği gibi ideadan pay aldığı için de güzel olmaktadır. Kendiliğinden güzel olan şeylere insanın yönelmesi ve onları güzel bulunmasının nedeninin altında bu şeylerin "Bir" e yönelme ve ona dönme ihtiyacında olmalarıdır. Bunun yanı sıra tüm bunlar ruhun duyuşal dünyadan kendini alma ve "Bir"e olan özlemini tetiklemektedir. Duyuşal dünyanın şeyleri aynı zamanda insanı hiyerarşinin üst basamaklarına taşıyacak olan bir araçtır. İnsan cisimlerin güzelliğini algıladıkça ideaya doğru yaklaşmaktadır. Bu doğrultuda güzel önce görünen evrende bilinmekte bu deneyimle ideaya doğru ilerlenmektedir.²⁹ Bir estetik değer olarak güzelin felsefi-metafizik çizgi üzerinden anlamlandırılmasının Plotinos'un felsefesinde de devam ettiği ve bu anlayışın filozofun ideal anlayışıyla paralellik sergilediği bir anlatım söz konusudur.

3.Orta Çağ ve Rönesans Döneminde Estetik

İlk Çağ'ın genel çizgisinde felsefi-metafizik güzellik anlayışı kendini gösterirken Orta Çağ'da sanat ve estetiğin Tanrı, kilise etkisi ve mutlak iyi üzerinden geliştiği görülmektedir. Özellikle kilise ve çeşitli tarikatların merkezde olduğu bir sanat anlayışı hâkim olmuştur. Dönemin sanatında gerek yöntem gerekse içeriğe dair gelişmelerde dinsel konular etkisini sürdürmektedir. Sanat ve estetik Avrupa'da Hıristiyan doktrini üzerinden gelişerek etkisini sürdürmüştür.³⁰ Çevre ve insan aynı kaynaktan beslendiği için eserlerdeki yönelimler de bu ana kaynağı yani Tanrıyı anlatma üzerinden şekillenmektedir. Fransisken ve Dominiken

²⁸ Bedia Korkmaz, Resim Sanatında Estetik Değer. Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir. (2013), s. 39

²⁹ Korkmaz, B. 2013, a.g.m., s. 40

³⁰ Engin Akyürek, Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1994, : s.35

gibi tarikatlar sanatçıların yetiştirilmesine özen göstermişler, sanatçıların teoloji ve felsefe birlikteliğine dayanan bir eğitim almalarını sağlamışlardır. Sanat eserlerini bilmek gerekmektedir; sanatçılar bu bilgiyle eserler oluştururlarken eserleri maddi bir üründen ziyade aklın ürünü olarak görmektedirler. Sanatın ve estetiğin içinde skolastik değerler hakimiyetini hissettirmektedir, sanatçı toplumun değerlerine uymayan eserler hazırlarsa bu eserler kabul görmemektedir. Söz konusu mimaride bu düşünceye özellikle dikkat edilmiştir. Mimariyle birlikte sanatçı yüksek değer olan Tanrı'yı hedeflemiş, mimarideki yapıları da yüksek kuleler şeklinde oluşturarak Tanrıya yönelmiştir.³¹

Orta Çağ döneminde 13. Yüzyıl klasik anlamda en etkili dönemini yaşamıştır; bunda Fransız gotik sanatının etkisi çok büyüktür. Sanatçılar dini motiflerin etkili olduğu sembolik ifadelerle eserlerini oluşturmuşlardır. Bu etki ise 15. Yüzyıl Rönesans döneminde yerini korumaya devam etmiştir; bundan dolayı sanat tarihine bakıldığında dönemlerin birbirlerinden keskin biçimde ayrılmadığı görülmektedir. Rönesans dönemi Orta Çağ'ın içinde meydana gelen olayların aynı zamanda bir sonucudur. Bu dönemdeki ihtiyaçları Roma ve Yunan dünyası karşıladığı için o döneme öykünmenin de olduğu gözlenmiştir. Bu yönüyle Roma ve Yunan dünyasının tamamen Rönesans sanatını meydana getirdiği iddiaları doğruyu yansıtmamaktadır.³²

Rönesans döneminde inanç üzerine konuların Eski Ahit ve Yeni Ahit üzerinden ilerlediği görülmektedir. Bu etkinin yanında 16. Yüzyılın sonunda Avrupa'da inanç ve doğayı bütünleştiren maniyerizm akımı da sanatta etkili olmaya başlamıştır. Bu akım estetik gücün önemini arttırması bakımından dönemin krallarının dikkatini çekmiştir. Bu ve diğer akımların etkisiyle Avrupalı sanatçıların ürettikleri dini figürleri içeren resimler kiliselere dağıtılmıştır. Rönesans döneminde bireyselliğin karşısına inanç ve doğa bütünleşmesini ortaya çıkaran maniyerizm sebebiyle hristiyanlığın bir değer olarak sanat sayesinde yaygınlaştığı ve küreselleşmesinin sağlandığı görülmektedir. Rönesans'ta üretilen eserler

³¹ Akyürek, a.g.e., s. 47-49

³² Halil İnalçık, Rönesans Avrupası- Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013, s. 69-71

17. yüzyılda Avrupalıların doğu ülkelerine gitmesiyle birlikte doğuya yayılmıştır. Özellikle İran'da İsfahan şehrinde inşa edilen 37 kilisede Avrupa'da Rönesans döneminde üretilen sanat eserlerinin bulunduğu görülmektedir.³³ Değerlerin daha çok din ve kilise üzerinden şekillendiği bir dönem söz konusudur. Kullanılan dini motifler ve maniyerizm sayesinde din etkisi toplumlar arasında yayılmış ve bu eserlerin insanlar tarafından kutsal yerlerde kullanılması da Hıristiyanlığı yaygınlaştırmıştır.

4.Modern Dönemde Estetik ve Güzel Değeri

Söz konusu modern döneme bakıldığında ise bazı düşünürlerin görüşlerinde kavramsal olarak güzel ve iyinin sanatta bütünsel olarak kullanılması "kalokagathia" kavramıyla ifade bulmuştur. Bu kavramla birlikte ideal olan üzerinden yapılan anlamlandırmalar artmaya başlamıştır. İngiliz düşünür Shaftesbury (1671-1713) de anlamlandırmasını "kalogathia" üzerinden yapmakta ve doğal estetik anlayışıyla düşüncelerini sergilemektedir. Uyum kavramını da dâhil ettiği felsefesiyle güzel, iyi ve doğru kavramlarını birlikte kullanan düşünür estetik evren anlayışıyla görüşlerini açıklamaktadır. Bir yandan uyum veya harmoniyle güzel, iyi, doğru değerlerini birlikte ele alarak Antik Yunan dönemindeki geleneği devam ettirirken bir yandan da felsefesini geleceğe bağlayarak estetik alanında adeta bir köprü görevi üstlenmektedir.³⁴

Shaftesbury güzeli en doğal haliyle doğruluğa ve dürüstlüğe bağlamaktadır. Ona göre tıpkı müzikteki uyumu sağlayan şeyin doğru ölçü olması gibi herhangi bir mimariyi güzelleştiren de o mimarının sahip olduğu ölçüler ve aralarındaki uyumdur. Bu düşüncesinde güzelliği değerlendirirken "kalokagathia" kavramına önem vererek erdem ve iyiyile ilişkilendirmektedir. Erdem ve iyi olması gerektirir; bununla birlikte güzelliğin olduğu yerde oran aranması gerekmektedir. Varlığın içinde güzel ve uyum yer almaktadır; bu oran ve uyum ruhsal varlığı da içermektedir. Platon'un anlayışından beslenen Shaftesbury için

³³ Bahman Razi Olyacı, 17. Yüzyıl'da Avrupa görsel sanatı ürünlerinin İran'ın geleneksel resmine etkisi, Sanat Tarihi Yıllığı Sayı 27, 2018, s. 223

³⁴ Tunalı, a.g.e., s.132-134

mutluluğun kaynağı da güzel-iyi ruhun içinde saklıdır. İnsan ruhunda bu uyumu oluşturduğunda doğrudan mutluluğa da ulaşabilmektedir. Bu doğrultuda estetik değerleri diğer değerlere bağlayarak yaptığı anlamlandırma Kant sonrasındaki estetik anlayışını da etkilemiştir. Kavramsal olarak bu yöntem Alman düşünür Friedrich Schiller'in de felsefesinde de yer almaktadır. Ahlaklılığın uyumla birleştiği bir güzel değeri sanat görüşüne hâkim olmuştur. Bu birleşim içinde Schiller güzeli "iki dünyanın yurttaşı" olarak anlamlandırmaktadır. Bu anlamın içinde duyusallığın ve aklın birleşimi yer almakta olup güzellik bu iki kavrama bağlanmaktadır. Schiller'e göre güzelliğin görünüş içinde özgürleştiren de bu duyusallıktır.³⁵

Estetik değerler bağlamında güzele bakış açısı Kant'la birlikte değişime uğramaktadır. Kant gelenekten gelen estetik anlayışıyla hesaplaşarak görüşünü anlamlandırmıştır. Ona göre estetik araç olmaktan çıkmalıdır. Baumgarten'da da görülen beğeni yargısı ve bilişsel yargının aynı düzlem üzerinden değerlendirilmesine karşı çıkan Kant ayrıma gitmekte güzelliği ve bilişselliği birbirlerinden ayırmaktadır. Ayrımın içeriğinde bir sınır çizme gayesi yatmaktadır. Bu sınırı çizerek gelenekselliği eleştirirken güzeli analiz etmekte ve bunun için beğeni yargısının analizini gerçekleştirmektedir. Ona göre bu yargı bilişsel yargılardan farklıdır; beğeni yargısını bu farklılığı onun öznelliğinde, duygu temelli olmasında yatmaktadır. Bu duygu temelli oluşum yargıyı estetik alana taşımaktadır. Kant'a göre beğeni yargısını ortaya çıkaran haz ise akla gelebilecek tüm çıkarlardan farklıdır. Söz konusu estetik tutum olduğunda önyargısız olarak ve hoşlanmayla karşıdakine ulaşma sergilenmekte olup herhangi bir bilişsel veya ahlaki tutum, ilgi devreye girmemektedir. Birtakım öznel duyguların harekete geçmesiyle beğeni gerçekleşmektedir.³⁶

Kant güzeli, evrensel olarak haz vermesiyle ilişkilendirmekte olup kavrama dayandırmamaktadır. Evrenselliğe vurgu yapan Kant ahlak alanı için benimsediği a priori anlayışını estetiğe de uyarlamaktadır. Çıkarlılık kavramının üzerine güzellik yargılarının evrenselliğini yerleştiren Kant

³⁵ Tunalı, a.g.e.,133- 134

³⁶ Feyza Şule Güngör, Kant'ın Estetik Eleştirisini Yaşam Duygusu Bağlamında Yeniden Değerlendirmek. ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Sayı: 1. (2018), s. 74-75

için güzel, kavramlara ihtiyaç duymayan “evrensel doyumun nesnesi” olarak anlamını bulmaktadır. Herhangi bir çıkar gözetmeden bir şeyi güzel olarak nitelendirmek nesneyi gören herkesin de bu görüşte olacağını varsaymak anlamına gelmektedir; ancak bu görüşün temelinde bilişsellik yoktur. Öznenin bu yargısını başkalarına kanıtlama talebi de yoktur. Bu doğrultuda beğeni yargısının insandaki duygulardan kaynaklandığına bu duyguların içeriğindeki hoşlanma duygusuyla ilintili olmasına dikkat çekilmektedir. Bu noktada sosyal değerler gibi iyi, kötü şeklinde belirlenen kavramların evrenselliğiyle estetik değerlerin evrenselliği arasında fark bulunmaktadır.³⁷

Kant’ın amacında güzeli salt bir estetik kavram olarak belirleme çabası yer almaktadır. Güzeli bir ahlaksal iynin sembolü olarak belirlerken birtakım ayrımlara gitmektedir. Ahlaksal iyi de güzel de hoşla gitmektedir; ancak ayırım ahlaksal iyiden kaynaklı hoşlanmanın kavrama, güzelin ise beğeniye dayanmasında netleşmektedir. Güzelin hoşla gitmesinde hiçbir ilgi devreye girmezken ahlaksal iynin hoşla gitmesinde iyi kavramıyla ilgili bir hoşlanma gerçekleşmektedir. Beğenilerimizin içeriğinde kavramla ilişkisel olmayan bir hoşlanma bulunmaktadır; dolayısıyla beğenilerde hoşlanmalarda güzele yaptığımız değerlendirmeler özneyle ilgilidir. Kavram ise zihinle ilişkilendirilmekte olup bilgisel ve mantıksal yapıda olduğundan doğruluk gibi değerlerle güzelin aynı anlama gelmediği görülmektedir.³⁸ Bahsedilen ayırım Schiller’in düşüncesinde de mevcuttur. Güzel değerini ona yakın kavramlardan ayırırken Schiller sanatın ereğinden iyiyi ve hoşla çıkararak bu ereğe hazzı yerleştirmektedir. İynin bir duyu aracı olamayacağını düşünen Schiller iyiyi akılla ilişkilendirmektedir. Güzeli ise tıpkı Kant’da olduğu gibi duyusal hoşlanmanın bir aracı olarak görmektedir. Kant güzele salt teorik bir kavram olarak yaklaşmaktadır; Schiller güzeli insanın kendi insanlığını kazanmasını sağlayan bir araç olarak da görmektedir. Bu noktada güzele eğitsel bir değer de atfetmektedir.³⁹

³⁷ Güngör, a.g.m. s. 77

³⁸ Tunalı, a.g.e., s.135-137

³⁹ Tunalı, a.g.e., s.148

Alman idealizmi çerçevesinde sanat alanında en belirleyici görüşlerden biri Hegel'e aittir. Hegel felsefesinde mutlak ruh kendini sanat, din ve felsefede tamamlamaktadır. Hegel sanatı özgürleştiren tin olarak nitelemektedir; bunun sebebinde ise sanatın varlığıyla mutlağı duyulur ve görünür kılmasında yatmaktadır. İnsan kendi sonlu yapısıyla içindeki özgürlüğü tamamlama adına daima daha üst bir tözsel hakikatin peşindedir. Hegel'e göre sistem içinde Tanrının "hakikatin hakikati" olarak tüm barındırdığı çelişkiyle çözümlenmesi gerekmektedir. Bu anlamlandırma sürecinde felsefe anlamlandırılmayarı doğrunun birliğine sokarak çözümlenmekte, bunu yaparken diyalektik düzlemde kavramı yakalamaktadır. Sistem içinde din insanın mutlağı anlamlandırma yolunda sahip olduğu en üst güçlerden biridir, bunun yanında tinin mutlak alanına giren yapılardan biri de sanattır. Mutlak tin artık tin olarak tin olan varlığıyla sonluluğun içinde özümsemiştir. Sanat duyulur yapısıyla hakikatin kendisini yansıttığı, özünde güzelliği barındıran bir alandır. Ele aldığı canlandırmalarla insanı hakikate ulaştırdığı için Hegel ona üstün bir güç atfetmektedir.⁴⁰

Güzel idesi kendini sanatın tikelliğinde göstermektedir. Bu doğrultuda Hegel sanata üç biçimle yaklaşmaktadır. İlki simgesel olup idenin gerçekliğini aradığı yaklaşımdır. İde burada belirsiz olduğu için doğa ve insanın yaşadıkları aracılığıyla kendiyile yüzleşmektedir. İkinci biçimde ide bu belirsizlikten kendini kurtarmakta ve kendi kendisinin içeren özgürlüğün sonsuzluğuyla tin olarak kendini yakalamaktadır. Tin bu noktada birleşeceği ve belirlenim hale geleceği biçimi de içinde bulundurmaktadır. Bu uygunluk tarzı Hegel'e göre sanatın klasik yapısıyla kendini göstermektedir. Ancak bu evrede tin henüz tam olarak soyutluğundan sıyrılamamış, tümellikle dolu olan bir tikel tin olarak anlam içinde kalmaktadır. Güzel idesi kendini üçüncü evrede göstermektedir. Burada tin kendisini kendi özgürlüğünde kavrayarak içsel ve dışsalın birliğinden sıyrılmakta, kendine dönmektedir. Tinin varoluş

⁴⁰ Hegel. G.W.F, Seçme Parçalar, Çev: Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara 2011, s. 382-385

kendi elindedir ve tin klasik sanattan sıyrılarak romantik sanatta geçmişi aşmakta ve kendini göstermektedir.⁴¹

Hegel'in sanat anlayışında tikelliğin belirlenmişliğinde çeşitli sanat içerikleri karşımıza çıkmaktadır. Simgeselliklerden plastik sanatlara doğru ilerleyen ve sonunda romantik sanatlarda kendini gösteren bir süreçle karşılaşılmaktadır. Evrensel olan kendini en özgür biçimde sanatta yansıtmaktadır. Bu sanatlar arasında müzik evrensel tinin tinselliğini en berrak şekilde çıkartan sanat dalıdır. İnsan üzerinde yarattığı içsel yoğunlaşmayla birlikte müziği oluşturan ses sayısal olanın yardımıyla birlikte sözle birleşerek içerik kazanmaktadır. Sözün kendini en üst seviyede gösterdiği bir diğer sanat dalı ise şiirdir. İnsan ruhunun tinsel gelişimini en iyi ifade eden araç olan şiir içseli yakalamasıyla mimariden, resimden ve heykeltıraştan ayrılmakta, daha üst bir konuma yerleşmektedir.⁴² Hegel felsefesinde sanatın ideal bir yönü bulunmaktadır. İnsana düşen görev bu aşamada tinsel olanla güzellik arasında bağ kurarak tanrısallığı var olanla bütünleştirmektir. İnsan var olanda tanrısallığı, güzelliği anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu yönüyle sanatta aracı güzeldir, idealizmin temelde yer aldığı bu yansıtma biçiminde güzellik ve hakikat ilişkisi Hegel felsefesinde önem teşkil etmektedir.

Estetiği güzelin bilimi olarak değerlendiren Hegel'in öğrencisi Theodor Vischer'in görüşlerine bakıldığında güzeli bir tin etkinliğinin ürünü olarak anlamlandırıldığını görmekteyiz. Tıpkı Hegel'de olduğu gibi tinin etkinliğine din, sanat ve felsefe üzerinden yaklaşan Vischer için tinin dışlaştığı bu alanlarda herhangi bir değer bakımından farklılık yoktur ve her bir alanın temelinde hakikat yer almaktadır. Vischer'a göre güzel görünüşe çıkan tindir. Tinin ilk olarak dışlaşmasıyla ortaya çıkan görüş Vischer için güzeldir; bu noktada kavram görüde kendini göstermektedir. Tin ve tinin dışlaştığı görüşle oluşan güzel arasında her zaman bir uyum bulunmaktadır ve bu uyum güzelin oluşması için zorunludur; aksi takdirde uyumsuzluktan kaynaklı olarak çirkin oluşmaktadır. Çirkinin oluşmasına sebebiyet veren ise aradaki dengenin bozularak tinin

⁴¹ Hegel, a.g.e s.391-393

⁴² Hegel, a.g.e s. 394

görünüşe veya görünüşün tine hâkim olmasından kaynaklanmaktadır. Tinin görünüşe egemen olması komik olanın ortaya çıkmasına sebep olurken görünüşün tine egemen olması yüceyi oluşturmaktadır. Bunlar aynı zamanda “çatışma bulunan güzel” olarak da adlandırılmaktadır.⁴³

Güzeli kendi bütünselliğinde değerlendirdiğinde Vischer ikiye ayırmaktadır. İlki objektif varlığa sahip güzel olarak değerlendirdiği doğa olup doğanın güzelliğini sağlayan ise renk, ışık, harmoni gibi etmenlerdir. İkincisi ise subjektif varlığa sahip güzel olarak hayal gücünün güzelliğidir. İnsan güzelliği doğa güzelliği çatısı altında değerlendirilmekte olup yaş, kuşak, kültür gibi etmenlerle değerlendirilmektedir. Sanatın oluşmasını sağlayan ise tüm bunlar doğrultusunda doğadan gelen objektivite ve hayal gücünden gelen subjektivitedir.⁴⁴

Platon'dan modern döneme kadar estetik değerler çoğunlukla metafizik felsefi çizgide ilerlemektedir. Güzelliği mutlak olarak düşünen bu teorilerin hareket noktaları tümel bir tanım üzerinden ilerlemektedir. Söz konusu modern dönem olduğunda ise bu gidişata farklı bir soluk getiren alanla karşılaşılmaktadır; o da ontolojik tavidir. Bu ontolojik tavrın yöntemi de fenomenolojik olup anlamlandırmasını güzelin incelemesi üzerinden gerçekleştirmektedir; fakat bu güzellik bir değer olarak tümel bir tine bağlı değildir. Temellendirmesini sanat eseri üzerinden yaparak somut nesnede gerçekleştirmektedir. Özellikle Nicolai Hartmann'ın görüşlerinde temellenen bu anlayışta Hartman güzel değerinin kendisini tinde değil görünmede gösterdiğini düşünmektedir. Bu noktada güzelin görünüşle olan ilişkisine işaret edilmektedir. Tüm bunlar doğrultusunda modern ontolojinin estetik değerlere yaklaşımı metafizik değil ontiktir; bundan dolayı somut nesnelere fenomenolojik olarak temellendirmektedir. Özellikle estetik değer estetik obje içinde bir görünüş ilgisi olarak belirlediği görülmektedir. Bu görünüşün hakikatle olan ilişkisine bakıldığında ise hakikatle özdeşliği kabul edilmemektedir; çünkü hakikat bilgiyle ilişkili olmakla birlikte var olanlar arasındaki uygunluk ilgisine göre meydana gelmektedir. Bu görüş estetik değerlerin

⁴³ Tunalı, a.g.e.,s. 153

⁴⁴ Tunalı, a.g.e., s.153-154

kendi başına var olan oluşumlar arasında bir uygunluk ilgisiyle oluşmadığını belirtmektedir. Estetik değer bir nesneleştirme olup öznenin bu değeri algılaması ve anlamlandırmasıyla var olmaktadır.⁴⁵

Hartmann estetik değerle etik değerleri de birbirlerinden ayırmaktadır. Ona göre etik değer kendi taşıyıcılarına göre değişkenlik göstermektedir. Bu etik değerlerin kişilerle ilgili olduğunu düşünen Hartmann için ahlaki değerler tavır alma değeri olarak anlanılmaktadırlar. Tavır oluşması için karşılıklı iki insan gerekmektedir; kendi başına bir değer olarak, etik değerleri taşıyan kişinin kendisi olduğu için Hartmann sujenin konumuna dikkat çekmektedir. Etik değerler kişi tarafından gerçekleştirilen değerler olarak kendi talepkar yönleriyle estetik değerlerden ayrılmaktadırlar; çünkü etik değerler kişiye sorumluluk yükleyen, beklentide olan birtakım unsurlar taşımaktadırlar. Estetik değerler Hartmann'a göre bu gibi taleplerde bulunmaz, insana sorumluluk yüklemeyen; onlar kişinin karşısındadır ve kişi onlara yönelerek haz duymak istemektedir. Nicolai Hartman estetik nesnelere kendi başlarına bir değeri olduğunu düşünmektedir; ancak bununla birlikte bu nesnelere estetik özne için var olmaktadır. Bu noktada obje kendi bütünlüğünü sujeye tamamlamaktadır; ona bu anlamı katan sujedir. Herhangi bir sanat eseri bu eseri algılayan kişiye hitap etmektedir. Değerin algılanması için de sujenin varlığı zorunludur. Bu noktada Hartmann estetik değerleri suje ile koşullandırarak anlamlandırmaktadır.⁴⁶

Sonuç

İnsan ve değer ilişkisi içinde değer insanın etki alanına bakıldığında bu kavramın insanın anlam dünyasında yerini bulduğu görülmektedir; bununla birlikte insan da değeri isteyen ve onu arzulayan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilişki sonucunda ise değer insanın arzu ettiklerinde kendi karşılığını bulmaktadır. İnsan suje olarak değere ve olguya yönelen bir varlık olup bu yönelim içinde değer yönlendirici etkisini anlamlandırmaktadır. Değerin bir yönlendirici motivasyon olarak

⁴⁵ Tunalı, a.g.e., s.165-168

⁴⁶ Tunalı, a.g.e., s.169-170

belirlenimi ise insanın pratik hayatındaki yerine işaret etmektedir. Bu noktada değer kendi anlamını insan ilişkilerinde doğrudan göstermekte olup bu yönüyle insan eylemlerini biçimlendiren bir etki olarak dinamik bir yapıya sahiptir.

İnsanın etkileşim alanı içinde ortaya çıkan değer bu dinamik yapısıyla pek çok alanda kendini göstermektedir. Çağdaş kültür içinde değerın yerine bakıldığında ise bu kavramın özellikle sosyal ve beşeri alanla belli bir ilişkide olduğu görülmektedir. Bu ilişkinin temelinde değer ortak bir kavram olarak yer almakta, epistemolojiden ekonomiye pek çok alanın içinde varlığını korumaktadır. Bu alanlardan biri olarak estetiğin içinde kendini ortaya koyan değer güzel kavramıyla temellendirilmekte ve aksiyolojik estetik çerçevesinde anlamlandırmalara konu olmaktadır. Bu anlamlandırmalar çerçevesinde bir estetik değer olan güzel kavramının içeriği irdelendiğinde ontolojik yönden yerini bulduğu, etik değerlerden ayrı kılındığı ve bunun yanında estetik objelerin kendi değerlerinin olduğu bir anlamlandırma da karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

Akyürek Engin, Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, Çev: Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2012

Aristoteles, Retorik, Çev: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018

Cevizci Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları. İstanbul 1999

Güngör Feyza Şule, Kant'ın Estetik Eleştirisini Yaşam Duygusu Bağlamında Yeniden Değerlendirmek. ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Sayı: 1. (2018),70-87

Hegel. G.W.F, Seçme Parçalar, Çev: Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara 2011

Honderich Ted, The Oxford Companion to Philosophy Art, 2005

İnalçık Halil, Rönesans Avrupası- Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013

Korkmaz Bedia, Resim Sanatında Estetik Değer. Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir. (2013)

Olyacı Bahman Razi, 17. Yüzyıl'da Avrupa görsel sanatı ürünlerinin İran'ın geleneksel resmine etkisi, Sanat Tarihi Yıllığı Sayı 27, 2018

Platon, Büyük Hippias – Theages, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2016

Platon, Şölen, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015

Stanford Encyclopedia of Philosophy,
<https://plato.stanford.edu/entries/art-definition/>

Şimşek İsmail, Antikçağdan Alman İdealizmine; Estetik Bir Değer Olarak Güzellik, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 41, (2014), 329-345

Tunalı İsmail, Estetik, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998

SOSYAL DEĞERLER

Büşra SUNMEZ*

Öz

İnsanın toplumsal bir varlık olduğu kabulünden hareketle sosyal değerlerin tanımını, işlevini, toplumsal yaşam içerisindeki yerini ve önemini anlamak mümkündür. İnsanın toplumsal yaşamda kendini nasıl var edebileceği, bu varoluşun bir anlam içermesinin gerekip gerekmediği, bir anlamdan bahsedilebilecek ise insanın böylesi bir anlam arayışında ona yol gösterecek olan şeyin ne olduğu da tartışma açısından önem kazanmaktadır. Toplumsal yaşamın kurucusu ve sürdürücüsü olan insan, geleceği de şekillendirecek bir varlık olduğundan toplum adına atılacak her adımda doğru eylemek durumundadır. Değerler sosyal yaşamın vazgeçilmez koşulunu oluşturmaktadırlar. Sosyal değerlerin ise hem toplum üyelerini bir arada tutmaya yönlendiren inançlar olmaları hem davranışsal anlamı ile ilgili olarak ideal olanı gösterme, olması gerekene ışık tutması anlamında bir değeri olması, hem de aynı zamanda toplumda benimsenen yerleşik hale gelmiş olan değerlerin varlığına işaret etmeleri anlamında toplumsal yaşamda değeri büyüktür.

Anahtar Kelimeler: Sosyal değer, Norm, Sağduyu, Güvenlik, Dayanışma, Adalet, Eşitlik, Barış

60

SOCIAL VALUES

Abstract

It is possible to understand the definition, function, place and importance of social values in social life based on the acceptance of human as a social being. It is also important for the discussion of how a person can create himself in social life, whether this existence should contain a meaning, and if a meaning can be mentioned, what will guide a person in his search for such a meaning. As the founder and protector of social life, human beings have to act correctly in every step to be taken on behalf of society, since they are an entity that will shape the future. Values constitute the indispensable conditions of social life. Social values are very valuable in social life in the sense that they are beliefs that encourage members of the society to keep together, they have a value in terms of showing the ideal and shedding light in relation to their

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Programı Öğrencisi

behavioral meanings. it shows what should happen, and also the existence of values embedded in society.

Keywords: Social Values, Norm, Common Sense, Security, Solidarity, Justice, Equality, Peace

Genel olarak insanın tek başına ayakta kalabilen, kendi kendine yetebilen bir varlık olmadığı kabul edilmektedir. İnsanın öyle ya da böyle hep toplum içerisinde var olmuş, topluma tabi olmuş bir varlık olduğu düşünülmektedir. Evrimsel açıdan da yani türlerin gelişimi açısından da bakıldığında insanların birbirleriyle olan etkileşimlerinin hemen her noktada ne denli önem arz ettiğini görebilmek mümkündür. Bir başkasının varlığı, onunla hemhal oluş, sürekli bir ilişki içerisinde olmayı ifade etmektedir. Bu sürekli ilişki içerisinde olma durumu, insanlar arasında zamanla bazı düşünce birliklerinin, benzer istek ve inançların, hatta aynı hedef ya da amaçlar belirlemenin yolunu da çizmiş olmaktadır. Aslında toplum olmanın gereğinin de insanları tek bir amaç etrafında belirleyecek olanın yolunu birlikte bulmak, insanın hem bir duygu varlığı hem de bir akıl varlığı olduğu gerçeğine uygun olarak benzer duygu ve düşüncelerin ifade edilip paylaşılabilesine olanak sağlamak olduğu düşünülebilir. Bu aslında çok zor bir duruma da işaret eder gibidir. Çünkü insanın aynı zamanda zaman zaman eğilimleriyle de hareket eden, duygu yoğunluğuyla yanlış kararlar alabilen, beklenmedik tepkiler göstererek ciddi zararlara yol açabilen bir varlık olduğu gerçeği de unutulmamalıdır. Böylesi bir durumda yol gösterici olanın ne olacağı belirlenmeli ve düşünülmelidir.

İnsanlar neden toplum içerisinde bir arada yaşarlar? İnsanları toplumlar halinde yaşamaya iten unsurlar nelerdir? İnsanların bir arada, mutlu bir hayat sürebilmeleri mümkün müdür, mümkün ise bunu sağlayacak olan şey nedir? Bu soruların cevapları tarihten günümüze birçok araştırma alanı içerisinde soruşturulmuş hala da soruşturulmaktadır. Modern felsefede ise insanın nasıl bir varlık olduğu, insanların toplum içerisinde yaşamının nasıl mümkün olabildiğine dair birçok cevap verilmiş ve bu cevapların ortak noktası da tarihsel bir açıklama olarak da kabul edilebilecek ama aynı zamanda çözümlemeyi daha iyi yapabilmek adına bir yöntem aracı olarak da görülebilecek bir doğa durumu tasavvuruna dayanmaktadır. Genel olarak ifade edilecek olursa bu düşünceye göre doğa durumu, henüz insani hiçbir özelliğin kendini göstermediği, insanların birbirleriyle aynı ortamda bulunmak dışında bir şey paylaşmadıkları, hemen herkesin birbirinden son derece bağımsız hareket ettiği durumu betimlemektedir. Fakat insanlar zamanla

fiziksel ve zihinsel gelişimlerinin kendini göstermesiyle birlikte en temel ihtiyaçlarını birbirleri olmadan karşılayamayacak hale gelmişler ve toplumsal yaşamın ilk nüvelerini oluşturmaya başlamışlardır. Eskiden sadece vahşi hayvanlardan ve ara sıra yaşanan doğal felaketlerden kaynaklanan can güvenliği endişesinin yerini artık bir nebze de olsa ihtiyaçların karşılanması ve insanlar arasında paylaşılmaya başlanması neticesinde kendileri dışında diğer insanlardan da kaynaklanan güvenlik endişesi almaktadır. Ancak bu noktada belki de insanlar, aslında hiç de farkında olmadan onları bir arada kalmaya yönlendirecek farklı korkular inşa etmişlerdir. Bu korkuların üstesinden de zamanla kutsal addettikleri birtakım inanışlar yardımıyla gelmeye çalışmışlardır. Genellikle totemler olarak bilinen bu inanç unsurlarının Durkheim'a göre kutsal olarak kabul edilmesinin nedeni kişilerin bir arada buldukları insanlarla aynı saygıdan doğan temel değerlerini temsil etmeleridir¹Değerlerin totemler tarafından temsil edilmesi ve bunun da insanların hep birlikte saygısını kazanan bir şey olması konu açısından bakılacak olursa sosyal değerlerin tanımı hakkında fikir yürütülebilmesi için bir başlangıç noktası oluşturabilir.

Bu noktada değerlerin genel tanımından da yola çıkılarak düşünülecek olursa toplumda bir arada yaşayan insanların ortak ilgi, istek ve amaçları ile ilişkisi içerisinde olana veya olguya yüklediği niteliklere sosyal değerler denilebilir. Ülken değeri şu şekilde tanımlamaktadır: “Her toplumda onun sahip veya bağlı olduğu kültürü meydana getiren inançlar, fikirler ve normlar sistemi vardır. Bunlardan her biri bir değerdir: Teknik, sanat, bilgi, ahlâk, din, hukuk, dil, iktisat değerleri gibi.”² Bu tanımda açığa çıkan norm kelimesinin ne anlama geldiğine de bakmak faydalı olacaktır. Fakat ondan önce bir başka tanıma daha bakılabilir. Fichter'e göre sosyal değerler, “toplum üyelerinin kendi davranışlarını standardize ettiği normlar ve ölçülerdir.”³ Her iki tanımdan da ortak olarak çıkarılabilecek bir düşüncüyü ele almak gerekirse felsefi anlamda değerlerin salt tanımından ne denli uzaklaşıldığı gözlenebilir. Artık değer toplumsal yaşamda bir arada yaşayan insanların davranışlarıyla ilişkisi içerisinde ele alınmaktadır. Yani aslında sosyal değerler, aynı ortamda birlikte yaşayan insanların davranışlarıyla ilişkisi içerisinde ele alınan değerler olmaktadır. Norm da ‘bir sosyal grubun kendisi için ilke edindiği ve grup

¹ Emile Durkheim, Dini Hayatın İlk Biçimleri, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.

² Hilmi Ziya Ülken, Sosyoloji Sözlüğü, Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları, İstanbul, 1969, s. 73.

³ Joseph Fichter, Sosyoloji Nedir? çev. Nilgün Çelebi, Atilla Kitabevi, Ankara, 2001, s. 10.

üyelerinin eylemlerini yönlendiren davranış kuralları bütünü; ahlak alanında doğru eylemi belirleyen kural, uygun davranış için standart, eylemde temele alınan davranış ilkesi, değeri yargılamak ya da değer biçmek için kullanılan ölçü' olarak tanımlanmaktadır.⁴ Norm bir başka şekilde ise 'kültürel açıdan arzu edilir ve uygun olarak değerlendirilen davranışları akla getiren ortak bir davranış beklentisi' olarak tanımlanmaktadır.⁵ Norm bir anlamda belli bir kültür içerisinde insanlar arasında uyulması gereken, o kültüre uygun bazı 'normal' davranışların olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Yani birtakım davranışların değeri normlarla belirlenmektedir. Fakat tüm bu düşünceler içerisinde insanın yeri ve önemi tartışılabilir.

Toplumsal yaşam içerisinde insanların belli kurallarla belirlenen davranışları sergilemeleri beklenmektedir. Bu aslında normların kavramsal olarak tanımında var olan içerikle doğrudan ilişkilidir ve anlaşılabilir. Bir yapı içerisinde konulan kurallar nasıl bir düzen sağlamak adına yapılmaktaysa normlar da ve normlarla ilişkili olarak sosyal değerler de toplumsal yaşamın düzenini sağlamak amacı taşırlar. Bu düzen mekanizması da aslında bir kontrol durumunu gerektirmektedir. İnsan davranışlarının değerler tarafından düzenlenmesi bir yapı içerisinde bütünlüğün ve uyumun sağlanmak istenmesi anlaşılır bir durumdur. Fakat mesele insan davranışları ve aslında son derece karmaşık bir varlık olarak insanın kendisi olduğunda daha da girift bir yapıya bürünmektedir.

Sosyal değerlerin toplumsal yaşamda insan davranışlarını düzenleyen bir yapısı söz konusudur. Fakat insanların kişisel istek ve hevesleri bazen bu yapının değişimi için de bir direniş yol açabilmektedir. İnsanda hem toplum içerisinde yer alma isteği hem de aynı zamanda bu yaşama direnme eğilimi söz konusu olmaktadır. Yani insan hem yalnız yaşamak istemekte hem de ihtiyaçları, ilgi, istek ve amaçları ile bir bütün de olduğundan başkalarının varlığını gereksinmekte, onlarla toplumda birlikte yaşamak istemektedir. Tek bir insanın toplumsal yaşam içerisinde çok farklı şekillerde değerlendirilebilmeleri mümkündür. Bu, insan yaşamında yer alınan rollerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Bir insan hem iyi bir ebeveyn, hem sorumlu bir yurttaş ve hem de adil bir yönetici olmak zorundadır. Tüm bunların aynı anda gerçekleşmesi gerekeceğinden bu bazen çok zorlayıcı bir şey olmaktadır. İnsanlar zaman zaman bu zorluk karşısında kendi özlerini gerçekleştirmeyle ertelemek zorunda kalmaktadır. Bunun

⁴ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 633.

⁵ Gordon Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, çev. Derya Kömürcü ve Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 533.

dışında insanlar küresel çapta yaşanan salgın hastalıklar, doğal afetler gibi dışsal unsurlar tarafından etkilenmekte, bunlar sonucunda yaşadığı bunalımlarla yine kendi özlerine yabancı olan davranışlar sergileyebilmekte daha bencil, kurallara isyan eden, düşüncesiz ve sorumsuz olabilmektedirler. Toplumsal yaşamda varolma ilişkisi içerisinde bu rollerin yerli yerine oturtulabilmesi, insandan beklenenin en iyisinin alınması ancak ve ancak bir arada yaşamda yerleşik değerlerin varlığı ve bunların tüm insanlar tarafından anlamlandırılmasıyla mümkündür. Aslında insanlarda bu anlamlandırmayı sağlayacak olan bir sağduyu söz konusudur. Bu da aynı anda insanlar arasında iletişimin dayandığı kavramlardan biri olmaktadır. Duva'nın Arendt'ten aktardığına göre insanlar arasındaki ilişkide çoğulluk ve iletişimin dayandığı temel kavram 'sensus communis' yani sağduyudur. [Sağduyu, insanların toplum içerisinde edindiği yere uygun olarak gelişen, düşünce ve eylemlerini belirleyen inançlar olarak tanımlanabilir.] Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde geçtiği üzere sağduyunun üç maksimi ise kendi kendine düşünmek, başkasının bakış açısına yerleşerek düşünmek ve her zaman tutarlı düşündürmektir.⁶ İlkinde önyargısız, ikincisinde genişletilmiş, üçüncüsünde ise uyumlu düşünmenin yolu gösterilmektedir.⁷ İkinci maksimin önemi toplumsal yaşamda sosyal değerlerin nasıl bir öznelarasılığı gerektirdiğini göstermektedir. Öznelarasılık ise "Genel olarak, toplumsal ilişkilerin karşılıklı olarak kurulabilmesi; insanların bilgi ya da yaşama dünyalarında deneyimledikleri ile ilgili olarak, mutlak bir nesnellik iddiasında bulunamaları bile, mutabakata erişebilmeleri durumu." şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ İnsanların doğrunun yanlışın, iyinin kötünün farkında olarak yaşayabilmeleri sağduyu ve öznelarasılığın varlığıyla anlam kazanır. Tüm bunların uyumlu bir araya gelişi ve ortak duygu birliğinin de işlerliği sosyal değerlerin önemini gözler önüne sermektedir. Sosyal değerlerde başkalarını sevmek, empati kurmak, yardımlaşma söz konusudur. İnsan sevgisi birlikte yaşam için en mühim değerlerdendir.

Sosyal değerlerin insanlar ve insanların davranışları ile ilişkisi içerisindeki işlevleri onların daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Fichter'e göre sosyal değerler kişilerin birbirlerini tanımalarına, birbirlerine karşı nerede durmalarının gerektiğinin belirlenmesine yardımcı olur.

⁶ Özlem Duva, "Immanuel Kant" Siyaset Felsefesi Tarihi içinde, ed. Ahu Tunçel, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 320.

⁷ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 161.

⁸ Cevizci, a.g.e., s. 670.

Kişiler birlikte hareket ettiklerinden dikkatlerini çoğu kişi için önemli olarak kabul edilebilen maddi kültür nesnelere üzerinde toplayabilirler. Bu durum bu nesne için onların çabalarını sağlamaktadır. İnsanlar toplumsal yaşamda kendileri için ideal düşünme ve davranış yollarını sosyal değerler sayesinde bulabilirler. Çeşitli roller içerisinde yaşamak durumunda kalan insanlar sosyal değerlerin bu rehberliği sayesinde nasıl daha iyi yaşayabileceklerini belirleyebilirler. Kişiler doğru davranmaya yönlendirilir ve böylelikle de onaylanmayan davranışların oluşumu engellenir. Sosyal değerler son olarak insanların birbirleriyle dayanışmalarını ve bunun sürekliliğini sağlar.⁹ İnsanın sosyalleşmesinde, toplumsal yaşam içerisinde kendini var edebilmesinde değerler bu anlamda adeta bir eğitimci görevi de üstlenebilirler. Bunun da yanında sosyal değerlere uyum sağlamak toplumsal yaşamda diğer insanlar tarafından kabul görmeyi sağlar. Bu da kişinin en önemli ihtiyacı olan bir başkası tarafından tanınma, kabul görme ihtiyacının da karşılanmasını sağlar.

Değerler genel olarak bir insan varlığını gerektirdiklerinden varoluşsal bir boyuta sahiptir. Bunun yanında sosyal değerlerin insanlar arasındaki ilişkiler açısından düşünüldüğünde davranışsal boyutu söz konusu olmaktadır. İnsan başlı başına bir değerdir. Diğerleriyle ilişkisinde kendisine saygısı olduğundan hemcinslerine ve diğer canlılara karşı sorumluluğu da olmalıdır. Bu hem ahlaki açıdan hem de yaşamsal açıdan bir zorunluluktur. Dolayısıyla tüm bunlar davranışlarıyla bütünlük içinde tutarlılık arz etmelidir.

Sosyal değerler toplumda belli davranışlara değer kazandırır ve insanlar zamanla bu davranışları sürekli tekrar ettiklerinde bu değerler kurumsallaşmaktadır. Bu durum bir arada yaşam içerisinde birçok işleyişi kolaylaştırır, insan yaşamını daha da kolay hale getirir. Değerler ve davranışlar böylelikle ne kadar birlikte işleyişi kolaylaştırırsa toplumsal yaşamda o kadar kurumsallaşabilirler. Toplumsal yaşam içerisinde kalıplaşan geleneksel birçok işleyişin yıllar içerisinde hemen hemen aynı şekilde tekrar edilegelmesinin sebebi de budur. Çocuk yetiştirme, ekin toplama, dini ibadet gibi faaliyetlerde tek bir yol izlenmektedir. Kurumsallaşmış hale gelen değer, kabul edilen davranışları güçlendirir, insanların bunları sahiplenebilmelerini sağlar.¹⁰ Fakat bazen yaşanan birçok teknolojik gelişmeler bu kurumsallaşan sosyal değerlerin farklılaşmasını da beraberinde getirebilir. Yani insanlar örneğin imece gibi bir işleyişi yıllar yılı benimsemiş, birlikte iş yapmanın beraberinde

⁹ Fichter, a.g.e., s. 151.

¹⁰ Fichter, a.g.e., s. 149.

getirdiği dayanışma ruhunu, empati duygusunu, çalışma azmini daha da sağlam hale getirerek yaşamda birlikteliği anlamlı kılmış olabilirler. Fakat yaşanan birçok teknolojik gelişmelerle gelen birçok yenilik, insanların eskisi gibi bir araya gelmelerini gerektirmeyecek şekilde aletlerin keşfine yol açmaktadır. Böylesi bir durumda kazanılan birçok değer henüz tamamen yok olup gitmese de eskisi gibi sürekli bir biçimde tekrarlanmadığından kurumsallaşma vasfını yitirmesine sebep olabilir. Teknolojinin insan hayatını kolaylaştırmasının yanında toplumsal yaşam içerisinde bazı değerleri dönüşüme uğratabileceği düşünülmekte, birçok sosyal faktörün bu noktada belirleyici olması da söz konusu olmaktadır. Ancak Ülken bir arada yaşamda yer alan teknolojik gelişmelerin maddi ve manevi birçok değerle aynı özellikleri paylaşabileceğini, insanlarda bu değerlerle benzer etkiler uyandırabileceğini de belirtmiştir.¹¹ Teknolojide açığa çıkan ürüne değer atfetmenin farklı bir değerlendirme anlayışıyla ilgili olabileceği düşünülebilir. Ancak insan akli ve toplumsal iş birliği neticesinde ortaya çıkmış olmaları da teknolojinin toplumdaki değerini belirlemektedir. Toplumsal yaşam ilişkileri içerisinde bunların tamamen insan yaşamını kolaylaştıran unsurlar olmaları sebebiyle ve aynı zamanda tüm insanlar tarafından benimsenmeleri neticesinde pratik bir karşılığı söz konusudur.

Değerler sosyal yaşamın vazgeçilmez koşulunu oluşturmaktadırlar. Sosyal değerlerin ise hem toplum üyelerini bir arada tutmaya yönlendiren inançlar olmaları hem davranışsal anlamı ile ilgili olarak ideal olanı gösterme, olması gerekene ışık tutması anlamında bir değeri olması, hem de aynı zamanda toplumda benimsenen yerleşik hale gelmiş olan değerlerin varlığına işaret etmeleri anlamında toplumsal yaşamda değeri büyüktür.

Sosyal değerlerin toplumda insanlar arasında toplumun ihtiyacını giderecek davranışlara insanları motive etmesi noktasında da bir önemi söz konusudur. Yani insanlar arasında toplum için iyi kabul edilmiş başarılı olma ve sorumlu davranma gibi davranışların toplumsal ihtiyaçları karşılaması sosyal değerlerin varlığı ile mümkündür. Aynı şekilde güvenlik de toplumsal yaşamı yaşanabilir hale getirecek olan en temel ihtiyaçtır.

Bir başkasının varlığı, onunla hemhal oluş, sürekli bir ilişki içerisinde olmayı ifade etmektedir. Bu, insanlarla sürekli ilişki içerisinde olma durumu güvenliğin en başat öğelerinden biridir. İnsanlığın ortaya çıkışından bu yana sürekli sorulan en önemli sorulardan biri, insanların

¹¹ Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016, s. 206.

neden bir arada yaşamak zorunda olduğu ve bir arada yaşayan insanların nasıl mutlu olabileceği, bu istikrarı nasıl koruyabileceği sorusudur. Bu soru üzerine görüşlerini açıklayan birçok filozof olmuştur. Platon'un düşünceleri ve özellikle Aristoteles'in 'zoon politikon' tanımı, insanı ve toplumsal yaşamı anlamada son derece önemlidir. Aristoteles'e göre insan, toplum içerisinde yaşamını sürdürebilecek gücü kendinde bulan, doğal olarak buna eğilimli bir varlıktır, zoon politikon'dur. Aristoteles'in insanları 'zoon politikon' yani toplumsal bir canlı olarak tanımlamasından beri, insanların birbirlerine ihtiyaç duyarak toplum içerisinde yaşamlarını sürdürdükleri kabul edilmektedir. Bu bir önkoşul olarak düşünüldüğünde genel bir ortak iyi'den bahsedilebilir. Ortak iyi, toplumsal yaşamda nasıl daha güvenli ve huzurlu yaşanabilir sorusunun karşılığıdır. İnsanların kendilerini güvende hissetme ihtiyaçları ile bu güvenliğin istikrarlı bir şekilde sürmesi için huzurun yani barışın gerekli olması, toplumsal güvenlik ve barış kavramlarının ortak iyi'de iç içe geçtiğini gözler önüne sermektedir. Ortak iyi, toplumda bir arada yaşayan tüm insanları kapsayan bir düşünce olarak görüldüğünde toplumsal güvenlik ve barış kavramlarının önemi rahatlıkla anlaşılabilir. Çünkü güvenlik, huzur içerisinde bir yaşam için teorik açıdan olan ve olması gereken ayrımı üzerinden şekillenen düşüncelere, pratik anlamda ise alınması gereken önlemlere ya da ortadan kaldırılması gereken problemlere işaret eder. Barış ise toplumsal güvenliğin yanında insanın insan olmasını sağlayan tüm değerlerin, korunmasını sağlayan en mühim değerlerden biridir. İnsanların daha mutlu bir yaşam sürebilmeleri için gerekli olan, hatta insan yaşamı için olmazsa olmaz kavramlardandır.

Toplumsal güvenliğin önemi güvenliğin aslında ne olduğunun ifade edilmesinden sonra anlaşılabilir. Güvenlik kısaca 'endişe ya da korkunun yokluğu'¹² olarak ele alındığında -bu kavramın toplum açısından idealize edilmiş bir kavram olarak benimsenmesinden ziyade-insanın kendiliğinden, doğal olarak yöneldiği bir kavram olarak görebilmek mümkündür. Yani güvenliğin insan açısından önemi insanın en büyük ihtiyacı olarak görülmesidir. İnsan kendini hep güvende hissetme ihtiyacı duyar, bu kaygı içerisinde yaşamını garanti altına alacak eylemlerde bulunur. İnsanın kendini tanıması, toplum açısından yerini tespit edebilmesi, insanlarla ilişkisinin sınırlarını görebilmesi ve bu ilişkiselliğin anlamını iyi anlayabilmesi açısından bakıldığında güvenlik kavramı önemlidir. Korkusuzca yaşama durumu insanları toplum içerisinde ihtiyaçları nezdinde bir arada olmalarının en önemli nedenidir.

¹² Arends, J. ve Frederik, M., Homeros'tan Hobbes ve Ötesine: "Güvenlik" Kavramının Avrupa Geleneğindeki Boyutları, c. 6, sy. 22, çev. Burcu Yavuz, Uluslararası İlişkiler, 2009, s. 5.

Güvenlik ile insanın varlığının tanınması, kabul edilmesi durumu yakından ilişkilidir. Tanımlama daha da genişletilecek olursa, kavrama felsefi açıdan yaklaşıldığında yorumlanması gereken şey, genel bir güvenlik anlayışının, aslında varlık yani var olma durumunun, bunun bütünlüğünün söz konusu olmasını gerektirmesidir. Değerlerin varlığı, toplumda insan eliyle yaratılan değerlerin korunması da yine güvenlik açısından yorumlanması gereken şeylerdir. Tüm bunlar neticesinde de toplum içerisinde açığa çıkan ve geliştirilen değerlerin korunmasına yönelik hiçbir tehdit durumunun olmaması güvenlik olarak tanımlanabilir. Güvenlik, kişi, toplum, devlet ve tüm sistemin bütüncül birlikteliğinin sağlanması ve aslında bu sağlanmanın da korunmasıdır. Bu dört unsur; yani kişi, toplum, devlet ve sistem birbiri ile iç içe korunması gereken yapılardır ve bütünlük ancak bu yapıların sağlamlığıyla var olabilir. Kişinin güvenliği ve geleceği toplumu, toplumun güvenliği ve geleceği ise devleti şekillendireceğinden, tüm bunların bir aradığı sistemi oluşturur. Ayrıca yine Maslow'un (1908-1970, ABD) ihtiyaçlar hiyerarşisinde de yer aldığı üzere, insanın fizyolojik ihtiyaçlarının bir basamak üzerinde güvenlik ihtiyacı gelir.¹³ Çünkü en basite ve temele indirgenecek olursa insan, varlığından sonra bunun devamlılığını ister. Sürekli kendini emniyette hissetme ihtiyacı içerisinde olur ve bütün bir sistem içerisinde yerini bu şekilde korur.

Güvenlik kavramı, ilk kez zihne yaptıkları atıfla Cicero (M.Ö. 106- 43, İtalya) ve Lucretius (M.Ö. 94, İtalya) tarafından 'securitas' ifadesiyle kullanılmıştır. Bu görüşe göre güvenlik, insan zihninin felsefi ve psikolojik durumunu belirten şey anlamında kullanılmıştır.¹⁴ Cicero'ya göre 'securitas' 'akıl sükuneti, endişenin ve korkunun yokluğu' anlamlarına gelmektedir. Güvenlik bir toplumda insanların mutluluğunu sağlayan ve onların insan olarak toplumda edindikleri yeri de koruyan bir şey olarak görülmektedir.¹⁵ İnsanların kişisel mutlulukları ve toplumdaki itibarları onların toplumsal anlamda incelenmesini gerektirmiştir. Spinoza'ya göre insanlar, yaşamda güvenliklerinin sağlanabilmesi için çeşitli uğraşlar içerisindeyler. İnsan, bu uğraşısında görmektedir ki, sağlık ve güvenlik insan doğasının bir kazanımı değil, aksine onun

¹³ Rod Plotnik, Psikolojiye Giriş, çev. Tamer Geniş, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 333.

¹⁴ Hans Günter Brauch, Güvenliğin Yeniden Kavramsallaştırılması: Barış, Güvenlik, Kalkınma ve Çevre Kavramsal Dörtlüsü, c. 5, sy. 18, Uluslararası İlişkiler, 2008, s. 2.

¹⁵ Arends, J. ve Frederik, M., a.g.m., s. 15.

dışında birçok sebebe bağlı olarak gelişen şeylerdir.¹⁶ Yani sosyal anlamda bir kazanımı söz konusu olmaktadır. Güvenliğin aynı zamanda toplum içerisinde özgürlükle ilişkisi de düşünülebilir.

Güvenlik ve özgürlük arasındaki ilişkinin toplumda yansıması iki türdür. Kimi insanlar özgürlüğün ancak ve ancak güvenli bir ortam sayesinde mümkün olabileceğini belirtirken, başka bazıları ise özgürlük ortamının varlığında güvenliğin ayrıca ele alınmasının bile gerekli olmadığını belirtir. Yani birinci düşünceye sahip insanlar güvenliğin varlığının özgürlüğü yaratacağını düşünürken, ikinci düşünceye sahip insanlar özgür bir ortamın daha da özgürleşmesini sağlamanın güvenliği bir sorun olmaktan çıkaracağını düşünmektedirler. Mesele özgürlük mü güvenlik sayesinde mümkündür yoksa güvenlik mi özgürlük sayesinde mümkündür sorusuna dönüşmektedir. Nitekim özgür bir ortamda yaşamının güvenliği kendiliğinden yaşanan bir şeye dönüştüreceği ortadadır. Yani insanlar kendilerini herhangi bir baskı ortamından, yasaklamalardan ne kadar uzakta hissederlerse o denli güven içerisinde yaşayan bir toplum ortaya çıkacaktır.

Felsefenin, bilimin ve her türlü sosyal, ekonomik, kültürel gelişmelerin yaşandığı yer olan antikite bu duruma güzel bir örnek oluşturur. Özgür bir ortamda toplumsal anlamda ilerlemenin mümkün olabileceği ve güvenliği de tüm bunların sağlayacağı ortadadır. Yani özgürlüğün güvenlik altına alınma çabası bir toplumda barışın var olma potansiyeline bağlı olarak kendini gösterebilen bir durumdur. Özgürlüğün güvence altına alınması ise tartışmayı toplumsal güvenliğe yönelik geliştirilen iki farklı yaklaşıma yöneltecektir. Toplumsal güvenlik kavramlaştırması üzerinden felsefi bir inceleme gerçekleştirilecek olursa iki temel görüş ortaya çıkacaktır. Bunlar toplum üzerinden güvenliğe olan bakış açısını yansıtacak evrenselci ve farkçı anlayıştır. Bu yaklaşımlar aslında kimlik meselesi üzerinden şekillenmiş, güvenlikle olan bağlantısı kurularak ele alınmıştır.

Toplumsal güvenlik kavramının en dikkat çekici olan kısmı, bu kavrama yönelik geliştirilen anlayışlardır. Bu bakış açıları, felsefenin başından beri ideal olarak sunduğu, insanlığın tamamını kuşatıcı yapısı ve aslında bu yapının sorgulanmasıyla açığa çıkmıştır. Evrenselci yaklaşım Antik Yunan'da geliştirilen ve ortaya konan tüm fikirler, özellikle Yeni-Platonculuk sonrası gelişen Hıristiyan felsefesindeki insanlığı etkisi ve kapsamı altına alan, hatta sonrasında Kant'ın evrensel yurttaşlık fikrine

¹⁶ Baruch Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, çev. M. Kazım Arıcan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara, 2011, s.71.

de ilham kaynağı olan Stoa felsefesinde kendisini göstermektedir. Kısaca bu görüşe göre evrensel olan ideal olandır ve aslında evrensel olan bir nevi kucaklayıcı, bütünleştirici ve bir nevi de tüm bunlardan dolayı belirleyici yasadır. Bu görüş insanlığı toptan kucaklayan bir görüş olduğundan insanları sınıflara ayırması ya da etnik, sosyal, siyasal ayrımlara gidilmesi durumu söz konusu olamaz. Çünkü tüm bunlar insanları zaten insanlığın ortaya çıkışından beri yaralayan, yüzyıllar boyunca savaş, yıkım ve felaketlere sebep olan fikirlerdir. Tüm insanlar eşittir ve aynıdır. İnsan olmak bakımından aralarında herhangi bir fark yoktur. Evrenselci yaklaşım, bir nevi -Aydınlanmanın da getirmiş olduğu- insanın tek tip bir varlığa sahip olduğu ve bunun, yani bu görüşün, tüm değerlerin üzerinde olduğunu iddia eden bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre insanlar akılları sayesinde tek bir özellik üzerinden eşitlenirler ve farklılık olarak kendilerine yükledikleri her şey sonradan onların dünyasına girmiş [insan aklını ele geçiren, doğru düşünmenin önünü tıkayan ve sunduğu çeşitlilikler neticesinde insanları sürekli çatışma, düzensizlik ve kaosa yönlendiren] şeylerdir.¹⁷

Farkçı yaklaşım, daha çok insanlar arasındaki farklılığa dayanarak ortaya çıkan ve bu farklılığın insanların kendi yaşamlarını düzenleme olanağı sağladığını düşünen görüştür. Farkçı yaklaşıma göre insanlar, tümüyle aynı anlamda ele alınamaz, her biri diğerinden farklı özellikler taşır. Farkçı yaklaşım, toplumsal grupların çeşitliliğini ve kendi aralarındaki ayrılıklarını vurgulayarak bu grupların toplum içindeki seyrini incelemektedir¹⁸. Bu açıdan bakıldığında güvenlik kavramının da sorgulanması rahatlıkla yapılabilir. Çünkü farkçı yaklaşım, evrenselci görüşün ortaya koyduğu tümüyle benzerlikler üzerinden ele alınan meselelerin, toplumsal gruplar açısından bakıldığında evrensel bir değer düşüncesi geliştiremeyeceğini belirtir. Bu görüş, kökenini ahlakın da sorgulanabilir olduğu düşüncesine götüren sofistlerden almaktadır. Çünkü insan tamamıyla karmaşık bir varlıktır. Hemen her türden görüş insanın kendisi açısından sorgulanabilir, bir görüşün genel geçer olmadığı meselesi onun doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya koymayabilir. Toplum için yararlı olduğuna inanılan her meselenin kişiler açısından ele alınıp irdelenmesi evrenselci yaklaşımın ortaya çıkardığı değerlerin de sorgulanabilirliğini artırmaktadır. Ancak bu noktada yapılması gereken değerlerin özerkliğini, her değerın başka değerlerle ölçülemez olduğunu düşünmek, yalnız bununla birlikte bir değerler toplumu kabul etmek,

¹⁷ Nuri Bilgin, Kolektif Kimlik, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 5.

¹⁸ Duygu Dinçer, Toplumsal Güvenlik Kavramının Felsefî, Psikolojik ve Ulusal Güvenlik Boyutlarıyla İncelenmesi: Kolektif Kimliğe Yönelik Tehditler, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi bildirisı, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2010, s. 375.

fakat bütün bunlarda insani değerin ortak bazı ilkelerinin bulunduğunu düşünmek daha doğru görülmelidir.¹⁹ Meselenin özü sosyal değerlerin kuşatıcılığının farkına varılması ve buna uygun hareket etmenin herkesin yararına olacağı görüşüne dayanmaktadır.

Bunun dışında empati ve dayanışma duygusunun da yine sosyal değerlerle ilişkisi açısından bakıldığında önemi gözler önündedir. Kendini karşındakinin yerine koyarak düşünme ve bu düşünce nezdinde birlikte hareket etme ortak olan hedefe varmayı sağlayan etmenlerdir. Toplumsal yaşamın daha da huzur içerisinde sürmesini sağlayacak olan güç empati duygusunun yaşanması ile mümkündür. Bir toplumda sadece akıl ve ahlak birlikteliğinin değil duygu birlikteliğinin de rahat yaşamı getireceğine inanılmalıdır. Schopenhauer'e (1788-1860, Almanya) göre ise insan, acı sayesinde empati yeteneğine kavuşur. Bunu sağlayan da aslında ahlak alanıdır. Başkalarının acıları ne zaman insanlar tarafından kendi acılarıymış gibi algılanırsa ve ona uygun davranılırsa huzura ulaşılmış olunur.²⁰ Empati insan hayatına temel şiar olarak yerleşirse toplumda herkes için geçerli bir ortak iyiye ulaşmak mümkündür. Ortak iyinin oluşması aynı zamanda bir toplumda dayanışmanın var olmasını gerektireceğinden bu kavramın önemi de gözler önündedir. Dolayısıyla dayanışma da sosyal değerler içerisinde ele alınması gereken bir konudur.

Dayanışma bir toplumdaki insanların aynı amaç uğruna düşünce, duygu ve eylem birliği içerisinde hareket etmesidir. Bu noktada Aristophanes'in en ünlü komedyası olan *Barış*'ta sunduğu gibi birlik olarak mücadele etmek, bu ruhun önemini anlamada bir adım sayılabilir. Aristophanes'in (M.Ö. 456- 386, Atina) bu ünlü komedyasına göre barış, savaş tarafından dipsiz bir mağaraya kapatılmıştır. Yeryüzünde çabalayarak barışa gerçek manada ulaşamayacağını anlayan Trygaios isimli halktan biri, Tanrılara hesap sormak için kanatlı bir böcekle Tanrıların katlarına ulaşır. Barışı savaşın hapsedtiği mağaradan çıkarmak için kendisine destek arayan Trygaios, Hermes'le karşılaşır ve komedyaya böylelikle başlar. Aristophanes'in barışı yeryüzünde hâkim kılmak adına Tanrılarla görüşme isteği ve savaşın hapsedtiği yerden köylülerin yardımıyla onu çıkarması eserin iletme istediği en önemli mesajdır. Buradan birlik olma mesajının yanı sıra, sıradan halktan insanların, bunu başarabileceklerinin sinyali de verilmektedir. Halkın birçok kesiminin yardımıyla kurtarılan barış, bir bakıma bereketin de sembolüdür. Çünkü halk en çok savaş zamanlarında aç kalmakta, en çok cefayı bu

¹⁹ Ülken, a.g.e., s. 276.

²⁰ Afşar Timuçin, Gençler İçin Felsefe Tarihi, Bulut Yayınları, İstanbul, 2011, s. 260.

zamanlarda halk çekmektedir. Barış ise bunun ortadan kaldırılmasını sağlayan en büyük güçtür. Bereket, yaşamdır. Eserde bunu en iyi koro haykırır: “Ne güzel günler geçirmiştik bir zamanlar seninle sevinç, kazanç getiren günler. Sağlığı, ekmeğiydin köylünün. Söyle nerde kaldın bunca zaman bizden uzak ey tanrıçaların en iyi niyetlisi?”²¹ Bir toplumda empati duygusu ve bu duyguyla birlikte açığa çıkan dayanışma ruhu insanların sosyal yaşamda huzurla yaşamaları için bir güvencedir. İnsanlar tarafından sosyal değerlerin onları belirlediği davranışlar sürekli bir biçimde bu şekilde sergilediklerinde bunlar çağdan çağa, nesilden nesile de aktarılacaktır.

Bir toplumda yerleşik hale gelmiş ve sürekliliğini varlığını anlamlı bir şekilde her seferinde yeniden yaratmasında bulan sosyal değerlerden biri de yardımlaşmadır. Yardımlaşmanın hem toplum içerisinde ihtiyaçların giderilmesi hem de insanların birbirlerine sosyal anlamda bağlılığını artıracak, gücüne güç katacak bir değer olduğu gözler önündedir. Yardımlaşma insanlık tarihinin en eski değerlerinden biridir hatta bu noktada Kropotkin’e göre karşılıklı yardımlaşma ilkesi, insanın evrimsel manada bakıldığında da en temel özelliğidir. Ona göre insan zekâsı ve insani dayanışma duygusu hiç sonu gelmeyecek, ne olursa olsun ne yaşanırsa yaşansın hiç değişmeyecek, yaşamda en belirleyici faktörlerden biridir.²² İnsan ilk topluluklardan bu yana varlığını bu faktörün kendini gerçekleştirme sayesinde sürdürmekte ve bu sayede de korumaktadır. Bunlar sosyal değerlerin temel özellikleri olan toplumların bir arada yaşamının devamlılığını sağlamada, insanların birbirlerine güvenmelerini desteklemede, her türlü ihtiyaçların giderilmesinde ve toplumsal yaşamda kalıplaşarak varlığını sürdürmesinde etkin olan özellikleridir.

Bu özelliklerin dışında sosyal değerlerin bir de insanlarda yüksek ahlaki değerleri benimsemelerinde, insanların toplum içerisinde davranışlarına yol gösterecek, eylemlerini daha da anlamlı hale getirecek unsurları teşvik ve temin etmesine düşüncede ışık tutacak bazı özelliklere sahip oldukları da görülür. Bu değerler diğerleri kadar kolay ulaşılamayan ama anlamını varlığının kendisinde bulan değerlerdir. Her daim ulaşılması hedeflenen değerlerdir. Evrenselliklerinin göstergesi herhangi bir çıkar ya da yarar duygusunun bunları belirleyemeyecek

²¹ Aristophanes, Barış (Eirene), çev. Azra Erhat, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, s. 42-43.

²² Pyotr A. Kropotkin, Karşılıklı Yardımlaşma, çev. Işık Ergüden ve Deniz Güneri, Kaos Yayınları, İstanbul, 2013, s. 257.

olması ya da üzerlerinden farklı yönden sorgulamaların yapılamayacak olmasıdır. Adalet, eşitlik ve barış bu değerlerdendir.

Adalet doğrulukla iç içe bir kavramdır. Toplumsal yaşamda da en belirleyici sosyal değerlerden biridir. Bunun nedeni sadece insana özgü bir değer olması, temelinin ise insanlar arasında ideal ilişkilerin sağlanmasında sağlam bir ölçüt olmasına dayanmasıdır. Adaletle ilişkili olarak sosyal hayatın nasıl ortaya çıktığına dair felsefe tarihinde birçok anlatım söz konusu olmuştur. Fakat bunlardan en etkileyici olanı Platon'un *Protagoras* diyalogunda geçen 'Prometheus miti'dir. Protagoras'ın anlattığı bu mitosa göre Tanrılar insanlara yer altında şekil verip yeryüzüne gönderecekleri sırada onlara bu hayatta kalmaları için bazı özelliklerin dağıtılması görevini Prometheus ve Epimetheus'a bırakmıştır. Epimetheus bu görevi yerine getirirken hayvanların her birine bazı temel özelliklerine uygun bir şekilde yeryüzünde rahatlıkla yaşayabilecekleri güçleri dağıtmıştır. Bütün güçleri hayvanlar arasında paylaşırken Epimetheus bu noktada insanı unutmuştur ve Prometheus görevin tamamlanabilmesi için Athena'dan sanat bilgisi ve ateşi çalmıştır. İnsan çok az yeteneğini böylelikle elde etmiştir fakat asıl hayatta kalmasını sağlayacak diğer hayvanlarla, doğayla başa çıkmasını sağlayacak, en önemlisi bir düzen kurabilmesini sağlayacak yeteneği bulamamıştır. Bunun türün yok olmasına sebep olacağını düşünen Zeus, Hermes'le birlikte insanlara yeryüzünde düzeni kurup, huzur içerisinde yaşayabileceği ortamı sağlaması için adalet ve utanmayı göndermektedir.²³ Bu anlatı ile birlikte adalet ve utanmanın insan yaşamını düzenleyen, insan ilişkilerini geliştiren değerler oldukları çok açık bir biçimde aktarılmıştır.

Adalet insanın doğrulukla eylemesini kendi özüne uygun hareket etmesini sağlayan bir değerdir. Bir toplumda tesisini sağlayacak en önemli yeti o toplumun insanların ne kadar doğrulukla yaşadıkları, kendi yaşam amaçlarını ne kadar iyi bir biçimde kurabildikleriyle de ilişkilidir. Platon insanlar arasında belli ayrımların söz konusu olduğunu belirtir. Bu ayrımlar onların özünü oluşturan şeylerdir. Bu düşüncesini 'Fenike mitosu' olarak bilinen bir anlatıya dayandırarak açıklar. Bu anlatıya göre Tanrı, insanları yaratırken mayalarını farklı farklı yoğurmuştur. Kiminin mayasında altın, kiminin mayasında gümüş ve kimininkinin mayasında ise demir ve tunç vardır.²⁴ Platon'un bu

²³ Platon, *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.

²⁴ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s.111.

düşünceyi aktarmasındaki sebep, doğruluğu, herkesin kendine uygun işi yapması olarak vurgulamasıyla ilişkili olmasıdır. Yani bu özellikle Sokrates'in etkisiyle gelişen ve Antik Çağ'da önemli bir yeri olan 'arete'nin kişiler üzerindeki yansımalarıdır. Her varlığın bir aretesi, yani yaşamda bir amacı ve işlevi vardır. Örneğin, bıçağın aretesi kesmek, gözün aretesi ise görmektir. İnsanın toplumdaki amacı veya işlevi, yani aretesi ise adil olmak ve doğruluktan şaşmamaktır. Dolayısıyla adalet, her insanın kendi üzerine düşen işini yapmasıdır.²⁵ Platon'un bu görüşünden yola çıkarak denilebilir ki bir toplumda adalet, doğruluk ve barış gibi kavramların görünür kılınması, bu kavramların o toplumun insanları tarafından ne kadar kabul edilip, benimsendiklerine ve ne denli bu doğrultuda doğru davranabildiklerine bağlı olarak gerçekleşebilecek bir şeydir. Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde toplumun sosyal birlikteliğinin ve bunu koruyan tüm unsurların adil olanla yani adaletle ilişkili olduğunu belirtir.²⁶ Adalet toplumsal birlikteliğin tek hedefi, tek ereğidir. Bu düşünce, hakkı olanın hakkının ona iade edilmesi gerektiği düşüncesinden beslenir. Adaletin yardımıyla iyiye ulaşmak hedef haline getirilmiştir.

Eşitlik de tıpkı adalet gibi bir toplumun olmazsa olmaz değerlerindedir. Eşitlik, 'ahlaki ve toplumsal bir ideal olarak, insanların birbirleriyle, aynı insan doğasına sahip olmak bakımından, aynı konum ve değerde olmaları hali' şeklinde tanımlanmaktadır.²⁷ Bir toplumda insanlar arasında herhangi ayrımcı bir faktör güdülmeksizin ilişki kurulmasını sağlayan bu değere göre hareket edilmesi o toplumun gelişimi ve ilerlemesine olanak sağlaması bakımından çok önemlidir. Stoacı görüşte insan aklının ve ruhun dinginliğinin bir gereği olarak görülen huzurlu yaşamın tek anahtarı eşitliktir. İnsanlar evrensel bir barış düşüncesini toplum içerisindeki eşitlik anlayışından yola çıkarak oluşturacaklardır. Stoacılara göre özgür bir insan ile bir köle arasında fark yoktur ve tüm dünya bu düşünceden nasibini alarak ebedi barışa ulaşacaklardır. Geç dönem sofistlerinden Prodikos da tüm insanların eşit olduğu fikri üzerine tezini geliştirir. Hatta ilk defa Yunanlı olanlar ile Yunanlı olmayanlar arasında bir farklılık olmadığını altını çizen Prodikos toplumsal düşüncede yeni bir çığır açmıştır.²⁸ Bu eşitlik ve

²⁵ Platon, a.g.e., s. 143.

²⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 92.

²⁷ Cevizci, a.g.e., s. 319.

²⁸ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 58.

kardeşlik fikrinin kaynağı Konfüçyüs ve daha birçok doğu bilgeliğinde gizlidir. Tüm insanlar insan olmaları bakımından doğdukları yer veya sınırların ötesinde bir anlam ve önem taşırlar. Bu temel eşitlik fikri ortak iyinin sağlanması noktasında da dikkate değer bir anlam taşır. İnsanlar davranışlarına temel ölçüt olarak bu değeri yerleştirdiklerinde daha yaşanabilir bir dünya söz konusu olacaktır. Eşitlik de ideal bir sosyal değer olarak yerini almaktadır.

Adalet ve eşitlik dışında barış da ideal değerlerdendir. Sosyal yaşamda bu değerlerin bilincinde olan insanlar bencilliği bırakıp, sorumlu bir insan olarak kendi toplumsal sorunlarıyla ilgilenir ve ahlaki değerlerin bilincinde davranırlar. Barışın genel olarak bir tanımı yapılacak olursa bu tanım, huzur, uyum, esenlik, düzen, birlik, hoşgörü, anlayış, yaşam gibi kavramları kapsayacaktır. Yani barış insan yaşamının aslında toplumsal anlamda tam da merkezinde yer almaktadır. Barış hep bir olması gereken olmuştur. Barışın nasıl tanımlandığı aslında yaşanan çağ ve o çağın getirdikleriyle uyum içerisinde olup olmadığına bağlı olarak gelişen bir durumdur. Bu açıdan yaklaşıldığında ise barışa felsefe tarihinde yüklenen anlamları ve barışın felsefe tarihindeki yerine bakmak faydalı olacaktır.

Felsefi açıdan barışın bir figür olarak yeri, ilk olarak, Yunan mitolojisinde bulunmaktadır. Eirene bir tanrıçadır anlamı barıştır ve insanlara bereket ve mutluluk sağlar.²⁹ Barışın bereket ve mutlulukla ilişkisi, karşıtı olan savaşın yokluk, mutsuzluk ve ölüm ile ilişkisinden çıkarsanabilir. İnsanların barış gibi yüce bir değeri, yaşamla bütünleşik bu değeri koruması ve ona özel bir önem atfetmiş olması anlaşılabilir. Doğu düşüncesinde ise barış insanın iç dünyasıyla bağlantısı kurularak anlaşılmıştır. İçsel dinginlik, huzur ve esenliğin mevcudiyeti barışı açıklamada yeterli görülmüştür. Eski Taocu felsefede ‘Ying’ ve ‘Yang’ın birlikteliği barışı anlamlı kılmada etkili olmuştur. Ying alıcı, dışı ve yeryüzü anlamlarına gelirken, Yang ise yaratıcı, erkek ve gökyüzü anlamındadır.³⁰ Bu kavramlar arasında evrenin oluşması, evrende meydana gelen şeylerin birliktelikleri ve uyumu ile yapılan gönderme de burada dikkat çekicidir. Barış aslında doğal uyumun tezahürü olarak da görülebilir.

Orta Çağ’da ise barış, Hıristiyanlığın etkisi ve geçmişin izlenimleriyle birlikte bir senteze tabi tutulmuştur. Augustinus’a göre Hıristiyan felsefe barışı önemser ve onu Tanrı’nın bir lütfu olarak görür.

²⁹ Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 154.

³⁰ Seyit Coşkun, “Batı Felsefesinde Barış Kavramı”, yıl 20, sy 61, Felsefelogos Dergisi, 2016, s. 105.

Barış, huzur ve güven içerisinde yaşamının tek ve önemli reçetesidir. Augustinus'a (M.S. 354-430) göre insanlara Tanrı tarafından dünyevi barış ihsan edilmiştir. Tanrı'nın inayetiyle insanlar, bu barışı, kötülüklerden uzak durarak, kimseye zarar vermeyerek ve diğer insanlara karşı faydalı olarak gerçekleştirirler. Toplumda ilk barış hane içlerinde, sonrasında ise yayılarak tüm toplumda kendini gösterir. Bu dünyevi barış ise kaynağını adil bir hukuksal düzenden alır.³¹ Kısaca barış adaletle ilişkilidir, somut bir kavram değil, soyuttur.

Sosyal değerlere yüklenen anlamın çağdan çağa farklı anlamlar kazandığı değiştiği de görülmektedir. Barışın dini etki ve anlamdan sıyrılması Rönesans ve sonrasında yaşanan gelişmelerle mümkün olmuştur. Montaigne (1533-1592, Fransa) insanların, hakkında en az bilgi sahibi oldukları şeyleri tanrılaştırma ya da tanrıların işi olarak görme eğiliminde olduklarını belirtir. Barış da bunlardan biridir.³² Bu bakış açısı insanı yetkili kılan ve barışı araştırılması, üzerine çalışılması gereken bir alan olarak görmeyi salık verir. Çünkü insanlar dünyada bir arada yaşarken barışı hayatlarına dâhil edecek gücü ancak kendilerinde bulmalıdırlar, aksi taktirde yok oluşlarını durduracak bir başka şeyin varlığı söz konusu değildir. Modern dönemin ilk nüvelerinin görülmeye başlandığı dönemde ise barış anlayışının genel karakteristiğine bakıldığında insanın daha fazla ön planda olduğu ve daha fazla aklın buyruğu altına girdiği görülür. Genel olarak bu çağda insanları toplumda barış içerisinde yaşamaya iten sebepleri bulup çıkarma düşüncesi hâkimdir. Filozoflar bilimsel bir titizlikle hem kendi yaşadıkları çağın sıkıntılarını gidermek hem de çağlarına yön vermek amacıyla düşüncelerini sunmuşlardır.

Sosyal değerlerin anlaşılması aynı zamanda o toplumun kültürüyle de ele alınıp irdelenebilecek bir durumdur. Yani kültür derken aslında akılla ilişkili olarak toplumların gelişmişlik düzeyi kastedilmektedir. Barışa yönelik olarak geliştirilen alışılmış düşünce tarzı bir barış kültürünün oluşumuna ciddi anlamda engel olmaktadır. Barış sanki bir ara form, hatta bazen kendisinden sakınılması gereken bir durummuş gibi gösterilmektedir.³³ Kendisinden sakınılması gereken bir durum olmasından da öte, aslında barışa karşıtlık bile oluşturulmaya

³¹ Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi 5, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 423-424.

³² Michel de Montaigne, Denemeler, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 50.

³³ Furio Colombo, "Bir Barış Kültürü Var mıdır?", çev. Devrim Çetinkasap, Barış Hayal Etmek, Metis Yayınları, 2005, s. 64.

çalışılmıştır. Savaş içerisinde yeşeren kültür, tam karşıtını hep kuskamak istemiştir. "... barış geçici ve iğreti bir durum; Shakespeare'in VI. Henry'de dile getirdiği üzere, 'ne yazık ki, savaşlar da kültürümüzün bir parçası olmaya devam ediyor. Hem yalnız o mu? Barış karşıtlığı da.'..."³⁴ Bir toplumda barış kültürünün oluşamamasının tek sebebi salt savaşın etkin doğası değil, barış karşıtlığının da bir kültür olarak benimsenmesine alışılmış olmasıdır. Bundan dolayı savaş kültürü insanlar arası çatışmaların varlığından beslenirken, barış için bir barış kültürü oluşturmak mümkün müdür sorusu sorulabilmektedir yalnızca. İnsanlar her ne kadar sürekli bir barış isteği peşinde koşsalar da, savaşın ikilikler üzerinden yürüttüğü karşıtlığı hep daha fazlasının yaşanmasına sebep olarak, insanları, alıştıkları ve artık değiştirmeye zorlanacakları bir kültürün içine hapsetmektedir. Bu durum öğrenilmiş çaresizlik kavramlaştırmasının dış dünyada somut bir pratiğine dönüşmüştür. Savaş kültürü hep kendin için ötekini yok et ya da yok say sloganını şiar edinmiştir. Bundan dolayı kişinin kendisini bir değerinin yerine koymaya çabalaması zor olmuştur. Aslında bunun kaynağı da insanların toplumda ne çeşit bir savaş kültürüyle doğup büyüdüğüne saklıdır. İnsanlar, savaşın yerleşik kültürünü hiç sorgulamadıkları gibi, doğar doğmaz bunu benimseyip, sonraki kuşaklara da aktarmışlardır. Savaş da bundan dolayı "öğrenilmiş" kültürel bir davranış haline bürünmüştür. Bundan dolayı barış kavramını bir eylem olarak tanımlamaktan ziyade ona bir değer olarak anlam atfetmek önemlidir. Barış, en değerli hak olan yaşam hakkının devamlılığını sağlayacak olan bir güçtür. Bu nedenle yaşamdan kopuk bir barış tanımı barışa yapılabilecek en büyük haksızlıktır. Barış insanların bir arada yaşamaya başlamalarıyla, aslında de facto olarak hayatın içerisinde, kendiliğinden gelişen bir şey olarak yaşanmıştır. İnsanlar huzur içinde kimsenin kimseye zararının dokunmadığı bir yaşamı diğerine tercih ederek barışı görünür ve yaşanılır kılmışlardır. Ortak iyinin yaratılması ve aslında onunla yaşamların şekillenmesi barışın önemini gözler önüne sermektedir.

Eleştirel felsefenin en önemli isimlerinden biri olan ve yarattığı her görüşü ilkesellikle bağdaşan, etik ile politika arasında kurmuş olduğu felsefi bağ ile 18. yy'ın en saygın ebedi barış teorisini inşa eden Immanuel Kant'a göre de ortak iyi, evrensel hukuka dayalı tüm dünya insanlarını kuşatarak bir ilkeler bütünü inşa eden ebedi barış düşüncesidir. *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* adlı eserinde Immanuel Kant, bu ortak iyinin açıklamasını sunar. İnsanlar doğa durumunda tam bir barış halinde değillerdir. Çünkü akli ve dolayısıyla

³⁴ Uğur Kökden, "Barış: Bir Uygurluk Sorunu", sy 3, Cogito Dergisi Barış ve Savaş, 1995, s. 33.

ahlaki melekeler gelişmemiştir. Immanuel Kant'a göre ebedi barışın teminatı doğadır. Bu doğa, insanlar arasındaki anlaşmazlıklardan bile yaratıcı bir güç üretebilmektedir. Her durumda insanların lehine işleyecek olan bu durum, ebedi barışın da güçlü bir biçimde insan bilincinde yer etmesini sağlayabilir.³⁵ Toplumun ilerlemesini sağlayan antagonizmalar gerçekleştiççe insanlar aklını kullanma cesaretini gösterebilir hale gelir ve içlerindeki ahlak yasası sayesinde bir arada yaşamlarını sürdürebilirler.³⁶ Antagonizma insanların bir yandan toplum halinde yaşama eğilimi taşıması bir yandan da bu toplumsal birliği bozacak doğayla rekabet, mülkiyet isteğı, iktidar arzusu gibi heveslerinin olması durumudur. Immanuel Kant, insanlarda bu isteklerin çarpışmasıyla toplumların daha iyiye evrileceğini düşünür. Kant'ın bu düşüncesinden anlaşılabilirdiği kadarıyla barış durumunun yaratılması için akli ve ahlaki yeterliliklerin kurulmuş olması gerekmektedir. Ebedi barış ise uluslararası manada sürekli bir hukuksal düzenin hüküm sürmesidir. Immanuel Kant milletlerarası teşkilatın ebedi barış için bir gereklilik olduğunu belirtir. Milletlerarası kurulabilecek bir barış ittifakı tüm savaşların sona ermesini sağlarken, ülkeler arası yapılabilecek barış anlaşması sadece yaşanan savaşı durdurabilir.³⁷ Bu düşünceye dayanarak felsefi olanın da sürekli iyiyi sağlayacak olan düşüncenin peşine düşmek olduğu ifade edilebilir. Felsefi açıdan toplum adına yararlı şeyler konusunda sürekliliğı sağlamak hep bir iyiyeye yönelimin söz konusu olması neticesinde elde edilebilir. Kant felsefesinde insanın özerkliği düşüncesiyle otonom bir varlık olmasına atıf yapılmıştır. İnsan eğer hiçbir dış unsura bağılı olmadan sırf kendi yasa koyuculuğı dolayısıyla özgür ise aynı zamanda sorumludur da. Ancak bu sorumluluk onun belli hakların zaten sahibi olmasıyla anlam kazanır. İnsan hakları tür olarak insanın kendiliğinden sahip oldukları haklardır. Bu hakların varlığı insan onuruna saygıyı ifade eder. Barış da en temel insan hakkıdır.

İlk hak yaşam hakkıdır ve insan, tüm yaşamsal faaliyetlerini kendi iç dünyası ve doğasıyla tutarlı bir şekilde geliştirerek gerçekleştirir. Kuçuradi, insanın değerini onun varlıktaki özel yeri olarak gösterir. Yaşam ve barış hakkı da temelini insanın değerinde bulur.³⁸ Kuçuradi'ye

³⁵ Immanuel Kant, Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme, çev. Y. Abadan ve S. L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960, s. 29.

³⁶ Kant, a.g.e., s. 17.

³⁷ Kant, a.g.e., s. 24.

³⁸ İoanna Kuçuradi, İnsan Haklarının Felsefi Temelleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2016, s. 40.

göre insan hakları meselesini ele alırken yapılması gereken, öncelikle bu hakların tam olarak neler olduğunu bilmek ve bunları cesur bir şekilde sorumluluğunun bilincinde olarak ilan etmektir.³⁹ İnsan hakları; yaşama hakkı, bilme hakkı, beslenme hakkı, sağlık hakkı, korunma hakkı, barınma hakkı, eğitim hakkı, yaratma hakkı, iletişim hakkı, ulaşım hakkı, din ve vicdan hakkı, özel hayatın gizliliği hakkı, vatandaşlık hakkı, seçme ve seçilme hakkı vb. gibi haklardan oluşmaktadır. İnsanlar bu hakların bilincinde ve sorumluluğu ile eylediklerinde ortak iyi hedefine ulaşmış olacaklardır. Ortak iyi de insanlar arası ilişkileri ancak sosyal değerlerin şekillendirdiği bir dünyada, değerlerin toplumda bir karşılığının olduğu ortamda anlam kazanmaktadır.

Genel olarak ifade edilecek olursa sosyal değerler de bir toplumda iyinin sağlanmasında en temel işlevi sağlayan değerlerdir. Böylelikle sosyal değerlerin bir toplumda insanların ortak duygu ve düşüncelerini yansıttıkları, toplumdaki birlik anlayışını güçlendirdiği, kuşaktan kuşağa aktarılabilir bir yapısı olduğu ve temelinde ahlaki düşünce ve ilkelerin yer aldığı görülmektedir. Önemli olan ve insanlara düşen görev bu değerlere uygun hareket etmek ve toplumda ortaya çıkabilecek her türlü kötülüğü bu değerlerin ışığında yok etmeye çalışmaktır.

Kaynakça

- Arends, J. ve Frederik, M., “Homeros’tan Hobbes ve Ötesine: “Güvenlik” Kavramının Avrupa Geleneğindeki Boyutları.”, çev. Burcu Yavuz, Uluslararası İlişkiler, c. 6, sy 22 (2009)
- Aristophanes, Barış (Eirene), çev. Azra Erhat, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966
- Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2015
- Arslan Ahmet, İlk Çağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon’a, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010
- Arslan Ahmet, İlk Çağ Felsefe Tarihi 5, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010

³⁹ Kuçuradi, a.g.e., s. 79.

- Brauch Hans Günter, “Güvenliğin Yeniden Kavramsallaştırılması: Barış, Güvenlik, Kalkınma ve Çevre Kavramsal Dörtlüsü”, Uluslararası İlişkiler, c. 5, sy. 18 (2008)
- Bilgin Nuri, Kolektif Kimlik, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1999
- Cevizci Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999
- Colombo Furio, “Bir Barış Kültürü Var mıdır?”, çev. Devrim Çetinkasap, Barışı Hayal Etmek, Metis Yayınları, İstanbul 2005
- Coşkun Seyit, “Batı Felsefesinde Barış Kavramı”, yıl 20, sy 61, Felsefelogos Dergisi, İstanbul 2016
- Dinçer Duygu, “Toplumsal Güvenlik Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Ulusal Güvenlik Boyutlarıyla İncelenmesi: Kolektif Kimliğe Yönelik Tehditler”, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi bildirisi (2010), Uludağ Üniversitesi, Bursa
- Durkheim Emile, Dini Hayatın İlkel Biçimleri, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2005
- Duva Özlem, “Immanuel Kant” Siyaset Felsefesi Tarihi içinde, ed. Ahu Tunçel, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014
- Erhat Azra, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul 2015
- Joseph Fichter, Sosyoloji Nedir?, çev. Nilgün Çelebi, Atilla Kitabevi, Ankara 2001
- Kant Immanuel, Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme, çev. Y. Abadan ve S. L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1960
- Kant, Immanuel, Yargı Yetisinin Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2006
- Kökden Uğur, “Barış: Bir Uygarlık Sorunu”, sy 3, Cogito Dergisi Barış ve Savaş, İstanbul 1995
- Kropotkin Pyotr A., Karşılıklı Yardımlaşma, çev. Işık Ergüden ve Deniz Güneri, Kaos Yayınları, İstanbul 2013
- Kuçuradi İoanna, İnsan Haklarının Felsefi Temelleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2016
- Gordon Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, çev. Derya Kömürcü ve Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999
- Montaigne Michel de, Denemeler, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011
- Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016

Platon, Protagoras, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.

Plotnik Rod, Psikolojiye Giriş, çev. Tamer Geniş, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009

Spinoza Baruch, Teolojik-Politik İnceleme, çev. M. Kazım Arıcan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara 2011

Timuçin Afşar, Gençler İçin Felsefe Tarihi, Bulut Yayınları, İstanbul 2011

Ülken Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016

Ülken Hilmi Ziya, Sosyoloji Sözlüğü, Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları, İstanbul 1969

TÜRK FELSEFESİNİN DEĞERİ ÜZERİNE BİR DENEME

*Vedat METİN**

Öz

Kelime anlamı olarak bilgelik sevgisi anlamına gelen felsefe terimi, insan hayatının tam ortasında yer almaktadır. Felsefenin önemli bir kavramı da değer kavramıdır. Her toplumun ve her kültürün kendisine özgü bir düşünce yapısı vardır. Bu düşünce yapısını da belirleyen belki de en önemli kavram ise değer kavramıdır. Felsefe tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Türk felsefesi ise İslamiyet öncesinden temellerini alıp, daha sonra İslamiyet'in kabulü ile daha farklı şekillere bürünmüştür. Türk felsefesinin temelleri, adalet, edep ve töre gibi kavramlarda bulunabilir. Bu üç kavram, kurucu değerler olarak sınıflandırılabilen din, ahlak ve devlet anlayışının oluşması, gelişmesi ve korunmasında başat rol oynamaktadır. Aynı zamanda Türk felsefesinin değerleri arasında kültür ve dil de çok önemli bir yer tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: felsefe, değer, Türk felsefesi, dil, kültür

AN ESSAY ON THE VALUE OF TURKISH PHILOSOPHY

Abstract

The term philosophy, which literally means love of wisdom, is in the center of human life. Another important concept of philosophy is the

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı Öğrencisi

concept of value. Every society and every culture has its own unique way of thinking. Perhaps the most important concept that determines this mentality is the concept of value. Turkish philosophy, which has an important place in the history of philosophy, took its foundations from pre-Islamic times and later took different forms with the acceptance of Islam. The foundations of Turkish philosophy can be found in concepts such as justice, decency and custom. These three concepts play a leading role in the formation, development and preservation of the understanding of religion, morality and state, which can be classified as founding values. At the same time, culture and language have a very important place among the values of Turkish philosophy.

Key Words: philosophy, value, Turkish philosophy, language, culture

GİRİŞ

Altı asırdan beri türlü sefaletlerle, ihtiraslarla boğuşan, parça parça bölünerek kardeşlerine yabancılaşan, kendine baktığında dimağında müphem bir istihza ile boğuşan Türk Milleti'nin meselesi, bir medeniyet, tarih, şuur, felsefe ve irfan meselesidir. Çekmiş olduğumuz ıstırapların derdini kendi tarihimizde, felsefemizde ve yetiştirdiğimiz neferlerde aramak, meselemizin asıl özüdür. Arayışımızın zemini olan felsefeyi, önce tatbik ve tahlil etmek, onun bizlerde, bizimle, ezelden beridir var olduğunu ortaya koyabilmek Türk Düşünce ve Kültür hayatına sahip olduğu kıymeti vermek demektir. Türkler, tarihin en eski uygarlıklarıyla ilişkileri olan, on yedi devleti kurup yaşatan, doğudan batıya cihan hakimiyeti ülküsüyle yaşayan millet olarak, Asya bozkırlarında bir felsefeye sahip olmuşlar mıdır? Eğer olmamışlar ise asırlar boyunca kendileri olarak kalabilmenin imkanını nereden buldular? Devletleşebilecek toplumsal hayatı ve düzeni nasıl ayakta tuttular? Dahası, cihan hakimiyeti mefkûresine, örf ve anelere hayatlarında hangi kriterlere göre yer verdiler? Felsefesiz bunları yapabilen herhangi bir toplum, millet, tarihi vesikalarda çıkmaz karşımıza. Bugün bile felsefesi olmayan bir millet, millet olarak varlığını ortaya koymamış, koyamamıştır. Tarih derslerinde anlatılan ve milletler için söylenen, siyasi birliğini tamamlayıp sömürge yarışına girmesi, sanayi devrimlerini

yaşamayı, toplumsal reformları başlatması gibi hususlar milletlerin kendi felsefelerini ortaya koyarak, düşüncelere / filozoflara kıymet vererek olmuştur.

Asya bozkırlarında yaşayan Oğuzların içtimai hayattaki yapıp etmeleri, devlet ve aile gibi güçlü kurumlara değer vermeleri, dil vasıtasıyla yazılı ve sözlü eserler ortaya koymaları, Batı düşüncesinden çok farklı bir felsefi tutumun varlığına delildir. Batı'da Kant ile felsefenin seyri epistemoloji merkezli olurken, aydınlanma düşüncesinin de katkılarıyla akıl ve bilgi insanın ontik varlığından daha kıymet verilir bir hale gelmiştir. Orhun abidelerine kadar yazılı kaynakları bulunmayan Oğuzlarda bilgiye dair, onun ne olduğunu, bir şeyi nasıl öğrendiğimizi sorgulayan felsefi tavır görülme bile filozof olarak kabul edilebilecek birkaç müşahhas şahsiyet bulunmaktadır. Fakat, filozofun olmadığı yerde felsefenin olamayacağı kanısı, epistemoloji merkezli (Batı felsefesi) felsefenin ön kabulüdür. Türk felsefesi, ontolojik ve aksiyolojik temelde zuhur eden felsefe olması bakımından herhangi bir filozofa veya düşünürce yaslanarak açıklanma mecburiyeti taşımaz. Üzerinde yükselmiş olduğu temel bakımından (ontoloji ve aksiyoloji) varlığın ve sorumluluğun olması Türk felsefesinin ontik ve etik delilidir.

Batıdaki felsefe anlayışına “Neyi bilebileceğimiz ve zihnimizin nasıl işlediğini inceleyerek nasıl daha iyi bilebileceğimiz konusunda bu daha fazla şey öğrenme projesi, son tahlilde “epistemoloji” adıyla vaftiz edildi.”¹ Vaftiz edilen bu düşünceyi empirik düzlemde uzaklaştıracak a priori temelleri de Kant'ın sunmasıyla, felsefe, bilime katkıda bulunma yolunda emin adımlarla ilerledi. Tarihsel süreç içerisinde felsefe artık bilim ve bilgiye dair bir şeyler söylemiyorsa -metafizik düşüncelerle uğraşıyorsa- işe yaramayacağı veya felsefe olarak kabul edilemeyeceği düşüncesi peyda oldu. Böyle bir bilme arzusunun insani olan duyguları yadsıması da beraberinde geldi. Bugün Batı düşüncesi epistemoloji merkezli felsefeden çok uzakta olup, egzistansiyalizm ve post modernizm gibi düşüncelerle birlikte birçok yeni düşünce ortaya konmuş ve kendi eleştirisini yaparak yeni imkanlar doğurmuştur. Aşmamız gereken sorunlardan en mühimi de felsefe kavramının muhtevası üzerinde mutabık olamayışımızdır. Felsefenin ne'liğini ortaya koymaksızın Türk düşünce hayatında felsefe aramak, aradığı şeyin ne olduğunu bilmeden arayışta kaybolmaktır.

BÖLÜM I

¹ Rorty Richard, Felsefe ve Doğanın Aynası, Paradigma Yayıncılık, s.192

FELSEFE NEDİR?

Felsefeye dair söz söylemek icap ettiğinde, nereden ve nasıl başlamamız gerektiği konusunda zihnimizin derinliklerinde dolaşan, bir türlü kelimelere gelmeyen düşünceleri gün yüzüne çıkarmak için amansız bir çaba bizi beklemektedir. Herkesin hakkında konuştuğu, tarif ettiği, tanımını yaptığı felsefe; Anadolu insanı için korkulan, uzak durulan bir alan olarak bütün gizemini korumaktadır. Tarihin penceresinden insanlığın izlerine baktığımızda kavramsal olarak felsefeyle karşılaştığımız ilk yer Antik Yunan'dır. Hatta "Antik Yunan mucizesidir." Ama bu ifade, bir tanım özelliği gösterir ve kabul edilebilirlik bakımından eksiklik taşır. Zira tanım, sınır çizmektir ve felsefeyi Antik Yunan coğrafyasına sıkıştırmaktan başka bir şey değildir. Bu Yunan felsefesinin tanımıdır, felsefenin değil. Şüphesiz Antik Yunan felsefesi, bugün insanlığın bilgi birikimine büyük katkılar sunmuş, kıymeti yadsınamayacak felsefedir. Dahası teorik felsefede ve yazılı kaynaklarda çok fazla eser ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte kavramsal açıdan baktığımızda "felsefe" 'Philo-sophia, sevgi-bilgi' kelimelerinde türetilmiştir. Sophia kelimesinin kökü soph'tur ve İbranicedir. Yani bilgi, bilgelik manasına gelen bu sözün anavatani bugün üzerinde yaşadığımız coğrafyadır.

Hikmet sevgisinin Hermes ile başladığı Yunan Mitolojisi'nde görülür ve Hermes; Zeus'un oğlu, habercisidir. 'Hermes' Süryanicede 'alim' anlamına gelir. Mısırlıların Thoth'u, Yahudilerin Uhnuh'u, eski İranlıların Hüşeng'i, zaman zaman da Müslümanların İdris'i ile bir olmuştur.² Hermes'in en önemli özelliği Tanrı bilgisine (yani hikmete) ulaşmak için öngördüğü akıl yolculuğudur. Bilgi, bilgelik alimlik ve ilme dair düşünceler, eğilimler, kadim medeniyetlerin kendine has tutumları doğrultusunda farklı kavramlar etrafında şekillenmiş olsa da birbirleri ile olan etkileşimleri hikmet sevgisinin, yani felsefenin bütün insanlığın ortak malı olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Kavramsal olarak hikmet sevgisi olan felsefe; pratikte ise insanın anlama, anlamlandırma faaliyetidir ve bir bakıma düşünmek de anlamlarla olan faaliyettir. Herhangi bir nesneyi ya da varlığı, kavrama dökmeden, isimlendirmeden onun hakkında bilgi elde edebilmek, sıfatlarını ortaya koyabilmek mümkün değildir. İnsana dair düşüncelerimiz, hatta insan kavramının muhtevası dahi iyi bir düşünme ve anlamlandırma faaliyeti arz etmektedir. Tüm bu süreç içerisinde gerek eşyayı gerek insanı, evreni, alemi, kozmosu, logosu ve daha birçok kavramı incelemek,

² Kılıç M. Erol, Hermesler Hermes, Sufi Kitap, s.16

anlamlandırmak ve hatta kritiğini yapabilmek felsefenin ne olduğunun cevabıdır. O halde felsefe; en genel anlamıyla **düşünme sanatıdır**.

Düşünme sanatı dediğimiz pratik felsefe antik Yunan'da peyda olmuş ise, Yunan öncesi medeniyetlerinde düşünmenin veya felsefi tavrın izlerini bulmak pek mümkün olmayacaktır. Felsefenin menşei düşünebilen varlığın zuhur ettiği yerdir. İlk insanın hikmet sevgisi, düşünmeye başlaması felsefenin doğuşudur. Bugün ki felsefe tanımları yukarıdaki ifadelerimizden çok farklı bir intiba bırakabilir. Böyle olması da tabii bir hadise değil midir? İnsanlığın yaşadığı bütün dönemler içerisinde sosyal ve tarihsel durumların çarkında işlenmemiş, değişime ve dönüşüme uğramamış herhangi bir kavram veya anlam kalmamıştır. Doğu felsefelerinde Türk felsefesinin imkanını soruşturuyor olmak, o zamanların felsefi tavır ve tutumlarını kapsayacak bir felsefenin ne olduğunu izah etmeyi gerektirir. Dolayısıyla bu izahın neticesinde felsefenin hikmet sevgisi ve düşünme sanatı olduğu kanısıyla birlikte, menşeinin de insanla birlikte doğmuş olduğunu tatbik ettik.

2. OĞUZLARDA DÜŞÜNCE VE GELENEK

Asya bozkırlarının en eski topluluklarından olan Oğuzlar, savaş yetenekleri ve devlet teşkilatlarıyla ün kazanmış bundan ötürü de Türk sıfatına, münasebet kurduğu diğer milletler tarafından layık görülmüştür. Verilen sıfatın isim olarak kullanılması tarihsel süreç içerisinde cereyan eden hadisedir. Bu hadiseyi mütâlâ etmeye muktedir değiliz. Fakat, sözcüğün anlamına bakarak, Oğuzların içtimai yaşamına dair kesin olmayan neticeler ifade edebilmeye kabiliz. “Sözcüğün kökeni meçhul olmakla birlikte ‘ortak yasaya uyanlar’ gibi bir anlam, etnonimlerin genel mantığına uygundur. MS 1.yy’da Pomponius Mela ve 2.yy’da yaşlı Plinius Azak Denizi kıyısında yaşayan *Turcae/Tyrcare* isimli kavimden söz eder. Bunun Çin kaynaklarına göre MS 540 dolayında Kök-Türk devletini kuran *Tu-kyu* ile aynı kavim olması ihtimal dahilindedir.”³ Umumiyetle Türk mefhumuna *güçlü, kuvvetli* manasını yüklemek alışıl gelmiş bir tutum olarak karşımıza çıksa da bu anlam, olumsuzluk temelli olup, kavrama zaman içerisinde yüklenmiş olan anlamların en popüler olanları olarak değerlendirilmelidir. Üstünde uzlaşım olmasa bile, *ortak yasaya uyan, töreli*, manasının Türk kavramını daha iyi karşıladığı kanaatindeyiz.

³ Nişanyan Sevan, Nişanyan Sözlük, Liber Plus Yayınları, 2018, s.884

Oğuz boyları ortak bir yasayı, yazılı belge olarak oluşturmaktan uzak, eylemlere ve geleneklere dayalı olarak kendi irfanını kuran, yaşatan ve yüzyıllar içinde bunları töre olarak kabul eden kavimdir. “Oğuzlar için normal hayat kendi boy teşkilatları dahilinde tabiatla birlikte yaşamaktı, ancak fevkalade şartlar altında beyler idaresinde toplanarak bir devlet kuruyorlardı. Bu esnada hâkim sülale parçalanıyor, yabancılarla karışıyor ve bozuluyordu. Bu devreye gelince Oğuz kitleleri isyanlar yaparak benliğini muhafaza etmek için kendi içinden bir idareci aile çıkarıyor, yeni bir nizam kuruyordu. Orhun kitabeleri onlardaki bu şuru gösterdiği gibi, Selçuklu hükümdarlarına, bozulmuş Osmanlı sülalesine karşı yaptığı isyanlar da bunu ispat eder.”⁴ Töreliliğin ispatını daha erken dönemlerde Teoman’a karşı zafer kazanan Metehan döneminde de görebiliriz. Yönetim anlayışını Tanrıdan alan Türk hükümdarı, töre, gelenek, dil, din gibi içtimai hususların kurucu değerlerini tahrip ederek Türk kültür hayatını yozlaşmaya sevk ettiğinde, Oğuzlar Kut anlayışına sorgulayıcı olarak müdahale edebilmekte ve kendi dinamizmi içerisinde kendisini korumanın imkanını ortaya koyabilmektedir.

Doğru dünyası içerisinde diğer milletlerle ve toplumlarda münasebetlerinde Oğuzlar, savaş teknikleri bakımından üstünlük sağlamaları kültür hayatındaki başarıların birer neticesidir. Kültürün bozulmasıyla birlikte savaşlarda üstünlüklerini kaybetmelerine, devletin yıkılmasına veya teşkilatlanmalardaki çarpışmalara şahit olmuşlardır. Devleti kuran zihinsel sürecin güçlü yapı arz etmesi, Türk tarihinde birçok devletin kurulmasına imkân tanımıştır. Gelenek ve düşünce dünyası içerisinde kut anlayışının önemli bir yeri olması devlet kavramının gerekli koşul olarak anlaşılmasına neden olmuş ve devlet kurmadan varlık sahasında ferdin bulunabilmesi düşünce pek mümkün olmamıştır. Genel manada oğuzlarda düşünce ve gelenek devlet kurumuna dayalı olarak Türk irfanı çerçevesinde gerçekleşmiş ve pratik sahada geleneklere uygun yaşam çerçevesinde korunmuştur.

BÖLÜM II

TÜRK FELSEFESİNİN KAVRAMSAL UFKU

Varlık bilgi ve değer üzerine sistemli bir düşünme ortaya konan felsefe tanımı, gizli özne konumunda bilgiyi, derinlemesine ifade edersek epistemolojiyi ön kabul olarak önümüze koyuyor. İnsanın biliyor

⁴ Kara İsmail, Hareket Mecmuası, Dergâh Yayınları, s.19

olduğunu ifade etmeden, eyleme dayalı bir felsefenin kabulü doğu dünyasına bakarak değil, Amerikan pragmatizminin eylemi önemsemesiyle mümkün hale geldi. Amerika filozofları Antik Yunan'a referansta bulunarak felsefenin menşeyini Yunan kültüre atfetmekte bir sakınca görmediler. Fakat, ortaya koymaya çalıştığımız Türk felsefesinin menşeyini kendimizde aramanın gayreti, sosyal bilimlerin gelişmesiyle mecburiyet halini tabii olarak almış oldu. Türk düşünce dünyası, bugün Türk felsefesi olarak ifade edilme kudretini bulabilirken, geçmişte felsefe; “yazılı ve sözlü kaynaklar, kitabeler, içtimai hayatın gerçekliği olan töre olarak okunan bir durumdur. Felsefe, felsefe olarak yazılmadığı müddetçe bulunmamıştır gözüyle tarihe ve Türklüğe bakıyor olmak, “ben insanım” ifadesi dile getirmekle, insan olmuş olmanın sorumluluğunu tamamlamak gibi mantıksal bir hatayla aynı kapıya varır. Türk felsefesi, bir Alman idealizmi kadar derinlemesine konuşulmuş, entelektüel çabalar sarf edilmiş düşünce değildir. Bozkırda çadır kuran bu milletin felsefesi, bütün yapıp etmelerinin sonucu olan kültür yaşamıdır.

2.TÜRK FELSEFESİNDE KURUCU DEĞERLER

İslamiyet öncesi Türk felsefesinin temellerini bulacağımız yer adalet, edep ve töre kavramlarıdır. Üç kavram, kurucu değerler olarak sınıflandırdığımız din, dil, ahlak ve devlet anlayışının oluşması, gelişmesi ve korunmasında başat rol oynamaktadır. Adalet düşüncesiyle devlet ve ahlak anlayışları şekillenirken, töre /gelenek, kimliğimizin vesikası olan dilin varlığını sürdürebilmesi için gereklidir. Edep ve din anlayışları birbirleriyle doğrudan ilişkili olmamıştır. Fakat, Türk inancı ile edep, İslamiyetin kabul edilmesinin arkaiki durumundadır. Birbirleriyle iç içe geçmiş bir yapıda olan bu değerleri ayrı düşünerek ifade edebiliyor olsak da içtimai hayatın her zerresinde birbirlerini tamamlayarak, birlikte düşünülerek Türk düşüncesini oluştururlar.

2.1. KÜLTÜR VE DEVLET

“Az zamanda çok ve büyük işler yaptık. Bu işlerin en büyüğü, temeli, Türk kahramanlığı ve yüksek Türk kültürü olan Türkiye Cumhuriyeti'dir.”⁵ Kendi medeniyetinden yeni bir devlet kurabilmek, hangi millete mensup olursa olsun devlet felsefesinin, medeniyet felsefesinin mazide bir yerlerde canlanmayı beklediğinin mücesssem bir delilidir. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran yüksek ideal, Türk milletinin

⁵ <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~sadi/dizeler/onuncu-yil1.html> erişim tarihi: 24.04.2020 saat:22.18

asırlar boyu yaşamış olduğu ve nesillere aktardığı kültürü ve nizamı aleme sunduğu medeniyetidir. Gazi Mustafa Kemal ATATÜRK'ÜN 1933'te yaptığı konuşmasında Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin temelini Türk kültürünün olduğunu ifade ediyor olması beyhude söylenmiş, tarihle bağı olmayan söz dizimi değildir.

Doğu milletleri içerisinde en fazla devlete sahip olan Türk Milleti, devlet düşüncesinin zihinsel ve sosyal aşamalarını kültür havzası içerisinde tamamlamaktadır. Türk kültürünün hâkim olduğu, yaşadığı, yaşatıldığı her yerde ortaya konulmuş olan bütün entelektüel olaylar/ürünler Türk düşünce hayatının kapsamına girer. Kültür hayatının oluşumunda, yaşanmasında Türk düşüncesi başat rol oynamıştır. Bu nedenle Türk kültürünün izlerini bulduğumuz her çağda ve coğrafyada Türk düşüncesinden bahsetmemiz mümkündür. Kültür, “İnsanın düşünce, niyet ve amaçları doğrultusunda ve yine insan eliyle yaratılmış olan her şeydir... Kültürün kendisi, zaten bilişsel ve normatif tarzların iç içe geçtiği tüm insan etkinliklerinin alanıdır. Bu, kültüre bir anlamlar ve simgeler dünyası olarak baktığımızda, insanın düşünmesinin, niyetlerinin ve amaçlarının ürünü olan tüm anlam ve simgelerde, dozları ve ağırlıkları değişse bile, bilişsel ve normatif yönlerin hep içerilmiş olduğunun bir başka ifadesidir.”⁶ İnsanın yapıp etmeleri, düşünce dünyasında bırakmış olduğu eserler, mimari vb. gibi insan elinden çıkmış bütün unsurlar kültür mefhumu altında sıralanabilir. Türk kültürü de bu bakımdan milletimizin tarih boyunca ortaya koymuş olduğu yaşam tarzı, düşüncesi, yazılı ve sözlü eserleri olarak kabul edilebilir. Kültür hayatımız, kimliğimiz kadar eski olmasından ötürü, düşünce hayatımızda kimliğimiz/ varlığımız kadar eskidir. Fakat, kaynak gösterebileceğimiz eserler noktasında değerlendirirsek, “düşüncenin dil ile olan sıkı ilişki hatırlanarak Türk düşüncesinin yazılı ve sözlü kaynaklardan beslendiğini vurgulamak gerekir.”⁷ Dil ve düşünce eksininde gelişim gösteren sosyal yaşamımız ve yapıp etmelerimiz geleneğimizi oluşturmaktadır. Bu geleneğin korunması, nesillere aktarılması ve hatta kendi içerisinde zamana uygun olarak kendini yenileyebilmesi için sosyal kurallar olarak kabul edilmiş olan Türk töresi, ayrı bir önem arz eder. Töre, genel kabul olmasa da Ziya Gökalp'in ifadeleri ile birkaç anlama gelmektedir. Bunlardan biri kanun, diğeri “il” yani devlet olarak açıklanabilir. Hatta Türk kelimesi de Gökalp'e göre töre kelimesi ile aynı kökten olup Türk demek, töreli manasına da gelmektedir. Türk kültür hayatının temeli olan töre, aynı

⁶ Özlem Doğan, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Notos Kitap Yayınevi, s.184

⁷ Bayraktar Levent, Medeniyet ve Felsefe, Aktif Düşünce Yayınları s.103

zamanda devlet ve kanunla ifade edildiğinde Türk düşüncesindeki kavramların birbirini tamamlıyor olması, Türklere, Türkçe ile miras bırakılmış bir irfan geleneğinin olduğunu kanıtlar. Türklerin kendilerini başka milletlerden ayırdığı iki temel özellik bulunur. Birisi aynı dili konuşmak, diğeri aynı dine mensup olmaktır. İslamiyet öncesinde de etkin olan dil birliğinin olmasıdır. O halde şunu diyebiliriz; Türk düşünce tarihimiz, devlet, kültür, adalet, edep ve dil kavramlarından hareketle bir medeniyet tarihi olarak okunabilmektedir. Medeniyet, şehirli olmak manasına gelen sosyal ve kültürel bağların dil ve din eksenli birbirine bağlandığı, insana yaşam alanı, gelecek nesillere var olma ve varlığı anlama alanı açan ve varlığının temeli olan kurucu değerleri içselleştirdiği ölçüde kendisini koruyan, yenileyen bir insanlık başarısıdır. Bu ifademizin en büyük kanıtı, “insanı yaşat ki devlet yaşasın” sözünün Türk edep ve irfanının temellerini oluşturmasıdır. Türk düşüncesi, kültür ve medeniyetin inşa ederken kendi felsefesini de ortaya koymaya gayret göstermiştir.

Bir medeniyetin, en temel özelliği kendi kritiğini yapabiliyor olmasıdır. Felsefe, Türk düşüncesinde kavramsal olarak karşımıza Antik Yunandaki gibi çıkmıyor fakat, adalet ve edep, irfan ve gelenek, hikmet ve kut anlayışlarının sorgulanması, kendini yenilemesi üzerinde pratik olarak tezahür eder. Felsefi tutum diyeceğimiz bu eleştirme ve sorgulama tarzı, medeniyetlerin kendileri üzerine bir bilinç geliştirmelerini sağlamaktadır. Tıpkı Türk düşüncesine felsefi bir tutumla baktığımız gibi kültür hayatımıza da felsefe ile bakmak doğrularımızın ve yanlışlarımızın belirlenmesini sağlamaktadır. “Kültüre felsefe ile bakmak aynı zamanda insan felsefe ile bakmaktır. Zira insan, kültüre yansır. Kültür insanın maddi ve manevi bütün ihtiyaç ve başarılarının sergilendiği alandır.⁸ Bunun yanında kültür, insanın kimliğini kazandığı alandır. Dolayısıyla kültür ve insan ontolojik temelde birbirleri ile bütünleşmektedir. O halde diyebiliriz ki Türk kültür ve medeniyeti insan merkezli medeniyettir.

2.2. AHLAK VE DEVLET

Türk düşüncesi, Türk medeniyetini inşa ederken, insanı merkeze almaktadır. İnsan için değerlerin yaşatılmasına imkân tanıyan, düşünce ve cemiyet hayatının varlığı, medeniyetimiz için elzemdir. Bu nedenle Türk düşüncesinde, ahlâk, değerler sistemi içerisinde temel olan ve olmazsa olmaz diyebileceğimiz noktadadır. Ahlakın tıpkı Aristoteles’te ve İslam felsefesinde olduğu gibi Türk medeniyetinde de niteliksel olması, Türk

⁸ Bayraktar Levent, Felsefe İle, Aktif Düşünce Yayınları, s.13

kültür ve medeniyetinde insanın her daim iyiliği ve erdemi kaybedebilecek davranışlardan uzak durarak sorumluluğa kendini açması anlamına gelir. Sorumluluğun sınırlarını belirleyen normlar ise kanun ve töredir. Kanunların ve törelerin kuşaklarca öğrenilmesi ve yaşatılması eğitimin ve dilin işlevselliğinde yatar. Her ikisini de bireye verecek olan aile kurumu olup, bu kurumun başında da kadın bulunur. Bundan ötürü Türk Kadını, tarihin hiçbir döneminde görülmemiş, şeref ve iffete layık olmuştur. İctimai hayatta aile bütünlüğünü sağlayan milletimiz, ahlâk anlayışının temelini aile kurumunu ve doğal olarak devleti, töre ve kanunu yerleştirmiş bulunmaktadır. O halde diyebiliriz ki Türk düşüncesinde ahlak anlayışı, aynı zamanda insan anlayışıdır. Türk düşüncesinde var olan bütün değerlerin insanî olanla birlikte olması Türk düşüncesinin ve ahlakının medeniyet kurucu bir değer olduğunun ispatıdır.

Kültür hayatımızın vesikası olan ahlaki yaşamımıza dair düşünceler genellikle destanlar yoluyla karşımıza çıkar. Destanlarda gördüğümüz aile bağlarına olan saygı, toplumsal yaşam içerisinde bireyin birçok davranışını belirleyen durumdadır. Ahlakın içerisinde değerlendirilmesi gereken özgürlük kavramı, Türk kültür hayatında batılı anlamından farklı tezahür eder. Özgür olmanın yolu kendi devletinde ve vatanında yaşamakla eş değer olan düşünce sisteminde; ahlaklı olmak aynı zamanda devletli olmayı da gerektirmektedir. Devlet kavramı, kurumlar içerisinde yükselen bir düşünce olup, sosyal hayatın en mühim kurumudur. Devlet kurumu, kurucu bir değer olarak bugün ele alınan bir kavram değildir. Ancak Türk felsefesi, devleti inşa ederek sosyal kurumları, inancı, töreyi, kanunu, insanı, ahlakı, özgürlüğü garanti altına almaktadır. Dolayısıyla Türk düşüncesinde devlet düşüncesi ahlaktan ve insandan ayrı değerlendirilebilecek konumda değildir. Aile kurumuna önem veren Oğuzlar, aileyi küçük devlet, devleti ise büyük bir aile olarak kurgular ve güçlü aile bağlarıyla toplumu sarmalayan devleti oluştururlar. Türk medeniyetinde insanın özgür olabilme koşulu, devletin olmasıdır. Eğer Türk devletsiz ise, aile bağları yıpranmış, özgürlüğü elinden alınmış, vatansız, inancını yitirmiş, beyhude yaşamaya mahkûm edilmiş durumdadır. Oğuzların, kurmuş oldukları devletlerin birçoğunda Türk irfanından uzaklaşma sonucunda merkezi otoritenin zayıfladığı görülmüştür. Türk felsefesinde kültür, devleti doğuran ana gibidir. Devlet ise o kültürün, düşünce dünyasının yaşayabilmesi için garantördür. Oğuzlar için ahlaklı olmak devletli olmakla aynı noktada tezahür etmektedir. Bireyin eylemleri, töre ve kanun tarafından belirlenmesinden ötürü, ahlaki düşüncenin teorik olarak kritiği yapılmamıştır. Pratik olarak ahlakı, devlet düşüncesiyle bir görün Oğuzlar, insanı yaşatarak devletin yaşayacağı düşüncesini de dimağında kutsal bir inanç gibi saklar. İnsan

merkezli bir devlet anlayışının sonucunda insan merkezli medeniyet ve ahlak düşüncesi peyda olmaktadır.

2.3. DİN

Düşünce dünyamızın kurucu unsurları olarak bakacağımız değer normları, içtimai hayatta düzeni ve adaleti sağlayabildiği ölçüde insan için yaşanabilecek bir dünya her zaman olmuştur. Fakat, değer atfedildiği halde değerli olmayan bir normun yaşatıldığı toplumlarda medeniyet inşa edebilmek, düşünce üretebilmek pek de mümkün olmamıştır. Sözüm ona bugün sadece dindar olmak bize yaşanılacak bir dünya vermiyor, aynı zamanda ahlaklı ve yüksek karakter sahibi ve şuurlu olabilmek de gerekiyor. Bütün bu değerlerin orkestra içerisinde ahenkli bir musiki gibi seslendirilmesi ve insan hayatında yer edinmesi gerekiyor. Türk kültür hayatında yer edinen ve bugün için müphem kalan değerlerden bir tanesi de İslamiyet öncesi Türk düşüncesinin / medeniyetinin inancıdır.

Dini inanış bakımından Türk irfanına, geleneğine baktığımızda ortada bir çıkmaz bulunmaktadır. Gökalp'e göre dini hayatın büyük bir kısmı Şamanizm çerçevesinde şekillenirken Prof. Dr. Osman Turhan'ın "Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi" adlı eserinin ve "Tengri" kavramının etimolojik incelemesi Türklerin dini inançlarında farklı bir intiba olduğunu göstermektedir. Gökalp'e göre "Türk dininin umumi izahı bize gösterecektir ki, eski Türklerde ilahlar, içtimai zümrelerin timsalleri gibidir. Her ilah, mutlaka bir zümrenin vicdanını temsil eder: Aşiretin timsali Ugan, batınların timsalleri Yer-Sular'dır. Batınlar aşiretten doğdukları gibi, Yer-Sular da Ugan'm oğullarıdır. Bogu Han, cemaatini dört orduya ayırmış, her birini bir cihetin muhafızı tanımıştı. Bu İctimaî teşkilatın lahuta inikâsından **Gök, Kızıl, Ak, Kara** Han'lar diye, dört tali ilah vücuda geldi. Bunlar Ugan'm oğulları addolundu."⁹ Gökalp'in açıklamaları doğrultusunda Türk medeniyetinin kurucu değerlerinden olan dini inanış, pagan yapıdadır. Bu teze itirazımız iki yönlüdür. Birincisi; yine Gökalp, oğuzların dinini anlatırken il kelimesinin kullanır ve bu kelimenin manasının "sulh" ve "devlet olarak" ifade edildiğini Divan-î Lügati't Türk'ü kaynakça göstererek izah eder. Aynı kitabın devamında ise şöyle der; "İl kelimesi, eski Türkçede hem sulh hem de devlet manasınadır. Filhakika, İctimaî sulh ile devlet, aynı zamanda

⁹ Gökalp Ziya, Türk Töresi, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Devlet Kitapları, s.46

teşekkül edebilen iki müessesedir.”¹⁰ Bu bakımdan çok tanrılı anlayış, kut anlayışının da birden çok kez ve aynı anda verilebilmesinin imkanını doğurabilir. Türk tarihinde aynı anda birden çok devlet bulunmaktadır, fakat bunların kuruluş sebepleri kut anlayışını farklı ilahların vermesinden kaynaklanmaz. Coğrafya farklılıkları ve siyasi çekişmeler başlıca sebepler olarak karşımıza çıkar.

Tarih felsefesine yaslanarak, tarih sözcüğünün anlamını irdeleyerek Türk tarihini yeniden okuduğumuzda Türklerin inançlarında dikkat çeken bir teferruat bulunur. ““Tarih” sözcüğünün çifte anlamlılığına koşturarak, "tarih felsefesinden de iki şey anlaşılır: 1. Yaşanmış geçmişin felsefesi olarak tarih felsefesi. 2. Tarih biliminin felsefesi. Birinci anlamıyla tarih felsefesine, geçmişte kalan olayların ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktan başlayıp insanlığın tüm yaşanmış geçmişine, yani "dünya tarihi"ne yönelen bir felsefe uğraşı olarak bakabiliriz. Bu uğraşı, giderek tüm insanlık tarihine yönelik bir üst-bakış edinmeye, hatta tüm insanlık tarihi hakkında kapsayıcı olmak isteyen bir felsefe sistemi kurmaya kadar gider ve tüm insanlık tarihi, bu türden felsefe sistemleri ışığında açıklanmaya çalışılır.”¹¹ Türk tarihindeki yaşamın felsefi zeminde tahlili, inancın derinliğini ortaya koymamıza vesile olacaktır.

Türk Milleti, devletini yaşatabilmek adına savaşıyor, toprağını/vatanını koruyan ve bu müdafaayı devam ettirdiği ölçüde medeniyetini de yaşatan bir millettir. Kavimler göçünde ise Türk Milleti, (tarihçilere göre) ortaya koymuş olduğu düşünce hayatının ve irfanın tam tersi bir eylemi ortaya koymaktadır. Metehan döneminde toprağı için savaşıyor milletimiz, M.S. 3.yüzyıla geldiğimizde sulak toprak uğruna vatanını bırakarak göç etmeye başlıyor. Türk düşüncesiyle/medeniyetiyle taban tabana zıt olan bu davranışın açıklaması, -sözüm ona- “sulak topraklar olmamalıdır.” Türklerin bu göç hareketi “hicret olarak okunduğunda daha da anlamlı olacaktır. Çünkü, yıllar boyu süren bu göç, belli yönlerde ve belirlenmiş olan bölgelere doğru sürmektedir. Tarihte bu tip olayların rastlandığı iki örnek daha bulunmaktadır. Birincisi Hz. Musa'nın Mısır'dan çıkışı, ikinci ise Hz. Muhammed'in Mekke'den çıkışıdır. Her ikisi de ilahi bir emirle hareket etmekte ve ait olduğu toprakları düşünmeden geride bırakmaktadır. Türk tarihine felsefi bir zeminde, teoloji, filoloji, Türk Halk bilimi ve tarih bilimi ile bakıldığında Türk medeniyetinin var olduğu zamandan beri doğru bir inanç değeri ile

¹⁰ Gökalp Ziya, Türk Töresi, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Devlet Kitapları, s.69

¹¹ Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, Notos Kitap Yayınevi, s.17

yoğrulmuş olduğu görülecektir. Bu ifadelerimize katkı olarak bir başka örnek daha verebiliriz. “Din adamlarını huzurunda münakaşaya çağıran Mengü Han da “biz sadece tek bir Tanrı’nın varlığına, onun sayesinde yaşadığımız ve onun emri ile öldüğümüze inanıyoruz” derken Göktürkler devrinde varılan yüksek bir uluhiyet inancının devam ettiği görülmektedir... Göktürklerin tek Tanrı inancına yükselmeleri mühim bir hadise olup milli şuurun çok ileri bir dereye ulaşması, kültür ve yazının yayılması da bu devre rastlar. Eski çağların Yunanlı, Romalı ve başka medeni kavimleri çok Tanrılı bir devirde bulunmakla beraber, din tarihçileri, haklı olarak, *tek Tanrı inancına erişmeyi ileri bir derece sayarlar*. Türkler bu yüksek ve mürecced Tanrı telakkisine varmakla beraber onu yine de gökte düşünüyorlardı.¹²

Zamanla değişen dünyaya ayak uydurma gayreti, Türk inanç sisteminin bozulmasına veyahut değişmesine neden olmuş ve Şamanizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlığın kabul edilmesiyle Türkler milli benliklerini bırakmasalar da dini inanış bakımından farklar, kültür hayatının durağanlaşmasına neden olmuştur.

2.4. DİL

“İnsanoğlunun bütün başarıları dil ve kültür ortamı içerisinde gerçekleşir. Dil, insanın dünya ilişkisini sağlayan en temel araçtır.”¹³ Düşüncelerimiz, zihnimizde belirirken, onları aktarmamız dil sayesinde olur. Bu bakımdan düşünce hayatımızın en mücessem hali dilin işlevinde yatmaktadır. “İnsanoğlu dili öğrenirken dille beraber, hayatı, toplumu, değerleri ve inançları da öğrenir.”¹⁴ Zihnin ana dile olan yatkınlığı insanın hem kalıtsal hem de büyüme gelişme çağında öğrenmiş olduğu bilişsel süreçlerdir. Öğrenme tarzımızda dil, basitten karmaşığa doğru seyrederek ve ilk olarak eşyanın isimleri sonrasında ise karmaşık cümle yapıları ortaya konulur. Bütün bunları Türkçe ifade ediyorsak, Türkçe zihne sahibizdir. Ya da daha karmaşık yoldan ama daha anlaşılır ifade etmek gerekirse, içerisine doğmuş olduğumuz kültür ve düşünce hayatının bizlere sunmuş oldukları ile düşünüyoruz. Bu nedenle bu düşüncenin somut hale dökülmesi olan dil ile bütün iletişimimizi kurarız. Dolayısıyla içerisinde bulunduğumuz kültür ve düşünce hayatının vesikası dildir. Bütün kimliğimizin ve benliğimizin devamı olan dil,

¹² Turan Osman, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi, Ötüken Neşriyat, s.71

¹³ Bayraktar Levent., Felsefe İle, s.19

¹⁴ Bayraktar Levent., Felsefe İle, s.20

konusulduğu coğrafyanın/ medeniyetin temel yapı taşı olması nedeniyle üzerinde en çok oynanan değerlerden birisi olmaktadır. Dili işgal edilmiş bir millet, kendi bayrağını kendi eliyle birkaç kuşak sonra teslim etmeye hazır hale gelebilecek kadar kendini tanımaz olabilmektedir.

İslamiyet'in kabulü ile Türk medeniyeti Türk-İslam sentezli bir medeniyete büründüğü için birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Bu medeniyetin dili, Türkçe olmasa da Türk kültürünün devlet teşkilatlanması ve adalet temelli olması, Türk-İslam toplumlarında adalet ve irfan geleneğinin din ve Türk düşüncesi eksenin geliştiği görülmüştür. Düşünce hayatımızda bir kısırlaşma dilimize olan uzaklığımızla doğru orantılıdır. Türk düşüncesinin İslamiyet'in kabulü ile devam etmiş olması, bugün sahip olduğumuz devlet düşüncesinin/felsefesinin veya milli bilincimizin halen medeniyet kurucu değerler olarak kalmasını sağlamıştır. Özellikle dil konusunda Hoca Ahmed Yesevî, Kaşgarlı Mahmud ve Yunus Emre gibi düşünürlerin Türkçe ile düşünce hayatımıza (genelde edebiyat ve tasavvuf, özelde felsefe) olan katkıları sayesinde Türk düşüncesi seyrini İslam filozoflarının gölgesinde kalmadan, ayrı ve özel bir şekilde devam ettirebilmiştir.

KAYNAKÇA

- Bayraktar, Levent, *Felsefe İle*, Aktif Düşünce Yayınları, 2016
- Bayraktar, Levent, *Medeniyet ve Felsefe*, Aktif Düşünce Yayınları, 2016
- Gökalp, Ziya, *Türk Töresi*, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Devlet Kitapları, 1976
- Kara, İsmail, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Kasım, 2015
- Kılıç, Mahmud, Erol, *Hermesler Hermes*, Sufi Kitap, 2017
- Nişanyan, Sevan, *Nişanyan Sözlük*, Liber Plus Yayınları, 2018
- Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, 2015
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi* Notos Kitap Yayınevi, 2019
- Rorty, Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, Paradigma Yayıncılık, 2006
- Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötüken Neşriyat 2003

