

AHLÂK VE BAŞKASI

MODERN FELSEFE VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖTEKİ

AHLÂK VE BAŞKASI

MODERN FELSEFE VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖTEKİ

Editörler
Lütfi Sunar & Selami Varlık

ilem
KİTAPLIĞI



Yayın No.: 1647
İLEM Kitaplığı No.: 19
İslam Ahlâk Düşüncesi Serisi No.: 12
ISBN: 978-605-320-554-8
© 1. Basım, Ocak 2017

ilem
KİTAPLIĞI
ilem.org.tr

nobel
nobel.org.tr

Ahlâk ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki
Lütfi Sunar & Selami Varlık



Copyright 2017, NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ. SERTİFİKA NO.: 20779

Bu baskının bütün hakları Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti'ne aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Genel Yayın Yönetmeni: Nevzat Argun -nargun@nobel yayin.com-
Dizi Editörü: Ömer Türker

Yayıma Hazırlayan: Firdevs Bulut
Redaksiyon: Kasım Çakırkaya
Sayfa ve Kapak Tasarımı: Furkan Selçuk Ertargin
Baskı ve Cilt: Sanyıldız Ofset Amb. Kağ. Paz. San. ve Tic. Ltd Sertifika No.: 23593
İvedik Ağaç İşleri San. Sit, 1354, Cad, 1358, Sok, No.: 31 Ostim / ANKARA

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Sunar, Lütfi & Varlık, Selami

Ahlâk ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki / Lütfi Sunar & Selami Varlık

1. Basım, 232 s., 13,5 x 19,5 cm

Kaynakça ve dizin var

ISBN 978-605-320-554-8

1. Ahlâk 2. Öteki 3 Başkası

Genel Dağıtım: ATLAS AKADEMİK BASIM YAYIN DAĞITIM TİC. LTD. ŞTİ.

Sipariş: -siparis@nobel yayin.com-

Telefon: +90 312 278 50 77 - Faks: 0 312 278 21 65

e-satış: www.nobelkitap.com - esatis@nobelkitap.com

Bilgi: www.atlaskitap.com - info@atlaskitap.com

Dağıtım: Alfa, Arasta, Final, Kida, Prefix, N-T Mağazaları ve Gökkuşluğu Dağıtım



NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD ŞTİ.
Ankara Büro: Mithatpaşa Cad. No.: 74/4 Kızılay ANKARA
Tel: +90312 418 20 10 Faks: +90312 418 30 20
Nobeyar Mah. Cemal Nispeti Sk. Ferah Han No:16/62 Kat:1
Cağaloğlu-Fatih İSTANBUL Tel-Faks: +90212 513 13 04
nobel@nobel yayin.com - www.nobel yayin.com



İçindekiler

Takdim	7
Teşekkür	9
Ahlâk ve Ötekini Tartışmak <i>Lütfi Sunar</i>	11
Giriş: Başkası ve Pratik Hikmet <i>Selami Varlık</i>	21
Birinci Bölüm: Aynılığa İndirgenemez Başkalık	
Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekillik <i>Ahmet Ayhan Çitil</i>	37
Ötekine Yönelik Etik Refleksiyonun İmkânı Olarak Dekonstrüksiyon <i>Kasım Küçükakp</i>	61
Metafizik Bir İmkân Olarak Etik: Levinas'ta Başkası ve Başkalık <i>Özkan Gözel</i>	89
İkinci Bölüm: Toplumsal Bağlam ve Başka Ahlâklar	
Ricoeur'de Başkalık ve Ahlâklar Çatışması <i>Selami Varlık</i>	109
İskoç Ahlâk Teorisi ve Öteki: Aydınlanma ve Avrupamerkezci Modernitenin Oluşumu <i>Lütfi Sunar</i>	129

Üçüncü Bölüm: İslam Ahlâkında Başkalık

Ahlâkî Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü <i>Ömer Türker</i>	165
İslam Ahlâk Felsefesi Açısından “Ötekiyle Yaşama Ahlâkı”: Adalet, Muavenet, Ülfet <i>Cafer Sadık Yaran</i>	191
Kur’an’da Ahlâkî Perspektif ve Başkası Sorunu <i>Burhanettin Tatar</i>	205
Dizin	223
Yazarlar Hakkında	229

Takdim

Ahlâk alanı geniş bir ilimler ağını ilgilendirmektir. Bizatihi pratiğe dönük sonuçlar vermesi her an ortaya çıkan eylemlerle onu ilişkili kılar-ken, yapılacak eylemin bilgisi ve ona dair meselelere dönük düşünce üretimi ise teorik olan yöne işaret eder. Pek çok alanı ilgilendirmesi ve insan eylemleriyle olan irtibatı sebebiyle ahlâk disiplini, derinlemesine incelenmeyi hak etmektedir. Bugüne dair düşünce üretecek bizlerin sahih bir birikimi tesis edebilmemiz ise öncelikle İslam düşüncesi içerisindeki ahlâkî tüm yönleriyle bilmemizi gerekmektedir.

Bu amaca binaen 2013 yılından itibaren bünyesinde yer alan kurumlara strateji ve politika üreten bir kurum olan İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği ve İlmi Etüdler Derneği (İLEM) olarak İslam Ahlâk Düşüncesi Projesi'ni başlattık. 2016 yılı itibariyle dördüncü yılını tamamlayacak olan projede çok sayıda faaliyet ve yayın gerçekleştirildi. Geniş katılıma açık olan Ahlâkın Temeli ve Ahlâkî Müeyyide Üzerine Konuşmalar Dizisi'nde alana dair önemli sorunlar masaya yatırıldı. İslam ahlâk düşüncesinin temel özellikleri, ahlâkî önermelerin kaynağı ve İslam düşüncesinde ortaya çıkmış mizaç teorileri hakkında nitelikli sunumların yapıldığı yuvarlak masa toplantıları düzenledik. Bunun dışında daha özel konular üzerine çalıştaylar gerçekleştirdik. Böylece alanın daha önce üzerinde durulmayan meselelerine dair nitelikli katkılar ortaya çıktı. Konuşmalarda ve yuvarlak

masa toplantılarında yapılan sunumlar projede yer alan akademisyenler tarafından makaleye dönüştürülerek kitaplarda yayımlandı. Ayrıca müteahhir dönem ahlâk düşüncesini takip etmek adına büyük bir kıymeti haiz olan *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* geleneğini takip edebileceğimiz yedi ayrı şerhi proje içerisinde yayımladık. Böylelikle ilgili literatürü takip etmek isteyen araştırmacıların istifadesine sunmuş olduk. Öte yandan proje kapsamında miladi 8. yüzyıldan 19. yüzyıla gelinceye kadar ahlâk alanında yer alan yazma eserlerin tamamının kataloglamasını yaptırarak. Bu önemli çalışma ile ahlâk alanına dair tüm birikimi bir arada görme imkanına kavuştuk. Bir hafıza tazeleme olarak da görülebilecek bu çalışma ile ahlâka dair yapılacak yeni araştırmalara ciddi bir ivme kazandırmış olduk.

Elinizde bulunan *Ahlak ve Başkası* adlı eser, proje içerisinde gerçekleştirilen iki çalıştayın genişletilmiş bir çıktısıdır. Bu kitapta ötekine müdahale ve ötekiyle birlikte anlama bağlamında ahlâkın konumunun tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda kitapta konuyu gerek modern felsefedeki başkası/ötekilik ile ilgili ana tartışmalar gerekse İslam düşüncesi çerçevesinde ele alan yazılar yer almaktadır. Böylece genel ve karşılaştırmalı bir perspektifin yanı sıra, yeni bir yaklaşımın oluşturulması da hedeflenmektedir.

Bu vesileyle çalıştaylara ve bu kitaba emeği geçen proje koordinatörü Ömer Türker'i; kitapları yayıma hazırlayan Kübra Bilgin Tirya-ki'yi, kitabın editörleri Lütfi Sunar ve Selami Varlık'ı verdikleri emeklerden ötürü tebrik ediyorum. İLKE ve İLEM olarak yürüttüğümüz bu projenin nitelikli çalışmalara vesile olmasını temenni ediyorum.

Davut Şanver
İLKE Başkanı

Teşekkür

Tüm çalışmalarda olduğu gibi bu eserde ciddi bir kolektif emeğin ve katkının neticesinde meydana çıktı. Ahlâk ve Başkası Çalıştayları 4 yıldır İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği'nde yürütülen İslam Ahlâk Düşüncesi Projesi kapsamında gündeme geldi. İslam ahlâk düşüncesinin temel eser, kavram ve meselelerini gündeme getiren ve yoğun bir araştırma ve yayın sürecini içeren bu proje ülkemizde teorik ve pratik ahlâk sahasında gerçekleştirilen en önemli çalışma olma özelliğine sahip. Bu proje kapsamında ahlâkın tanımı, ahlâkın temeli, ahlâki müeyyide, vicdan, niyet ve insan tanımı gibi pekçok temel konuyla ilgili çok sayıda konferans, yuvarlak masa toplantısı, çalıştay ve seminer tertip edildi ve eserleştirildi. Ayrıca çok sayıda telif, tercüme, tahkik, monografi ve derleme eser yayımlandı. Bu çalışmalar devam ederken çağdaş felsefedeki güncel tartışmalardan hareketle ahlâkın kavramsallaştırılması ve anlamının kurulmasında ötekinin merkezi bir konumda olması bağlamında iki çalıştay düzenleme fikri gündeme geldi. Bu fikri gündeme getiren proje koordinatörü Ömer Türker'e çok teşekkür ederiz.

Türkiye'de ahlâk konusu gittikçe ilgi gören bir alan olmasına rağmen henüz yeterince çalışılan konulardan birisi değildir. Dolayısıyla konuyla ilgili geniş çaplı bir tartışma zemini oluşturmak çalışmaya bildiri sunan isimlerin özverisi ile gerçekleşti. 11 Nisan 2015 ve

7 Kasım 2015 tarihlerinde gerçekleştirilen iki çalıştayda yazıları bu kitapta yer alan Ömer Türker, Kasım Küçükaltın, Ahmet Ayhan Çitil, Özkan Gözel, Selami Varlık ve Lütfi Sunar birer bildiri sundular. Sayısı 30'u bulan alanda önde gelen isimler bildirileri önceden okuyarak eleştiri ve katkılarını dile getirdiler. Her bir bildirinin detaylı bir biçimde konuşulup tartışıldığı bu toplantılar Türkiye'de akademide özlenen paylaşma ve tartışma ortamının oluşumu için güzel bir örneklik teşkil etti. Bu ortamın oluşumuna katkı sağlayan yazarlarımızla ve isimlerini burada sayamadığımız müzakerecilere teşekkürü bir borç biliriz. Ayrıca hazırladığımız kitapta İslam düşüncesinin daha fazla yer bulması gerektiğini düşündüğümüz için bu konuda çalıştaylarda yer almayan iki bildiriye eklemeye karar verdik. Burhanettin Tatar ve Cafer Sadık Yaran davetimize olumlu yanıt vererek bu hususta önemli katkılar yaptılar. Hocalarımıza çok müteşekkirimiz.

İLKE ve İLEM sağladıkları destekle bu çalışmaya imkan hazırladılar. Her iki kuruma da ahlâk düşüncesi alanına yaptıkları katkılar için çok teşekkür ederiz. Ayrıca proje ekibi gerek çalıştayların organizasyonu gerekse kitabın yayıma hazırlanması hususunda olağanüstü gayret gösterip önemli katkılar yaptılar. Özellikle Kübra Bilgin Tiryaki'nin çalıştayların organizasyonuna, Firdevs Bulut'un da kitabın yayıma hazırlanmasına verdiği emek her türlü takdirin ötesindedir. Kendilerine editörler olarak çok teşekkür ediyoruz.

Kitabın ahlâk düşüncesinin gelişimine katkı sağlaması, yeryüzünün tüm dışlanan ötekilerine de adalete vesile olması dileğimizle.

Lütfi Sunar & Selami Varlık

13.09.2016 / Üsküdar

Ahlâk ve Ötekini Tartışmak

Lütfi Sunar

Günümüzde kürenin her tarafında farklılıklardan kaynaklanan sorunlar hemen hergün gündemi meşgul ediyor. Yabancı düşmanlığı, etnosantirizm, ırkçılık, dini dışlayıcılık, İslamofobi, milliyetçilik çağımızın yükselen tehditleri arasında. Ulus devletler bir taraftan içine düştükleri meşruiyet krizlerini aşmak üzere abartılmış güvenlik söylemleri ile kimlik pekiştirici siyasetlere başvururken öte yandan yüzleşilen sosyo-kültürel krizler de kitleleri ötekileştirici dile doğru itiyor. Bir zamanların yetersiz ve hayalci görülerek eleştirilen çok-kültürcülük ve birlikte yaşama söylemleri bile bugün aranır hale gelmiş durumda. Artan küresel çatışmalar ve neticesinde ortaya çıkan göç dalgaları başkası ile bir arada olma halini kaçınılmaz bir duruma dönüştürüyor.

Öte yandan sosyal olarak meydana çıkan bu hale ek olarak bireyin kendisini anlamlandırma sürecindeki ontolojik deneyim de bir başkalık fikrini merkezine almaktadır. Bireyin kendisini varlıklar içinde konumlandırması ve metafizik alem ile kurduğu ilişki insani kimliğin önemli vasıflarından birisidir. Birey kendisinin farkına vardığı her

anda başkasının konumunu teyit eder bir şekilde yaşamaktadır. Ancak bu başkalık bir ötekileştirmeye dönüştüğünde dışlayıcı bir şekilde suni benzerliklerin inşasına yol açmakta ve buradan insani olanın yok sayıldığı birleştirici değerlerin yok edildiği bir sosyallik meydana çıkmaktadır. Eğer insani yaşamın temeline, özünde bir ahlâk fikri barındıran başkasının varlığı alınırsa, ötekileştirmeksizin tanıma gerçekleşebilir ve bu tanıma bir ahlâki yükümlülüğü meydana çıkarır.

Modern dönemde bilhassa on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Batı’da ortaya çıkan ve yirminci yüzyılda zirveye ulaşan değerler hiyerarşisindeki değişimler, klasik çağda üretilen ahlâk teorilerini zorunlu bir yüzleşmeyle karşı karşıya getirdi. Bu noktada bilhassa Kıta Avrupası felsefesinde ‘başka’ ve ‘öteki’ kavramları üzerinden yürütülen ahlâk tartışmalarının belirleyici bir etkisinin olduğu ise şüphesizdir. ‘Başka’nın ahlâk tecrübesinin kuruluşunda oynadığı role dair yapılan tartışmalar, bugün gerçekleştirilecek olan ahlâk tartışmalarında dikkate alınması gereken öneme sahiptir. Söz konusu önemine binaen ahlâk düşüncesinde ‘öteki’ meselesinin ‘başkalık deneyimi’ üzerinden eleştirel bir yaklaşımla ele alınması amacıyla İLEM tarafından Ahlâk ve Öteki konulu çalıştaylar dizisi başlatıldı. 11 Nisan 2015 ve 7 Kasım 2015 tarihlerinde gerçekleştirilen bu çalıştaylarda yazıları bu kitapta yer alan uzmanlar sunumlar yaptılar ve yine alandan önde gelen isimler katkı yaptılar.

Bu kitapta yer alan yazılarda temelde şu sorulara yanıt arandı:

- Bireyin ahlâkî bir özne olarak inşa olma veya inşa edilme süreci “başka”yla birlikte mi, “başka”ya karşı mı yoksa her ikisi birlikte ve eşzamanlı olarak mı yaşanır?
- Ahlâk kişisel olduğu kadar kişiler arası ilişkide de ortaya çıktığına göre başkasıyla bir arada olmanın yol açtığı çatışma veya uzlaşmanın ahlâkî değer belirlenmesine katkısı nedir?

- Başka ile farklı ilişki tarzları, farklı ahlâkî değerlere yol açar mı?
- Başkasıyla ilişkinin doğurduğu bir ahlâkta müeyyideden bahsedebilir miyiz?

Bu bağlamda bu kitapta ötekine müdahale ve ötekiyle birlikte anlama bağlamında ahlâkın konumunun tespit edilmesini amaçladık. Bu doğrultuda kitapta konuyu gerek modern felsefesindeki başkası/ötekilik ile ilgili ana tartışmalar gerekse İslam düşüncesi çerçevesinde ele alan yazılara yer verdik. Böylece genel ve karşılaştırmalı bir perspektifin yanı sıra, yeni bir yaklaşımın oluşturulmasına katkı yapmayı da hedefledik.

Üç bölümden oluşan kitabın birinci bölümünde *Aynılığa İndirgenemez Başkalık* konusunu ele alan daha ziyade felsefi gelenek içinde bireysel bağlamda konuyu tartışan yazılara yer verdik. *Toplumsal Bağlam ve Başka Ahlâklar İmkânı* başlıklı ikinci bölümde başkalık konusunun sadece bireyin alanı ile ilişkili olarak değil, ancak aynı zamanda somut olarak farklı ahlâki sistemlerde vücut bulan ve toplulukları ilgilendiren bir bağlamının da olduğu meselesi tartışıldı. *İslam Ahlâkında Başkalı* başlıklı üçüncü bölümde ise İslam düşüncesi geleneği ve temel metinlerinde başkası ile münasebetin biçimleri ve temel ilkelerini ele alan yazılara yer verdik. Böylece konuyu farklı veçheleri ile ele alan bütünlüklü bir yaklaşım ortaya koymaya çabaladık.

Ahmet Ayhan Çitil, “Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekillik” başlıklı yazısında ahlâk tecrübesinin en önemli boyutlarından birisi olan başkası (kişinin kendi bilincinin ötesinde yer alan bir başka varlık, bir başka kişi, bir başka akıl sahibi varlık) ile ilişkiye odaklanıyor. Çitil yazısında kültürümüzde derin izleri bulunan “Leylayı arar iken Mevlayı bulmak” metaforundan hareketle başkası ile ilişkinin, kişinin kendi tecrübesinde farkına vardığı bencil dürtülerin, hevâ ve

heveslerin ötesine geçmesi ve başkasını gözeterek iyinin/güzelin ortaya çıkmasına yahut tecrübe edilmesine vesile olmasını ele alıyor. Çitil kişinin ahlâk tecrübesinin esasen bir başkası/başkaları dolayımıyla, bir başkasına/başkalarına tutunarak ortaya çıktığını dile getirmektedir. Buradan hareketli kendilik, tekillik ve başkalık mefhumlarını kuşatıcı bir biçimde ele alan Çitil insanın bir başkasının varlığını bilebilme, bir başkasına temas edebilme çabası ile ilişkisel veya kurgusal olanı aşan bir kendindeliğin bilgisine ulaşma, bu itibarla da varlık kazanma/var olma arayışının bir ve aynı sorunsalın iki yüzüne işaret ettiğini dile getiriyor. Başkası yoksa kendiliğin de olamayacağını ortaya koyarak düşünce ufkumuzu genişleten bu başlangıç aslında aynı zamanda kitabın temel fikrini de belirleyen bir başlangıç meydana getiriyor.

Çitil'in üstperdeden giriş yaptığı bu mevzu aslında çağdaş Batı düşüncesinde önemli bir tartışma konusu olagelmıştır. Günümüz Batı felsefesinde hemen tüm felsefi problemlerin büyük ölçüde, modern düşüncede benimsenen varlık ve hakikat kavrayışının sonucu olarak etik-politik bir mahiyetteki kimlik ve farklılık tartışmaları ekseninde şekillendiği söylenebilir. Kasım Küçükalp, "Ötekine Yönelik Etik Refleksiyonun İmkânı Olarak Dekonstrüksiyon" başlıklı yazısında ondokuzuncu yüzyıldan itibaren ortaya çıkan farklı Batılı felsefe ve düşüncelerin, modern zamanlarda tecrübe edilen problemlerin temelinde insanın Tanrı ve tabiat ile girmiş olduğu tekinsiz münasebetin bulunduğunu ifade ettiklerini belirterek yazısına başlamaktadır. Bu bağlamda çağdaş düşünce içerisinde özellikle Fransız Jacques Derrida'nın dekonstrüksiyon fikri öteki ile ilgili etik tartışmalara önemli bir katkı sağlamaktadır. Küçükalp yazısında metafiziksel ve hümanistik varlık ve hakikat fikrine son derece radikal denebilecek bir açılım getiren dekonstrüksiyonun ötekini anlamak ve ötekiyle anlaşmak için sağladığı imkanları eleştirel bir biçimde

sorguluyor. Küçükalkap yazısında ötekiyle ilişkinin temelde varlık ve hakikat kavrayışı ile yakından ilişkili olduğunu ortaya koyarak hümanistik rasyonalist felsefe içerisinde ötekini kuşatıcı bir etik imkanın ortaya çıkamayacağını ifade ediyor. Bu bağlamda Küçükalkap, Derrida'nın, varlık ve hakikat fikrine yönelik dekonstrüksiyonist okumalarının söz konusu hümanistik düşünce biçimini radikal bir eleştiriye tabi tutmasına bağlı olarak, mutlak varlık ve hakikat iddiasından vazgeçmiş bir düşünme biçimini pratiğe dökmesi sebebiyle, ahlâki yeniden düşünme hususunda son derece önemli imkânlar barındırdığı ifade etmektedir. Bu imkanlar özellikle Derrida'nın kullanıma soktuğu *differance*, "sınırdaki felsefe yapmak", "karar verilemezlik", "metafizikğin şiddeti" ve "ötekine yönelik radikal sorumluluk" gibi kavramsallaştırmalar aracılığıyla adaletle yaptığı vurguda belirginleşmektedir. Küçükalkap yazısında Derrida'nın bu vurguyla İslam düşüncesindeki adalet fikrine hayli yaklaştığını ifade ediyor.

Özkan Gözel ise yazısında bir başka Fransız düşünür olan Emmanuel Levinas'ı ele alıyor. "Metafizik Bir İmkân Olarak Etik: Levinas'ta Başkası ve Başkalık" başlıklı yazısında Gözel Levinas'tan hareketle "meta-fizik bir imkân olarak etik" konusunu tartışmaya açıyor. Gözel Levinas'a dayanarak etiği *başkasıyla ilişki* olarak tarif ediyor. Bu ilişkinin ahlâki bir mahiyet kazanabilmesi için başkasını gözetme ve başkasına karşılıksız bir biçimde vermenin temelde bulunması gerekmektedir. Başkasıyla münasebet formel bir ilişki olmaktan ziyade doğası gereği içten hasbi ve sorumluluk gerektiren bir ilişkidir. Başkası, spekülâtif ya da teorik tanımlamaların ya da konumlandırmaların neticesi olarak ortaya çıkan soyut bir varlık değil, tam da *karşımızda* duran *müşahhas* bir varlıktır. Kitab-ı Mukaddes ile derin bir bağlantı içinde Levinas bireyin *varolma hakkını* başkasına gösterdiği muameleden aldığını ifade etmektedir. Gözel bu tavrı İmam-ı Rabbânî'nin "Onlar öyle bir yakınlık isterler ki, uzaklığa benzesin;

öyle bir vuslat talep ederler ki, onda ayrılık olsun” şeklindeki veciz ifadesine bağlayarak İslam tasavvufunun başkasına rehnolma haline ve ontolojizmi aşma imkânına vurgu yapmaktadır.

Takip eden bölümde Selami Varlık “Ricoeur’de Başkalık ve Ahlâklar Çatışması” başlıklı yazısında Levinas ile Derrida’yı eleştiren ve birleştirme çabası içinde olan bir isim olarak Ricoeur’ün tartışmasını ele alıyor. Ricoeur’ün konuyla ilgili temel eserinin başlığında (*Başkası Olarak Kendisi*) da ifade ettiği gibi, ben başkasını içinde barındırır. Aristoteles’in etik, teleolojik, gayesel ahlâkı ile Kant’ın ödeve öncelik tanıyan deontolojik ahlâkını etik ve ahlâk kavramlarının her ikisini de kullanarak birleştiren Ricoeur’ün öngördüğü sistem, etik, ahlâk ve pratik erdem olarak adlandırdığı üç aşamadan oluşur. Ona göre evvela güzel ve iyi yaşam arzusu şeklinde etiğin gayesel önceliği bulunmaktadır; ahlâki süreç etik bir amaçla başlar. İkinci aşamada, bu etik gaye, ahlâki kurallara ihtiyaç duyar. Burada Ricoeur etik amacın yetersizliğini ve ahlâkın zorunluluğunu savunur. Yalnız bu evrensel kuralları tikel durumlara tatbik etmek istediğimizde bundan çeşitli çatışmalar doğar. Bu çatışmaları aşmak üzere son aşamada tekrar etik gayeye müracaat etmek gerekmektedir. Bu üçüncü aşamaya Ricoeur pratik erdem ismini vermektedir. Varlık, Ricoeur’ün ahlâk ve etik veya daha genel olarak farklı ahlâki kuramlar arasında kurduğu karşılıklı ilişki sayesinde, yasa ile özel durum arasındaki ahlâki çatışmadan ahlâklar çatışmasına geçme imkânını sunduğunu dile getirmektedir. Bu ahlâklar çatışması fikri olumsuz bir durum değildir; farklı bir açıdan etik ile hermenötik arasında bir bağ kurma imkânını sunarak pratik erdemin ortaya çıkmasını sağlayan bir haldir. Varlık, hermenötik yorumlamanın naif bir onaylama ve inançla başlayıp yöntem gerektiren eleştirel açıklama ile devam ederek öznenin hayatına uygulamadan gelen yeni bir tür inançla sonuçlandığını dile getirmektedir. Yorumcunun hem metni hem de

özellikle kendisini farklı bir şekilde anladığı bu süreçte yöntemi etiğe bağlamayı sağlayan başkalık fikridir. Varlık, farklı ahlâklar arası sorgulayıcı ilişkinin ahlâki sistemlerin “katılaşmasını” ve kapalı ve statik bir yapıya dönüşmesini engelleyen bir etken olduğuna vurgu yapmaktadır.

Lütfi Sunar ise kitapta yer alan yazısında modern toplumun oluşumu meselesi bağlamında ötekinin değişen konumunu ele alıyor. Sunar modernitenin kimliğini Doğulu öteki üzerinden kurduğunu anlatarak öykünmeci olumlamadan dışlayıcı olumsuzlamaya doğru değişen bu ötekileştirmenin modernitenin ana karakteri olduğunu iddia etmektedir. Onyedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla geçerken aydınlanma düşüncesi bağlamında oluşan dönüm noktasında modernitenin kurucu unsuru burjuvazinin kilise ve aristokrasi ile girdiği mücadelede Doğu toplumları birer örnek olarak sunulmuştur. Sunar bunu modernitenin *iç ötekisine* karşı *dış ötekinin* bir örnek ve model olarak kullanımı olarak nitelemektedir. Ancak Sunar’ın belirttiği gibi on sekizinci yüzyılın ortalarında burjuvazinin kilise ve aristokrasi ile girdiği mücadelede konumunu güçlendirmesi ile birlikte artık yeni toplum modelinin açıklanabilmesi için Doğu toplumlarından örneklerle ihtiyaç kalmamaya başlamıştır. Böylece daha önce olumlanan ve modellenen Doğu, modern karşısında olumsuzlanan ve reddedilen mutlak bir biçim almaya başlamıştır. Modern olanın teorisinin oluşumunu sağlayan bu dönüşümde modern olanı açıklayan aşamalı ve ilerlemeci bir dünya tarihi fikri ile ötekini ifade etmeyi mümkün kılan despot kavramları merkezi bir yer tutmaktadır. Sunar bu iki kavramın karşılıklı oluşumu, dönüşümü ve ilişkileri üzerinden modernitenin nasıl öteki üzerinden kurulduğunu analiz ediyor.

Kitabın bir sonraki bölümünde yer alan üç yazı İslam düşünce ve tarihinde ötekine verilen konum ve değeri analiz ediyor. Bu bölümde yer alan ilk yazıda Ömer Türker İslam düşüncesinin biriki-

minden hareketle “Ahlâkî Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü”nü tartışıyor. Türker klasik ahlâk teorisindeki insani güçler ve erdemler teorisinden hareketle insani gücün erdeme dönüşebilmesi ve ahlâkî bir özne olabilmesi için bir başkasına muhtaciyetin olması gerektiğini ileri sürmektedir. Böylece Türker, İslam düşüncesinden hareketle ahlâkî öznenin (insan olmanın) imkânını başkasının varlığında görmektedir. Zira ahlâkî tecrübe özü gereği ahlâkî özne ile tecrübeye konu olan şey arasında hakiki veya itibarî olarak ikilik gerektirir. İki şeyin bulunduğu her durumda da bir başkalık ortaya çıkar. Öyleyse başkalık, farkındalık sahibi bir varlık olarak insanın tecrübe ettiği bütün varlık alanını niteleyen bir oluş halidir. Türker’in ifade ettiği gibi başkalık bir yönüyle metafizik, bir yönüyle de ahlâkî bir olgudur: İnsanın kendisine ve başkasına ilişkin farkındalığı metafizik yönünü; arzu ve duygularındaki aşırılıkları dengeleyici tavrı da ahlâkî yönünü oluşturur. Bu dengeyi sağlamak için ahlâkî bütünlük gerekmektedir. Türker bireyin kendi ahlâkî tercihlerindeki temel sorunun insani bütünlüğün gözden kaçırılarak insanın doğal ihtiyaç ve arzularının erdemsizliklere yol açacak bir denge yitimine uğraması olduğunu ifade ederek bu dengenin meydana çıkması için başkasının hem kurucu hem düzenleyici işlevi olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda başkayla ilişki kurucudur, zira başkasına ilişkin farkındalık olmaksızın ahlâkî duygu ve eylemler oluşmaz. Bu tanımlama ve tartışma aracılığıyla Türker, başkayı ahlâkî eylemin bir imkanı ve insanın kemalinin bir aracı olarak gören bir teorileştirme yapmaktadır.

Türker’in yazısını tamamlar biçimde Cafer Sadık Yaran konuyu İslam düşüncesinin temel kavramlarından olan adalet, muavenet, ülfet kavramları çerçevesinde ele alıyor. “İslam Ahlâk Felsefesi Açısından “Ötekiyle Yaşama Ahlâkî”: Adalet, Muavenet, Ülfet” başlıklı yazıda Yaran ötekinin içsel değil dışsal ve bireyselden ziyade toplumsal yönüyle ilgileneren din ve ahlâk farklılıklarından doğan ötekiliği

ele almaktadır. İslam düşüncesinde ötekinin etik sorumluluk için bir imkan olarak görüldüğünü ifade eden Yaran, insani olanın ortalama iyinin ötesine geçerek farklılıkları kabul edip; haksızlık ve adaletsizliğe sapmadan iyi bir arkadaş olabilmek, barış içinde bir arada yaşayabilen renkli ve huzurlu bir insanlık toplumu oluşturabilmek için Kuran'ın 'kötülük yapana bile iyilikle muamele etmeyi' öğütleyen ayetini (Fussilet/41: 34) hatırlatarak yazısını sonlandırmaktadır.

Kitaptaki son yazıda Burhanettin Tatar, "Kur'an'da Ahlâki Perspektif ve Başkası Sorunu"nu ele alıyor. Tatar yazısına öncelikle günümüz Müslüman toplumlarda ahlâki perspektife yönelik köklü direncin ve onu sınırlama çabasının kaynağına değinerek başlıyor. Devamında bu direncin tarihsel arka planını, özellikle klasik kelami düşünme modellerinde ortak görünen işaret (gösteren-gösterilen) mantığına referansla irdeleyen Tatar ahlâki perspektif ile kelami perspektif arasındaki zıtlık ve gerilimleri ele alıyor. Bu teorik ve tarihsel zemin üzerine Tatar, "Kur'an'ın ahlâki ve teolojik söylemleri arasında ne tür bir ilişki vardır?" sorusu ekseninde bir felsefi analiz yapıyor. Bu analiz çerçevesinde Kur'an'ın teolojik ve ahlâki söylemleri ile klasik kelami düşüncenin kategorik yaklaşımı arasında bir zıtlık bulunduğunu ileri süren Tatar kelami düşüncenin günümüzde yeniden yapılanması/kurgulanması için teklifler getiriyor. Bu tür bir açılım için ahlâki yüzleşme, başkasına yönelme ve kelimeyi kelama dönüştürme tecrübesi gerekmektedir. Tatar, böylece Kur'an'ın insanlara yönelik evrensel ümidinin gerçekleşme zemini bulacağını belirtmektedir.

Ahlâk, beşeri yaşamın inkişafına evrensel bir zemin hazırlar. Özellikle başkasının ontolojik varlığı ve epistemolojik farkındalığı ahlâki mümkün kılar. Çitil'in belirttiği gibi Mevla'yı bulmak için çoğu kez Leyla'ya ihtiyaç duyarız. Bu bağlamda bugün sıklıkla dile getirildiği gibi yabancı, öteki ve başkası bir tehdit ve tehlike olmaktan

ziyade ahlâkın imkânını teşkil etmektedir. Komşuyu sevmek, yabancıya kucak açmak, yoksulu korumak, ötekini benimsemek ve maduna merhamet etmek dünyaya ahlâk ve adaleti getirecek en önemli anahtarları sunmaktadır. Bu kitap da bu ilkeler muvacehesinde hazırlandı. İyiliğin çoğalması ve yayılmasına vesile olması dileğiyle.

Giriş

Başkası ve Pratik Hikmet

Selami Varlık

Beraberinde özdeşliğin ve aynılığın varlığını gerektiren başkalık nisbî bir kavramdır. Başka daima bir şeyin başkası, ötekisidir. Bu bakımdan başkalık tözsel olarak tanımlanamaz gibi gözükmektedir. O daima bir özdeşliğe tabidir. Bu tözsel özdeşlik birincil olarak gözükmektedir. Özdeşlik değişen durumlarda aynı kalma, aynı olma vassıfıdır. Bu bakımdan bir nesneden değil de bireyden bahsediyorsak, kimlik kavramı kullanılır. Özcü veya Aristotelesci görüşe göre, bir kişinin kimliği kendinde var olan, sabit ve değişmez bir cevherdir. Bu tözsel tanımlama çok eleştirilmiştir ve farklı tarzlarda Ricoeur veya Derrida gibi filozoflar özdeşliği farklılık bağlamında tanımlamaya gayret etmişlerdir. Zira örneğin Ricoeur bireyin dışındaki başkalığın kabulünü ve ona karşı saygıyı bireyin içindeki başkalık açısından açıklamaktadır. Kaldı ki Aristoteles'te bile kendinin bilgisi başkasının, dostun varlığı sayesinde mümkün olur. Bu başkalık daha çok sosyolojik bağlamda kullanılan ötekilikten de farklı bir şeydir. Zira bireye din, millet, ırk ve sosyal durum açısından kesinlikle öteki olmayan da ona göre başka olabilir. Kaldı ki bu başkalık bireylerle

de sınırlı değildir; nesneler veya doğa için de kullanılabilir. Mesele insanın kendisi olmayan kişi ve nesnelerle ne tür bir ilişki kurması gerektiğidir.

Başkalık sorununun en bariz bir şekilde tezahür ettiği alanlardan biri ahlâk meselesidir. Çalışmamızın amacı başkasını ahlâki bir bağlamda düşünüp, onunla ne tür etik ilişki kurulması gerektiğini sorgulamaktır. Ahlâk denilince başkası meselesinin zaten akla geldiği, ve bu açıdan ahlâkın yanında başkalığın da vurgusu gerekmediği düşünülebilir. Yalnız ahlâkın doğal olarak ele aldığı başkası aynı ahlâki sistem içerisinde bireyin karşısında hakları ve görevleri olan bir başkasıdır. Yani ahlâkın işlevi zaten bireyin başka bireylerle kurduğu ilişkilere yön vermektir. Yalnız çalışmamızın dikkat çekmek istediği mesele bu ikili ilişkinin sorun haline dönüştüğü anlardır. İster kendisi de farklı değerlere veya ahlâki bir anlayışa sahip olduğuna, ister bizimle aynı değerleri paylaşmasına rağmen bizim kategorilerimize sığmadığında, başkası bazen ahlâki dünyamızın ahenkli tutarlılığını zorlar ve ahlâkın genel çözümlerinin yetersiz kaldığı durumlar doğurur.

Ahlâk ile etik arasındaki fark bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu bakımdan ahlâk etikten daha evrenseldir. Ahlâk, “Ne yapmalıyız?” sorusuna cevap arar ve genel kaideler oluşturur. Burada merkezî olan ahlâk yasasıdır. Etik ise gaye öne çıkar. Etik daha tikel sorunlarla yüzleşen bireye hitap eder ve bu bağlamda daha göreceli bir boyut taşır. Ahlâk emredicidir, etik ise önericidir. Bu bakımda, başkası ile buluşma etikten ziyade ahlâk için bir sorun teşkil eder. Zira etik bir görüş, başkasının etik anlayışıyla uyuma daha meyillidir. Oysa daha kuralcı ve evrensel bir boyut taşıyan ahlâk için durum çok farklıdır. Bu sebeple konunun ahlâk içerisinde ele alınması gerekmektedir.

Ahlâki Çoğulculuk ve Başkasının Yeri

Ahlâk felsefesinde başkasının bir sorun olarak ortaya çıkması bu başkasının farklı bir ahlâk anlayışına sahip olma imkânıyla oluşur. Başkasının farklı bir anlayış veya değerleri olduğu durumda ahlâki bir çoğulculuk ihtimali artar. Oysa bu tür bir çoğulculukla ilgili ortaya çıkan en önemli endişe temel ahlâki değerlerin kaybolmasına yol açmasıdır, hatta ahlâkta bir temel fikrinin de ortadan kalkmasıdır (bkz. Türker, 2015). Başka bir ifadeyle, bu endişe başkasının ahlâkından doğan çoğulculuğun bir tür izafiyete yol açmasıdır. Oysa çoğulculuk ve izafiyet farklı şeylerdir. Rölativizm nesnel ahlâki değerlerin varlığını kabul etmez; tüm değerleri belirli kültür ve dönemlere tâbi olarak görür. Yani değerler tarihsel ve sosyal bağlamlar tarafından belirlendikleri için, hiçbiri nesnel değildir. Çoğulculukta ise bağlamlardan bağımsız, nesnel değerler mevcuttur. Yalnız bu nesnellik çoğul bir boyut kazanmıştır (Canto-Sperber, 2002, s. 383). Özellikle modern dönemde farklı kimliklerin kesişme noktasında bulunan birey, çeşitli aidiyetlerinden dolayı farklı ahlâki nesnelliklere bir arada saygı gösterebilir. Bu durumda akla takılan soru bu farklı nesnel ahlâki yapılar arasındaki çatışma riski olacaktır.

Farklı ahlâki yapıların varlığını kabul etmek sorunu çözmek yerine farklı bir boyuta taşır. Zira bu durumda sadece farklı nesnel ahlâki sistemlerin varlığı ve bunların arasında bir hiyerarşi kurmanın imkânsızlığı sonucuna mı varılması gerekir? 20. yüzyılda ahlâki çoğulculuğu ilk savunanlardan biri liberal düşünür Isaiah Berlin'dir. İngiliz filozofa göre farklı kültürlerden tüm insanları ilgilendirecek tek bir ahlâki sistem söz konusu olamaz. Gayet radikal bir çoğulculuğu savunan Berlin'e göre aynı zamanda herhangi bir değer anlayışının diğerlerinin üzerine üstünlüğünü de kanıtlamak imkânsızdır.¹

1 Berlin'in özgürlük anlayışı üzerine bkz. Çapan (2015).

Benzer sorunla yüzleşen Amerikalı filozof Michael Walzer, bu çeşitlilikle beraber bir evrenselliğe de yer vermeye yönelik farklı bir çözüm önerir. Walzer'in temel iddiası dar ahlâk (*thin*) ile geniş ahlâk (*thick*) arasında bir ayırımdır. Geniş ahlâklar somut olarak farklı toplumlarda gelişen ve bazen çatışabilen ahlâki sistemlerdir. Bunların ötesinde, herkesin kabul edebileceği değerler belirleyen bir minimum ahlâk geliştirmek mümkündür.² Bu evrensel ahlâk özellikle öldürmeme, işkence yapmama, büyük haksızlıklara yol açmama gibi, negatif kurallardan oluşur.

A Theory of Justice kitabıyla Rawls (1971) ise çoğulcu ahlâk fikrini daha somut değerlere dayandırmaya çalışır. Rawls Kant'ın deontolojik ahlâk anlayışından yola çıkar ve başlangıç pozisyonu kuramını geliştirir. Bu kurguda tüm insanların siyaseti ve hukuku belirleyecek ilkeler oluşturma niyetiyle bir toplumsal sözleşme yapmak için toplandıklarını hayal eder. Yalnız, ilkelerin adil olması için katılımcılar kendi kimlikleri hakkında bilgi sahibi olmayacaklardır. Bu "bilgisizlik peçesi" (Öztürk, 2007, s. 71) sayesinde insanlar adaletin ne olduğuna en samimi şekilde karar vereceklerdir. Rawls'a göre buradan iki ilke çıkar: eşit özgürlük ve kaynakların adil dağıtımı. Rawls şöyle bir örnek verir: Şehir içi otobüslerde ilk binenler boş koltuklara otururken, sonradan binenler ayakta kalırlar. Rawls'a göre sonradan binenler eşitlik uğruna hiç koltuk bulunmamasını ve herkesin ayakta kalmasını savunacaklardır, oysa ilk binenler koltukların bulunmasını isteyeceklerdir. Bilgisizlik peçesi burada devreye girer, zira insanlar kimin önce bineceğini bilmeseler olabildiğince koltuk olmasını isterlerdi. Bu şekilde yaşlılardan, hamilelerden ve yorgunlardan başlayarak en zayıf olanlar en fazla faydayı görürlerdi. Yani bir genç başkasına yer vermiyorsa, bu kişisel konumundan ye-

2 Genel olarak Walzer'in görüşleri üzerine Türkçe olarak bkz. Walzer (1998).

terince sınırlamadığından kaynaklanır. Dolayısıyla bir hayali kurgu olan başlangıç pozisyonu aynı zamanda bir idealdir. Amaç herkesin kendini başkasının yerine koyabilmesidir. Zira bugün genç olan yarın yaşlı olacaktır, bugün zengin olan yarın fakir olabilir. Rawls'un bu temel yapıtı kişisel aidiyetleri kenara koyup aşırı soyut bir evrensellliği savunmakla eleştirilmiştir. Ve kendisi 80'li yılların sonundan beri farklı dini ve ahlâki kimliklere de yer veren bir adalet düşüncesi geliştirmekle uğraşmıştır. *Political Liberalism* kitabında, modern bir demokraside farklı dünya görüşleri olan bireylerin bir "makul çoğulculuk" içerisinde beraber yaşayabilmesidir. Bunun yolu toplumsal istikrarı muhafaza eden bir "örtüşen konsensus" (*overlapping consensus*) olacaktır.

Rawls'un başlangıç pozisyonu kurgusunun amaçlarından bir tanesi de insanın kendini başka herhangi birinin yerine koyabilmesidir. Farklı toplumların yan yana yaşadıkları bir dünyada aynı eylem ahlâki olarak farklı şekillerde yorumlanabiliyor. İris Murdoch'a göre burada yorumlanması gereken eylemin kendisi değil, eylem sahibinin genel görüşüdür (*vision*). Başkasını yargılamak onun eyleminden öte onun dünyaya bakışını, hassas durumlara tepkilerini değerlendirmektir (Murdoch, 1997, s. 80-81). Ve bu değerlendirme daima bir hermenötik boyut taşır, zira doğrudan açık olmayan başkasının görüşünün anlaşılması bir yorumlama gerektirir. Gadamer buna kendini başkasının ufkuna yerleştirmek der. Ufuk "belirli bir hâkim noktadan görülebilen her şeyi içine alan görüş alanıdır" (Gadamer, 2009, s. 56). Kant'ta uzamın görme için a priori bir şart olduğu gibi, Gadamer'de ufuk dış nesnelerin algısını zorunlu şartıdır. Ufuk olmadan kişi uzağı göremediği gibi yakının da algısı bir çerçeve ve görevi gören geniş ufuk sayesinde olur. Daima belirli bir ufuk içerisinde her şey anlam ve değer kazanır. Oysa başkasını anlama farklı ufukların kaynaşması ile olur, bu da yeni bir ufuk kazandırmayı ge-

rektirir: “Ufuk kazanmak insanın menzili içinde kalan şeyin ötesine bakmayı öğrenmesi anlamına gelir – onu görmezden gelmek için değil, onu daha büyük bir bütün hâlinde ve daha doğru boyutlarıyla daha iyi görmek için” (Gadamer, 2009, s. 60).

Husserl’in fenomenolojisinde farklı açılardan algılanan bir nesne kendini çoğul silüetler vesilesiyle verdiği gibi, Gadamer’de farklı kişiler tarafından algılanan ve yorumlanan aynı nesne veya aynı eylem, daima farklı ufuklar içerisinde görülecektir. Ve karşımızda duran başkasının ufku hiçbir zaman bizimkine tamamıyla başka değildir, zira etrafımızda onunla ortaklaşa algıladığımız nesneler mevcuttur. Bu açıdan, farklı ufuklar arasındaki ilişki daima bir aynılık ve farklılık diyalektiği içerisinde oluşur. Bu diyalektik sayesinde, başkasının eylemini anlamak için kendimizi onun ufkuna yerleştiririz. “Demek istediğini anlıyorum”a denk olarak İngilizlerin “I see what you mean”, veya Fransızların “Je vois ce que tu veux dire” demelerinin anlamı budur. Başkasını anlamak onun görüşünü paylaşmaktan ziyade, bu görüşte onun da gördüğünü görebilmektir: “ ‘Kendimizi yerleştirerek’in anlamı tam da budur. Sözün gelişi ötekini, eğer kendimizi başka birinin yerine koyarsak/eğer başka birinin ayakkabılarını giyersek – yani, *kendimizi* onun konumuna yerleştirmek suretiyle anlarız – ötekinin, öteki kişinin parçalanamaz bireyselliğinin farkına varırız” (Gadamer, 2009, s. 60). Yalnız, başkasının ufkunu görebilmesi için ve ufuklar arası bu kaynaşma olabilmesi için, insan her şeyden önce kendisi de bir ufuka sahip olmalıdır. Bu aynı zamanda Gadamer için bireyi taşıyan gelenektir.

Farklı bir bağlamda, bakış açısını değiştirme gerekliliği Kant’ta da mevcuttur (Chavel, 2012, s. 7). *Yargı Yetisinin Eleştirisi* sağduyuyu (*sensus communis*) üç temel maksime dayandırır: (i) Kendi kendine düşün, (ii) Kendini başkasının yerine koyarak düşün, (iii) Her zaman kendine uyumlu olarak düşün (Kant, 2011, s. 161). Bunlar, felsefede,

mantıkta ve estetikte riayet edilmesi gereken genel ilkelerdir. Birinci maksim anlama yetisi için (*Verstand*) önyargısız, otonom bir şekilde düşünme ilkesidir. İkinci maksim genişletilmiş düşünce maksimidir. Burada insan kendini başka herhangi bir insanın yerine konumlandırmalıdır ve bu şekilde kişisel gayeleri aşıp evrensel bir bakış açısına ulaşabilmelidir. Bunu tarif etmek için Kant *Stelle* (yer) ve *Standpunkt* (duruş noktası, görüş noktası) kavramlarını kullanır. Bu maksim yargı yetisini ilgilendirir zira estetik duygu herkese ortaktır; bir kavrama ihtiyaç duyulmadan evrensel olarak paylaşılabilir.³ Üçüncü maksim ise akılda tutarlı düşünce ilkesidir ve ilk ikisinin buluşmasıyla gerçekleşir.

Orta Yol Arayışı ve İhtiyat

Gadamer'e dönecek olursak, O insanın kendisini başkasını ufkuna yerleştirmeden bahsederken bunu her şeyden önce hermenötik bir bağlamda düşünür ama buna rağmen yorumla ilgili görüşlerini ahlâki bir çerçevede temellendirir. Ve bu noktada Gadamer Platon'a karşı Aristoteles ahlâkını tercih eder.⁴ *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles Platon'un akılcı ahlâk anlayışını eleştirir. Ahlâk *techne* ile kazanılmaz; ahlâki kural zanaatçının teorik olarak zihninde tasarladığı ve daha sonra icraya döktüğü bir şey değildir. Zira erdemli davranış bir genel kuralın tatbikiyle gerçekleşmez. Bu modelde icra, tatbik kurala bir şey katmaz; basit bir uygulamadır. Oysa hem Aristoteles'te hem hukuki hermenötikte Gadamer'in vurguladığı fikir bir kuralın tatbikin mekanik, soyut bir işlem olmak yerine, kuralın kendisini etkileyen bir süreç olduğudur. Hâkim bir yasayı uyguladığında tüm yasalar

3 Bu genişletilmiş düşünce maksiminin Hannah Arendt'in siyaset felsefesine etkisi için bkz. Ayas (2012, s. 27-41).

4 Gadamer ilk olarak Marbourg'ta 1929'da etik hocası olarak ders vermeye başlamıştır ve doktora tezinin temel eserlerinden biri ahlâk felsefesiyle ilgilidir. Bkz. Gadamer (1986).

birikimi yeniden şekillendirir. Bu noktada Gadamer özellikle *phronesis* kavramına başvurur. Bu bir tedbir, ihtiyat, sağduyudur. *Phronesis* farklı durumlarda iyiliği gözetmek için farklı şekillerde davranmayı kabullenen bir pratik erdemdir.⁵

Aristoteles'te ihtiyat diğer erdemleri tamamlayan bir ek erdem gibi işlev görür. İhtiyat “insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı, doğru bir tutum”dur (Aristoteles, 2012, s. 119). O pratik aklın entelektüel erdemidir: “Erdem, amacı sağın kılar, aklı başındalık da bu amaçla ilgili olan şeyleri” (Aristoteles, 2012, s. 127). Dolayısıyla, Gadamer'e göre çıkarımlarla soyut ve entelektüel kuramlar oluşturmak yerine, bu “pratik bilgi” (Gadamer, 2008, s. 28) adil uygulama boyutuyla ilgilenir ve ahlâklılığın sadece bir kuralın tatbikinden ibaret olmadığını bilir. Zira bir yasayı bilmek o yasanın nasıl doğru bir şekilde uygulanması gerektiğini bilmekten farklıdır. Doğruluk bir kez nihai olarak elde edilen bir şey değil, sürekli ihtiyatla tekrar muhafaza edilmesi gereken veya kazanılması gereken bir şeydir. Bu da her tür genel nesnelleştirmelere mani olur (Gadamer, 2008, s. 72). Gadamer için sürekli başvurulması gereken bu ihtiyat sayesinde başkasına haksızlık riski azaltılmış olur.

Aristoteles'in mutluluğu nihai hedef olarak kabul eden ahlâk düşüncesinde ihtiyata bağlantılı diğer önemli kuram, orta yol arayışıdır: “Erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur” (Aristoteles, 2012, s. 37) diyen Aristoteles iki kuram arasında bağlantıyı açıkça kurar. Belirli bir durumda adil bir eylemin başka bir bağlamda adil olmaması ihtimali bulunduğu için,

5 Zeki Özcan *phronesis* kavramını ihtiyat olarak çevirmiştir (bkz. Aristoteles, 2014, s. 286-289). Saffet Babür ise “aklı başındalık”ı tercih eder (bkz. Aristoteles, 2012, s. 118, 1140a). Kavramın Türkçe tercümesi üzerine genel bir değerlendirme için bkz. Çebi (2015, s. 2.).

phronesis gereklidir. Matematikten farklı olarak, insanı eylemlerden herkes için geçerli olabilecek bir orta yol tespit etmek imkânsızdır. Herkes kendi şahsi durumunda bir az, bir çok ve bir orta anlayışa sahip olurken, erdem tikel durumlarda bu ortayı belirlemeyi gerektirir. Aşırılık ve eksiklikten kaçması gereken insan daima kendi konumuna göre bir ortayı bulur. Örneğin, cesaret korkaklıkla gözüpeklik arasında bir orta yoldur (Aristoteles, 2012, s. 38).

Gadamer’de hermenötik bir bağlamda karşılaştığımız orta yol ve ihtiyat kuramları, İslam ahlâk felsefesini de etkilemiştir. “İtidal” kelimesi ADL kökünden gelir ve klasik sözlüklerde “iki aşırı tutum ve davranış arasındaki orta hal” şeklinde tanımlanır (Çağrı, 2001, s. 456). Anlam olarak adalet fikrine yakın olan itidal dengeye, ölçülülüğe, doğruluğa davet eder. Ayet ve hadislerden de beslenen İslam filozoflarında itidal her tür aşırılıktan, ifrat ve tefritten, uzak durma ve ılımlı davranma olarak anlaşılmıştır. Al-Kindi, Fârâbî, İbn Hazm ve Gazali gibi çok farklı düşünürlerde karşımıza çıkan bu fikir, “vasat” kavramıyla da ifade edilmiştir. İslam ahlâk düşüncesinde “temel faziletler” (*fezail-i asliyye*) olarak kabul edilen erdemlerde, hikmet bilgi gücünün, yiğitlik öfke gücünün ve iffet de arzu gücünün itidalidir. Ve “insanın ahlâki yapısında ve kişiliğinde bütün güçlerin itidal noktasında meleke halini” (Çağrı, 2001, s. 456) aldığı anda, onda dördüncü temel erdem gerçekleşmiş olur. Bu erdem Kindi tarafından itidal olarak adlandırılır yalnız daha sonra adalet terimi benimsenmiştir. Bu noktada Aristoteles’e çok yakın olan Fârâbî bu orta yolun matematiksel bir orta olmadığını ve kişiden kişiye değişebileceğini vurgular. Bu açıdan, bir zengin ile bir fakir için cömertliğin ölçüleri çok farklı olabilir. Ve dolayısıyla, bir kişi için fazilet olarak kabul edilen bir tavır başka bir kişi için fazilet olmayabilir (Fârâbî, 1961, s. 119-122). Benzer şekilde itidal noktasının kişiden kişiye değişebileceği fikri İbn Sînâ’da da mevcuttur (İbn Sînâ, 2014, s. 233).

Zira onun için de adalet nefsin iki rezilliğin ortası bir durumda bulunmasıdır (İbn Sinâ, 2014: 240). Bu da adaletin daima bir ölçü, bir denge gerektirdiğini gösterir.

Ayrıca Aristoteles’in İslam ahlâk felsefesine etkisini sadece itidal kavramının yanında ihtiyat kuramında da görmekteyiz. Fârâbî evrensel ve zorunlu olan teorik bilgi ile pratik bilgi arasında bir ayrım yapar ve bu pratik bilgiyi pratik aklın alanı olarak sunar. Bu pratik akıl da insana, duyuşal nesnelerin uzun deneyimi ve gözlemi sonrası, eylemine bağlı şeylerde neyin tercih edilmesi neyden uzak durulması gerektiği şeylerin bilgisini veren yetidir (Fârâbî, 1971, s. 54). Bu pratik akıl aynı zamanda ihtiyattır, yani Aristoteles’in *phronesis*’in dengidir. *Ta’aqqul* veya ihtiyat teleolojik bir yapıya sahiptir. Mutlak mutluluğa ulaşmak için doğru orta noktaları seçmeye yardımcı olur. *Risalah fi’l-‘aql*’da akıl kavramına altı anlam yükleyen Fârâbî’ye göre, ilk anlamı çoğunluğun akıl olarak anladığıdır. Bu anlamda akıl doğru ahlâki tercihleri yapıp iyiliğe yönelmeyi gerektirir: “Akıl kelimesiyle çoğunluğun demek istediği Aristoteles’in *ta’aqqul*, *phronesis* kelimesiyle demek istediğiyle aynı şeydir, ve ihtiyat ve dikkatlilik olarak çevrilebilir” (Fârâbî, *Risalah fi’l-‘aql*’dan s. 7’den aktaran Kalın, 2010, s. 43). Fârâbî için *phronesis* “al-hikmah al-amaliyyah”, bir pratik erdemdir. Başka yerde Fârâbî ihtiyatı üç alt kısma ayırır. İlki, bir özel iyiye ulaşmak için en iyi ortayı seçmeyi sağlayan ferasettir (*kays*). İkincisi, sağlık ve şeref gibi büyük bir iyiliğe ulaşmak için en iyi ortamın seçilmesini mümkün kılan hünerlilik (*dahâ*). Ve üçüncüsü, basit bir zevk gibi basit bir iyilik kazanmak için en iyi ortamın seçilmesini sağlayan kötülüktür (*khubth*) (Fakhry, 2002, s. 67). Yalnız ihtiyat çok farklı şekiller de alabilir; örneğin bir ülkenin yönetimi siyasi bir ihtiyat gerektirebilir (Fârâbî 1971: 58).

Sonuç olarak, görüldüğü gibi, Gadamer’de başkasına açılma fikri için belirleyici olan *phronesis* kuramı İslam ahlâk düşüncesin-

de de önemli bir yer almaktadır. Yalnız Aristoteles'e göre ihtiyatın *espisteme* veya bilgiden ziyade *doxa* ile irtibatlı bir erdem olması, aynı zamanda bir belirsizlik alanı da açar. Diğer erdemlerden farklı olarak, ihtiyat mükemmellik iddiasında bulunamaz. Onun görevi adalet, cesaret veya ölçülülük gibi diğer erdemleri mutlak iyiye doğru yönlendirmektir. Dolayısıyla, ihtiyat aynı zamanda bir göreceliğe de neden olabilir, zira kesinlik iddiası taşımaz. Aslında Aristoteles'i görecelikle suçlamak haksızlık olur zira onda orta yol yine aklın argümanlarıyla aranır. Ayrıca her şeyde orta yol yoktur ve bazı eylemler tartışmasız kötüdür (Aristoteles, 2012, s. 37). Yalnız yine de Aristoteles'in erdemler ahlâkı somut kurallar sunmaz. Ve pratik bir hikmet oluşturması gereken bir kuram tam tersine iyi niyetli ama gayet teorik bir fikre dönüşme imkânı taşır. Bu noktada orta yol ve ihtiyat gerekliliği aynı zamanda somut bir kurallar ağında vücut bulması gerekir. Oysa İslam filozoflarının ahlâk konusunda Aristoteles ve Platon'un yanında da diğer kaynakları Kitap ve sünnettir. Buradaki pratik hikmet aynı zamanda nebevi hayatta pratik bir örnek bulan bir modeldir.⁶ Ve İslam filozofları orta yol gerekliliğini somut ahlâki ve dini kurallara riayet zorunluğundan bağımsız olarak düşünmezler. İhtiyat kuralları yok etmez, kuralın adil uygulama sorusuyla yüzleşir. Ve bu noktada bir tarafta sağlam bir temele, geleneğe riayetle, diğer taraftan farklı durumlara ve başkası figürlerine açılma gerekliliği arasında bir diyalektik söz konusudur.⁷

6 Bu konuda aydınlatıcı tespitleri için Prof. Dr. Tahsin Görgün'e teşekkür ederiz.

7 Fıkıh alanında, maslahat fikriyle şeriat'ın makasidleri meselesi de benzer kaygı ile yüzleşir. Ve eğer ihtiyat iyiliğe yönelme gayesinde doğru aracı seçmekle teleolojik bir yapı içeriyorsa, benzer yapıyı makasid al-şeria'da da bulabiliriz. Burada genel amaç adalet peşinde gitmenin belirli kuralların gerekliliğini ret etmeden – onların zenginliğini, iç dinamizmini, yeni kurallar üretme güçlerini görerek – başkasına haksızlık etmemektir. İster İslami bir bağlamda, ister daha genel olarak ahlâk felsefesinde olsun, bu kitabın amacı da tam olarak bu tür sorularla yüzleşmektir ve etikten ziyade, tam olarak nesnel yasalara dayanan ahlâkta başkası sorusunu sormaktır.

Ahlâk düşüncesini siyasi bir çerçevenin içerisinde ele alan İslam filozofları için, ahlâki yaşam için yasa kaçınılmazdır. Fârâbî’de peygamberlik ahlâki yasanın temel kaynaklarından biridir: “Peygamberin koyduğu emir ve yasaklar, vahiy kaynaklı olduğu için ahlâki olanın da belirleyicisi olmaktadır” (Özturan, 2014, s. 207). Nübüvvet, faal akılla bağı kuran filozofla aynı kaynağa bağlıdır, dolayısıyla peygamberin koyduğu ahlâki aklın öngördüğü ahlâktan farklı olmaz. Peygamberin farkı mütehayyile vesilesiyle aldığı ahlâki bilgiyi halkın anlayabileceği bir dilde ifade etmesindedir. Yine İbn Sînâ’da insanın varlığını sürdürmesi için diğer insanlarla ortaklaşmayı düzenleyen bir adil yasa gerekli iken (İbn Sînâ, 2004, s. 188), bu adil yasanın mahiyetiyle ilgili sorulara önemli bir cevap yolu peygamberin kendisidir. Zira akıl ve kıyas ile birlikte, peygamberlik de ahlâkın kaynaklarından biridir (İbn Sînâ, 2005, s. 169). Peygamber, yaşamı ve sözleriyle, mutluluğa ulaşmanın somut tarifini sunmuştur. Peygamberlik diğer iki kaynağı teşkil eden akıl ve burhani kıyası tasdik eder mahiyettedir. Ve O aklında keşfedebileceği ahlâki hakikatleri sadece tasdik eden ikincil bir şey değildir. Zira İbn Sînâ için nübüvvet sadece mümkün değil, zorunludur (Alper, 2003, s. 175).

Yalnız ahlâklılık sadece insandan bağımsız, nesnel bir varlığı olan kurallardan ibaret değildir. Zira ahlâklılık eylem insan olmaktan bağımsız düşünülemez. Ve bu insani boyut aynı zamanda kuralların eksikliği de açığa çıkarır. Ahlâk sadece soyut bir sistem değil, aynı zamanda bir insanı vasıflandıran ve onun varoluşunun bir parçasına dönüşen bir melekedir (Görgün, 2015, s. 21). Herhangi bir sorun karşısında, ahlâki kurallara uymaktan ibaret olarak gören insan olayın zahiri görünüşüyle yetinecektir. Oysa gerçek ahlâki davranış, bu zahirin arkasındaki farklı boyutları da incelemeyi gerektirir: söz konusu kişinin genel karakteri, normalde nasıl davrandığı, durumun farklı boyutları. Burada meleke ile kural arasında bir zıtlıktan ziyade

bir devamlılık gerekmektedir. Yani kurallara uyma anlamındaki ahlâklılık bir meleke haline gelmelidir (Görgün 2015, s. 22). Sadece bu şartla şekilci ve kapalı gibi duran kural aynı zamanda yeni olanaklara imkân sağlar. Bu noktada Tahsin Görgün'ün verdiği şiir örneği anlamlı olabilir: “Şiir her hâlükârda ait olduğu dilin kurallarına tabidir; onun bir parçasıdır. Ancak her hakiki şiir ait olduğu dil içinde yeni imkânları ve ifade biçimlerini inşa yoluyla inşa eder” (Görgün 2015, s. 23). Benzer şekilde, ahlâkı meleke haline getirmiş insanlar bilinen kurallara riayet ederek, özel durumlarda ahlâka farklı boyut ve imkânlar kazandırabilirler.

Bu çalışmanın amacı işte tam olarak bu gerilimi incelemektir. Başkasıyla yüzleşen soyut bir etik yerine somut kurallarda vücut bulan bir ahlâki yapı olduğunda, adaletsizliğe düşmemenin araçları nelerdir? İster bu kitabın ilk bölümünde, Platon, Levinas ve Derri-da'nın düşünceleri bağlamında mutlak başkasıyla yüzleşme sorusunu sorsun, ister ikinci bölümde, ahlâk meselesini farklı ahlâki yapıların toplumsal buluşması veya çatışması içerisinde ele alsın, ister son bölümde meseleyi dini bir çerçevede değerlendirip, İslam ahlâk düşüncesinde başkasına açılacak yeri tartışsın, bu kitabın temel amacı ahlâki bir kural ve yapının gerekliliğinden vazgeçmeden başkasına adil bir şekilde yer verebilme imkânlarını tartışmaya açmaktır.

Kaynakça

- Alper, Ö. M. (2003). The epistemological value of scriptural statements in Avicenna: can religious propositions provide the premises of philosophical demonstrations?. İçinde Torrance Kirby, Rahim Acar and Bilal Bas (ed.), *Philosophy and the Abrahamic religions: scriptural hermeneutics and epistemology* (ss. 175-190), Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Aristoteles, (2012). *Nikomakhos'a etik*. (S. Babür, çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aristoteles, (2014). *Nikomakhos'a etik (Ethika Nikomacheia)*. (Z. Özcan, çev.). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Ayas, A. (2012). Arendtçi Politik Yargının Kantçı Kökleri. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 14, 27-41.

- Canto-Sperber, M. (2002). Aristote modernisé. Gilbert Romeyer-Dherbey, İçinde Gwenaëlle Aubry (ed.), *L'excellence de la vie : sur "l'Éthique à Nicomaque" et "l'Éthique à Eudème" d'Aristote* (ss. 373-395). Paris: Vrin.
- Chavel, S. (2012). *Se mettre à la place d'autrui : L'imagination morale*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Çağrı, M. (2001). İtidal. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (C.23, ss. 456-457). İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Çapan, A. (2015). *Isaiah Berlin: iki özgürlük arasında*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Çebi, S.S. (2015). Aristoteles'te *phronesis* kavramı ve modern hukukta muhakeme. *Hukuk Kuramı*, 2(6), 1-19.
- Fârâbî, (1961). *Fusûlu'l-medeni*. (D. M. Dunlop, nsr.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fârâbî, (1971). *Fusûl Muntaza'ah*. (F. Najjar, ed.). Beirut.
- Fakhry, M. (2002). *Al-Farabi, founder of Islamic neoplatonism: his life, works and influence*. Londra: Oneworld Publications.
- Gadamer, H.G. (1986). *The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy*. New Haven ve Londra: Yale University Press.
- Gadamer, H.G. (2008). *Hakikat ve yöntem I*. (H. Arslan, İ. Yavuzcan, çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Gadamer, H.G. (2009). *Hakikat ve Yöntem II*. (H. Arslan, İ. Yavuzcan, çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Görgün, T. (2015). İnsan olmak ve ahlâk. İçinde Ömer Türker (ed.). *Ahlâkın temeli* (ss. 1-40). İstanbul: Nobel Yayıncılık.
- İbn Sinâ, (2004). *Kitabu's-Şîfa Metafizik I*, (E. Demirli, çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sinâ, (2005). *Kitabu's-Şîfa Metafizik II*, (E. Demirli, Ö. Türker çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sinâ, (2014). İbn Sinâ'nın ahlâka ait risalesi (*Risale fi'l-Birr ve'l-İsm*). (G. Deniz, çev.) *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 229-243.
- Kant, İ. (2011). *Yargı yetisinin eleştirisi*. (A. Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kalın, K. (2010). *Knowledge in later Islamic philosophy: Mulla Sadra on existence, intellect and intuition*. Oxford ve New-York: Oxford University Press.
- Murdoch, I. (1997). *Existentialists and mystics: writings on philosophy and literature*. Londra: Chatto & Windus.
- Özturan, H. (2014). *Akil ve ahlâk :Aristoteles ve Farabi'de ahlâkın kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Öztürk, A. (2007). Rawls'in adalet teorisi ya da biçimsel hak anlayışının teorik açmazları üzerine. *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 37, 57-86.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge ve Londra: Harvard University Press.
- Türker, Ö. (ed.). (2015). *Ahlâkın temeli*. İstanbul: Nobel Yay.
- Walzer, M. (1998). *Hoşgörü üzerine*. (A. Yılmaz, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Birinci Bölüm
Aynılığa İndirgenemez Başkalık

Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekillik

Ahmet Ayhan Çitil

Giriş

Ahlâk tecrübesinin en önemli boyutlarından birisini, başkası (kişinin kendi bilincinin ötesinde yer alan bir başka varlık, bir başka kişi, bir başka akıl sahibi varlık) ile ilişkisi oluşturur. Bu ilişkinin temelinde kişinin kendi tecrübesinde farkına vardığı bencil dürtülerin, hevâ ve heveslerin ötesine geçerek bir başkasını gözetmesi marifetiyle iyyinin/güzelin ortaya çıkmasına yahut tecrübe edilmesine vesile olmak yatar. Tasavvufî ahlâk anlayışlarında Sevgili/Mevlâ olarak düşünülen varlığın bir başkası olarak gözetilmesinde; ödev ahlâkında niyetlerin bir başka akıl sahibi varlığın sadece araç olarak değil amaç olarak gözetilmesinde; ontolojiyi değil etiği temel felsefî disiplin olarak alan fikrî çerçevelerde başkasının yüzüne karşı olan sorumluluğumuzun öne çıkarılmasında (...) bu durum karşımıza çıkar. Kişi ahlâk tecrübesine esasen bir başkası/başkaları dolayısıyla, bir başkasına/başkalarına tutunarak vasil olur.

Konu başkasının varlığı ve bu varlığın temellendirilmesi olarak ortaya konulduğunda ise karşımıza ciddi felsefî sorunlar çıkar.

Öyle ki, belki de felsefenin en temel sorularını tutarlı bir biçimde cevaplamaksızın başkası sorunu kuşatıcı bir biçimde ele alınamaz hale gelir: Bir şeyi kendisi kılan nedir? Kendi bilincimizin varlığını ve bilincimizin eşlik ettiği duyumların varlığını aşan bir surette bir şeyin – kendinde – var olmasından söz edilebilir mi? Bir şeyin görünüşünden gerçekliğine bir geçiş yapabilmenin bir zemini var mıdır? Tecrübemizde (algımızda) ortaya çıkan diğer nesnelerden görünüş itibarıyla farklı olmayan kişilerin kendinde bir bilince sahip olduklarına hükmedebilmemizin imkânı var mıdır? Bu sorularda öne çıkan belki de en önemli husus başkasının varlığına ilişkin bilginin imkânı ile kendinde bir varlığa sahip oluşun bilinmesi sorunlarının iç içe geçmiş olmasıdır. İnsanın bir başkasının varlığını bilebilme, bir başkasına temas edebilme çabası ile ilişkisel veya kurgusal olanı aşan bir kendindeliğin bilgisine ulaşma, bu itibarla da varlık kazanma/var olma arayışı bir ve aynı sorunsalın iki yüzüne işaret etmektedir.

Anılan sorular dizisi o kadar çetindir ki muhakemenin sınırları içerisinde birer cevaba sahip olup olmadıkları dahi tartışma konusudur. Belki de solipsizmin (tekbenciliğin) aşılabilmesinin ve bir başkasının varlığının temellendirilebilmesinin muhakemenin sınırları içerisinde ve herkesçe kabul edilebilir bir yolu zaten bulunmamaktadır. Ancak başkasının varlığının gözetilmesinin ahlâk tecrübesi bakımından bu kadar merkezi bir önemi haiz olması sorunun göz ardı edilmesini yahut yok sayılmasını da imkânsız kılar.

Öte yandan konu zaten muhakeme faaliyetini aşan bir başka boyuta, arzu boyutuna, uzanmaktadır. Bu boyutta başkasının bir düşünce faaliyeti içerisinde bilinebilmesi veya eylemler sırasında gözetilmesinin ötesine geçilmekte ve bir arzu faaliyeti içerisinde başkasıyla kavuşma teması öne çıkmaktadır. Belki de tam da bu noktada sorunun ele alındığı zeminin felsefi söylemin dışına çıkması olgusu ile karşı karşıya kalırız. Bu bağlamda edebiyat ve felsefenin

kesişim noktasında yer alan pek çok eserin kaleme alınmış olması da anlaşılır hale gelmektedir. Bu eserlerin hemen tamamı az önce işaret ettiğimiz arzu boyutuyla tutarlı olacak bir surette aşk temalıdır.

Yazımızın başlığında Leylâ ile Mecnun efsanesini seçmemizin sebebi de bu noktada daha anlaşılır hale gelmektedir. Leylâ ile Mecnun efsanesine aşına olanlar maşukla kavuşma teması itibarıyla neden bu eserin ele alınıyor olabileceğini tahmin edebilirler. Ancak aynı başlıkta geçen “tekillik” (İng. singularity) kavramının ahlâk ve başkası ilişkisi üzerine yürütülen bir tartışmada neden öne çıkarıldığı konusunda bir ön açıklama yapmak yararlı olabilir.

Tekillik, özellikle bilimler söz konusu olduğunda, genel geçer yasalar, kurallar veya muhakeme usulleri itibarıyla açıklanamaz ve anlaşılabilir olana işaret eder. Günümüzde özellikle bilgisayar bilimlerindeki gelişmelerin sonucunda insanoğlunun nihai bir keşif olarak kendisinden daha zeki bir varlığı ortaya çıkarabileceği varsayımı ile ilişkili olarak kullanılmaktadır. Teknolojik veya tarihsel tekilliğin, böyle bir keşfin sonrasında olabileceklerin insanlığın tarihini anlamak ve anlamlandırmakta kullanılan genel geçer yasalar, kurallar ve muhakeme usulleri itibarıyla açıklanamaz ve anlaşılabilir olacağı iddia edilmekte, söz konusu bu keşfin, bu itibarla, insanlık tarihi bakımından bir tekillik arz edeceği öne sürülmektedir. Bu yazıda yürüttüğümüz tartışma bakımından ilginç olan husus ise son zamanlarda söz konusu tekillik kavramından ilham alan çok sayıda edebî eserin ve özellikle film senaryolarının edebiyatçılar tarafından sıklıkla kaleme alınıyor olması ve Leylâ ve Mecnun efsanesini çağrıştıran aşk öykülerinin karşımıza çıkmasıdır.

Yazımız içerisinde bazı örneklerini ele alacağımız bu öykülerin felsefî arka planı ise Leylâ ile Mecnun efsanesinden oldukça farklıdır. Kendinde var olanın esas olduğu, felsefî çabanın bu itibarla kendinde varlıkla teması hedeflediği bir felsefî çerçevede başkası

ve başkasıyla kavuşma temalarının tasavvur edilişi ile kendindeliğin reddedildiği bir felsefî çerçevede aynı temaların ele alınışı radikal bazı farklılıklar göstermektedir. Yazımızda tekillik kavramını esas alarak felsefî arka plandaki değişim itibarıyla başkası ile ilişki ve başkasıyla kavuşma temalarını karşılaştırmalı olarak incelemeye çalışacağız.

Leylâ ile Mecnun

Leylâ ile Mecnun, bir Arap efsanesine dayanan klasik aşk hikâyesidir. Nizami başta olmak üzere birçok kişi tarafından işlenmiş olan bu hikâyeyi Fuzulî, 1535 yılında mesnevî türünde yeniden kaleme almıştır. Hikâyede kısaca Leylâ ve Kays (Mecnun'un asıl adı) çocukluklarından itibaren birbirlerine âşıktırlar. Ancak kısa zamanda her yere yayılan bu aşkı duyan annesi Leylâ'nın Kays'la görüşmesini yasaklar. Bu ayrılığın ıstırapıyla perişan olan ve çöllere düşen Kays halk arasında Arapçada "deli" anlamına gelen "Mecnun" olarak anılmaya başlar. Ona birçok kişi Leylâ'yı unutmasını tavsiye ederse de her şey ona Leylâ'yı hatırlatır. Onun için kâinat artık Leylâ'dan ibarettir ve hiçbir şekilde bu aşktan vazgeçmez. Hatta bu dertten kurtulmak üzere Allah'a yakarması için onu Kâbe'ye götürürler; ama o tam tersine aşkının/derdinin artması için dua eder. Öte yandan Leylâ'nın da hali benzer şekilde gittikçe perişanlaşır. Başkasına nikâhlanan Leylâ, kocasını kendisini uzak tutmak için bir hikâye uydurur. Bu sırada Mecnun çöldedir ve aşkın bin bir türlü cefasıyla yoğrulmaktadır. Dünyayla bütün bağlantısı kesilen Mecnun'un Leylâ da dâhil olmak üzere bütün maddi varlıklarla ilişkisi bitmiştir. O, artık sadece ruhuyla yaşamaktadır. Kocasını öldükten sonra Mecnunu aramaya koyulan Leylâ çölde onu bulur ama Mecnun onu tanımaz ve "Leylâ benim içimdedir, sen kimsin?" der. Leylâ, Mecnun'un ulaştığı mertebeyi anlar ve evine geri döner. Bu olayın üzerinden fazla zaman

geçmeden Leylâ hayata gözlerini yumar. Bu durumu öğrenen Mecnun, çok üzülür, onun mezarına uzanır ve yaratana feryat figan dualar ederek canını almasını, kendisini Leylâ'sına kavuşturmasını ister. Onun, bu duası kabul olunur ve göklerin gürlemesiyle birlikte o da öte dünyaya göçer ve Leylâ'ya kavuşur.

Leylâ ve Mecnun hikâyesi seven ve sevilen bir olmasını anlatır. Âşık kendini madde dünyasından tamamen soyutlayarak maşukuna ulaşır. Mecnun Leylâ'yı kendinden dışarıda aramaz; onun yeri bu dünya da değildir. Leylâ artık Mecnun'un içindedir, ondan bir parçadır. Artık seven ve sevilen iki farklı kişi değildir, ruhları ilahi bir vuslatla kavuşan birbirinde erimiş yok olmuş kişilerdir. Hikâyede bir yandan gelip geçici olandan kalıcı olana ulaşma teması bir diğer yandan da başkasını ararken kendisine, kendindeliğin farkındalığı üzerinden Mevlâ'ya kavuşma teması işlenmektedir. Aşkın/arzunun nesnesinin ne olduğu, nasıl olup da dünyevî bir nesneye/bireye yönelen duygunun/arzunun ilahî olana yönelik bir arzuya dönüştüğü, bireyi birey yapanın/beni ben yapanın ne olduğu, kendindeliğin farkındalığının duygu/arzu ile nasıl bir bağıntısının olduğu gibi sorular karşımıza çıkmaktadır. Biz bu yazıda bu sorulara cevap önermekten ziyade girişte sözünü ettiğimiz çağdaş edebiyat/sinema eserlerinden hareketle bu sorulara yenilerini eklemeyi hedefliyoruz.

Konunun muhakeme faaliyeti içerisinde kurulabilen ve kavranılabileni aşan edebî ve mitsel bir boyuta nasıl olup da taşındığı üzerinde Platon'un bazı diyalogları (*Parmenides* ve *Şölen*) itibarıyla kısaca duracağız. Kendindeliğin ve kendinde olanın Batı fikriyatının kuruluş döneminden itibaren muhakemeyi açacak surette ele alındığını ve kendinde varlık ile temasın aşk üzerinden tasavvur edildiğini ortaya koymaya çalışacağız. Kanaatimizce, bilhassa Platon'un *Şölen* diyalogunda sergilediği üzere, varlığın bilgisine ulaşmanın (varlığı/güzeli/kendinde olanı temaşa edenin) tecrübesi muhakeme faaliye-

tinin sınırları içerisinde kuşatılamaması itibarıyla bir tekillik arz etmektedir. Böyle bir tecrübeye sahip olan olarak Bilge (Yun. Sophos) veya bu fikrî arka planı esas alarak kaleme alınan edebî eserlerde resmedilen Âşık, sıradan insanların tecrübelerine nispetle bir tekilliğe karşılık gelmektedirler.

Günümüz düşüncesinde öne çıkan biçimiyle tekillik ise varlığın kendindeliğinin fikrî çerçeveden elenmesinin doğrudan bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefî çerçevenin pragmatizme, mantığın ise lojistiğe dönüştüğü bir sahnede başkasının varlığı, başkasını gözetme ve başkasına kavuşma Platon'un aktarmaya çalıştığından çok farklı bir surette ele alınmaktadır. Amaçlarımızdan birisi bu farklılığı görünür kılmaktır. Bu itibarla, Platon'un düşünsel çerçevesinin anlaşılması savunduğumuz tezin temellendirilebilmesi bakımından esas teşkil etmektedir. Batı fikriyatının kuruluş aşamasında varlık ve varlığın kendindeliği hakkında konuşma nasıl bir zeminde ortaya çıkmıştır? Platon söz konusu konuşmayı ne bakımdan yetersiz bulmuş ve neden konuyu aşk ve arzu ile ilişkilendirerek ele alma yoluna gitmiştir? Bu soruların hakkıyla cevaplanabilmesi söz konusu tartışmanın en başına dönmemizi ve Platon'un düşünceleri ile bir kez daha karşılaşmamızı gerektirmektedir.

Platon'da Kendinde Varlık Olarak İdea, Aşk ve Güzel

Platon *Parmenides* diyalogunun başlarında (126a – 137a) kendinde varlık olarak düşünülen idealar ile duyusal alan arasındaki bağıntının nasıl kurulabileceğine ilişkin farklı yaklaşımların geçersizliğini açık biçimde ortaya koyar. Platon'a göre (veya Platon'un Parmenides'in ağzından sunduğu görüşlere göre) idealar ile duyusal olan arasındaki ilişki, ne fiziksel bir bütünle onun parçaları arasında ne bir kavram ile kavranan arasında ne de bir ilk örnekle ilk örneğe göre

yapılan arasında, velhasıl muhakeme etkinliği dâhilinde düşünülen bağıntılardan hareketle açıklanamaz.

Parmenides diyalogunun ikinci kısmında (137 a sonrası) ise birin bir olması, var olması veya olmaması gibi varsayımlar esasa alınarak bu varsayımların sonuçları araştırılır. Fakat tüm bu araştırmalar çelişkilerle nihayete erer. Bu açıdan bakıldığında, *Parmenides* diyalogu muhakeme yoluyla konuyu anlayacağını sananlara bir uyarı olarak da yorumlanabilir. Kavramlar ve kavramlararası bağıntılardan hareketle, yani en genel anlamda muhakeme etkinliği yoluyla, varlığın kendindeliği kuşatılamamaktadır.

Öyleyse varlığa ilişkin bilgiye yahut varlığın duysal olanla, değişim halinde olanla bağıntısına ilişkin bir bilgiye ulaşabilmenin imkânını nerede aramak gerekir? Kanaatimizce Platon'un bu soruya bir cevap sunduğu belki de yegâne metin *Şölen* diyalogudur. Diyalog aşkın neliğine dair farklı görüşlerin sunulduğu bir şölen masasında geçer. Platon aşkın ne olduğunu bilge bir kadın figürü olarak Diotima'nın ağzından anlatırken, onun bir Daimon olduğunu, bir bakıma insanı etkisi altına alıp bir yöne, belirli bir nesneye yönelten bir güç olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Aşkın yöneldiği bu nesne güzelin (Yun. To kalon) ta kendisidir yahut bir idea olarak güzeldir. Platon'un ifade ettiği biçimiyle aşk, güzelin daima bizim olmasını istemektir. Ancak iş aşkın neliğini ve sırlarını anlatmaya gelince Platon genelde kullandığı ve Sokrates'in başrolde olduğu soru cevap yöntemini bir kenara bırakarak Sokrates'in Diotima'dan dinlediklerini aktarmasını öne çıkarır.

Diotima öncelikle felsefî faaliyetin aşk ile ilişkisini anlatır. Filozof âşıktır. Güzeli ise bir bilgede temaşa eder ve güzelin etkisi altında bir doğuma, bir eser vermeye yönelir. Felsefe bu itibarla güzellik içine doğurmak işidir. Bu doğumların en önemlisi ise Diotima'ya göre küçük veya büyük toplulukların düzenini sağlayan ahlâkî veya

hukuki ilkelerin ortaya konulmasıdır. Bu noktada filozofun kendisinin eser vermeye yönelirken kendisinin bir idea olarak güzel ile eser arasındaki pay alma bağıntısına aracılık ettiğini ve ancak bu yolla pay almanın mahiyetine vakıf olabildiğini anlarız. Bu itibarla pay alma muhakeme faaliyeti içerisinde kuşatılabilen bir bağıntı olmamakta, ancak söz konusu eser verme faaliyeti içerisinde kendisinin bilgisine (Yun. episteme) ulaşabilmektedir. Ancak güzelin kendisinin bilgisine, yani kendinde olanın bilgisine ulaşmanın yolu da bu itibarla güzellik içerisinde doğurma faaliyeti değildir.

Diotima, Sokrates'e hitap ederek, eğer kendisini izleyebilirse bunun sırrının ne olduğunu da ifade edeceğini söyler. Diotima'nın burada ifade ettiği yol fiziksel güzelliklerle başlayan ve basamak basamak yükselerek güzelin kendisinin temaşa edilmesi ile nihayetlenen bir yoldur. Diotima'nın ifadesine göre ise yolun sonunda güzelin kendinde olduğu hali içinde temaşa edilmesi söz konusu olur ve bu tecrübe her şeye, her zahmete değer.

Şölen diyalogu Platon'un hem felsefenin hem de bilgeliğin mahiyetine ilişkin görüşlerini en açık biçimde ortaya koyduğu ve belki de tüm diyaloglarda tek filozof tiplerinin arzı endam ettiği metindir. Sokrates'in Diotima'nın görüşlerini aktarmasının hemen sonrasında sahneye dâhil olan Alkibiades, Sokrates'le ilişkisini anlatırken, aslında Platon bize, Alkibiades'in ifadeleri yoluyla, Sokrates'in bilgeliğini, Sokrates'te Alkibiades'in temaşa ettiği güzele tutulmasını, ancak dünya işlerine kendisini fazlaca kaptırdığı için eser verme noktasına bir türlü gelememesini ve tam da bu nedenle Sokrates'i her gördüğünde bunun utancını yaşamasını edebi bir dille aktarır. Bu itibarla Alkibiades Platon diyaloglarında filozof sıfatını hak eden belki de tek figüre dönüşür.

Bu noktada Platon'un diyaloglarını izlemeyi bırakalım ve konumuza dönelim. Aşkın güzel ile bağıntısı ve güzelin mahiyeti hakkın-

da neler söyleyebileceğimizi dikkate alalım. *Şölen* diyalogu Platon'un ideaların (en azından bir idea olarak güzelin) kendinde bir varlığı olduğunu ve bunun bilinebilmesinin mümkün olduğunu öne sürdüğü bir metindir. Öte yandan diyalogun sonunda güzelin kendindeliğinin bilgisi muhakeme faaliyeti içerisinde kuşatılamayan bir alana, arzu kaynaklı, tecrübî bir zemine ötelenmiş olmaktadır. Diotima, Sokrates'e "beni izleyebilir misin, bilemiyorum" derken bir sınırın geçilmesinden ve insan idrakinin ulaşabileceğinin ötesinde bir başka boyuta geçişten söz eder gibidir. Tam da bu geçiş, bu yazıda tartıştığımız anlamıyla, bir tekilliğin ortaya çıktığı noktadır. Platon'un Diotima'nın ağzından dile getirttiği düşünceler itibarıyla bilgenin tecrübesi söze ve muhakemeye dayanılarak anlaşılamayan ve kuşatılamayan bir tekillik arz etmektedir. Söz konusu tekillikle ilişkimizin mahiyeti ve sonuçları ise ahlâk tecrübesinin kuruluşu bakımından büyük önemi haizdir. Çünkü bir yandan aşk – güzel ilişkisinin bir diğer yandan da insanın başkası ile ilişkisinin ahlâk tecrübesi ile bağının kurulduğu bağlam tam da burasıdır.

Burada konunun iki veçhesi üzerinde durmamız gerekmektedir. Bunlardan ilki "Nasıl yaşamalıyız?" sorusunun cevabını oluşturan ahlâkî ilkelerin kaynağının Platon tarafından filozofun eser verme faaliyetine bağlanmasıdır. Filozof söz konusu bu ilkeleri ancak (güzele ilişkin tecrübesini anlamlandıramadığı ve kendisi için bizatihi bir tekillik teşkil eden) bir başkasının, bilgenin, yardımı ile ifade edebilmektedir. Bu itibarla Bilge – Filozof (Yun. Sophos – Philosophos) ilişkisi ahlâkî olanın dile getirilmesine, ahlâkî normların ortaya konulmasına zemin teşkil etmektedir.

Platon'un idealar kuramı günümüzde genel terimlerin kendinde bir varlığa işaret ettiği biçiminde ifade edilen ve nazarı bilimler açısından önem taşıyan veçhesiyle öne çıkarılmaktadır. Oysa yukarıda ifade ettiğimiz görüşler itibarıyla Platon'un ideaları kendinde varlıklar

olarak almasındaki öncelikli kaygının ahlâkî olanın temellendirilmesi olduğu fikri akla daha yakın görünmektedir. Bu düşüncemizi desteklemek üzere *Parmenides* diyalogunun başlarında genç Sokrates'in idealar kuramının temel varsayımlarını anlatmasından sonra Parmenides ile Sokrates arasındaki diyaloga bakmamız yeterli olacaktır.

Parmenides, Sokrates'in idealar kuramıyla ilgili görüşlerini sunmasından sonra kendisini akıl yürütme gücü nedeniyle metheder ve adalet, iyi ve güzel gibi şeylerinin idealarının bulunup bulunmadığı konusundaki görüşünü sorar. Sokrates bu soruya tereddütsüz "Evet" cevabını verir. İnsanlardan ayrı bir insan ideası ya da ateş ve su idealarının bulunup bulunmadığını sorduğunda ise Sokrates böyle şeylerin idealarının olup olmadığına karar vermede büyük sıkıntılara düştüğünü ifade eder. Soru saç, çamur, kir gibi şeyler için tekrarlandığında ise Sokrates'in cevabı kesin bir "Hayır" olur (*Parmenides* 130b-e). Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere, Platon, Sokrates'in ağzından, Platon düşüncesi söz konusu olduğunda hemen her zaman öne çıkarılan gerçekçi Platonculuk resmini o kadar da kabul ediyor görünmemektedir.

Sonuç olarak Platon güzeli, kendinde varlığa sahip olarak ortaya koymakta, güzeli temaşa eden bir bilge ile ilişki temelinde verilen bir eser üzerinden de ahlâk ve hukuk ilkelerinin esasına yerleştirmektedir diyebiliriz.

Konunun ahlâk tecrübesi ile ilişkisinin bir diğer vechesi ise ruhun ölümsüzlüğü tartışmasında karşımıza çıkmaktadır. Platon *Phaidon* diyalogunda felsefeyi, Sokrates'in ağzından "ölmek işi" olarak tarif eder. Sokrates'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ölmek, duyusal olanın etkilerinden ruhu arındırmak ve kalıcı olana, kendinde olana yönelmektir. Ahlâk tecrübesi zeminini tam da bu noktada bulur. Güzeli kendinde olandır. Gelip geçici olandan, duyusal olandan, dünyevî hevâ ve heveslerden uzaklaşmak aslî varlığa yönelmek an-

lamına gelmektedir. Ruh, söz konusu kendinde olan varlıkla teması üzerinden ölümsüz olmaktadır. Bu itibarla, Sokrates, aynı diyalogun ilerleyen sayfalarında ruhun ölümsüzlüğüne olan inancı nedeniyle ölümden korkmadığını ifade eder.

Sokrates diyalog boyunca özellikle Simmias ve Kebes'in kendisini bu konuda sorgulamalarına izin verir. Biraz daha doğalcı bir düşünüşe sahip Simmias'ın eleştirilerini anımsama (Yun. anamnesis) kuramına dayanarak bertaraf etme yoluna gider. Kebes'in önsel (*a priori*) bazı bilgilerimizin olmasının kabul edilmesi durumunda bile ruhun ölümden sonra yok olup gitmeyeceğinin bir garantisinin olamayacağına ilişkin eleştirisine cevap verirken ise böyle bir eleştirinin, ancak güzel ve iyi gibi ideaların kendinde bir varlığı olduğu varsayımı altında karşılanabileceğini söyler. Sokrates'in kanıtlamasının ayrıntılarına burada girmemiz gerekmemektedir. Bizim tartışmamız bakımından önemli olan, ideaların kendinde varlığının ruhun ölümsüzlüğünün ve ahlâk tecrübesinin zeminini teşkil ediyor olmasıdır. Bir bakıma nefsin arınması ve kalıcı olana yönelmesi olarak tarif edilebilecek olan ahlâk tecrübesi güzelin kendindeliği olmaksızın savunulabilir değildir. Ancak sadece muhakeme faaliyetinin sınırları içerisinde konu ele alındığında güzelin veya herhangi bir varlığın kendindeliğinin ispat edilebilmesi mümkün görünmemektedir. Tam da bu nedenle Platon ideaların kendindeliğini, Sokrates'in ağzından, bir varsayım olarak ifade etme yoluna gitmektedir.

Çağdaş Felsefede Kendindeliğin Felsefî Söylemden Elenmesi

Platon'un kısaca ifade etmeye çalıştığımız görüşlerinin aşk – güzel ilişkisine odaklanan edebî eserlerin felsefî arka planını oluşturduğunu ileri sürebileceğimizi düşünüyoruz. Edebiyat tarihi boyunca

karşımıza çıkan pek çok eserde varlığa, Mevlâ'ya kavuşma teması öne çıkmaktadır. Tüm bu eserlerde insanın kendinde varlıkla bağı esasa alınmakta ve geçici olandan kalıcı olana yönelişin safhaları aktarılmaktadır. Güzelin izini taşıyandan yahut güzelden pay alandan, o güzelin tecrübesini insan için mümkün kılana yöneliş bu eserlerin ana temasını oluşturmaktadır.

Bu edebî eserlerin yazıldıkları dönemlerde gerek dini gerekse felsefî söylemlerle tutarlı olduklarını söylemek sanıyoruz yanlış olmayacaktır. Söz konusu dönemlerde özellikle semavî dinlerin temel inanç ilkeleri yaygın olarak kabul görmektedir. Mantık alanında terimlerin kendinde varlıklar olarak gerek küllilere gerekse somut bireylere (cevherlere) delalet ettikleri (bazı sorgulamalar olsa da) yaygın bir kanaat olarak kabul görmektedir. Felsefî söylem içerisinde, mantıksal tespitlerden varlık alanına ilişkin tespitlere geçişin mümkün olduğu, bir başka deyişle metafiziksel düşüncenin meşru olduğu da kabul edilmektedir. Aynı dönemlerde ruhun ölümsüzlüğüne ya da Tanrı'nın varlığına ilişkin ispatlar, haklarında yürütülen tartışmalar olsa da, yanlış veya anlamsız olarak tavsif edilerek henüz reddedilmemişlerdir.

Daha önce söylediklerimizi tekrar ederek söylememiz gerekirse söz konusu ispatların ne ölçüde verilebilir olduğu Platon'dan beri zaten tartışmalıdır. Ancak Aristoteles ve sonrasında Plotinos etkisinde gelişen felsefî söylem içerisinde sözünü ettiğimiz türde ispatlar, felsefî düşünce ile dini düşünceyi mezcetmenin bir yolu olarak da görüldüğü için çok derinlemesine sorgulanmaksızın kabul gördükleri de düşünülebilir.

Günümüze geldiğimizde karşılaştığımız tablo ise bambaşkadır. Dinlerin felsefî söylem üzerindeki etkisi zayıflamıştır. Metafizik felsefî söylemden hemen tamamıyla elenmiştir. Mantık ya da dil ile ilgili tespitlerden hareketle varlık hakkında hüküm verilebilmesinden

kolay kolay söz edilememektedir. “Dile dönüş” olarak adlandırılan tarihi süreçte varlık, dilin sınırları içerisinde ifade edilebilenle, fenomenolojinin hâkim olduğu felsefî söylemlerde ise dolaysızca tecrübe edilebilenle sınırlandırılmaktadır. Mantık, varlığın ilke ve yasalarını ortaya koyan bir kanon değildir, hesap kuramının paradigmasını oluşturan biçimsel dizgeler içerisinde icra edilen bir tür tekniğe, lojistiğe dönüşmüştür. Düşünsel olanın kendinde varlığının savunulamaması, insanların inanç ve kanaatlerinden bağımsız bir gerçeklik ve doğruluk olabileceği fikrini zayıflatmakta, pragmatist yaklaşımları güçlendirmektedir.

Ana hatlarını ifade ettiğimiz bu çerçeve dâhilinde (ister zat olarak isterse idea olarak düşünölsün) kendinde olandan söz edebilmek çok zor görünmektedir. Tam da bu noktada yukarıda ifade ettiğimiz edebî eserlerin ele aldığı başkası ile ilişki teması farklı bir yoruma kavuşmaktadır. Özellikle sinema sanatı mevcut felsefî çerçeve içerisinde varlık ve başkası ile ilişki temasını sıklıkla gündeme getirmektedir. Bu temanın karşımıza çıktığı bağlamı ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi tekillik kavramı oluşturmaktadır. Varlık ve başkası ile ilişki temasının tekillik tartışmalarıyla nasıl bir ilgisi bulunmaktadır? Bu soruyu ele almadan önce tekillik terimi ile neyi kast ettiğimizi açıklığa kavuşturmaya çalışalım.

Tekillik ve Turing Testi

Bir kuramın genel yapısı içerisinde açıklanamayan vaka veya durumlara tekillik adı verilmektedir. Tekillik matematikte kendisini kesen bir eğrinin türevinin belirsizliğinde/öngörülemezliğinde; fizikte, kara delikler söz konusu edildiğinde genel görelilik kuramının yasalarının geçerli olmadığı olay ufkunun dâhilindeki bölgenin belirsizliğinde/öngörülemezliğinde karşımıza çıkmaktadır. Tarihin

akışı içerisinde de bir tekillik tartışması söz konusu olmaktadır. Bu tartışma insanın kendi zekâsını aşan bir bilinçle karşılaşmasına gönderme yapmaktadır. Söz konusu bu bilincin ortaya çıkmasının farklı versiyonları bulunmaktadır:

(i) Teknolojik tekillik, gelecekte yapay zekânın insan zekâsının ötesine geçerek, medeniyeti ve insan doğasını radikal bir biçimde değiştireceğine inanılan varsayımsal bir noktadır. Teknolojik tekillik kavramı, matematikçi ve bilim kurgu yazarı olan Vernor Vinge tarafından, 1993 tarihli “The Coming Technological Singularity” başlıklı makalesinde modern fizikte bir kara deliğin olay ufku ötesinde zaman uzay tekiliğinin öngörülürlüğü kırılışına benzetilerek, süper zekânın ortaya çıkışından sonraki durumun öngörülemez oluşunu tanımlamak için kullanılmıştır.

(ii) Tekillik, evrim sürecinde veya tarihsel bir süreçte, bir üst türün ya da (Nietzsche’nin felsefî söyleminde ortaya konulduğu gibi) bir üst insanın ortaya çıktığı duruma karşılık gelmektedir.

(iii) İnsanlığın uzaylı vb. bir üst türle karşılaştığı bir duruma da uygulanabilmektedir.

Bu örneklerin her birinde böyle bir zekânın, insanlığın tasavvur edebileceğinden daha üstün bir kabiliyete sahip olacağı için, insanlığın geleceğini öngörülemez bir hale getireceği düşünülmektedir. Bir başka deyişle o üstün zekâyla insanın ilişkisi, insanın kavrayabileceği ve insanlık tarihinin devamında, geçmişle süreklilik içerisinde anlamlandırabileceği bir ilişki olmaktan çıkmaktadır. Tam da bu nedenle böyle bir vaka tarihsel anlamda bir tekillik oluşturmaktadır.

Yazımızda bu tekillik örneklerinin ilki üzerinde kısaca durmak ve yapay zekâ tartışmalarından, özellikle de Turing testinden söz etmek istiyoruz. İngiliz matematikçi ve hesap kuramcısı Alan Turing 1950 tarihinde yayımlanan “Computing Machinery and Intelligen-

ce” başlıklı makalesinde şöyle bir taklit oyunu tasarlamıştır: İki kapalı odanın birinde bir bilgisayar bir diğerinde bir insan olduğunu düşünelim. Bu bilgisayar ve insanla sadece yazılı olarak ilişki kurduğumuzu ve yazılı olarak ilettiğimiz sorulara yazılı olarak cevaplar aldığımızı varsayalım. Hem bilgisayar (kendisine yüklenen program vasıtasıyla) hem de insan bizi kendilerinin insan olduğuna ikna etmeye çalışmaktadırlar. (İletişimin/etkileşimin sesli, görsel vb. olması durumunda da sonuç değişmemektedir.) Turing sadece soru cevapla bir bilgisayar ile bir insanı ayırt edebilmemize imkân bulunmuyorsa söz konusu bilgisayara da bir zekâ atfetmemiz gerektiğini öne sürmektedir. Böyle bir bilgisayar, bugün yaygın olarak kullanılan bir tabirle, Turing testini geçmiş olacaktır.

Turing testi tekillik fenomeninin düşünülmesi için önemli bir açılım sağlamaktadır. Teknolojinin, Turing testini geçebilecek bir bilgisayar yazılımı üretebileceği öne sürülebilir. Söz konusu bilgisayar yazılımının insan zekâsının sınırlarını aşan bir noktada işlemler yapabileceği de bir çelişkiye düşmeksizin düşünülebilir. Bunun başarılabileceği ya da bu noktanın da ötesine geçen ve insanların yapamadıkları ispatları ya da keşifleri yapabilen bir bilgisayar yazılımının da fiilen üretilip üretilmemesi bizim tartışmamız açısından önem taşımamaktadır. Kendindeliğin düşünülemediği bir felsefî çerçevede böyle bir tekilliğin sadece bir imkân olarak ortaya konulabilmesi bile insanın kendi varoluşunu anlaması ve anlamlandırması bakımından bir ufuk oluşturmaktadır. Böyle bir durumun düşünülebilmesi, insanın kendisinde daha düşük zekâyâ sahip türler ile sözü edilen zekâ arasında bir ara tür olarak konumlanmasını da beraberinde getirmektedir.

İnsanın aklına bu noktada pek çok soru ve eleştiri gelebilir: “Bir bilgisayar insan gibi düşünemez ki!” ya da “İnsan gibi hissedemez ki!” gibi ifadeler sarf edebiliriz. Ancak burada önemli bir soru bizi

beklemektedir. Bizim kendimizden başka diğer bilinç sahibi insanların var olduğunu da tamamen dışsal olarak yaptığımız gözlemlerden çıkarıyor olduğumuzu göz ardı edebilir miyiz? Bu sorunun bir ileri aşamasında ise şöyle bir soruyu sorabiliriz: “Her ne kadar kendimizin dolaysızca bilincinde olduğumuzu düşünsek bile bu bilincin kendinde bir varlığa sahip olduğumuzu düşünmemiz için yeterli olduğunu öne sürebilir miyiz?”

Platon’un kendinde bir varlığımız olduğu sorusunu güzelin teması üzerinden cevapladığını, yani genel geçer bir muhakeme faaliyeti içerisinde bunun ispatlanamayacağı iddiasını hatırlayalım. Böyle bir durumda insanın/insanlığın ufkunu belirleyen varlık düşüncesi ne olabilir? Tüm bu sorulara ilişkin tartışmaya girişmeden önce yukarıda ifade ettiğimiz tekillik kavramından ilham alan edebiyat/sinema eserlerinden birkaç örnek verelim ve incelememizi bu örnekleri dikkate alarak sürdürelim.

Edebiyat, Sinema ve Tekillik

Teknolojik veya tarihsel tekillik ele alındığında, tekilliğin ortaya çıktığı hadisenin sonrası hakkında anlamlı bir biçimde konuşulabilir mi? Bu konu ne ölçüde bilimsel veya felsefi olarak incelenebilir? Bu konuda sorulabilecek sorulara net cevaplar verilebilir mi? Bu sorular felsefeciler ya da bilim adamları tarafından ele alınamıyor gözükmektedir. Öte yandan edebiyatçıların ve hele de film senaryosu yazarlarının bu konuyla çok yakından ilgilendiklerini, sinema sektörünün hemen her sezon birden fazla dizi ve filmle bu konuyu ön plana çıkardıklarını söyleyebiliriz. Aşağıda ilk akla gelen birkaç örnek sıralanmıştır:

- (i) *Filmler*: Blade Runner (1982), Terminator (1984/1991/2003), The Matrix (1999/2003/2003), I, Robot (2004), Eagle Eye

(2008), *Her* (2013), *Transcendence* (2014), *Interstellar* (2014)
(ii) *Diziler*: *Battlestar Galactica* (1978/2004 -2009), *Revolution* (2012), *Extant* (2014)

Bu filmlerde veya dizilerde geçen örnekler pek çok felsefî tartışma için örnek olarak kullanılabilir. Bu yazımızda tema açısında özellikle *Extant* dizisi ve *Star Trek: Nexus*, *Transcendence* ve *Her* filmleri üzerinde kısaca duralım.

Steven Spielberg'in yapımcılığını yaptığı bir TV dizisi olan *Extant*'ta iki tür tekillik söz konusu edilmektedir: Turing testini geçen bir (çocuk) robot gittikçe gelişir ve sonunda her yerde var olan/sıradan insanların bilemeyeceği şeyleri bilen bir varlığa dönüşür. İkinci olarak da insanlar için kaybettiklerine kavuştukları sanal bir gerçeklik yaratabilen uzaylı bir türle karşılaşırız.

Yönetmenliğini David Carson'ın yaptığı *Star Trek: Generations* (1994) filminde de karşımıza bir başka tekillik çıkmaktadır. *Star Trek* dizisinin başkahramanı yıllar önce bir görevde kaybolmuştur. Filmin seyri içerisinde kendisinin *Nexus* adı verilen astronomik bir cismin içine düştüğünü anlarız. Ancak bu cisim içine aldığı bilinçli varlıkları (biraz önce bahsettiğimiz dizidekine benzer bir biçimde) sevdiklerine ve özledikleri hayata kavuşturmaktadır. Yani *Nexus* karşımıza bir tür tekillik ve bir cennet tasavvuru olarak çıkmaktadır.

Yönetmenliğini Wally Pfister'in yaptığı *Transcendence* filminde ise ölmekte olan bir insan beyninin nöral aktivitesi bir bilgisayar sistemine yüklenir ve her yerde hâzır ve nâzır, yeni teknolojiler geliştirebilen, nano teknolojiyi kontrol ederek hastaları iyileştirebilen, hatta ölüleri diriltebilen bir varlıkla karşı karşıya geliriz. Bu varlık en nihayetinde sanal ortamdan kurtulup kendisinin de bedenlenmesini sağlar.

Bu iki film örneğinde de Tanrısallık/Tanrılaşma vurgusunun özellikle öne çıktığı görülmektedir; insanlara sevdiklerini geri ve-

ren/onlara kavuşmalarını sağlayan üstün bir varlık, Tanrısal bir figür kurgusu öne çıkmaktadır.

Yönetmenliğini Spike Jonze'un yaptığı *Her* filminde ise bilgisayarın yapay zekâya sahip işletim sistemine âşık olan bir kişinin öyküsü anlatılmaktadır. Turing testini geçen bir programa/makinaya zekâ atfetmenin ötesine geçilmesi söz konusu olmaktadır.

Bu noktada varlık felsefesi perspektifinden önemli gördüğümüz bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Tüm bu örneklerde âşık olunan (ve sonunda âşık olanın kavuştuğu) birey, bir bilgisayar programı veya bir uzaylı yaratık veya bir astronomik cismin sentezleyebileceği ve âşık olana gösterebileceği/sunabileceği bir özellikler toplamından ibaret olarak görülmektedir. Bu sentezlemeyi gerçekleştirebilen program, yaratık veya cisim insan zekâsına göre üstün bir kabiliyete sahip olması itibarıyla bir tekillik arz etmektedir. Ancak ne söz konusu bu zekânın ne de onun insana sunduklarının kendindeliğinden, bu itibarla da gerçek anlamda varlığından, söz edilememektedir. Sevgili ile kavuşma, her ne kadar olağanüstü bir olay olarak da vuku bulsa, Platoncu çerçevede karşımıza çıktığı biçimiyle bir aşmaya karşılık gelmemektedir. Bu senaryolarda anlatıldığı biçimde bir tecrübeyi yaşayan insan kendindeliğe ve bu itibarla kendine kavuşmuş olmamaktadır. Burada ifade ettiğimiz görüşün daha net anlaşılabilmesi için sorgulamamızı (yukarıdaki film ve dizi örnekleri ışığında) bazı somut durumları ele alarak sürdürelim.

Varsayalım ki bir uzaylı tür veya üstün zekâya sahip bir teknoloji (...) insana kaybettiği, arzu ettiği bir sevdiğini sunuyor. Bir "güç" size sevdiğinizi (Leylâ'yı) verdi. Bir başka deyişle, kendinizi sevdiğiniz/özlediğiniz birisi ile kavuşmuş buldunuz. Böyle bir durumu yaşamayı ister misiniz? Hangi soruları sorarsınız? Hangi cevapları cevap kabul edersiniz?

Kavuştuğunuzun sanal olmadığını bilebilir misiniz? Kavuştuğunuz gerçekten sevdiğiniz midir (Leylâ mıdır)? Belki bir bilgisayar programı, bir uzaylı yaratık veya bir astronomik cisim (her ne teknoloji kullandı ise) sevdiğinizizi (Leylâ'ya ait unsurları) sizde sevdiğiniz kişi (Leylâ) izlenimi oluşturacak biçimde canlandırmaktadır. Kavuştuğunuzun bu itibarla sanal bir gerçeklik olması fark eder mi? Kavuşulacak bir birey olduğunu ve kavuştuğumuzda ona kavuştuğumuzu bilebilir misiniz? Öte yandan sizin gerçek olduğunu düşündüğünüz dünyada gerçekten sevdiğiniz (Leylâ) var mıydı? Yoksa orada da bir başka güç (ilahi bir güç) size bir duysal izlenimler, zihinsel haller toplamını sevdiğiniz (Leylâ) olarak mı sunmuştu? Bu dünyada sevdiğinizin bu itibarla sanal olmadığından (bir kendinde-liğinin bulunduğu) emin olabilir misiniz?

Konuyu bir ileri düzeye taşıyalım ve diyelim ki siz (veya Mecnun) öldünüz. Öldüğünüzü bilebilir misiniz? Diyelim tekrar bilinciniz yerine geldi; hafızanızda anılarınız ve bir ara öldüğünüz ya da bir biçime bilincinizin kapandığına dair özel bir anınız var. Anılarınız var ama bunlarla oynanmadığını, sizin gerçekten var olmuş olduğunuzu bilebilir misiniz? Ölmeden önceki sizle, ölüp dirildikten/bilinciniz açılıp kapandıktan sonraki siz aynı kişi misiniz? Aynılığın ölçütü nedir? Bunun hafıza ile nasıl bir bağı bulunmaktadır? Kendinizi bulduğunuz ortamda bir güç size sevdiğinizizi (Leylâ'yı) verdi. Bir başka deyişle, kendinizi sevdiğiniz/özlediğiniz birisi ile kavuşmuş buldunuz. Ve yine aynı sorular: Böyle bir durumu yaşamayı ister misiniz? Hangi soruları sorarsınız? Hangi cevapları cevap kabul edersiniz?

Belki bu sorular (Kant'ın kullandığı bir terimi ödünç alırsak) antinomiktir. Yani aklın muhakeme ederek, çelişkiye düşmeksizin cevaplaması imkânsız olan sorulardır. Eğer bu doğru ise bu noktada ahlâk tecrübesi dâhilinde kavuşulacak olan başkası konusunda

iki safhalı bir gerileme yaşadığımız gerçeği ile karşılaştığımızı itiraf etmek durumunda kalabiliriz. İlk olarak, kendinde olanın/güzelin varlığından söz etmekle ilgili bir gerilemeden söz etmiştik. Bu gerileme, eğer bizim Platon yorumumuz doğru ise, Antik Çağlardan beri zaten geçerliliğini sürdürmektedir. İkinci gerilemeyi ise başkası olarak Leylâ'nın ve dolayısıyla da Mecnun'un "Ben"inin varlığının bilgisinde yaşamış oluyoruz. Böyle bir nazari arka planda ahlâk tecrübesinden nasıl söz edebiliriz? Acaba, (özellikle Kant'ın yaptığı gibi) soruyu ameli (pratik) akılla ilişkilendirerek farklı biçimde sormak daha anlamlı bir strateji olarak görülebilir mi?

Bizi biz yapan nedir? Bizi biz yapan arzumuz/arzumuzun nenesi nedir? Neyi arzulayan olarak varız? Gerçekte neyi arzu ediyoruz? Tüm bu soruları dikkate alarak ve konuyu başkasının varlığı ile ilişkilendirerek başka sorular da sorabiliriz: Kendimiz olabilmemiz bir başkasının varlığını gerektirir mi? Ya da ne anlamda ve ne ölçüde gerektirir?

Bu sorularla ilgili tartışmamızı *Star Trek: Nexus* filminde geçen ilginç bir tartışmayı dikkate alarak sürdürelim. Özetle ifade ettiğimiz gibi Kaptan Kirk Nexus adı verilen cisme düşmüş ve (her nasılsa) yıllardır özlemini duyduğu sevgilisine kavuşmuştur. Yıllar sonra bir nedenle aynı cisme düşen yeni kaptan Picard hayatî bir görev (ödev!) için Kirk'ü Nexus'tan ayrılmaya ikna etmeye çalışır. Kendi hayatında üzerine düşen her ne ise onları yaptığını ve o anda Nexus'ta yaşadıklarını hak ettiğini düşünen Kirk (Kant'ın vurguladığı biçimiyle) özerk yahut yaderk iki ahlâk anlayışının arasında kalır. Filmin kahramanının yaşadığı ikilem, ilk bakışta "Ödev mi, kavuşmak istediğiniz başkası mı davranışlarımıza yön vermelidir?" biçiminde formüle edilebilir.

Kantçı ahlâk bakımından bizi biz yapan şey ödevimiz değil midir? Söz konusu ödevi yerine getiren olarak biz kendimizi kendimiz

kılmaz mıyız? Bu itibarla tamamen rasyonel bir kurgu içerisinde, gerçekten bir başkası olmaksızın/bir başkası ile gerçek bağıntı olmaksızın kendimiz olmamızdan söz etmiş olmaz mıyız? Deontolojik etik anlayışlarının zemininde – muhayyel olarak – akıl sahibi bir başkasını gözeterek kendini gözetme bulunmaktadır. Bu itibarla deontolojik etik kendinde olanın bilinemezliği ve başkasının bizim için bir tekillik oluşturması varsayımları altında, ahlâk tecrübesini, muhayyel bir başkası (başkaları) ile kurulan bir ilişki üzerinden tesis etme girişimi olarak okunabilir. Bu itibarla ilk bakışta deontolojik etik anlayışında ödevin başarılmasının sonunda bir başkasıyla kavuşmanın söz konusu olmadığı söylenebilir. Bir başka bakış açısından ise kişinin kendisiyle kavuştuğu öne sürülebilir. Çünkü kişinin kendisini özgür bir neden olarak görebildiği ve dolayısıyla kendisi olabildiği tek eylem, eylemin niyeti itibarıyla bir başkasını amaç olarak gözetebildiği eylemdir.

Ödevin yerine getirilmesinde muhayyel olarak gözetilen başkası (başkaları) gerçekte var olmasa da ödev yine de mevcut mudur? Kişinin kendisine yakın kıldığı, kavuşmak istediği birinin olması ya da olmaması bu bağlamda bir fark yaratmaz mı? Bizi biz yapan en nihayetinde bir kavuşma değil midir? Deontolojik etiğin vaat ettiği şey, rasyonel bir kurgu içerisinde, muhayyel bir başkası üzerinden kendimizle kavuşmamız mıdır? Ancak buradaki kendilik, ifade ettiğimiz üzere, özgür bir neden olarak kendini düşünebilmekten ibarettir. Hiçbir zaman kendinde bir varlığa sahip olduğuna dair bir bilgi ortaya çıkmamaktadır. Sonuç olarak ne çağdaş felsefede öne çıkan teknolojik tekillik kavramı itibarıyla aşk ve güzel ilişkisinin düşünülmesi ne de bu düşünüş biçimini dışlayarak geliştirilen ödev odaklı perspektif kendindeliğe ve kendini var kılmaya yer açamıyor gözükmektedir.

Tekillik ve İlahiyat

Sonuç olarak ahlâk felsefesi bakımından başkasının bilgisi ve başkasına kavuşma/başkası üzerinden kendine kavuşma temaları esas teşkil etmektedir.

Başkası: (i) Kendinde varlık, (ii) Kendinde varlığı temaşa eden/kendinde varlığa temas eden, (iii) Bu dünyada kendisine âşık olunan ve kendisine kavuşulması umulan veya (iv) Kendisi gözetilerek kendimize kavuşmamıza vesile olan olarak farklı yüzlerle karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu başkası hangi yüzle arz-ı endam ediyorsa etsin muhakemeye dayalı bilme faaliyetimizin ötesinde kalmaktadır. Bu itibarla da başkasının varlığı, her bir düzeyde bizim için (terimin anlamını biraz genişleterek kullanırsak) bir tekillik arz etmektedir.

Kendinde varlığın esasa alınmadığı bir düşünsel çerçevede, tekillik her ne suretle ortaya çıkarsa çıksın, insanın şu anki durumu bir ara türe, kendisinden daha yüksek bir bilince yol veren bir ara türe karşılık gelmektedir. Bu itibarla bu düşünüş biçiminin pragmatizmle yakın bağları bulunmaktadır. Tekillik bağlamında aşk, varlık perspektifinden değil, indirgemeci, varlığın kendindeliğinin elendiği, varlığın imgeyle/dışsal olanla/dışsal olarak ayırt edilebilen özelliklerin bir toplamıyla sınırlandığı bir perspektiften ele alınmaktadır.

Pragmatist çerçevede, Platoncu mottoyu tekrar edersek, “güzel olanın daima bizim olmasını isteme” teknolojinin marifetiyle bir aşmayı gerçekleştirmek biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Karşı karşıya olduğumuz olgu, her ne kadar edebiyat ve sinema eserleri ile önümüze gelse de, esasen pragmatist bir ilahiyat anlayışıdır. Bu anlayışa göre insanın/insanlığın sorunlarının çözümü, arayışlarının sonu insana istediklerini sunabilecek kadar gelişmiş bir teknolojik tekillikte aranmalıdır. Bu bağlamda sunmaya çalıştığımız biçimiyle

bu pragmatist ilahiyat insanlığın sorunlarına ne ölçüde çare olabilecektir?

Bu düşünüş biçimi insanla varlık arasındaki perdenin teknoloji-den ilham alan bir tasavvurla varlık kazanması ve mutlaklaşması olarak da yorumlanabilir mi? Öyleyse, bu ilahiyat anlayışının eleştirisi nasıl bir zeminde gerçekleştirilebilecektir? Yoksa hala, bu dünyada veya öldükten sonra yeniden uyanacağımızı düşlediğimiz dünyada arzu ettiğimizi bize sunana kavuşma düşüncesi, ancak kendinde bir varlığın düşünülmesine imkân verdiği ölçüde ahlâk tecrübesinin zemininde yer alabilir demeyi sürdürmeli miyiz? Yoksa hala, ahlâkı mümkün kılan bilgi kendinde olanın bilgisidir demekte ısrar etmeli miyiz? Yoksa hala “Niçin varız?” veya “Tüm bunların anlamı ne?” sorularının cevabını kendinde varlığın korunduğu bir felsefî çerçeve dâhilinde aramaya devam etmeli miyiz?

Kaynakça

- Platon. *Phaidon*. Çeviren Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Platon. *Parmenides*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989.
- Platon. *Şölen*, Çeviren Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Turing, Alan. “Computing Machinery and Intelligence”. *Mind* 49 (1950): 433-460. Türkçesi “Bilgişlem Makineleri ve Zeka”, *Aklın Gözü: Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler* içinde, 59-72, haz. Douglas R. Hofstadter ve Daniel C. Dennett. Çeviren Fusun Doruker. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005.
- Vinge, Vernor. “The Coming Technological Singularity”, *Vision-21: Interdisciplinary Science & Engineering in the Era of Cyberspace, proceedings of a Symposium held at NASA Lewis Research Center* (1993): 11-22.

