

Editörden

Kavramlar dünyasında yaşıyoruz. Kavramlar hayatlarımızın içine girmiş onları belirliyorlar. Birbirleriyle ilişki içerisindeler ve bu ilişkideki uyum ya da tezatlarla hayatımıza ahenk ya da kaos katıyorlar. Anlam kaybediyorlar yeni anlamlar kazanıyorlar. Bir bilen bize bunları izah ediyor, arkasından bu izah hayatlarımıza uzanan bir el oluyor. Hayatlarımıza, mahremiyetimize.

Tam anlamıyla bilip bilmediğimizi bile çokluk düşünmüyoruz. Ya da onlara yeni anlamlar yükleyerek nasıl manipülasyon aracı haline getirildiklerini göremiyoruz. Türkiye'deki tartışmalara baktığımızda bunların en konsatre hallerini görüyoruz. Bazı kavramlar etrafında kısır tartışmaların tarafları oluyoruz ve birbirimizle uzanamıyoruz.

Hayatımızın bir ölçüde hem makro hem de mikro düzeyde belirleyicisi konumunda olan değer ve siyaset kavramları da bu durumdan azade değil. Bir taraftan değeri bireyin tercihlerine indirgeyip siyasete kadar uzanan etkisini görmeyecek tarzda ele alıyoruz. Kendi değerlerimizi mutlaklaştırıp ve kendimizle sınırlı görüp karşımızdakine tepeden bakıyoruz. Diğer taraftan siyasetin sadece devlet yönetimi anlamında bizden uzak bir meşgale olduğunu düşünüp iki kişi arasındaki ilişkiye kadar sinen yönlerini göz ardı ediyoruz. Hele bu iki kavramın birbirleriyle arasındaki ilişkiye baktığımızda bu iki kavramı birbirinden bağımsızlaştırarak ele alanların yanında siyaseti kör bir moralizme feda edenlerin ve değerler dünyasını siyasetin aracı mesabesine indirenlerin yaklaşımlarıyla karşılaşıyoruz.

Dolayısıyla biz bu hengamede temel kavramların yeniden düşünülmesi gerektiğinden hareket ederek dergimizin bu sayısını siyaset ve değer konusuna ayırdık. Amacımız bu kavramların yeniden düşünülmesine bir katkı sağlamak. Bu amaçla siyaset ve değer kavramına ve aralarındaki ilişkinin mahiyetine yönelik olarak teorik, tarihsel ve modern tartışmalara yer veren geniş bir dosya hazırlamaya çalıştık.

Dosyamızın problem alanlarını pür değer ve siyaset ilişkisine dair hem tarihsel hem de güncel teorik yaklaşım ve çözümlemeler, İslam siyaset felsefesinde siyaset ve değer konusunun nasıl ele alındığı, Osmanlı son dönem ve Cumhuriyet Türkiye'sinin o hengameli yıllarında bu iki kavram ve aralarındaki ilişkiye dair ne tür yaklaşımların ortaya çıktığı ve Cumhuriyet tecrübesinde siyaset değer ilişkisinin eğitim ve kimlik politikalarına yansımalarının nasıl bir karakter arzettiği meseleleri oluşturmuştur.

Dosyamız, alanında yetkin isimlerin katkılarıyla zenginleşti. Yasin Aktay İslam siyaset felsefesinin bir taraftan üzerine yükseldiği aksiyomları diğer taraftan yaşadığı problemleri serimledi. Ahmet Kemal Bayram siyaset ve değer ilişkisinin günümüz modern dünyasına evrilirken geçirdiği anlam değişikliklerini ve bunların güncel politik olana etkilerini ele aldı. Hayati Hökekleli siyaset değer ilişkisini insanın psikolojik tahlilinden yola çıkarak hem kişisel hem de toplumsal hayat-

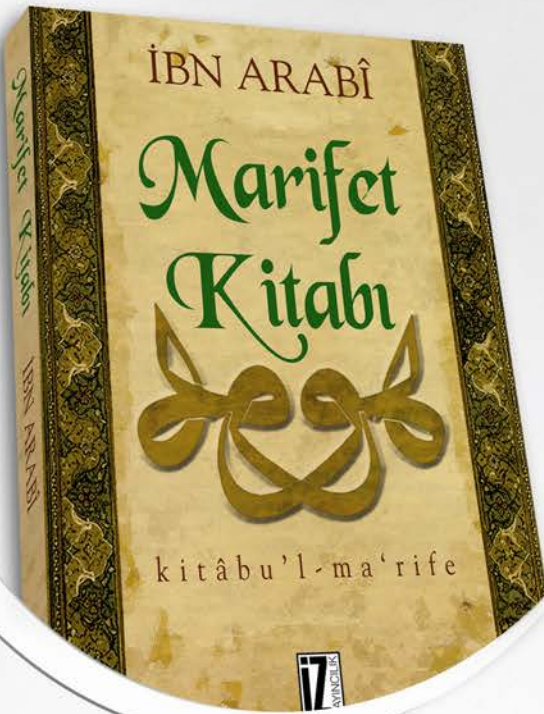
taki karşılıklarını bize sundu. Süheyp Ögüt ise siyaset ve değer kavramlarının etimolojik analizinden epistemolojik anlam dünyasına kadar giden bir çerçevede konuya yaklaştı. Yalçın Akdoğan siyaset ve değer ilişkisini teorik bir çerçeve içerisinde idealizm ve realizm perspektifinden ele aldığı yazıda bugünün siyaset sahnesinde bunların nasıl bir karşılık bulduğunu da kavramamıza yardımcı oldu. Osman Özkul konunun merkezinde yer alan “Küresel bir ahlak mümkün mü?” sorusu etrafında konuyu tartışmaya açtı. Davut Dursun siyaset ve değer ilişkisinin sorunlu alanlarını ele aldı. Necdet Subaşı konunun Cumhuriyet Türkiye’sindeki gelişim seyrini dinamikleri ve etkileri çerçevesinde değerlendirdi. Ramazan Akkır günümüz siyaset değer tartışmalarına dair bir kavramsal çerçeveden sonra bunun Cumhuriyet Türkiye’sindeki yansımaları üzerine kalem oynattı. Ömer Faruk Ocakoğlu Osmanlı son döneminde Batılılaşma ile birlikte içine girilen süreç bağlamında konuya Sait Halim Paşa’nın nasıl yaklaştığı üzerinde durdu. Ahmet Yaman siyaset ve değer ilişkisi-ni fıkıhın ilk teşekkül döneminde karşılaşılan şartların ve bu şartlara bağlı olarak ortaya çıkan gelişmelerin İslam siyaset felsefesine etkileri üzerinde durdu. Ömer Osmanoğlu İslam siyaset felsefesini bu alanın öne çıkan isimleri ve önemli konu başlıkları eşliğinde işleyen bir yazı kaleme aldı. İlyas Altuner konuyu ilgili olduğu ilahiyat, metafizik ve bilim alanları ile arasındaki ilişki çerçevesinde kadim zamanlardan modern zamanlara taşıyacak şekilde işledi. Ömer Ali Yıldırım ise İslam siyaset felsefesinin zirve ismi Farabî’nin konuya yaklaşımını vazih şekilde bize özetledi.

Bunların yanında dosyamızı gerçekten anlamlı bir noktaya taşıyan ve yetkin bir hale getiren iki röportaj yer alacak. Sayın Devlet Bakanı Mehmet Aydın Bey ve Sayın Ahmet İnam Bey’le yaptığımız bu röportajlar konun hem pratik hem de teorik yönlerine ışık tutması bakımından önemi haizdir.

Dosyayı oluşturan makalelerin dışında yer alan “Atıf”, “Bir Değer”, “Eğitim ve Teknoloji”, “Demden Haberler” ve “Kitabiyat” bölümleri önemli çalışmaları barındırmaktadır. Atıf bölümünde Nurdan Şafak hem sosyal işlevi hem de mimari özellikleri bakımından Buhara Özbekler Tekkesi üzerine bir arşiv derlemesi yaptı. Fatma Tunç Yaşar ise Osmanlı son dönemi Adab-ı Muâşeret literatürü üzerine bir yazı kaleme aldı. “Bir Değer” bölümünde Hayati Hökelekli siyaset ile değer ke-siştığı bir değer olarak “adalet”i ele aldı. Eğitim ve Teknoloji bölümünde Mustafa Yılmaz Din Kültürü dersi ve öğrenme stilleri üzerine pratik çıkarımları olan bir yazı kaleme aldı. Kitabiyat bölümünde ise dosya konumuza dair iki eserin tanıtı-mı yer almaktadır.

Yetkin ve anlamlı bir dosya hazırlamamızda bize katkı sağlayan yazarlarımıza ve derginin hazırlanmasında emeği geçen herkese teşekkür ediyoruz.

Ömer Faruk Ocakoğlu
ocakogluomer@gmail.com
Aralık 08



Marifet Kitabı
İbn Arabî

Çevirmeni: Hüseyin Şemsi Ergüneş / Yay. haz: Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı

Kitâbu'l-ma'rife İbn Arabî'nin baş yapıtı Fütûhât-ı Mekkiye'nin özeti mahiyetindedir. İbn Arabî havassın itikadını ele almak için yazdığı eserde Fütûhât'taki birçok konuya kısaca değinmiştir. Her iki kitap arasında belirgin bir benzerlik vardır. Dilimize Şemsi Ergüneş (Sofyavî) tarafından kazandırılan ve alanın uzmanı iki genç araştırmacı tarafından yayına hazırlanan eser, Fütûhât'ı okumayı kolaylaştıracak bir rehber kitap niteliğinde.



Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri
Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma
Mehmet Rami Ayas

Temel dinî tecrübenin ifadeleri, birer sosyolojik tezahür olarak mezhep ve tarikatler, din sosyolojisinin gözlem ve araştırma konusu olmaktadır. Türkiye'de din sosyolojisi alanında yapılan ilk doktora tezi olma özelliğini de taşıyan kitap, Anadolu'da ortaya çıkan ilk dinî-tasavvufî zümreleşmeleri mercek altına alıyor. Kitabın yeni baskısına Mevlevilik üzerine bir de bildiri ilave edilmiş.



Tesettür Meselesinden Türban Sorununa
Mehmet Erdoğan

Kadın sorununun tesettür meselesinden ayrı ele alınamayacağı düşüncesinden hareket eden ve son dönem Osmanlı aydınlarının "tesettür-i nisvan mes'elesi" başlığı altındaki tartışmalarından günümüzün ünlü "türban sorunu"na pek bir şeyin değişmediğini ihsas ettiren kitap, fıkıh profesörü yazarın özgün fıkıhî tahlilleriyle fikrî denemelerini bir araya getiriyor.



Kuran Tercümelerinde Yöntem Sorunu
Kuran'ın Mahiyetine, Temel Kavramlarına ve Çevirisi Sorununa Farklı Bir Yaklaşım
Halil Hacımüftüoğlu

Bugüne kadar Türkçeye yapılan Kuran tercümelerini başarısız teşebbüsler olarak gören kitap, yapılacak bir Kuran çevirisi çalışmasında yüzleşilmesi ve halledilmesini zorunlu gördüğü sorunların üzerine cesaretle gidiyor, oldukça orijinal bir şekilde ele alıp sonuca bağlıyor. Prof. Dr. Salih Akdemir'in deyişiyle "Kur'an çevirileri alanında çeviri sürecini bütün yönleriyle elen alan kapsamlı ilk çalışma"!



İÇİNDEKİLER

D O S Y A Siyaset & Değer

- 6** Değerden Kopuk Bir Siyaset Felakettir
Ahmet Şişman
- 8** İslam Siyaset Felsefesinde Değer Algısı
Yasin AKTAY
- 16** Modern Zamanlarda Etik ve Siyasal Değerler
Ahmet Kemal BAYRAM
- 24** Güç İsteği, Siyaset ve Değer İlişkisi
Hayati HÖKELEKLİ
- 30** Siyasetin Değeri, Değerin Siyaseti
Suheyb ÖĞÜT
- 34** İdealizm-Realizm İlişkisi ve Normatif Politika
Yalçın AKDOĞAN
- 38** RÖPORTAJ: Prof. Dr. Mehmet AYDIN: “Güç düzeni değerler düzeniyle birlikte yürümek zorundadır.”
Röportaj: Ömer Faruk OCAKOĞLU
- 52** Küresel Bir Ahlak Sistemi Mümkün mü?
Osman ÖZKUL
- 58** Siyasetle Ahlak ve Değerler Dünyasının Sorunlu İlişkileri Üzerine
Davut DURSUN
- 66** Cumhuriyet’in Bir Karakteristiği Olarak Değerler Siyaseti
Necdet SUBAŞI
- 72** Türkiye’de Siyaset-Değer İlişkisinin Grameri
Ramazan AKKIR
- 82** RÖPORTAJ: Prof. Dr. Ahmet İNAM: “Değerler hayatımızın kendisidir. Değerler biziz.”
Röportaj: Ömer Faruk OCAKOĞLU
- 94** Değerler Üzerine Bir İnşa Süreci Olarak Siyaset
Ömer Faruk OCAKOĞLU

100 İdealler ve Gerçekler Arasında Siyaset-
Değer-Müslüman Üçgenine Dair Bazı
Tespitler

Ahmet YAMAN

106 Metafizik ve Ahlakla ilişkisi Bakımından
Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi

Ömer OSMANOĞLU

112 İlâhiyat, Metafizik ve Bilim Açısından
Değerler Felsefesi

İlyas ALTUNER

126 Erdemli Şehir ve Düşmanları

Ömer Ali YILDIRIM

132 BİR DEĞER: Adalet

Hayati HÖKELEKLİ

ATIF: İdeal ve Gerçek Arasında Bir
Yaşam Biçimi Arayışı: Adab-ı Muaşeret
Literatürü

Fatma Tunç YAŞAR

142 ATIF: Buhara Özbekler Tekkesi

Nurdan ŞAFAK

148 EĞİTİM: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Dersleri ve Öğrenme Stillerine Uygun
Ders İşleme

Mustafa YILMAZ

152 Değerler Eğitimi Merkezi'nden
Haberler

156 Kitabiyat

ISSN:

1307-6221

Yayın Türü:

Yerel-Sürelî

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş. Adına Sahibi:

Ahmet Şişman

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Dr. Z. Şeyma Arslan

Editör:

Ömer Faruk Ocakoğlu

Yayın Kurulu:

Fatma Tunç Yaşar

Mahmut Zengin

Mustafa Yılmaz

Ömer Faruk Ocakoğlu

Dr. Z. Şeyma Arslan

Yayın Danışma Kurulu:

Prof. Dr. Recep Kaymakcan

Prof. Dr. Hayati Hökelekli

Dr. Seyfi Kenan

Grafik Tasarım:

Erhan Akçaoğlu

Kapak Fotoğrafı:

Topkapı Sarayı, Adalet Kulesi

Baskı-Cilt:

İMAK 212 656 49 97

Yazışma Adresi:

Süleymaniye Caddesi, No: 11 - 13

Süleymaniye Eminönü / İSTANBUL

Tel.: 0212. 513 03 09 - 0212. 513 09 90

Faks: 0212. 522 46 02

www.dem.org.tr iletisim@dem.org.tr

Fiyatı:

5 YTL (KDV Dahil)

Yayımlanan malzemenin bütün hakları
Dem Dergi'ye aittir. Kaynak gösterilerek alıntılanabilir.
Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

Değerden Kopuk Bir Siyaset Felakettir

Ahmet ŞİŞMAN | Ensar Vakfı Mütavelli Heyeti Başkanı

Insan hayatını eşit ölçüde kuşatan bir kavram çifti meydana getirin denilse herhalde bu değer ve siyasetten başka bir şey olmazdı. Bir anlam dünyasında yaşıyoruz ve bu anlamların oluşması, benimsenmesi ve aktarılması hep bir değerlin ifadesi. Toplumsal bir yaşantı sürdürüyoruz ve bir diğer insanla aramızda kurduğumuz ilişki ya da çeşitli toplumsal tercihlerin kendisi siyasetten bağımsız şeyler değil. Değerler ve siyaset tüm yaşamımızı kuşatan ve belirleyen biri anlamlar dünyasına diğeri ise eylemler dünyasına ait iki kavram. Değerin anlamı siyasetten eylemlenmesinde ve siyasetin anlamı değerleri tesis etmesinde yatarken günümüz dünyasında bunlar arasındaki bağın giderek koparıldığına şahit oluyoruz. Özelde kendi tecrübemizde genelde bugün içinde bulunduğumuz dünya ölçeğinde değerlerden kopuk siyaset anlayışının az ya da çok sıkıntılarını yaşıyoruz.

Yirminci yüzyıl insanlığa çok şeyler öğretti. Yıkımları büyük, acıları derin oldu. Yüzyıl başında insanlık hummalı bir sevdaya kapılıp siyaseti değerlerden koparak güç temerküzü üzerine kuracak bir yapılanmaya girdi. Daha

fazla güç için duyulan hırs ötekinne yönelik hınca dönüştü ve büyük felaketlerin kapısı aralandı. Yirminci yüzyılın çeşitli nedenlerle insanlığa maliyeti yaklaşık iki yüz milyon insan olmuştur. Şimdi yirmi birinci yüzyılın başındayız ve geride bıraktığımız yüzyıla bakacak olursak ondan pek de ders alındığı söylenemez. 11 eylül saldırıları ile başlayan süreçte dünyanın çeşitli yerleri tekrar ateşe verildi ve milyonların kan ve göz yaşı gün be gün akmaya devam ediyor.

Dünyanın bu genel durumu yanında biz İslam dünyasında da siyaset ve değer konusunda hem kendimize hem de insanlığa yeni bir soluk getirecek adım ve atılımlar konusunda sorunlar yaşadığımızda bir gerçek. Yüzyılın başında İslam Coğrafyası büyük ölçüde sömürge konumuna düşürülmüş ve bu sömürgeler yüzyılın ortalarına doğru bağımsızlıklarını elde ettiklerinde ise sağlıklı bir siyasal yapılanmanın oldukça uzağına düşmüş bir görüntü veriyorlar. Oysa bir model olarak Hz. Muhammed kendisine verilen görevin başlangıcından itibaren insanlığa yeni bir soluk getirecek değerlerin yine insanlara en doğru bir siyaset ile

ulaştırılması konusunda büyük bir hasasiyetin altını çiziyordu. Adım adım zulmün ortadan kalktığı ve adaletin tesis edildiği bir toplum ve siyaset anlayışının inşası sözkonusuydu. Bir İslam Filozofu olarak Farabi'ye baktığımızda Hz. Muhammed'in bu duruşunun izlerini taşıyan bir siyaset anlayışını Medinetü'l-fazıla şeklinde işlediğini ve sadece kendinden olanı değil tüm insanlığı kuşatacak bir adalet siyasetini gündeme getirdiğini görüyoruz. Öte taraftan yaşanan siyasi olumsuzluklar karşısında İslam alimleri vakur duruşlarıyla bugüne ulaşan mesajlarını haykırmaktaydılar.

Kendi özelimizde de durum pek farklı değildir. Cumhuriyet Türkiye'si bir var oluş mücadelesinin eseri idi. Anadolu'da Müslüman bir toplumun var oluşunun mücadelesi. Lakin Said Halim Paşa'nın da vazih bir şekilde ifade ettiği gibi Osmanlı son döneminden itibaren güdülen siyaset kendi değerlerimiz üzerine yükselen bir derinlikten yoksun olduğu için toplum ve devlet arasında giderek derin bir uçurum oluşturunuyordu. Toplum devlete yabancılaşıyor devlet topluma ve değerlerine yönelik yukarı-

Değerler ve siyaset tüm yaşamımızı kuşatan ve belirleyen biri anlamlar dünyasına diğeri ise eylemler dünyasına ait iki kavram. Değerin anlamı siyaseten eylemde ve siyasetin anlamı değerleri tesis etmesinde yatarken günümüz dünyasında bunlar arasındaki bağın giderek koparıldığına şahit oluyoruz



dan aşağı bir değişimin siyasetini güdüyordu. İmparatorluğun yıkılmasının travması ve onun küllerinden yeniden bir devlet inşa etmenin zorluğu düşünüldüğünde bunlar bir ölçüye kadar anlaşılabilirse de yaşanan tarihsel sürecin siyaset ve değer ilişkisine dair kısır tartışmalarını defaatle tekrar etmemizin hiçbir haklı gerekçesi olamaz.

Bugün gerek biz müslümanlar gerekse insanlık kadim İslam şehirlerinde tecrübe edilen birlikte yaşama tecrübesini tekrar ya-

şatacak bir siyasete muhtaç görünüyor. Bu siyasetin değişmez özelliği ise değerler üzerine yükselen bir siyaset olması olacaktır. İnsanlığın değerlerine sırt çevirip daha fazla güçlü olmaya yönelik güdülen siyaset, felaketlere kapı aralıyor. Devleti ve siyasetini bu şekilde örgütleyen yapılar hem kendi toplumuna hem de insanlığa yabancılaşıyor.

Tüm bu tartışmalar biraz da ezberlerimizi bozmak ve bildiğimizi sandığımız kavramlar üzerine tekrar düşünmekten geçiyor. Biz

Ensar Vakfı olarak bu idrak ile faaliyetlerimizi yürütmeye ve tüm insanlığa bu anlamda katkı sağlamak amacıyla değerler üzerine çalışmalarımızı yoğunlaştırmaya gayret ediyoruz. Değerlerin eğitiminden onlarla ilişkili konuların çeşitli düzeylerde ele alınmasına ve bunların yayına dönüştürülmesine yönelik faaliyetlerimiz devam ediyor. Tüm bu çalışmaların sadra şifa olmasını ve bu alandaki tartışmalara bir açılım sağlamasını temenni ediyoruz. Gayret bizden tevfik Allah'tan. ■

İslam Siyaset Felsefesinde Değer Algısı



Yasin AKTAY*

İslam siyaset felsefesini değer bağlamında düşünmek bu felsefenin çizgilerini netleştirmek açısından iyi bir başlangıç noktasıdır. Çünkü “değerler” İslami açıdan siyasallığın en temel saikleri olduğu halde günümüzde siyaset ile değerler genellikle zoraki bir arada düşünebilen kavramlardır. Siyaset popüler algıda çok hoş karşılanmayan bir etkinlik biçimidir. Siyasetle ilgilenenlere vazgeçemeyecekleri ulvi bir değere sahip olmak, hele siyaseti bu değer için veya bu değer adına yapıyor olmak pek yakıştırılmaz.



Siyasal etkinlik o kadar kötü görülmüştür ki siyaseti din veya İslam ile bir arada düşünmek demek kesinlikle bu siyaset için dinin veya İslam’ın istismarından, kötüye kullanımından başka bir yol bulunamamış olduğu varsayılır.

“İslam’ın siyasete alet edilmesi” deyimini başlı-başına irdelenmesi gereken bir deyimdir. Bu deyim sonuçta İslam’ın ulvi bir değer olarak yerli yerine oturduğu bir duyarlılığın sonucu değil, aksine bir tür siyaset-karşıtı söylemin mantıksal sonucudur. İslam’ın siyasal söylemlerinin bizzat birçok Müslüman tarafından da hor görüldüğüne ve bunun İslam’ı kültürel veya otantik özünden saptıran bir müdahale olarak düşünüldüğüne tanık olabiliyoruz. Bediüzzaman Said Nursi’nin “Şeytandan ve siyasetten Allah’a sığınırım” şeklindeki ifadesi siyasetin dindar kesimler nezdinde hem anlamını sınırlayan hem de bu sınır içinde de onu bir hayli itibarsızlaştıran bir düstur oluşturmuştur.

Bu yüzden İslam’ın siyaset felsefesi üzerine düşünmeden önce İslam ile siyaset arasındaki bu sorunlu ilişkiyi, daha doğrusu siyaset kavramının bu bozuk itibarını düzeltmek gerekiyor.

Siyasetin anlamı çoğu kez iktidarın veya devlet aygıtının ele geçirilmesi veya elde tutulmasıyla ilgili bir uğraş olarak görülür. Hem iktidar kavramı hem de devlet kavramının kendiliğinden olumsuz bütün anlamları siyaset kavramına da bu yüzden bulaşıyor. Öyle ya, iktidar bozucu bir şey, mutlak iktidar mutlak bozucu bir şey olduğuna göre iktidardakilerin bir değere sahip olması da çok zordur. Ayrıca devlet aygıtı işledikçe bir çıkar bölüşümü ve yerleşik bir düzen de kurar. Devlet ile ulema ve entelektüeller arasında tarih boyunca hep sorunlu

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi,
Sosyoloji Bölümü
Öğretim Üyesi

Oysa aynı âlim şahsiyetler İslam'ın siyasetine dair, hatta Müslüman bir idarecinin siyasetine dair ideal sınırları işaret etmekten de geri durmamışlardır. İslam'ın bu dünyadaki bütün idealleri ve düsturları güçlü bir siyasallığı da gerektiriyor.

bir ilişkinin var olduğuyla ilgili hikayeleri de bolca duyarız. İslam ulemasının makbul olanı devletle mesafeyi korumuş olanlarıdır. Ebu Hanife'nin, İbn Hanbel'in, İmam Malik'in, İbn Teymiyye'nin devletle ilişkileri, devlet ile ulema, yani İslam'ın örnek şahsiyetleri için bir emsal oluşturduğuna göre devlet ve de siyaset ideal anlamda uzak durulması gereken bir ilişkiler ağına işaret ediyor.

Oysa aynı âlim şahsiyetler İslam'ın siyasetine dair, hatta Müslüman bir idarecinin siyasetine dair ideal sınırları işaret etmekten de geri durmamışlardır. İslam'ın bu dünyadaki bütün idealleri ve düsturları güçlü bir siyasallığı da gerektiriyor. Bu idealler basitçe bir İslam devleti talebi olarak formül edilemez tabii ki. Bu sınırlar içinde konuya yaklaşmanın bile konuyu çok daralttığı artık görülmelidir. İslam'ın bir Müslüman birey veya topluluktaki her türlü temsilinin son derece yoğun bir siyasallığı içermesi, belki de bir Müslüman'ın kendini tanımladığı, kendinin farkında olduğu andan itibaren başlayan bir şeydir. Bir Müslüman'ın kendi farkına varışı da tamamen dinsel sayılan ritüellerin, ibadetlerin idraki esnasında gerçekleşen bir şeydir. En basitinden Fatıha suresini okuduğu andan itibaren bir Müslüman Allah'a en samimi yakarışını "biz" tırnağının içine alır. Böylece bir topluluğa dahil olduğunu hissetmeye başlar. Allah'tan başkasına ibadet etmeyen, O'ndan başkasından yardım istemeyen bir topluluğa doğrudan dahil olmayı umarak duasını yapar. Bu dua ki pinin ikinci şahıs olmasının anlamı basitçe geçirilemez. Dahası hemen sonraki ayetlerde Allah'tan "kendilerine gazap verilmiş veya dalaletle sürüklenmiş olanların yolundan başka bir yola hidayet etmesi" talebinde bulunmak açık bir siyasal toplu-



luğun sınırlarını net bir biçimde işaret eder. Tıpkı İslam'ın özü olan Kelime-i Tevhid'de olduğu gibi, sadece ait olunan bir topluluk değil, aynı zamanda kendisinden ayrı düşülen bir topluluğun özellikleri de çiziliyor. Esasen bu nokta tam da siyasallığın en temel düzeyinin gerçekleştiği noktadır. Siyasalın anlamını salt bir devlet idaresi veya iktidarın ele geçirilip elde tutulmasından ibaret görmekten kurtulduğumuz zaman, onun daha geniş ve temel anlamlarına döneriz. Aristo siyasal insan varoluşunun en temel düzeylerinden biri olarak tasvir ediyordu. Çağımızın ünlü Alman siyaset felsefecilerinden Carl Schmitt ise siyasal "biz" ve "onlar" ayrımını yaptığımız andan itibaren başlayan bir sosyalleşme süreci olarak tasvir eder. Siyasal

Aristo siyasalı insan varoluşunun en temel düzeylerinden biri olarak tasvir ediyordu. Çağımızın ünlü Alman siyaset felsefecilerinden Carl Schmitt ise siyasalı “biz” ve “onlar” ayrımını yaptığımız andan itibaren başlayan bir sosyalleşme süreci olarak tasvir eder. Siyasal kavramı için bu tasvir ve tanım temel alındığında Müslümanlığın en dindarca biçimleri bile siyasal bir düzeyden ayrı düşünülemez.

kavramı için bu tasvir ve tanım temel alındığında Müslümanlığın en dindarca biçimleri bile siyasal bir düzeyden ayrı düşünülemez. Daha doğrusu Müslümanlığın en temel dindarlık biçimleri bile Müslüman için dünyayı siyasalın gerektirdiği bütün kategorilerin yer aldığı bir yere dönüştürür.

Bununla birlikte siyasalı Carl Schmitt’in tanım-
ladığı şekilde sadece “dost-düşman” ayrımına indirgemekle ilgili olarak ciddi bir sorun vardır. O da şudur: Dost-düşman ayrımına indirgenmiş bir siyaset felsefesinde siyasetin değerleri gözetken yanı sıra ciddi bir zaafa uğrar. Siyaset her halükarda kendi taraftarlarıyla başkalarına karşı verilen bir mücadele anlamında bir “kimlik siyaseti” olarak kurgulanacağından değerler de bu taraftarlıklara bağımlı olarak gelişmek durumunda kalır. Bu durumda siyaset şu veya bu versiyonuyla bir tür milliyetçiliğe dönüşür. İslami bir siyaset pratiği de bir tür Müslüman milliyetçiliğinden, yani ne yaparlarsa yapsınlar Müslümanların çıkarlarını korumaktan öteye gitmeyen bir Müslüman fanatizmden ileri gidemez. Birçok durumda İslami siyaset pratiğinin böylesi bir sapma ile karşılaşma riski vardır. Bu durumun siyasetin doğasından bir sapma olmasa bile İslam’ın siyaset felsefesinden bir sapma olduğunu görmek gerekir. Çünkü Müslümanın siyasetin temel kategorilerini “biz ve onlar” düzeyinde kurduğunda bile “adalet” esasını gözetmek gibi bir

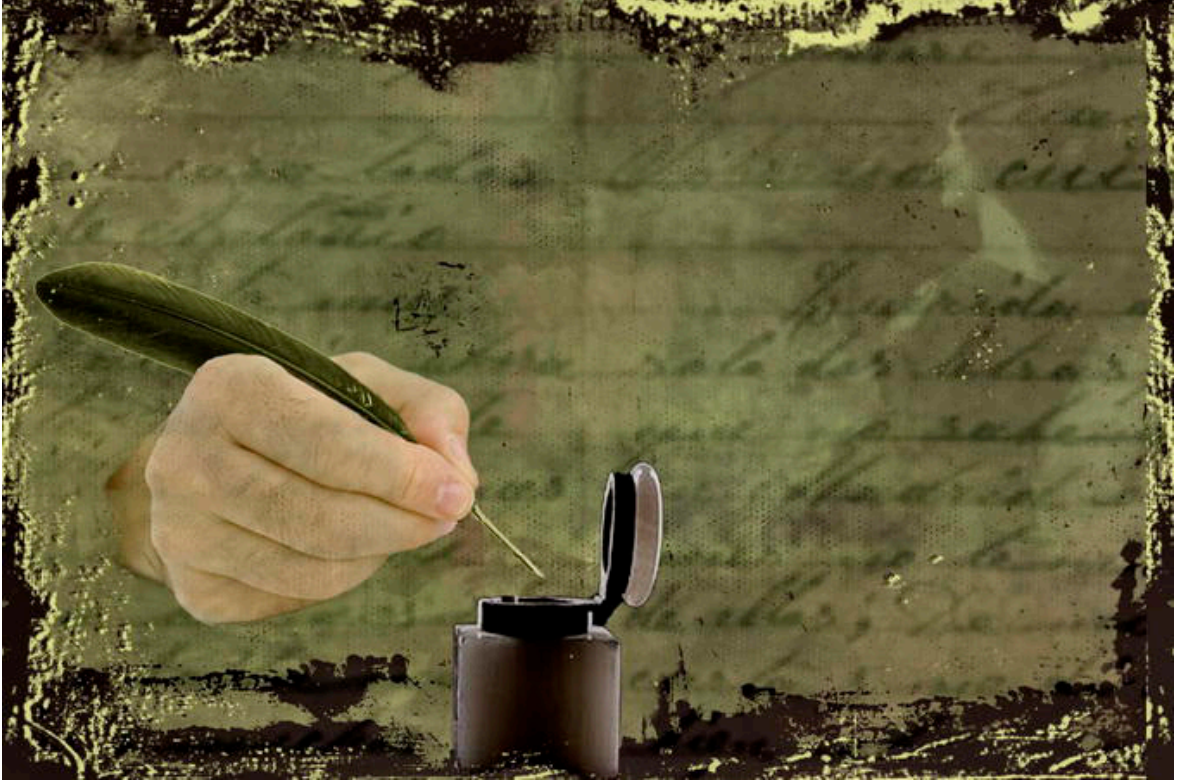
sorumluluğu vardır. Kur’an-ı Kerimde başka kavimlere olan öfkenin onlara karşı bir adaletsizliğe sevk etmemesi gerektiği yönünde ciddi bir uyarı vardır. O yüzden İslami siyaset pratiği mutlaka bütün siyasallık pratiklerinde olduğu gibi bir dost-düşman ayrımını haizdir, ancak hem bu pratiğin bütün felsefesi bu ayırmadan ibaret değil, hem de bu ayırımın olduğu yerde bile dost ve düşmanlar ebedi dost ve ebedi düşman değildir.

İnsanı eylem ve niyetinden ibaret bir varlık olarak gören İslam siyaset felsefesi, bu eylem ve niyetlerin dinamik bir mahiyete sahip olduğunu da müdriktir. Mutlak bir “öteki”, yani mutlak bir “düşman” kategorisi yoktur o yüzden. Doğru eylemi ve niyeti benimsediği andan itibaren bir düşman, dosta dönüşebilir. Dostluk kategorisi sadece bir defa bir tarafa mensup olmakla temin edilen bir şey değil, sürdürülebilmesi için belli temel değerlere de sahip veya bağlı olunması gereken bir kategoridir. O yüzden Bir Müslüman’ın bir gayr-ı Müslime haksızlık yaptığı durumda bir Müslüman’ın lehine bir kararda bulunmak da zulümdür ve İslami bir siyaset böylesi bir zulme karşı da belli bir duyarlılığı temsil eder.

Günümüz şartlarında bir İslami siyaset pratiği, o yüzden sadece Müslümanların başka topluluklara karşı çıkarlarının korunduğu, öncelendiği ve bunun yerine başka hiçbir şeyin gözetilmediği bir pratik değildir. Tekrarlamak gerekirse birçok durumda böylesi bir fanatizme dönüşme riski vardır. Siyasal kamplaşmanın insanların grup çıkarlarından başka bir şeyi gözetemedikleri bir gerilim ortamı yaratabilir. O durumda insanlar ideal değerleri gözetmeyi sürekli olarak düşmana karşı bazı mevziler kazanma uğruna askıya almayı, ertelemeyi veya tamamen lağvetmeyi makul bir seçenek olarak görmeye başlarlar. Bir iyilik ideali olan birçok siyaset felsefesinin tökezlediği an tam da bu reel-politik anıdır.

Oysa İslam’ın ideali ne olursa olsun, ne yaparsa yapsın her zaman doğruluğu veya haklılığı garanti edilmiş, bir “kurtulmuş toplum” yaratmak





değildir. Bir kez kurtulduktan sonra kendini diğer bütün insanlara karşı imtiyazlı gören bir “üstün toplum” ideali de yoktur. Bütün siyasi iyilik ideali insanlar için çıkarılmış “hayırlı bir ümmet” olma ilkesine dayanır. İyilikleri emredip kötülüklerden sakındırmak, kınayanların kınamasından korkmamak, küfredenlere karşı sert, Müminlere karşı yumuşak bir mizacın ayırımını yapan bir ümmet ilkesidir bu. Bir zaman için kurtulmuş olan bir toplumun bu durumu “bütün zamanlar için bir imtiyaz” haline getirmesi, belki siyasallık için yeterli bir bilinç düzeyidir, ancak bu düzey İslami bir siyaset felsefesinin şartlarını temin etmez.

Kimlik ve etik arasında siyasal

Günümüzde İslami siyasetin tarih içinde nasıl bir siyasallaşma vetiresinden geçmekte olduğunu anlayabilmek açısından, siyasallığın yukarıda değindiğimiz çok önemli iki boyutu olduğunu be-

lirtmek gerekiyor. Birincisi bir “kimlik iddiaları” boyutudur ki, bu düzeyde insanların aidiyetleri siyasal varoluşları için neredeyse yeterli bir zemin oluşturur. Üstelik yukarıda da değindiğimiz gibi kimlik iddiaları birçok durumda bizzat o kimliğe nesnel olarak mensup olan insanların iddia ettiği bir şey olmayabiliyor. İslamcılık bu kimliğin hasımları tarafından bir “ötekileştirme” süreciyle pekiştiriliyor. Belli bir kimlik unsuruna nesnel aidiyet (kendinde kimlik) biraz da bu ötekileştirmenin etkisiyle bir tür “kendi için kimlik” haline geliyor. Zaten kimlikleri büyük ölçüde bu karşılıklı algılar ve tanımlar, bu algıların denk düştüğü antagonizmalar belirlemiş oluyor. İslamcılık insanların salt Müslümanlık bağlarıyla birbiriyle olan bağlarını önemseyen ve bu bağı bir kardeşlik olarak her düzeyde önemseyen insanların mensubiyet duygularıyla başlar. Bu duygunun bir tür “Müslüman milliyetçiliği” şeklinde tezahür eden bir yanı olabileceği gibi (al-Azmeh, 1993), genel felsefesi itibariyle

Oysa İslam’ın ideali ne olursa olsun, ne yaparsa yapsın her zaman doğruluğu veya haklılığı garanti edilmiş, bir “kurtulmuş topluluk” yaratmak değildir. Bir kez kurtulduktan sonra kendini diğer bütün insanlara karşı imtiyazlı gören bir “üstün toplum” ideali de yoktur. Bütün siyasi iyilik ideali insanlar için çıkarılmış “hayırlı bir ümmet” olma ilkesine dayanır.

Siyasal mutlaka en temelde bir “biz” ve “onlar” ayrımını gerektirse de bu düzey üzerindeki vurgu siyasalî imkânsız kılan bir abartıya da dönüşebilir. Onlarla husumetin savaş, ret, inkâr boyutuna vardığı durumlarda siyasalın tarafı kalmamış olur çünkü.

Müslümanlığı bir müktesep hak gibi görmeyen, bunu hak etmek için, buna layık olmak için her zaman “uygun ve iyi davranışlarda bulunma”yı gerektiren bir yanı da var. Bu durumun Müslümanlığı başkalarının aleyhine işleyen bir milliyetçiliğe dönüşmeye karşı en azından teorik olarak koruyacağı varsayılır. Siyasal konumları oluşturan en önemli aşamalardan birisi gerçekten de insanın verili özellikleri dolayısıyla veya savunduğu, bir dava haline getirdiği herhangi bir talebi doğrultusunda başkalarıyla ve başkalarına karşı kurduğu ittifaklar, dostluklardır. Carl Schmit’in siyasalî bir “dost-düşman” ilişkisi olarak tanımladığı ve bütün insani varoluşlar için temel bir düzey olarak işaret ettiği şey budur. İnsan toplumsallaşmasının doğasındaki durumun çok isabetli bir tasvirini ifade ediyorsa da bu siyasalın bütün kapsamını verebilen bir yaklaşım değildir. Siyasal mutlaka en temelde bir “biz” ve “onlar” ayrımını gerektirse de bu düzey üzerindeki vurgu siyasalî imkânsız kılan bir abartıya da dönüşebilir. Onlarla husumetin savaş, ret, inkâr boyutuna vardığı durumlarda siyasalın tarafı kalmamış olur çünkü.

Siyasallığın ikinci boyutu ise etik iddialardır. Belli bir kimliğe ait insanların kendileri için veya toplum için sahip oldukları “iyi” tanımı ve bu tanıma uygun bir dünyaya ulaşma mücadelesi bu noktada belirleyicidir. Herhangi bir toplumsal hareketin “iyi” tanımının kendisi için veya bütün insanlık için veya sadece belli bir toplum için ne ölçüde geçerli olduğunu kuşkusuz o hareketin “kimlik” sınırları ve o kimliğin mündemiç olduğu daha geniş toplumsal yapı belirler. Kimliğin oluşumunda büyük ölçüde toplumsal hareketin bu “iyi” iddialarının da bir etkisi vardır. Bu İslamcılık sözkonusu olduğunda tabii ki daha fazla böyledir.

İslamcılık verili herhangi bir durum ve toplum için neyin “daha iyi” olduğuna dair her zaman bir iddiaya sahiptir. Bu iddia, yani İslamcılığın “iyi” tasavvuru zannedildiği gibi verili her durum için bir kez ve bütün zamanlar için önceden belirlenmiş bir kalıbın fundamentalist bir önerisi değildir. Aksine dinamik bir içtihat vurgusuyla verili herhangi

bir durumun mümkünleri içinden bir “iyi” seçeneğinin bulunabileceği varsayımıyla hareket eder. Bu da İslamcılığın neden çok kolay eklenilebilen bir hareket olduğunu sanırım açıklamaya başlamanın en iyi yoludur. Ulus Baker Tanıl Bora’ya bir mektubunda İslamcı düşünürlerin birçok soruna karşı tavır ve yaklaşımlarında kendilerinden beklediği “özgün ve karmaşık” bir yaklaşım yerine “basitlik” olarak ifade ettiği kolaycı yollarla baş etme yoluna gitmelerine biraz hayret ve hayal kırıklığıyla karışık bir duyguyla dikkat çekmişti (Baker, 2007: 14). Çok yanlış bir gözlem olduğunu düşünmediğim bu durumu Baker basit bir pragmatizm veya belki bir pragmatizm basitliği olarak görmüştür, ama İslamcılığın bir çok durumda neden kolay ve mümkün çözüm yolları varken teoride özgün ve karmaşık yollar bulması gerektiğini, bu beklentiyle, açıklaması zor olurdu. Hele teoride özgün ve karmaşık yollar çok şık görünse de genellikle pratikte imkânsız çıkan yollardır ve insana dünyada da âhirette de mutluluk vaat eden bir din olarak İslam’ın sorunların üzerine gitme tarzı değildir. İyi bir çözüm her zaman orijinal bir çözüme yeğ tutulur. İslami anlamda “iyi” olarak nitelenebilecek bir yol her zaman mümkün olan yollar arasından bulunabilir. İslamcılık bir fıkıh üreten yanı sıra gündelik hayat içinde her seviyeden insan için alabildiğine basit, uygulanabilir yollar sunmayı daha fazla önceleyen bir gündelik hayat siyasetidir. Yazar (maslahat) kavramına güçlü bir vurgusu olan İslam fıkının “iyi” “ezmanın teğayyuru ile ahkâmın da değişebileceği”; “def-i mefsedetin celbi menafiden evla olduğu”, “eşyanın aslında ibahatın bulunduğu” ve bunun gibi bir çok düstura tabi olması onu “pratik çözüm odaklı” ve kendi tabularına karşı bile çok daha eleştirel ve özgür kılıyor. Sonuçta siyasallığın bir boyutu mümkünün sanatı ise İslam fıkının çözümlerini hem mümkünler arasından bir yol hem de başkalarıyla müzakere çerçevesinde bulabildiğini de göstermektedir.

Sonuçta adını bu şekilde koymamış olsa da kendi fıkî (epistemolojik) kaynaklarının sağladığı mezkûr imkânların ufkuyla da, siyasallığı keş-

fetmiş bir İslamcılık söz konusudur. Siyasallığın ufkı içinde mutlak iktidarın olmadığına bilgisi de vardır. İnsanın varoluşu hep başkalarının sınırlarına varıp dayanır. O sınırlarda kendini yeniden tanımlar ve dolayısıyla başkasından etkilenir. Varoluş bir etkileşim halidir ve bundan Müslümanlar da hiçbir şekilde muaf değildir, hiçbir zaman da muaf olmamışlardır. Bu dünyada yalnız değilseniz, dünyayı sadece kendinize benzer insanlarla kurma imkânına sahip olmak gibi bir lüksünüz de yoksa başkalarını da gözeterek yaşamak durumundasınız. Bir din cemaatinin kendi aralarında uyguladığı bir hukuk düzeni ile o cemaatin başka insanlarla ilişkilerinde geçerli olan hukuk doğal olarak birbirinden farklı olur. İslamcı siyaset kendi hayat tarzını veya cemaat hukukunu başkalarına dayatmak değil, aksine kendisine talep ettiği bir özgürlüğü başkalarına da sağlama iddiasıyla hareket eder. Kendi etik iddialarını başkalarına da anlatabilme özgürlüğü talep eder ama bu hiçbir zaman bir zorlama kabul etmeyen bir tür ifade özgürlüğü çerçevesinde kalabilecek bir şeydir. Buna mukabil bir siyasallık düzeyi olarak kendi etik iddialarına olumlu karşılık verilmiyor olması, kendisine karşı bir düşmanlığı harekete geçirmede bir sorun değildir. Ortak dünyanın nasıl şekilleneceği konusunda Müslümanlar mutlaka bazı önerilere sahip olsalar da tek belirleyici olma iddiası taşımazlar. Tabii ki bu ortak alanın belirlenmesinde Müslümanların siyasal bir üstünlük veya otoriteye belli koşullarda sahip olmaları hali müstesnadır. O durumda bile o toplumda geçerli kılınacak siyasal veya toplumsal modelin niteliğinde tarihsel ve toplumsal koşullar daha az belirleyici olmaz.

Kuşkusuz bunlar tek tek bütün İslamcı hareketlere atfedilemeyecek kadar derin bir İslamcı habitus alanına işaret ediyor. Habitus, yani belki çoğu İslamcının gündelik hayatına sirayet etmiş olan davranışların içerdiği bir siyasal akıl.

Aslında doksanlı yılların başlarından itibaren Ali Bulaç'ın gündeme getirdiği Medine Vesikası



tartışmaları (Bulaç, 2004) İslamcılığın siyaset ufkunun, yani başkalarıyla birlikte, müzakere ile ortak bir dünya kurma ufkunun genişliğine dair önemli ipuçları sunuyordu. Böyle bir tarihsel vesikadan esinlenmiş bir projenin çağdaş koşullarda uygulanabilir olup olmaması çok önemli de değil aslında. Önemli olan İslamcılığın verili herhangi bir tarihsel durumda toplumun diğer unsurlarıyla bir müzakere esasına dayalı bir düzen kurma fikrine açık olduğunun ortaya konulması. Siyasetin başladığı nokta tam da bu değil midir? Üstelik İslam'ın veya Müslümanların bu özelliği tarih boyunca sergilemekte oldukça maharetli oldukları da bir gerçektir. Sonuçta Ortadoğu'da veya Balkanlar'da Müslümanların kurdukları hiçbir toplumu türdeşleştirmeye çalışmamış oldukları biliniyor. Hatta oryantalist literatürde garip bir biçimde bu durum, İslam'ın ortak bir kültür oluşturmakta bir acizyet sergilemiş olduğu argümanı ile ifade edilmiştir (Turner, 1978). Oysa Batı'nın yaratmakta çok başarılı olduğu o "ortak kültür" büyük ölçüde yoğun bir toplumsal şiddet, etnik ve din-

Önemli olan İslamcılığın verili herhangi bir tarihsel durumda toplumun diğer unsurlarıyla bir müzakere esasına dayalı bir düzen kurma fikrine açık olduğunun ortaya konulması. Siyasetin başladığı nokta tam da bu değil midir? Üstelik İslam'ın veya Müslümanların bu özelliği tarih boyunca sergilemekte oldukça maharetli oldukları da bir gerçektir. Sonuçta Ortadoğu'da veya Balkanlar'da Müslümanların kurdukları hiçbir toplumu türdeşleştirmeye çalışmamış oldukları biliniyor.

Doğaldır ki saldırıya uğrayan beden anormal tepkiler verir. Ancak bu tepkiler bir bedenin kendini koruma güdüsünün ürettiği normal sonuçlardır. Ancak bedenin verdiği bu tepkiler geçicidir. Beden kendi doğal dengesini hangi şart altında olursa olsun bir süre sonra bulup birçok durumda kabullenilmesi zor şartlara bile uyum sağlar.

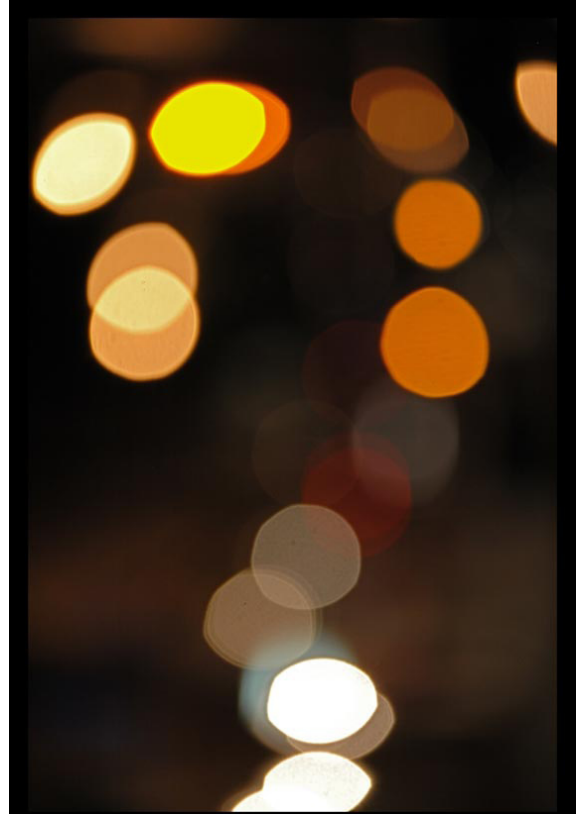
sel temizlik uygulamasını da gerektirmiştir. Müslümanların tarihsel pratiği bu konuda zorlamaya karşı bir duyarlılığı daha çok önemsemiş olduğunu gösterir. Bir bakıma her kültürel cemaati belli sınırlarda kendi haline bırakma yolunu seçmiştir. Bu da İslam medeniyetinin bir “mozaik toplum” olarak kalmasını sağlamıştır ki, aslında bu yönü neresinden bakılırsa ancak olumluluk hanesine kaydedilmesi gereken bir sonuçtur. Bu kamusal mekânın inşasında gerçekten müzakere edebilecek veya kendilerini hissettirebilecek bir tarafı canlı bırakma erdemidir. Eline geçirdiği güç üstünlüğünü “imha etmek” veya bastırmak üzere kullanmamayı seçme erdemidir. Burada da farkına varılırsa güçlü ve bir bakıma üst-belirleyici bir konumda olduğu halde başkasını dönüştürme konusunda hiçbir irade göstermeyen bir İslamcı siyaset söz konusudur. Aynı iradenin, belirleyici değil, zayıf-azınlık olduğu durumda başkasınca tanzim edilmiş bir kamusalılığı tek başına belirleme iddiasında bulunması kendi rasyonalitesiyle uyuşmaz. Ancak bu İslamcılığın verili hiçbir durumda hiçbir etik iddiasının olmadığı var olan şartlara kayıtsız şartsız uyduğu

anlamına da gelmez. Buradan ulaşmak istediğim sonuç aslında İslam’ın siyasallığının zannedildiğinin aksine özellikle halife-sonrası şartlarda alabildiğine azalmış olduğu, yani bir müzakere tarafı olarak kendi çıkarlarını (maslahatını) gözetten bir siyasal akıldan uzaklaşmış olduğudur. Siyasal akıl bir bakıma tatile çıkmış, yerine diorganize edilmiş bir siyasal bedenin can havliyle var kalma savaşı veya sömürge koşullarına karşı siyasetin değil daha ziyade savaşın dilini geçerli kılmış bir yapı geçmiştir. Bu çerçevedeki hareketliliğe genellikle “siyasal İslam” denilmiştir ki, bu son derece yanlış bir nitelemedir. Bazen cynık bir görüntü altında da olsa radikalce reddediş, her türlü siyasal müzakereyi reddediş bir tür siyasal tepkidir ama işlevsel anlamıyla siyasallıkla hiçbir ilgisi yoktur. Belki tam da İslam adına bir siyaset imkânının tükenmediği yerde bu hareketlilikler ortaya çıkmıştır. Bu hareketlilikler İslamcılık diye ulaşılması mümkün olmayan, anakronik proje önerileriyle aslında siyasallıktan alabildiğine uzak bir konumdadırlar. Atlatılmamış bir mağduriyetin etkisiyle yer yer rövanşist duygulara da karışan, içeriğinde bir miktar



intikam da barındıran söylemlerle makul olmayan talepler İslamcılığı siyasal alandan daha da uzaklaştırır. Kuşkusuz bir Müslüman toplulukta belli tarihsel ve toplumsal koşullarda bu tür bir söylem insani bir tepki olarak ortaya çıkabilir. Ancak bu tepkiler son derece insani olmakla birlikte siyasetin koşullarının mevcut olduğu bir zeminde ortaya çıkmamış olduğu için İslamcı siyasete ait sayılmaz. Çünkü en azından teorik olarak, benim anladığım kadarıyla, İslami siyaset geçeni geçmiş sayan, her kesin tecrübesinin biraz da kendisine ait olduğunu, herkesin kendi tecrübesinden sorumlu olduğunun bilincini telkin eden bir gerçekçilik de içerir. Geçmişteki bir yenilgiye veya zafer durumuna takılıp tekrar o durumun restorasyonu üzerine ömürler harcamaya dayalı bir hınç ve rövanş kültürünün İslamcı siyasetle sadece doğal bir patolojik durum olarak ilişkisi olabilir. Ancak bir şartla ki, patoloji aşağılanan bir durum olarak değil, bir hastalığa düşürülmüş bir bedenin tam da kendini korumak üzere verdiği tepki kadar normal bir patoloji olarak. Doğaldır ki saldırıya uğrayan beden anormal tepkiler verir. Ancak bu tepkiler bir bedenin kendini koruma güdüsünün ürettiği normal sonuçlardır. Ancak bedenin verdiği bu tepkiler geçicidir. Beden kendi doğal dengesini hangi şart altında olursa olsun bir süre sonra bulup birçok durumda kabullenilmesi zor şartlara bile uyum sağlar.

İslamcılığın halife-sonrası travmaya verdiği tepkinin uzun süren bir mağduriyet veya geçici haller edebiyatına yaslanmış olduğunu daha önce dile getirmiştik (Aktay, 1997; 2004). İslamcı estetlerin sıkça başvurmuş olduğu ve İslamcı kitle için önemli bir tema olarak işlenmiş olan "Öz yurdunda garip, öz vatanında parya" edebiyatı Müslümanları son derece özgün bir diaspora tahayyülü üretmesine yol açtı. Kendi vatanındaki diasporik koşullar, Müslümanları ya bir asr-ı saadet özlemi içinde nostaljiye veya eninde sonunda geçilecek bir hal olarak ütöpik bir geleceğe yöneltiyordu. Müslümanların bir hicret dini olan İslam'dan nostaljik veya ütöpik bir Müslümanlık üretmek durumunda kalmalarının asıl nedeni siyasal bir etkinlik veya varoluş için yeterli bir sosyalizasyona ulaşamamış, kendilerine göre yeni bir bedenlenme sürecinden geçmemiş olmalarıydı. Nostalji ve ütopya bir tür Müslüman diasporası gibi çalışırken daha radikal versiyonlarıyla bir tür Müslüman siyonizmine yaklaşıyordu, ancak her durumda siyasetin



cynik bir reddi veya inkârı İslamcılığın mümkün tek ifade yolu gibi sunuluyordu. Tabii ki sisteme veya establismente katılım yolu olarak görülen her türlü siyasallık teolojik bir dille reddedilir.

İşin doğrusu İslamcılar, siyasala karşı cynik inkâra varan bu soğuklukları tamamen kendi tercihleri olmaktan uzaktı. Kendi kimliğiyle siyasal alanda bir özne olmanın doğrudan yolları tamamen tıkalı olduğunda İslamcı bir duygu veya söylem için radikal bir reddiyeden daha işlevsel bir yol bulmak ciddi bir zihinsel ve siyasi maharet sorunu haline gelmiştir. İslamcılar uzun bir dönem bu mahareti sergilemekten geri durmuş oldukları inkâr edilemez. ■

REFERANSLAR

- Aktay, Yasin, 1997, *Body, Text, Identity: Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, Unpublished PhD thesis, ODTÜ, Ankara.
- Baker, Ulus S., 2007, ÖDP yazısının daha samimisi: Tanıl'a mektup gibi, *Birikim*, sayı 220/221, ss. 10-16.
- Bulaç, Ali, 2004, *Medine Vesikası ve Yeni bir toplum Projesi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, 6. Cilt, ed. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turner, Bryan S., 1978 *Marx and the End of Orientalism*, London: George Allen & Unwin.

Modern Zamanlarda Etik ve Siyasal Değerler*



Ahmet Kemal BAYRAM**

Etik, insanın tüm davranışlarını şekillendiren bir potansiyele sahiptir. İnsanın sadece siyasal olgular değil, tüm evren, eşyanın düzeni karşısındaki duruşu ve tutumunu belirleyen ana unsur, epistemolojik ve aksiyolojik yargılarıdır. Yani etik yargılar, bilgiler ile beraber insanın evren karşısındaki duruşunu belirler. Bu açıdan tüm insani davranışların ve tutumun kökeninde bilgi ve değerlere ilişkin yargılar yer alır.



Herhangi bir eylemin doğru ya da yanlış olduğu hükmü ancak ahlaki bir ilke veya değer marifetiyle verilebilir. Bir bütün olarak sosyal eylemlerin altını çizen ve temellendiren etik, insanın sosyal eylemlerinden biri olan siyasal eylemi de kapsamına almaktadır. İnsan yaşamı çok farklı sosyal düzlemlerde (iktisadi, siyasal, dinsel...) sürdürülse de tek başına her davranış ve tutum, insanın karakter bütününe bir ifadesi olarak ortaya konur. Bu açıdan etik, tüm sosyal düzlemlerin ötesine geçer ve insanı, bir öz bilinç bütünü olarak ele alır¹. Bu anlamda siyaset insan yaşamının sadece bir boyutuyla ilgiliyken etik onu da kapsayan bir bütünü ifade eder. Ayrıca siyaset bilimi, sosyoloji, iktisat gibi bilim dalları bireyin bütünsellik ve somutluk arz eden sosyal yaşamının sadece belli bir bölümünü soyutlama-yalıtma marifetiyle betimleyici bir tarzda ele alırken felsefenin alt dalı olan etik, tutumları ve eylemleri somut bir düzlemde felsefi olarak, normatif bir tarzda sorgular. Bu çerçevede etik ve siyasal değerlerin modern zamanlardaki ilişkisi iki açıdan önemli tartışma konusudur. Bunlardan birincisi siyaset-ahlak ilişkisi, ikincisi de modern zamanlarda tecrübe edilen etik çıkmazlarıdır.

Siyaset ile etik arasındaki ilişkinin bir felsefi sorun olarak tanımlanması, felsefe tarihinde oldukça eski bir geçmişe sahiptir. Aristoteles'ten² beri, (-iyi, ideal bir anayasanın ölçütü ve işlevinin ne olması gerektiği açısından³) her durumda

* Bu çalışmanın bazı bölümleri, Sakarya Üniversitesi'nde düzenlenen **2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu** (Kasım-2005) ile Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde düzenlenen **II. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi** (Ekim-2006) etkinliklerinde yazarın sunduğu tebliğlerde yer almıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

- 1 R. M. MacIver, *Ethics and Politics*, *International Journal of Ethics*, Vol. 20, No. 1. (Oct., 1909), pp. 72-86. s.78.
- 2 Aristotle, *The Politics*, (çev.) E.Barker, Oxford: Clarendon Press, 1948. s.122.
- 3 A. W. H., Adkins, *The Connection between Aristotle's Ethics and Politics*, *Political Theory*, Vol. 12, No. 1. (Feb., 1984), pp. 29-49. s.42.

Bu açıdan etik, tüm sosyal düzlemlerin ötesine geçer ve insanı, bir öz bilinç bütünü olarak ele alır . Bu anlamda siyaset insan yaşamının sadece bir boyutuyla ilgiliyken etik onu da kapsayan bir bütünü ifade eder.

iyi bir yurttaş olmakla iyi bir insan olmanın aynı anlama gelmediği sıkça dile getirilir. Yani etik kurallar ile siyasetin ilkelerinin her zaman örtüşmeyeceği gibi bazen de çatışabileceği yaygın bir iddia olarak gündeme getirilir⁴. Böylesi bir iddiada içkin olarak yer alan, insan yaşamının bazı alanlarının etik dışı olabileceği varsayımı, ciddi bir takım yıkıcı sonuçları beraberinde getirir. Çünkü en genel anlamıyla iyi yaşam nedir, doğru-yanlış nedir, nasıl yaşamalıyım gibi soruları cevaplamaya çalışan etik, insan yaşamında yer alan tüm eylem alanları için geçerli birtakım davranış kalıpları öngörür. Etiğin öngördüğü bu davranış kalıplarının, yaygın ahlaki değerlerle uyumlu olmaması, bu davranışların etik dışı olduğu anlamına gelmez. İnsan olarak eylemde bulunmak ve yurttaş olarak eylemde bulunmak gibi iki alanı birbirinden yapay olarak ayırmak, kendi başına bir çözüme karşılık gelmez. Çünkü insanın hem kendi (içsel etik ilke olarak vicdan açısından) hem de çevresindekilerle olan ilişkilerinin tümü etik yargıya tabidir. Dolayısıyla, her alandaki davranışlar ve tutumlar değerlerle ilgili aynı çözümlemeye tabi tutulacaktır.

Siyaset, her şeyden önce insani bir eylem olması nedeniyle, ahlaki tutumlarla donanmış bireylerin yürüttüğü bir faaliyetdir. Siyasi failler olarak bireyler, iyi olduğunu düşündükleri bir şeyi korumak, kötü olduğunu düşündükleri bir şeyi de iyiye doğru değiştirmek isteyeceklerinden; iyi-kötü ayırımı üzerine kurulu eylem ilkelerini tespit eden normların bütünü olarak ahlak da, modern iktidarı kullanan siyasetin ahlaki kapsadığı gibi, siyaseti kapsar. Çünkü siyaset alanında iki temel eğilim vardır: Birincisi mevcut iyiyi korumaya yönelik muhafazakârlık iken ikincisi daha iyiyi bulma arayışındaki yenilikçiliktir⁵. Bu açıdan iyi ve kötü

ayırımı üzerine kurulu eylem ilkelerini tespit eden normlar bütünü olarak ahlak, siyaset eylemleri de kapsar. Siyasal olana ilişkin felsefi yaklaşımların ana dayanaklarının etik yaklaşımlar olması bu anlamda tesadüfî değildir. Modern zamanlarda hâkim olan üç ana siyasal geleneğin de (liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizm) öz çıkar arayışı, ihtiyat, diğer gamlık gibi insanın etik doğasına ilişkin birtakım varsayımlara dayandığı unutul-



mamalıdır. Her ne kadar bireyciliğin merkezi olduğu günümüz toplumlarında bireycilikle beraber gündeme gelen değer göreceliği ve çoğulluğu, herkes için geçerli olan bir ahlaki sistemin imkânını ortadan kaldırmış olsa da tekçi bir ahlak sisteminin olanaksızlığı, etik davranışın olanaksızlığı anlamına gelmez. Etik söz konusu olduğunda hem kavram kargaşası (metonomik kullanımlar) hem de kavramların sömürgeleştirilmesinden kaynaklı bir takım yanlış kullanımların hatta tamamen kar-

⁴ MacIver, a.g.e., s.72.

⁵ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, New York: Greenwood Press, 1959, s.10

Etik söz konusu olduğunda hem kavram kargaşası (metonomik kullanımlar) hem de kavramların sömürgeleştirilmesinden kaynaklı bir takım yanlış kullanımların hatta tamamen karşıt çıkarımların ortaya konduğu görülmektedir. Bu açıdan en fazla dile getirilen yanlış iddia da siyasetin etik bir mesele olamayacağı iddiasıdır. Siyaset, insani bir eylem olarak özü gereği etik bir içerik barındırır ama siyasal eylemler yaygın değerler ile uyumlu olmayabilir.

şıt çıkarımların ortaya konduğu görülmektedir. Bu açıdan en fazla dile getirilen yanlış iddia da siyasetin etik bir mesele olamayacağı iddiasıdır. Siyaset, insani bir eylem olarak özü gereği etik bir içerik barındırır ama siyasal eylemler yaygın değerler ile uyumlu olmayabilir. Bu uyumsuzluk siyasal eylemlerin etik dışı olduğu anlamına gelmez, aksine, bu alanın kendine has bir etik sistemi olduğunun göstergesi olabilir.

Siyaset, ahlak ve etik arasındaki ilişkiler modernlik açısından ele alındığında sorunun oldukça karmaşıklaştığı görülür. Çünkü modern dönemin felsefi atmosferinde baskın olan iki ana bileşen, Rönesans hümanizmi ve Aydınlanma rasyonalitesidir. Bu dönemde din kaynaklı ahlakın yerini, birey merkezlilik, bürokratik işlerlik ve verimlilik almıştır. Yani etik, modern dönemde hümanist ve rasyonalist nitelikler edinmiştir. Evren tasavvurunun, kozmogoninin merkezine *bilen özne* olarak insanı koyan hümanizmin siyasal uzantısı bireyciliktir. Modernliğin rasyonel içeriği ise siyasal yaşamda araçsal akıl olarak tezahür etmiştir. Bireycilik ve araçsal aklın modern dönemlerin siyasetinde edindikleri merkezi konum, etik açısından değerlendirilmesi gereken önemli bir meseledir.

Orta çağda üretilen ve kendini oluşturan üyelerin bedensel varlıklarından bağımsız, onların da üstünde olan soyut bir bütünü işaret eden *universitas*, bireye aşkın ve evrensel bir sığınak oluşturmuştu. Modern zamanlarda ise Tanrı'nın nihai garantör olduğu bu evren tasavvurunun (*universitas*) yerini, akıl sahibi-rasyonel bireylerin kendi iradeleriyle kurdukları bir *artefact* (insan yarattığı) olan *societas* almaya başlıyordu⁶. Yani Tanrı'nın dışlandığı dünyevi bir evren tasavvurunda sosyal işleyişin ilkeleri yeniden tanımlanmıştır. Bu tanımlamada ana varsayımı ve çıkış noktasını, inançtan bağımsız, evrensel ve sözleşme yapabilecek kadar rasyonel bir insan doğası oluşturmuştur. Yeni

–modern– anlayışa göre, sosyal düzenin üreticisi bireydir artık. *Universitas* düzeninde anlamın referansını oluşturan Tanrı/kul ilişkisi koparılmış ve Tanrı, sosyal hayattan tedricen uzaklaştırılmıştır.

Universitas'ın parçalandığı modern zamanlarda siyaset ile ahlak arasındaki kesişmenin önemli bir boyutu da meşruluk ile ilgilidir. Çünkü siyasal iktidarı kullananların konumuyla ilgili olan meşruluk, aşağıdan yukarıya, yönetilenlerden yönetenlere doğru epistemolojik ve aksiyolojik onayı beraber barındırır. Modern zamanlarda aşkın olan kaynaklardan kopuş ve bireysellik vurgusu iyi, kötü yargılarının kaynağını değiştirmiştir. Doğası gereği toplumsal olan ahlak, bireysel düzeye indirgenmiş ve uhrevi boyutu bastırılmıştır. Genel olarak bu dünyevileşme, nihilist tutumları ortaya çıkarmış ve müşterek yaşam alanlarında insanları birbirine bağlayan birçok bağ kopmuştur. Böyle bir yapılanma da haklılık ve hukukiliği beraber çağrıştıran meşruluk yerine, rıza imalatını hedefleyen ikna ve yönlendirme gibi meşrulaştırma süreçleri ikame edilir. Atomist bireyciliğin hüküm sürdüğü bu toplumsal yapıda siyasal eylemin nasıl değerlendirileceği kendi başına bir başka sorunu işaret etmektedir. Çünkü ahlaki önermeler evrenselleştirilebilir niteliktedir; herhangi bir eylem iyi olarak nitelendirildiğinde, bu eylem, benzer durumların hepsinde iyi olarak nitelendirilmek durumunda. Bu nitelik değerlerin doğasıyla ilgilidir. Ahlaki değerlerin sahip olduğu bu özellik, bireyin kendi başına değer kaynağı olduğu modern dönemde ciddi çıkmazları barındırır.

Belirtildiği gibi, tartışma konusu olarak hem ahlak hem de felsefesi olan etiğin siyasetle ilişkisinin tarihsel kökleri, Antik Yunan dönemine kadar uzanmaktadır. Ancak 16. yüzyılda Descartes ile başlayan ve 18. yüzyılı kapsayan modern dönemde bu tartışma yeni boyutlar kazanmıştır. Orta çağda *universitas*ın şekillendirdiği hâkim öğretiyeye göre siyasal ve adli işler, bireysel vicdan ve ruhun kurtuluşuna yönelik ahlaki ilkeleri yansıtmalıdır.

⁶ C. Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 1998, s.120.



Yani siyasal sorumluluklar, bu ilkelerle temellenmiş ahlakın alt uzantısını oluşturur. Fakat modern siyasi düşünce kuramı, -meşruluk açısından ahlaki ve siyasal alan çakışmasına rağmen-⁷ siyasal alana ait kuram ve eylemin, ahlakın belirlediklerinden farklı olabileceğini ifade eder⁸. Bu anlamda siyasal açıdan yasal ve emirsel olan bir şey, ahlaki olarak iyi veya bağlayıcı olmayabilir. Machiavelli bu ayrışmayı, siyasal eylemin araç ve amaçları arasındaki ilişki açısından formüle etmiştir. “Yöneticinin eylemine ilişkin yargının ölçütü amaçlarında yatar.” Yani siyaset, dini temelden kopararak *raison d’Etat*’a (hikmet-i hükümet, iktidarın varlık nedeni) göre şekillenmeye başlamıştır⁹. Yeni anlayışa göre siyaset, toplumun tümüne emretme ve emre itaati sağlayan üstün iktidarı ele geçirme ve elde tutma amacına yönelik bir “teknik” biçiminde algılanmaya başlamıştır. Ahlak ise, bu tekniğin öngörülerinden bağımsız ve çoğu kez iktidarı elde etmeye yönelik eylemlerle çatışabilen değerleri

kapsayan bir alan olarak görülmekte ve bu nedenle siyasetin dışına atılmak istenmektedir. Modern siyasal düşüncenin -*Realpolitik*- kurucusu sayılan Machiavelli bu anlamda, siyaset ile *yerleşik ahlakı* birbirinden ayırmaya çalışan düşünürdür.

Modern anlayışın baskın olduğu günümüzde ise, bir iktidar oyunu veya bir meslek olarak görülen ve genel olarak bu şekilde tanımlanan siyaset anlayışı dikkate alındığında, sonuç etiği vurgusunun ön planda olduğu görülür. Hem deontolojik hem de erdem etiğini dışlayan bu yaklaşımın oldukça etkili olduğu, hatta siyaset ahlak ilişkisinin sadece amaç-arac çerçevesiyle sınırlandırıldığı görülür¹⁰. Modern zamanlarda çok farklı boyutlarla karşımıza çıkan siyaset ile ahlak arasındaki sorunlu ilişkileri açıklamada oldukça işlevselleştirilebilecek modellerden biri, Weber’in sunduğu modeldir. Weber¹¹ kendi döneminde söz konusu olan siyasal eylem alanı ile ahlaki alan arasındaki karşıtlığı vurgulayarak, her ikisinin kendi başına farklı bir etik alanı olduğunu iddia eder. ‘Niyet, erek etiği’-*Gesinnungsethik*- ahlaka daha yakındır ve bireysel vicdana bağlı olarak görev ne ise onun yapılması

7 Şerif Mardin, “Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması”, *Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik*, Çev: Sösi Dolanoğlu ve Serra Yılmaz, İstanbul: Metis Yayınları, 1995, ss.10-13.

8 Levent Köker, “Bilim, Ahlak, Siyaset İlişkileri”, *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*, der.:Türker Alkan, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1993, s.339.

9 J.R.Hale, “Machiavelli ve Bağımsız Devlet”, *Siyasi Düşünce Tarihi*, der.: David Thomson, çev.Kurul, İstanbul: Şule Yayınları, 1996 s.35.

10 Bakınız Mümtaz’er Türköne, “Siyasi Ahlakın Yeniden Keşfi”, *Yeni Türkiye Dergisi*, Kasım-Aralık 1994, Sayı-1, ss.47-48. ve ayrıca bakınız Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1972.

11 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (çev.Taha Parla), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996. s.188-189.

Arendt'e göre, modern dünyanın anlamsızlaştığına dair ilk işaret anlam ile araç arasındaki özdeşliğin kesinliğidir. Çünkü tüm amaçlar, araca indirgenmiş ve "..... uğruna" anlamlı bir ifade olmaktan çıkmıştır. Tüm meşruluğunu kullanım nesnelerinin üretiminden alan mevcut yapıda ulaşılan her amaç, yeni bir amaç için araca dönüştürülür.

olarak tanımlanabilmektedir. 'Sorumluluk etiği' yani *Verantwortungsethik* ise siyasal alana yakındır ve istenen sonuçlara ilişkin ne yapmak zorunda olduğumuzla ilgilenir. Birinci etik anlayışı sonuçları dikkate almadan niyet ve ilkelere dayanırken, ikinci tür etik eylemlerimizin sonuçlarına ilişkin sorumluluklarımıza dayalı bir ahlaki yapıdır ve meşruluk sağlayacak nihai amacın tanımlanmasında ilkesel bir ölçüt halini alır¹². Zaten modern ulus devlet anlayışında da yöneticinin gücü elinde tutması ve onu kullanması din, ahlak gibi kurumların yaptırımlarını ihmal etmekle mümkündür¹³. Çünkü merkezileşmiş, toplumdan farklılaşmış ve bütünsellik arz eden bir iktidarı kullanan en üstün siyasal kurum olan modern devletler, iktidar olarak siyaset işletir ve hegemonik, söylemsel bir iktidar kullanır. Yani ahlak da diğer tüm sosyal kurumlar gibi siyasal iktidarın bir nesnesidir artık ve ahlaki değerler de iktidarın ürünü olmaya başlamıştır. İktidarın bu kapsayıcılığı dikkate alındığında günümüz için ahlak siyaset ayrımı, sıkça dile getirilse de neredeyse olanaksız bir hal almıştır.

Siyasetin işlediği alanın genişliği ve etik düzenlerdeki belirsizlikler dikkate alındığında, böyle bir alan için –Antik Yunan felsefesinde baskın olan erdem etiği anlayışının öngördüğü gibi- etik düzenlemeler yapmak, ciddi bir takım sorunlara yol açacaktır. Totaliter yapılanmaların tarihsel serüvenlerinin her birinin 'erdem cumhuriyeti' iddiasıyla gündeme geldiği ve ön tanımlı kalıplara göre yurttaşların yaratılması teşebbüsünde oldukları görülür. Etik parçalanma yaşanan modern dönemlerde böyle bir teşebbüs kendiliğinden 'kimin doğrusu' şeklinde bir soruyla karşılaşır¹⁴ ve kaçınılmaz olarak Nietzsche'nin Avrupa için bir tehlike olarak gördüğü, iyi ve kötünün ölçütünün olmadığı

nihilizm girdabında boğulur. Bununla birlikte, hiçbir ölçüt veya düzenleme olmadığında herkes kendi haz ve çıkarına yönelik eylemlerde bulunacağından, her şeyin mubah olduğu bir toplum düşünülemez. Böyle bir durumda etik risklerini göze almak kolay değildir. Bundan dolayı modern zamanlarda karşımıza çıkan üç ana siyasal geleneğin her biri insanın etik doğasını hareket noktası olarak kabul etse de en azından söylemsel düzeyde bu riski göze alamamaktadır. Modern zamanlarda siyaset, bu açıdan da etik bir çıkmazdadır.

Çıkmazdaki modern yaşamın kapsamında yer alan bireyselleşme, beraberinde etik çoğullaşmayı getirmiş ve bu çoğulluk, ekonomiden siyasete, toplumsal yaşamdan zihniyete kadar çeşitli alanlarda kriz olarak tezahür etmiştir. Bu kriz, her şeyden önce modernliğin temel yönelimlerinin; özellikle ussallık, verimlilik, iktidar tutkusu, etik görececilik ve eşitlik gibi bileşenlerin ürünüdür. Modern zihin, ulaştığı gelişme düzeyi ile modern devlette itaati ve düzeni tesis eden ilkelerin kökünü kemirmektedir. İtaat artık bir alışkanlık, çıkar veya zorunluluk meselesidir; akıl, ilke, derin his ve inanç bağları koparılmıştır. Meşru otoritenin çöküşü, modern otoriteyi tanımlayan ideal ve maddi güçlerin ürünüdür. Bu çöküş uzun süredir siyaset dışı toplumsal sektörlerde (aile, ekonomi, eğitim, din) görülmektedir ama hızla siyasal alana nüfuz etmekte ve modern devletlerde, insanı çevreleyen ve hâkim olan devasa denetim yapıları artık "hayati otorite ilkesi üzerine değil, ahlaki boşluk üzerine" kurulmaktadır.

Modernliğin bireyci vurgusundan doğan ahlaki parçalanmanın bir sonucu olarak, modern yapılanmada, topluluğun (cemaatin) alternatifi olarak, bireyin aşırı derecede vurgulanması, özellikle nihilizmi ve görececiliği ön plana çıkarmıştır. Nihilizm, otorite dönüşümü sürecinde (bireysel akıl ile Tanrı'nın yer değiştirmesi), ölü Tanrı'nın yerini aklın dolduramayacağı şeklindeki kaygının ürünüdür. Üstün otorite -*nihai hakem*- ortadan kalkınca; hem fail hem de eylemlerinin ahlakiliğini sor-

12 Agnes Heller, Ference Feher, *Postmodern Politik Durum*, Çev.:Ş. Arğin ve O. Akinhay, Ankara: Öteki Yayınevi, 1993, s.91.

13 Gianfranco Poggi, *The State Its Nature, Development and Prospects*, Cambridge: Polity Press, 1990, s.16.

14 Heller, *Postmodern....*, s.70-73.

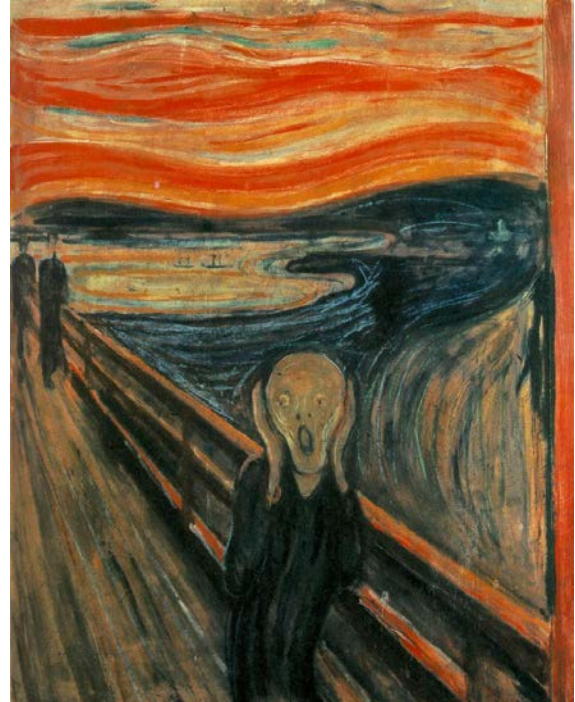
gulayan, onları sınavan kişinin nedenleri tartışma doğurunca ahlaki karar alma olanağı ortadan kalkacaktır. Bu sefer ahlak yerine çıkar, iktidar, rahatlık veya uyumluluk kararı belirleyecektir. Modern birey için her bağlam arızidir ve görevi, bu arıziliği yargıya dönüştürmektir. Temel bir ahlaki standardın ortadan kalkmasıyla, eylemlerin ahlak açısından değerlendirilmesi bile kendi başına ciddi bir sorun olmuştur. Böyle bir durumda iyi ve kötünün ne olduğunu tespit etmek bile imkânsızlaşır. Çıkara, uyuma, iktidara, rahatlığa hizmet eden tüm eylemler “iyidir” adeta.

Etik parçalanma sorunu yaşayan günümüz insanı, bir bütünlük içinde veya birkaç ortak değer bile söz konusu edilebileceği bir ‘ethos’ (töre) düzeninde yaşamamaktadır. Heller’a¹⁵ göre, modern insan tam anlamıyla ‘dünyaya fırlatılmış’, tesadüflere ve arıziliklere bağlı bir kişiliktir. Çünkü özerk birey olarak tasavvur edilen modern insana amaç sağlayacak bağlar (biyolojik, toplumsal) artık yoktur. Anlam kaybına uğramış bir birey için de özgürlük hiç bir şeydir. Arendt, bu anlam kaybını amaçlar ile araçlar arasındaki ilişkinin niteliksel dönüşümü çerçevesinde tespit eder. Arendt’e¹⁶ göre, modern dünyanın anlamsızlaştığına dair ilk işaret anlam ile araç arasındaki özdeşliğin kesinliğidir. Çünkü tüm amaçlar, araca indirgenmiş ve “..... uğruna” anlamalı bir ifade olmaktan çıkmıştır. Tüm meşruluğunu kullanım nesnelerinin üretiminden alan mevcut yapıda ulaşılan her amaç, yeni bir amaç için araca dönüştürülür.

Taylor¹⁷, sonuç olarak otoritenin çöküşü ve ahlaki boşluğa yol açan modernliğin getirdiği sıkıntıların üç temel kaynağı olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, insanlara ulvi amaçlarını kaybettiren, kozmik düzenden koparan bireyciliktir. İkinci önemli sorun ise çevredeki tüm varlıkları birer ham madde veya araca dönüştüren, çevrenin kutsal yapısını bozan, her şeyi verimlik ve fayda/maliyet çözümlemesine tabi tutan her şeyin ölçütü olan araçsal akıldır. Böylece teknolojinin özgürleştirici vaadi boş bir konfora dönüşmüştür. Üçüncüsü de bu iki

kaynağın siyasal yaşamdaki korkutucu sonuçlarıdır. Bir siyasal proje yokluğundan siyasal katılımın dolayısıyla özgürlüğün azalması. Bunlar arasında yabancılaşma, özgürlük kaybı, katılımın azalması, yalnızlaşma ve güçsüzlük vardır. Bu kaynakların sıkıntı olarak tezahür eden sonuçları da modernliğin bunalımları olarak; anlam yitimi denebilecek ahlaki ufkun kararması, araçsal akıl karşısında hedeflerin gölgede kalması ve özgürlük yitimi şeklinde ortaya çıkar.

Mevcut bunalımları aşma yönünde birtakım çözüm önerilerinin ortaya konduğu görülür. Bu önerilerdeki ortak öge, ahlakın işlevselleştirilmesidir. Örneğin Walters’a¹⁸ göre, bunalımdan kurtulmada ihtiyaç duyulan en ciddi silahlardan biri ahlaki silahtır ama bu silahlara sahip olmak gerçek an-



lamlar bulmayı gerektirir. Ancak bireyciliğin aşırı öznellik vurgusu, topluma atfedilebilecek herhangi nesnel bir amacın ve nesnel ahlaki ölçütlerin varlık imkânını ortadan kaldırır. Çünkü toplulukçu iddianın aksine, modernliğin tanımladığı özerk bireyler, ölçütleri tanımlayacak ortak anlamlardan bile yoksundur. Artık her birey kendi başına öncelikle anlamın ardından da değer üreticisi olmuştur. Bir anlamda anlam, anlamını kazandığı

15 Agnes Heller, “The Contingent Person and The Existential Choice”, *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, (ed.) Michael Kelly, Cambridge: MIT Press, 1990, s.57.

16 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, (çev.) B.S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s.256.

17 Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, (çev.) U. Canbilgen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s.98.

18 Donald Walters, , *Modern Düşüncenin Krizi*, (çev.) Ş. Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s.31.

Oysa iktidar siyasetinin hâkim olduğu, değerlerin çoğullaştığı, özgürlük ile maddi durumun özdeşleştiği, 'güçlünün haklı' olduğu, anlam haritalarını yitirmiş, olası bir ahlakın ortadan kalktığı, büyüü bozulmuş, merkezi değerlerin yitirildiği, insanın Tanrı olduğu modern zamanlarda ahlakilik veya haklılık iddiası boştur.

bağlamdan koparılmıştır. Her birey kendi başına bir bağlamdır artık. Bu açıdan nihai değerler toplumsal bağlamdan kurtarılmalıdır. Aynı şekilde Touraine¹⁹, siyasal iktidarın toplumsal değil, ahlaki bir amaca; her bireyin kurtuluşuna bağlanması gerektiğini belirtir. Taylor ise, tüm bu sıkıntılardan kurtuluş reçetesi olarak demokratik hareket yoluyla ortak bir amacın oluşturulması olarak işaret etmektedir.



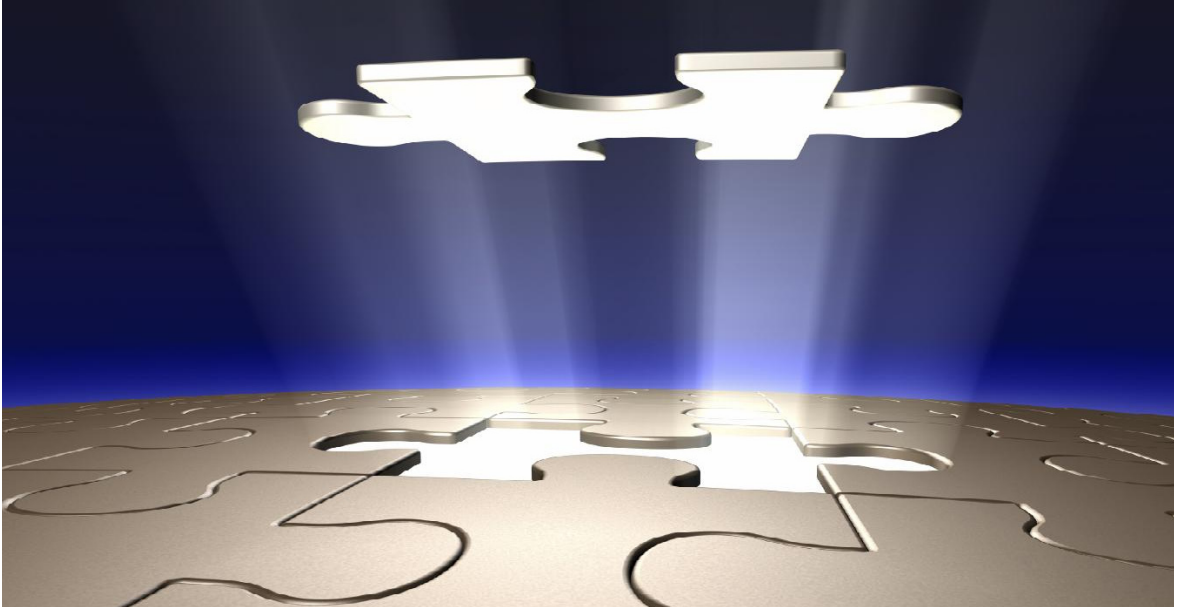
Çözüm arayışları açısından Rawls ve Habermas gibi teorisyenlerin –her ne kadar Foucault'nun vurguladığı iktidar ilişkilerini göz ardı etseler de– evrenselleştirilebilecek bir takım ahlaki değerlerin müzakere aracılığıyla tanımlanabileceği iddiası dikkate değerdir. Ahlaki kararlar her zaman kişiseldir ama buradaki asıl sorun rakip sosyal ve

siyasal düzenler arasında nasıl ayırım yapılabilirliği ve tercihin nasıl yapılacağıdır. Çünkü her türden siyasal ve sosyal düzen bir takım ilke ve değerlere dayanmak/dayandırılmak zorundadır. Yani kişisel olarak tercih edilen veya tanımlanan ahlaki ilkeler bir şekilde evrenselleştirilmek zorundadır. Günümüzde popüler olan alternatif demokrasi modellerinden müzakereci demokrasi modeli etrafında Rawls ve Habermas gibi çağdaş düşünürlerin sözleşmecî bir gelenek etrafında bir araya gelmeleri bir zorunluluğu ifade eder. Bu modern etik çıkmazın bir sonucudur. Birey hem kendi başına değer kaynağı olacak hem de bireyin tanımladığı, dolayısıyla kişisel olan bu tanımlar evrensellik iddiasında bulunacak. Yani herkes için bağlayıcı, meşru ahlaki kuralların birey tarafından üretiminin nasıl mümkün olacağı ciddi bir sorundur. Bu çerçevede sözleşme geleneği, meşru ahlaki kuralların ancak uzlaşmanın ürünü olabileceği varsayımına dayanır²⁰. Sözleşmecî geleneğe göre ahlaki kurallarla beraber siyasi kurumlar, bireyler arasındaki pazarlık süreciyle ortaya çıkar. Buradaki temel varsayım, akıl sahibi bireyin rasyonel tercihleriyle uyumlu kurallar tanımlayabilirler.

Sonuç olarak, felsefenin bütünsel bakışı çerçevesinde etik sorular, tüm insani eylem alanlarını, siyasal olanları da kapsayacak şekilde genişletilebilir. Bu açıdan, birey ile müdahil olduğu tüm müşterek oluşumlar (toplum, topluluk, dernek, ev, işyeri...) arasındaki ilişkide ortaya çıkan siyaset de, insani bir eylem olması nedeniyle, etik ile iç içedir. Günümüz siyasal alanında, varlığını inkâr edemediğimiz meseleler olarak sayabileceğimiz yabancılaşma, siyasetten soğuma, kamusal alanın daralması gibi sorunların hepsi modern etik anlayışla bağlantılıdır. Modern yaşamın kapsamındaki bireyselleşme, beraberinde etik çoğullaşmayı getirmiş ve bu çoğulluk, ekonomiden siyasete, toplumsal yaşamdan zihniyete kadar çeşitli alanlarda kriz olarak tezahür etmiştir. Buradaki asıl sorun

19 Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, (çev.)O. Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997, s.270.

20 Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, (çev.)M. Erdoğan, Y. Şahin, Ankara: Liberte Yayınları, 2003, s.130.



özünde iktidar, itaat, tahakküm, egemenlik ilişkileri barındıran siyasal faaliyeti denetleyecek, iyi-kötü diye değerlendirebilecek ahlaki düsturların olup olmadığıdır. Böylesi düsturlar var olsa bile bunların siyasal davranışı hangi açıdan ve ne kadar denetleyebileceği de ciddi bir sorundur.

Yani çağımızdaki her düzen nihai ve mutlak bir ahlaki temelden yoksundur. Birçok düşünür bu gerçeğin farkına varmış ve modernliğin getirdiği yıkıma karşı, ahlaki-özel dayanağı olan bir takım çözümler sunmuşlardır. Ulvi kaynaklardan beslenen ve teamül niteliğiyle geleneksel yaşamda sosyal hayata yön veren ahlak, insan üretimi ilkeler, *ratio*'dan beslenen ideolojilerle yer değiştirince ortaya çıkan derin sorunlar bu şekilde aşılmaya çalışılmıştır.

Ahlaki boşluğu giderme adına ortaya konan çözüm çabalarının beyhude teşebbüsler olduğu açıktır. Çünkü her çözüm önerisi, meseleyi aşırı idealleştirmeler ve indirgemeler çerçevesinde ele almaktadır. Oysa iktidar siyasetinin hâkim olduğu, değerlerin çoğullaştığı, özgürlük ile maddi durumun özdeşleştiği, 'güçlünün haklı' olduğu, anlam haritalarını yitirmiş, olası bir ahlakın ortadan kalktığı, büyü su bozulmuş, merkezi değerlerin yitirildiği, insanın Tanrı olduğu modern zamanlarda ahlakilik veya haklılık iddiası boştur. Ancak ehven-i şer arayışını karşılayabilecek eklektik bir takım çözüm önerilerinden bahsedilebilir. Bunlar da eklektik olduğundan ilişkili tüm teşebbüsler durumsal olacaktır. Her geçen gün daha da görelileşen ahlaki yapılanmalarla beraber siyasal alanda

ahlaki zemin yokluğundan muzdarip, salt akla dayalı haklılaştırmalar ön plana çıkacaktır. Ahlak, siyasi arenada meşruluğun telafisi için kullanılacak bir araç olacaktır. McIntyre²¹ bu açıdan, günümüz toplumsal yapısında artık ahlaki otoritenin işlerliği kalmadığını belirtir. Çünkü önsel toplumsal uzlaş ve yerleşik kurallar ortadan kalkmıştır. Otoritenin dayandığı önsel uzlaş çöktüğünde de esas alınacak ahlaki ilkeler kalmaz ve her şey insan tercihi ile arzuları çerçevesinde göreceli olma niteliğini edinir. Bauman²² tüm bu gelişmeleri, modernliğin aşılabilir çelişkisi olarak tespit etmektedir.

Kısaca siyaset, düşünce tarihi boyunca her dönemde etik bir mesele olagelmıştır. Ancak dönemsel olarak hâkim paradigmlar çerçevesinde siyasetin ahlakilik sorunu değişik veçheler kazanmıştır. Günümüzdeki deontolojik etik ile sonuç etiği arasındaki tartışma siyasetin ahlak dışı bir alan olduğu anlamına gelmemektedir. Tüm bu durumlar dikkate alındığında siyasetin, etik ile iç içe olduğu ve çağdaş dünyada etik ile siyaset ilişkisinin daha da karmaşılaştığı söylenebilir. Ahlaki fail olarak siyasetçi, bu siyasetçinin eylemlerinin niyet ve sonuç etiği açısından değerlendirilmesi ve genel olarak modern dönemde siyasetin etik konumu, çoğullaşma, anlam kaybı gibi sorunlar hep birlikte yeni tartışmalar ve çalışmaların konusu olmaya devam edecektir. ■

21 Alasdair McIntyre, *Secularization and Moral Change*, Oxford: Oxford University Press, 1967, s.53.

22 Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, (çev.) A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s.15.

Güç İsteği, Siyaset ve Değer İlişkisi



Hayati HÖKELEKLİ*

Insan tabiatında başkalarını veya eşyayı kontrol etme, yönetme isteği çok güçlü bir eğilimdir. Bağımsızlık, üstünlük, hâkimiyet, lider olma, başkalarını sevk ve idare etme, onların kaderinde söz sahibi olma, onları istenilen eylem ve davranışlara zorlama arzu ve isteği insanda doğuştan gelen bir özelliktir.



Gazali ve diğer birçok İslam âlimi insandaki bu köklü eğilime “rabbaniyet” demişlerdir.¹ Sufi yazarlar her insanın iç derinliklerinde “Ben sizin en yüce Rabbinizim”(Naziat 79/24) diyen bir Firavunun yattığını söylerler. İnsan benliğinin derinliklerini keşfe çalışan günümüz araştırmacıları da çocukta doğuştan gelen güç, büyüklük ve mükemmellik duygusunun varlığına dikkat çekerek “büyüklenmeci kendilik”ten söz ederler. Bu büyüklenmeci eğilim kişilikte temel bir boyut, kendilik gelişiminin önemli bir özelliği olarak kabul edilmektedir.² Dolayısıyla, ideal ve mükemmel bir konuma yükselme, kusursuz bir varlık olma özlemi ile dolu olan insanın bu çabalarını besleyen güç ve iktidar isteği insan davranışlarını yöneten temel güdülerden birisi olarak kendisini gösterir. Denebilir ki iktidar ve bağımlılık ilişkileri, insan doğası büsbütün değişmedikçe ortadan kalkmayacak temel varoluş biçimlerinden birisidir. Bununla birlikte değişmez bir insan tabiatından söz etmek isabetli değildir. İnsan tabiatı ne biyolojik olarak verilmiş değişmeyen ve doğuştan gelen saiklerin genel bir toplamı, ne de kolayca uyum sağladığı kültür kalıplarının cansız bir gölgesidir; insan tabiatı, insani gelişmenin sonucunda ortaya çıkmakta fakat aynı zamanda kendine has birtakım mekanizmalara ve kanunlara da sahip bulunmaktadır. Nitekim güçlü olma hırısı herkeste aynı şiddet ve kuvvet derecesinde gelişmez. Hatta bazı kimseler için boyun eğme, itaat etme, bağımlı olma, korkma ve geri çekilme gibi eğilim-

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Gazali, İhyau Ulumi'd-Din, İstanbul 1318, c. III, s.10. Ayrıca bkz. İbn Haldun, Mukaddime (çev. Süleyman Uludağ) Dergâh yayınları, İstanbul 1983, c.II, s.885-887.
2 Bkz. Cüneyt Işcan, Kendilik Ruhbilimi, Cmpo Mentis yayınları, Ankara 1995, s.12-13.



ler en belirleyici karakter özellikleridir. Bu karakter farklarına toplumsal sürecin, kültür ve eğitimin bir sonucu olarak bakmak gerekmektedir.

Toplumsal bir varlık olan insan hayatının tamamının iktidar ve rekabet ilişkileriyle dolu olduğu söylenebilir. Bunlar en samimi ve en dar çevrelerde bile bir rol oynarlar. Herkes bir ölçüde bir iktidar merkezi ve iktidar objesidir. Toplumun bütün düzeylerinde ve alanlarında yöneticiler ve yönetilenler, bağımsız ve bağımlı kişiler vardır. Bağımlılık gibi özgürlük de, farklı nispetlerde de olsa bütün insanlara dağıtılmıştır. Bunlar arasında öne çıkmış olanlar iktidar ve mevkii, hayatta en önemli ve en önde gelen iş olarak gören insanlardır. Buna karşılık diğerleri, zihinsel vasatlar gibi, ancak daha güçlü mizaçlara yaslanarak hayatla-

rını sürdürebilirler. Kendilerine uyulan, önder ve lider olmaya aday kimseler, toplumsal bakımdan bütün gözlerin kendisine çevrildiği bir konum için çabalayan ve ancak lider olarak onur ve ihtişamla kuşatıldığında kendisini rahat ve amacına ulaşmış hissederler. Varoluşun muhtevasını hırslarına kurban etme riski ve ayartılma baskısı altında yaşarlar. Kendilerine özgü gücü ancak bu şekilde tecrübe ettiklerinden, toplum içerisinde ön planda olmak için çalışırlar, tesir, nüfuz ve önderlik için çabalarlar. Buna karşılık itaatkâr ve bağımlı kişiler, şu ya da bu şekilde kendilerine kılavuzluk eden birileri olmaksızın yaşayamazlar. Bu ayrışmada yaş ve cinsiyete bağlı biyolojik özellikler her zaman temel etkenlerdir. Çocuklar büyüklere bağımlıdır ve kadınlar da genel olarak erkeklere muhtaçtırlar.

Toplumsal bir varlık olan insan hayatının tamamının iktidar ve rekabet ilişkileriyle dolu olduğu söylenebilir. Bunlar en samimi ve en dar çevrelerde bile bir rol oynarlar. Herkes bir ölçüde bir iktidar merkezi ve iktidar objesidir.

***Toplumsal sorun ve bunalımlarla başa çıkabilecek güçlü,
etkili ve becerikli liderler yetişmediği zaman, o toplumun varlığı tehlike altındadır. Fakat bir toplumun
mahvına sebep olan da aynı istektir.***

Bundan dolayı babalar ve kocalar hane halkı üzerinde tiranlaşma eğilimi ya da tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Çünkü güç kullanımının aşırı şekilleri sadistçe bir niteliğe bürünmeye eğilimlidir. Sadizmin müşahade edilebilir çeşitli şekillerinin hepsinde ortak olan nokta, “başka bir insana tamamen hâkim olmak, onu kendi irademize bağlı güçsüz bir nesne haline getirmek, onun mutlak efendisi olmak, Tanrısı olmak, onu canının istediği gibi kullanmaktır.” Yönettiğimiz kimseyi küçük düşürmek, köle haline getirmek bu gayeye götüren bir vasıta olarak rol oynamaktadır ve en radikal gaye de ona ıstırap çektmektir. Çünkü bir başkası üzerinde en büyük güce sahip olduğumuzu en fazla gösterecek olan şey ona acı vermek, onu herhangi bir savunma imkânına sahip olmaksızın ıstırap çekmeğe zorlamaktır. Başka bir insan üzerinde hâkimiyet kurmuş olmadan duyulan zevk, sadistçe yönelimin gerçek mahiyetini oluşturmaktadır. Fakat bu ilişkilerde bile zihnî etken, kültürel üstünlük belirleyicidir. Bu yüzden biyolojik bağımlılıkların yerini çok daha fazla zihinsel bağımlılıklar alabilir. Ayrıca toplumsal âdet ve geleneklerin bağımlılık oluşturuca gücünü de unutmamak gerekir. Böylece fizik ve zihinsel iktidar tiplerinin yanında geleceğe dayanan bir iktidar tipi de söz konusudur.

Güç ve iktidar isteği toplum hayatı bakımından çok büyük bir öneme sahiptir. Bir toplumda iş yapabilen, toplumsal birlik ve bütünlüğü ayakta tutabilen etkili liderlere ihtiyaç vardır. Toplumsal sorun ve bunalımlarla başa çıkabilecek güçlü, etkili ve becerikli liderler yetişmediği zaman, o toplumun varlığı tehlike altındadır. Fakat bir toplumun mahvına sebep olan da aynı istektir. Her biri kendi iktidar isteğinin tatmini peşinde koşan rakip gruplar arasındaki acımasız iktidar mücadelesinin, zaman zaman kanlı çatışmalara, cinayet ve entrikalara, ahlak ve kanun dışı iş ve davranışlara çokça yol açtığı ve bunun da toplum hayatını zaafa uğrattığı bilenen bir gerçektir. Güç ve iktidar isteğinin tezahür ve sonuçları en açık biçimde örgütlü kolektif devlet iktidarında görülür. Devlet, bir grup ve bir bölgedeki en yüksek egemen gücü temsil ettiğinden,

her türlü bireysel tali güç dışavurumları bir ölçüde onunla ilgili, onun tarafından mümkün kılınmış, etrafı onun tarafından çevrilmiş ve ona karşı yönelmiştir. Bu nedenden dolayı bütün güç ilişkileri geniş anlamda siyasi denebilecek belli bir boyut ihtiva ederler

İster örgütlü bir siyasi hareket çerçevesinde, isterse üzerinde bulunulan belli bir toplumsal statüye bağlı olarak gücü elde bulundurma, başkalarının kaderi üzerinde söz sahibi olma, kişinin psikolojik dünyasında çok önemli değişme ve yapılanmaya yol açar. Bir insanın diğer insanlar ve eşya üzerindeki kudreti arttıkça, o insanın “kendilik algısı” değişmeye başlar; onları kendisinin bir parçası olarak tasavvur etmesine sebep olabilir. Böylece bir insanın benliğini, başka insanları ve eşyaları da içine alacak şekilde genişletmesi, ona iktidar gücünün arttığı hissini vermektedir. Böylece toplumda özellikle mevki ve makam sahibi, mal ve servet bakımından zengin, yönetici ve lider konumundaki kişilerde, onlara özel bir psikoloji gelişmektedir. Büyüklük, üstünlük, seçkinlik duygusu bu psikolojinin, başta gelen özelliklerdendir. Kendinde tamlık ve mükemmellik bulunduğunu vehmeden veya sahip olduğu bilgi, sanat, mal ve makama başkalarının muhtaç olduğunu düşünen kimselerde bu duygu çok güçlüdür. İbn Haldun’un ilahlaşma (teellüh) adını verdiği³ bu çok güçlülük ve tamlık duygusu diğer insanlarla ilişkilerde eşitlik ve ortaklık kabul etmeyi imkânsız hale getirebilir. Çünkü iktidarın başkaları üzerindeki etkisi her zaman tek yönlü belirleme biçiminde ortaya çıkar. Kur’ân-ı Kerim’de “ekâbir”, “mele”, “mütref” gibi kavramlarla dile getirilen güç ve iktidar sahiplerinin temel yönelimi “istiğnâ”, “istikbâr” “ulüvv” gibi vasıflarla nitelendirilmektedir. Toplumun seçkinleri ve önde gelenleri bu özellikleri ile, kendileri dışında ve üzerinde hiçbir kuvvet ve otorite kabul etmeyen, herkesin kendilerine uymasını bekleyen ve kendileri ise çoğu zaman yanlış, haksız(zulm) ve sapıkça(dalâl) işler peşinde koşan ve kendileri-

3 İbn Haldun, Mukaddime, c.I, s.500; c.II, s.922.

ne uyanları da yoldan çıkaran bir tutumun sahipleridirler. Bu kimseler kendi kendilerinden son derece memnun, kendi kendisiyle övünen(tefrehtëne) ve böbürlenlen, şımarık ve azgın(beğa), Allah'ı bile hiçe sayan(tuğyan) kimselerdir.⁴

Bireysel olarak kendini diğer insanlardan çok farklı, onlar üzerinde söz, yetki ve karar sahibi, onlar adına her türlü tasarruf ve eylemde bulunma hak ve gücüne sahip olarak gören kimseler, bu güç ve yetkisini de kimseyle paylaşmak istemez. Kendisinin halktan daha üstün olduğuna inandığı için, başkasını küçük ve önemsiz görür. Böylece ortaya tahakküme dayalı bir ilişki biçimi çıkar. Bir kişi bir başkasına zekâsı, bilgisi, emrinde olan ekonomik ve teknik araçları, içsel zenginliği ve sonuçta oluşan kişiliği ya da, başkalarının Tanrı'nın ruhuyla dolu olarak kabul ettikleri dini gücü ve değer keskinliğiyle üstün olabilir. Ancak bazı insanlar çeşitli alanlardan birine yönelmek yerine iktidara sahip olmanın şekli niteliği etrafında yoğunlaşmak suretiyle "politik"⁵ denilen bir karakter biçimi geliştirirler. Bu tipin belirgin özellik ve yönelimlerine bir göz attığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Değerlerden arınmış saf politik tip hayatın bütün alanlarını güç istencine hizmet ettirmenin arayışı içerisinde. Bilgi onun için bir kontrol aracından ibarettir. İnsanları etkilemek ve kontrol altında tutmak için en etkin güdülerini araştırır. İnsanlar hakkındaki bilgisi hayat tecrübesinin pratiği ile sınırlıdır ve insanların büyük bir bölümünün bu bilgi çerçevesinde etkilenebileceğinden emindir. Klasik siyaset kurucuları insanı ceza kokusu ve ödül beklentisiyle sevk edilebilecek bir tür içgüdüsel mekanizma olarak görmüşlerdir. Politik zihniyete göre herkesin bir bedeli vardır. Politikada insan hakkında bilgi, bireyin "kullanılabilirliği" ile ilgili bilgiye denk gelir. Siyasetçi için insan bir amaç için araçtan ibarettir ve elverişli durumlarda kendi iyiliği için bir araç. Dolayısıyla hakikat da siyasi bir araca dönüştürülerek yozlaştırılabilir. Dürüst olmak ya da gerektiğinde ikiyüzlülüktan yararlanmaktan hangisinin tercih edileceği hâla siyasetin büyük bir sorunudur. Sorun her zaman (diğer

etkenlerden soyutlanmış) siyasi sistemde kestirme yol ile ilgilidir ve bunun ahlaki olup olmadığı ya da bilme, yani nesnellik yasasını tatmin edip etmediği ile bir ilgisi yoktur. Hakikatin en yüksek yasa olduğuna inanan bir kimse asla iktidarı en yüksek değer konumuna yerleştirmez. Fakat hayatın bu tek yönlü alanında yaşayan bir kimse için iktidar sistemine hizmet etmeleri şartıyla hakikat da yalan da birdir. Siyasi değerler alanını tecrit etmeye çalışırken hedef (iktidar) en yüksek değerdir ve bu niteliği ile o her türlü tartışmanın ötesindedir. Salt siyasi ahlakın alanında kaldığımız sürece hakikat ancak ikinci derecede (teknik) bir araç olarak düşünülmelidir. "Amaç aracı meşrulaştırır" şeklindeki kural ancak saf politikacının bilinç yapısının bir



dışa vurumudur. Böylece salt siyasi zihniyet çerçevesinde nesnellik ve hakikat yozlaşır ve dumura uğrar. Her zaman kavgı ve rekabet içerisinde bir kimse, arzu ettiği ve inandığı şeyin bir tür apaçık hakikat olduğunu derhal hissetmeye başlayacak ve nesnel ve doğru bir değerlendirme anlayışını tümüyle yitirecektir. Hakikat hissini bu yapısal çarpıklığının (veya tersine dönüşümünün) belirleyici etkisi tüm kişiliği ele geçiren nutuk tutkusunda da kendisini gösterir. Çoğu zaman siyasi bir nutukta hedef ikna etmek değil fakat kurnazca kandırmak veya aldatmaktır.

İktidar peşindeki kişi çoğu kez, trajik bir yapı olarak, insanları ve şartları gerçekçi biçimde de-

4 İlgili âyetler için bkz. A'raf 7/75-76, 132-133, 146; Mü'minun 23/ 45-47; Furkan 25/21; Neml 27/13-14; Kasas 28 /76-78; Sâffat 37/35-36; Zümer39/ 59; Mü'min 40/ 56, 71-76; Müddessir 74/19-25.

5 Bkz.Eduard Spranger, İnsan Tipleri, Bir Kişilik Psikolojisi (çev.Ahmet Aydoğan), İİz Yayınları, İstanbul2001, s.249-274.

Hakikatin en yüksek yasa olduğuna inanan bir kimse asla iktidarı en yüksek değer konumuna yerleştirmez. Fakat hayatın bu tek yönlü alanında yaşayan bir kimse için iktidar sistemine hizmet etmeleri şartıyla hakikat da yalan da birdir.

ğerlendirecek bakış gücü yerine, -önünü göremez duruma getirecek kadar- kolayca dallanıp budaklanıveren bir muhayyele gücüne sahiptir. Çeşitli illetlerle malul bozuk bir muhayyile siyasetçiye hayatın gerçekleriyle çatışmaya düşürür. Dolayısıyla güç peşindeki insan estetik-ruhsal eğilimlerin ve içsel biçimin gerçek mükemmeliyetine ulaşamaz, çünkü ziyadesiyle dışsal etkenlere göre davranışta bulunmaya yönelmiştir.

Politik tipin bir toplulukla ilişkisi kendine özgü bir iki yanlılık sergiler. Kural olarak insanları yönetme arzusuyla, onlara kendileri için manevi bakımdan yardım etme iradesi arasında keskin bir karşıtlık vardır. Katıksız iktidar adamı kendini önemseyen ve önemsenilmesini isteyen insandır. O nedenle sıcak yürekli bir dost değil, idare-i maslahatçıdır. Yönetmek ve egemen olmak isteyen bir kimse bir vazgeçici ya da fedakâr olamaz. Bir şey

olmak isteyen kimse pek başkaları için yaşamak eğiliminde değildir. İktidar isteği bir kimseyi başkaları karşısında üstün hissettirir. Tanınma, kabul görme ve onurlandırılma talep eder ve özgürlük için çabalar.

Katıksız bireyci siyaset adamı bir tiran, bir zorbadır. Herkesten daha yüksekte olanın sadece kendisi olduğunu düşünür ve başkalarını tebaası olarak görür. Başka herkesten üstün olmak siyasi tipin temel ve sürekli saikidir. Eğer onu toplum ve hukukun ötesinde tamamen kendi başına düşünürsek, ondaki kuralızsızlık ya da ilke yoksunluğunun, kendine özgü yaşama ve var olma iradesinin, her ne pahasına olursa olsun zirvede kalma ve üstünlüğünü koruma arzusu ile dolu olduğunu görürüz. Bu noktada maddi talepler bile ikinci sırada gelir. Bunun yanında toplumsal temeli olan iktidarın sahibi, aynı zamanda daima bir liderdir ve yönettiği insanların mutlu etmeyi, onlara yardımcı olmayı ister. Liderliği önderlik ettiği insanların birliğine ve topluluğuna dayanır ve o nedenle onların toplumsal sevgi ruhundan bir şeyler yansıtmalıdır. Bu iktidar ilişkisi gerçek anlamda sevgiye dayandığında patriarkal sistemle; hukuki bir temeli olduğunda yasal yöneticiyle; dalkavukluğa ve yığın içgüdüsüne, ucuz popülizme teslimiyete dayandığında demagogla karşılaşırız. Denebilir ki, devlet erki için olduğu gibi siyasetin de somut etkinliğini önceleyen düsturlara ihtiyacı yoktur. Siyaset fırsatlar yaratma ve onlardan yararlanma sanatıdır. Devletin varlık nedeni olarak bilinen şey genel geçerliliğin kaynağı olarak saygı duyulan akıldan farklıdır. Bu sadece tek bir etkenin, devletin menfaatinin sürekli olduğu bireysel hesaplama sanatıdır.

Politik tipin saygınlığı etki ve nüfuz alanının genişlemesiyle aynı zamana rastlar. Denetim ve tahakkümün artmasıyla birlikte bağımlılıklar alanının da genişlemesinde, iktidar arayışının kendine özgü diyalektikliği ile karşılaşırız.

Büyük insan kümelerine hâkim olmayı isteyen kimse er geç kendi gücünün yetersizliği ile karşı-



laşır ve kendisinde bir tür kolektif güç tesis etme zorunluluğunu duyar. O birçok kimse adına hareket etmek zorundadır. En yüksek iktidar tipiyle bireyüstü zihinsel bir gücün tecessüm ettiği zorba mizaca sahip insanlarla karşılaşırız. Bunun tek nedeni bir önderin davasını savunduğu devasa bir grubun arkasında olduğunu hissetmesidir.

Saf politik tip, toplumda geçerli dini fikirleri insanları sevk ve idare etmek için kullanır, onu siyasetin bir aracı haline getirir. Dini-ahlaki çerçeve içerisinde bu tek yanlı iktidar inancı tasvip ve kabul edilebilir bir şey değildir. Geçerli normatif değerlere göre güç ve iktidar isteğinin engellenmesi, haliyle bir iç çekişme ve çatışmaya yol açar. Normatif değer yönelimini baskın veya buyurgan hale getirmek için ahlaki enerji ve öz denetim gereklidir. Daha bayağı fakat daha yoğun değerlerin ayartmasıyla kıyaslandığında, hakiki ve daha yüksek değerlerin seçimi ancak kendi kendini yaratıcı istem, bütün kişiliğin kendine sadakatiyle mümkündür. Ahlaki anlamda, yani nesnel olarak değer bakımından daha yüksek olanı, istenmesi gerekeni istemek için, içsel ya da ahlaki özgürlük biçimine sahip olmak gerekir. Bir yönetici formasyonu kazanacak kimsenin öncelikle tanıyıp benimsediği yasaya boyun eğmesi gereklidir. Liderliğe giden yol itaat yolunun, bireysel aklın gelişimindeki öz denetim yolu, başkalarına boyun eğme yolunun üzerindedir. Ahlaki bakış açısı ile ahlaki boyun eğme, irade özgürlüğü denilen salt öznel değerlerin seçim özgürlüğünün üstündedir. İçsel özgürlüğe, bir başka ifadeyle yükümlülüğe boyun eğme özgürlüğüne, ancak kolektif ahlaka boyun eğmeye geçerek ulaşılır. Başkalarına önderlik edecek niteliklere sahip ve onları kendi değer yöneliminin etkisi altına alan tek insan kendisine hâkim olarak nefisini, yüreğindeki en yüksek değer taleplerine boyun eğdiren kişidir. Gerçek liderin motivasyonu kendisi ve başkaları için bir davranış kuralı, kapsayıcı bir hakiki değerler kavramı olarak buyurucu olan “nefs hakimiyeti”ne dayanmalıdır. Aksi halde bir lider değil bir tiranla, düzenle değil kaosla karşılaşırız. Güçlü bir arzu mutlaka kötü bir arzu değildir. Ancak duygu ve



arzu ne kadar güçlü olursa o oranda disipline ve nefse hâkim olmaya ihtiyaç gösterir.

Güç ve iktidar ilişkileri *adalet, merhamet, sevgi ve bilgelikle* yönetilmediği zaman yapıcı değil yıkıcıdır, düzen koruyucu değil, bozucudur. Gerek bireysel gerekse toplumsal anlamda dengesizlik, huzursuzluk, zulüm ve kargaşanın altında yer alan sebepler incelendiğinde, çoğu zaman gücün kötüye kullanımının yer aldığını görürüz. Benliğin doğal dürtü ve eğilimlerini kuşatan ve yönlendiren aşkın ve evrensel değerler olmaksızın, iyiliğin hâkim olduğu ve kötülüğün etkisini kaybettiği bir insani ve toplumsal düzene ulaşılamaz. Başta adalet olmak üzere değerlerle uyumlu bir hayat için çaba göstermek insanoğlunun en temel görevidir. Toplumsal huzur ve mutluluk ta buna bağlıdır. Hayatın amacını güç ve iktidar yarışı değil, “iyi olanı gerçekleştirme” (Mülk 67/2) görev ve sorumluluk bilincinin yönlendirdiği bir “erdem yarışı” olarak kabul etmedikçe, insanlığın dert ve sıkıntılarının son bulacağını düşünmek boşunadır. Erdem gücü dışlamaz ancak onu faydalı ve verimli bir hale getirir. Çünkü güçsüz adalet işlemez; adaletsiz güç ise zorbalıktır. Güçsüzlük ölümcüldür, tiranlık ise iğrençtir. O halde adalet ile gücü birleştirmek gerekir. İşte siyaset buna hizmet eder ve bunu gerektirir. ■

Toplumsal huzur ve mutluluk ta buna bağlıdır. Hayatın amacını güç ve iktidar yarışı değil, “iyi olanı gerçekleştirme” (Mülk 67/2) görev ve sorumluluk bilincinin yönlendirdiği bir “erdem yarışı” olarak kabul etmedikçe, insanlığın dert ve sıkıntılarının son bulacağını düşünmek boşunadır.

Siyasetin Değeri, Değerin Siyaseti



Suheyb ÖĞÜT*

Siyaset ve değer, birbirleriyle iç içe olan iki kavramdır. Fakat bunu görebilmek için bu iki kavramın gündelik kullanımlarının ve onlara dair ortalama telakkinin ötesinde düşünmek gerekmektedir. Böyle düşündüğümüzde ve bu kavramların birbirleriyle olan sıkı irtibatını teslim ettiğimizde, bizleri hiçbir zaman askıya almayan siyaseti askıya alarak değer üzerine mütalaalarda bulunmanın değersiz olduğunu tespit etme ve siyasetin asıl değerini tescil etme imkanına kavuşacağız.



Evvla daha temel bir kavram olan siyaseti tarif ederek başlayalım: Siyaset, at terbiyecisi anlamına gelen seyis kökünden türemiş bir kelimedir. Bu yüzden siyasetin hakikatinin örtüsünü ancak seyisi, atı ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi irdelemek suretiyle açabiliriz.

Seyis, atın terbiyesine, ehlileştirilmesine ve nizamileştirilmesine yönelik olan belli bir zanaata (*techne*) sahip kişidir. Zanaat ise bir işi cevherine uygun bir biçimde yapmak anlamına gelir. İyi bir bakır zanaatkarı bakırı tanıyan, ona hangi araçlarla nasıl şekil vereceğini bilen, ölçüyü tutturabilen kişidir. Hem Sokratik gelenekte hem de İslam’da adalet her şeyin yerli yerinde olması, cevhere uygun yapılması olarak tarif edilmektedir. Seyisin iyi bir seyislik zanaatını hakkıyla yapabilmesi için ata ölçülü bir şekilde ve atın cevherine uygun olarak yani adaletli bir şekilde davranması gerekir. Aksi takdirde ata zulmetmiş olur.

Büyük halifelerden biri olan Harun Reşid’in kendisinin siyaseti bir hamal başından öğrendiğini söylemesi boşa değildir: Kendisi bir gün, gemiden indirdikleri çuvalları yakındaki bir depoya istifleyen hamalların başında duran bir çavuşun bütün hamallara her seferinde taşıdıkları çuvalları siyasetle koymalarını söylediğine şahit olunca şaşkın bir biçimde çavuşa “hiç çuvalın siyaseti olur mu?” diye sormuş ve bunun üzerine çavuş şöyle cevap vermiştir: “Elbette çuvalın da bir siyaseti vardır. Onun siyaseti, hiçbir tarafı patlamadan nazikçe konulmasıdır; devrilmeyecek şekilde yerleştirilmesidir; diğer çuvallara da yer bırakacak şekilde istif edilmesidir.”

* Siyaset Bilimci,
Araştırmacı Yazar

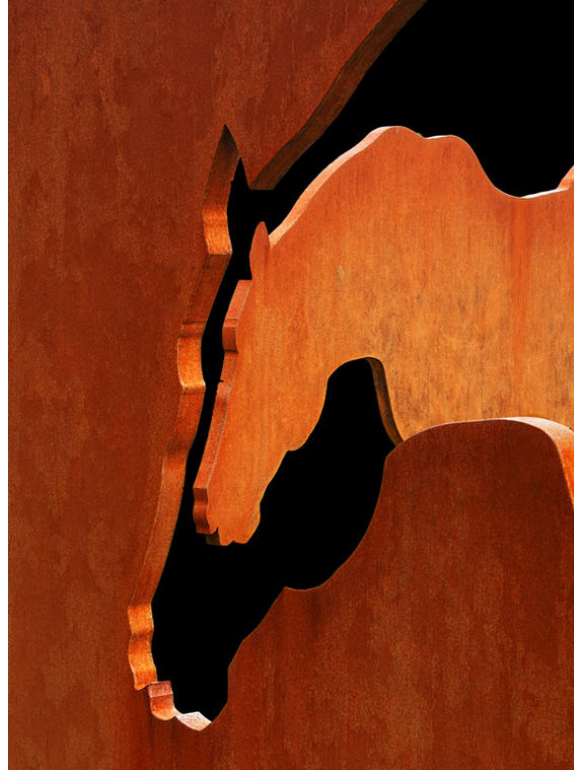
Nihai bir iktidar da yoktur. Mesela kralın iktidar uygulayabilmesi için, kendisine itaat edilmesini söyleyen ahlaki, felsefi söylemlerin mevcut olması, emrindeki askerlerin kendisine itaat etmesi, medyanın desteğini alması, vs gereklidir

Diğer taraftan at aslen doğa içinde serbestçe dolaşan ama ehlileştirilebilir bir hayvandır; bu anlamda aslandan ya da kaplandan farklıdır. Dolayısıyla seyis ehlileştirilebilir olanın ehlileştirilmesi gibi bir çaba içinde olan kişi demektir. İşte bu noktada çok önemlidir zira seyisin atla kurduğu ilişkinin aslında bir tahakküm ilişkisi değil bir iktidar ilişkisi olduğunu ifade eder.¹ Aslan ya da kaplanla ancak bir tahakküm ilişkisi kurulabilir; onları terbiye etmek mümkün değildir; tek çare onları bir kafese tıkmaktır.

Seyis, atın doğada serbestçe yaşamaya dair verdiği kararı değiştirmeye uğraşmaktadır ki iktidar kavramının standart siyaset bilimi tarifi A'nın B'nin kararını değiştirmesidir. Başka bir ifadeyle iktidar en başta iki kişi arasında ortaya çıkan bir ilişkidir. Ve kişiler arasındaki ilişkinin mahiyeti ne olursa olsun (cinsel, iktisadi, ailevi, vs) her zaman bir iktidar ilişkisi söz konusudur. Elbette sadece kişiler arasında değil, kurumlar ve devletler arasında (ve at ve seyis arasında) da iktidar ilişkileri mevcuttur. Bu anlamda iktidar Foucault'un söylediği gibi her yerdedir; sadece patron, baba, devlet başkanı, general gibi egemen figürlerde merkezlenen bir şey değildir. İşçiler, çocuklar, vatandaşlar ve düşük rütbeli askerler de iktidar uygulurlar. Nihai bir iktidar da yoktur. Mesela kralın iktidar uygulayabilmesi için, kendisine itaat edilmesini söyleyen ahlaki, felsefi söylemlerin mevcut olması, emrindeki askerlerin kendisine itaat etmesi, medyanın desteğini alması, vs gereklidir. Yani kralın kral olmasını sağlayan pek çok iktidar ilişkisi söz

konusudur. Kraldan önce krallar vardır. Ayrıca, ister dini, ister felsefi, ister bilimsel olsun bütün söylemler de belli iktidar ilişkilerinin içinde varolurlar ve bizzat kendileri de iktidar üretirler.

Diğer taraftan seyis ve at arasında evvela belli



bir antagonizma ilişkisi söz konusudur. Yani henüz ehlileştirilmemiş olan atın seyise tabi olmak için can attığını söylemek mümkün değildir. At serbestçe yaşamak, seyisse atı kendisine tabi kılmak istemektedir. Aralarındaki bu uzlaşmazlık/antagonizma tam da siyaseti/seyisliği mümkün kılan şeydir. Bu da siyasallaşmayı ve toplumsallaşmayı *sempati* (insanların birbirleriyle yaşamaya mütemayil ve hatta istekli olmaları) kavramı ekse-

¹ Elbette iktidar ve tahakküm arasındaki farkın atla ve aslanla kurulan ilişki biçimlerindeki farka birebir tekabül ettiğini ileri sürmüyorum. Fakat aslan terbiyecisinin aslanla kurduğu ilişkiyle seyisin atla kurduğu ilişkisi arasında bir fark olduğu kesindir ve bu farkı izah etmek noktasında iktidar ve tahakküm kavramlarının naifçe de olsa devreye sokulmasının uygun olduğunu düşünüyorum.



ninde düşünen Adam Smith ve David Hume gibi liberallerin ufkunun ötesinde olan ve Marx ve Schmitt gibi teorisyenler tarafından sahiplenilen bir telakkinin –antagonizma- siyaset kavramının bizzat kendisinde ihtiva edildiğini göstermektedir.

Hulasa, siyaset kavramı, seyisliğe, antagonizmaya, zanaata, adalete ve iktidar ilişkilerine gönderme yapmaktadır. Fakat siyasetin sınırlarını göstermek ve bu minvalde değerle olan ilişkisini tavrız etmek babında asıl önemli olan kavram iktidardır. Siyaset de iktidar gibi insanın olduğu her yerde tezahür etmektedir. İktidarı sadece tek bir merciye, zümreye, kuruma ya da kişiye atfedemediğimiz gibi siyaseti de sadece tek bir merciye, zümreye, kuruma ya da kişiye atfedemeyiz. Kaldı ki böyle bir işe teşebbüs etsek bile neyin siyasi neyin gayr-ı siyasi olduğunu tayin etmek mümkün olmamaktadır. Ayrıca siyasetin dışına atılanlar ya da siyasallaşmasının önüne geçilmek istenenler asıl siyasallaştırılanlardır Schmitt'in üzerine basa basa söylediği gibi. Neyi siyasi olduğunu neyin de gayr-siyasi olduğunu tayin etmenin bizzat kendisi siyasi bir fiildir. Siyaset, toplum, kurumlar, söylemler, dil, kültür, din, iktisat, vs hepsi birbirleriyle bağlantılıdır. Siyasetin varolmadığı bir iktisadi yapıyı, ya da toplumu ya da kültürü tahayyül et-

mek mümkün değildir. Bunların hepsi birbirleriyle iç içedirler.

Her şeyin öyle ya da böyle siyasetle bir irtibatı ya da daha yalın bir ifadeyle siyasal bir tarafı vardır. Klozet bile siyasallaşma sürecinden bağımsız bir biçimde varolamaz. Mesela Türkiye'de alaturka tuvaletten klozete geçiş modernleşme/batılılaşma sürecinde gerçekleşen hayat tarzındaki büyük bir değişimin bir parçası olarak yaşanmıştır. Bu da demektir ki klozet, batılılaşma hareketlerini tetikleyen (Balkanlar'daki toprak kaybı, teknolojik gerilik, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, medrese sistemindeki yetersizlikler vs) pek çok siyasi hadiseden ayrı bir biçimde düşünülemez. Balkanlardaki gerilemeyle bile irtibatlı olan klozetin siyasetin dışında sadece tuvaletin içinde olduğunu iddia etmek imkansızdır. Sadece klozet değil onun içindeki su seviyesi bile siyasal yapılarla irtibatlıdır. Bizlerin kullandığı klozetler genel olarak suyun dipte olduğu Fransız tarzı klozetlerdir. Ve bu klozet tarzı Žižek'in de söylediği gibi Alman ve Amerikan tarzlarından tamamen farklıdır.² Alman klozetlerinde su yukarıdadır; içine düşen dışkıyı su yukarı çıkarır ve bu sayede kişiye kendisinde bir hastalık olup olmadığını temaşa etme fırsatı sunar. Alman-

2 Slavoj Žižek, *Kırılğan Temas*, Metis, İstanbul, 2006, s.145-46

Siyasetin değeri adaleti tesis edebilme potansiyelidir. Adaleti bir telos olarak tasdik etmeyen hiçbir fiiliyat tam anlamıyla bir siyaset değildir ama nihai tahlilde siyasaldır.

ların klozetlere dair yaptıkları bu tertibat steril, sağlıklı ve açık bir toplum inşa etme ideolojisinin bir parçasıdır. Amerikan tuvaletlerinde ise su ortadadır; dışkıyı görebilir fakat araştıramazsınız. Bu ise ABD'nin açık ve steril bir toplum inşa etmek ama bu hususta aşırıya gitmemek, kokusu çıkmadan sifonu çekmek (Kennedy suikastı, Malcom X, vs) ideolojisine tamamen uygun bir tarz-ı klozettir. Ve bizlerin kullandığı klozetlerde suyun dipte olmasıyla kapalı ve steril olmayan ve bu anlamda Fransa'ya çokça benzeyen siyasal/toplumsal/ideolojik yapılarımız arasındaki ilişki de bir tesadüf değildir.

İmdi, sembolik düzendeki her şey siyasal olduğu için -henüz tanımlamamış olsak da- değerlerin de siyasal olduklarını rahatça ileri sürebiliriz. Peki nedir değer dediğimiz şey? Bu soruya cevap vermek için değer konusu üstünde sistematik bir şekilde ilk defa araştırmada bulunmuş olan bir felsefeciye, Aristoteles'e müracaat etmek son derece elzemdir. Her ne kadar Aristoteles doğrudan bir değer tarifi yapmamış olsa da kendisi metaların kullanım ve mübadele olmak üzere iki tür değere sahip olduğunu (Pol. I iii 1257a10,14) belirten ilk felsefecidir. Ve Aristoteles'in bu tezi doğrudan yine Aristoteles'in kavramları çerçevesinde izah edilmeye teşebbüs edildiğinde Michael Eldred'in ileri sürdüğü üzere³ evvela *dunamis* (potansiyel/kuvve) kavramına müracaat etmek mecburiyeti hasıl olmaktadır. Zira metaların kullanım değeri olması, metaların kullanım potansiyeline sahip oldukları anlamına, mübadele değerinin olması mübadele potansiyeline/gücüne sahip oldukları anlamına gelmektedir. Hatta Baudrillard'a ait bir kavram olan gösterge-değeri de metaların belli bir prestij ve statü potansiyeline sahip olmaları şeklinde düşünmek mümkündür. Açıktır ki değer ile potansiyel arasında zorunlu bir ilişki mevcuttur. Buna ilaveten, potansiyel ile cevher arasında da zorunlu bir ilişki mevcuttur. Çünkü şeyin potansiyelleri cevherinden bağımsız değildir. Burada, şeyin cevherinin arızı mi yoksa mutlak mı olduğunun bir önemi yoktur.⁴



Sadece metaların değil soyut kavramların da değerlerini onların potansiyelleri olarak düşünmek mümkündür: Mesela adaletin değeri, zulmü yok etme potansiyelidir (gücüdür). Adalet bizlerin değeri olduğundaysa bizlerin potansiyeli haline gelmektedir. Fakat asıl mesele sadece belli değerlere sahip olmak değil, hangi değerlere sahip olduğumuz ve bu değerleri nasıl aktüalize edeceğimizdir. Değerlerin ya da potansiyellerin aktüalize edilmesi tamamen arızidir. Bu arızı koşullardan biri ve belki de en önemlisi siyasettir. Siyaset, bir tarafla, hangi potansiyellerin nasıl aktüalize edilmesi gerektiği üzerine ya da hangi potansiyellerin aktüalize olmalarının önüne nasıl geçileceği üzerine⁵ düşünmenin ta kendisidir.

Siyasetin değeri adaleti tesis edebilme potansiyelidir. Adaleti bir *telos* olarak tasdik etmeyen hiçbir fiiliyat tam anlamıyla bir siyaset değildir ama nihai tahlilde siyasaldır. ■

3 <http://192.220.96.165/untpltc/rstrpltc.html>, Michael Eldred, Heidegger's Restricted Interpretation of the Greek Conception of the Political(1)

4 Cevher tamamen söylemsel bir şekilde inşa ediliyor olsa bile

potansiyeller bu söyleme bağlı olarak inşa edilmektedirler.

5 Mesela antagonizmanın.

İdealizm-Realizm ilişkisi ve Normatif Politika*



Yalçın AKDOĞAN*

11 Eylül saldırıları sonrasında ABD'nin Afganistan ve Irak'ı işgaliyle başlayan "yeni dünya düzeni"nin en belirgin özelliği reel politikayı esas almasıdır. Bu dönem realizmin hakimiyeti dönemidir. Reel politik ve realizm uluslararası ilişkilerde/siyasette "güç mücadelesini" ve güç dengeleri arasında "varolmayı" önplana çıkarmıştır. Devletin bekası ve toplumun ayakta kalması için her şeyin mübah olduğu anlayışı da bunun bir yan türevidir.



Afganistan ve Irak müdahaleleri koalisyon güçleriyle birlikte olan ve olmayan ayrımını getirmiştir. ABD bu süreci "terörle mücadeleye destek verenler ve vermeyenler süreci" olarak değerlendirmiştir. Türkiye NATO bağlamında Afganistan'da destekte bulunurken, Irak'ta birinci tezkerenin TBMM'den geçmemesi sebebiyle koalisyon güçleri arasında yer alamamıştır. Reel politika Türkiye'yi Irak'ta ABD ile tam bir işbirliğine zorlarken, Türkiye'deki kamuoyu ve toplumsal hassasiyetler ABD müdahalesinden uzak durması şeklinde politik bir baskı oluşturmuştur. Reel politika-normatif politika ayrımının kendisini gösterdiği en belirleyici olaylardan biri tezkere meselesidir.

Olan ile olması gereken arasındaki ilkesel ayrım partilerin politik tercihlerinde ele alınması gereken önemli bir konudur.

Realizm her şeyi "**olduğu gibi**" kabule, idealizm "**olması gerektiği gibi**" kabule dayanmaktadır. Realizm, "**gücün**" belirleyiciliğini ve "**çıkarı**" önplana çıkarmakta, mevcut şartlara endeksenerek hareket etmeyi beraberinde getirmektedir. Olanı meşruluğa uydurmak yerine, meşruluğu olana uydurmaktadır. Bu yönüyle "**teslimiyetçi**" bir karakter ortaya çıkarmaktadır.

Realizmde "**değerler, idealler, kurallar**" yerine, "**güç, etkinlik ve sonuç**" önemlidir.

İdealizm "**sonuç**" yerine "**doğru**" üzerinde realizm ise "**hak**" yerine, "**güç**" üzerinde yoğunlaşmaktadır. İdealizm değerlerin tanzim ettiği bir dünya arzulamaktadır. Bu ise çoğu zaman şartların ve çıkarların engeline takılmakta, şartları küçümsemek ve sebep-sonuç ilişkisini gözardı etmek gibi sorunlar ortaya çıkabilmektedir. İdealizmin bir ütopyası vardır ve kimi zaman bu ütopya mevcut

* Dr., Siyaset Bilimci

* Bu yazı Dr. Yalçın Akdoğan'ın Muhafazakar Düşünce Dergisi (11)'nde yayınlanan "Ak Parti, Dönüşüm ve Normatif Politika" başlıklı yazısından yararlanılarak yazılmıştır.

Realizm, “gücün” belirleyiciliğini ve “çıkarı” önplana çıkarmakta, mevcut şartlara endeksenerek hareket etmeyi beraberinde getirmektedir. Olanı meşruluğa uydurmak yerine, meşruluğu olana uydurmaktadır. Bu yönüyle “teslimiyetçi” bir karakter ortaya çıkarmaktadır.

şartlarla örtüşmemektedir. Realizmin güç tahakkümü kadar, idealizmin ütopya tahakkümü de sorun doğurabilecek bir husustur.

“**Reel politik**” Alman Ludwig von Hochau¹ tarafından 1850’li yıllarda gündeme getirildiğinde Alman liberallerin gerçekçi davranmamasını eleştirmektedir. Sonra ise reel politik başlı başına bir anlayış haline gelmiştir. İnsan doğasının ahlaki yönünü ihmal eden Machiavelli gibi düşünürler de bu anlayışa güç vermiştir. İnsanı, toplumu, adaleti, değer ve ilkeyi değil; devleti, sermayeyi, çıkar ve gücü öne almıştır.

Habermas’ın modernliğin kültürel ayrışması dediği² sanat, bilim ve ahlak arasındaki bağlantının kopmasının bir tezahürü de siyaset ile ahlak ilişkisinin zayıflamasıdır. Modern dönemde ahlak ile siyasetin ayrıştırılması bir yönüyle değerden azade, her türlü yozlaşmaya kapı aralayan; diğer yönüyle ise güç merkezli, hakları arkaplana atan bir siyasal tasavvur üretmiştir.

Bugün olması gereken mevcut şartları bir veri olarak kabul edip dikkate alan bir idealizm ile, mevcut şartları belli değer ve ilkelere göre tanzim etmeyi reddetmeyen bir realizmin orta yolda buluşmasıdır. Hayattan kopuk bir idealizm ile hayatın anlamını ve değerini yok sayan bir realizm sorunlu yaklaşımlar üretmektedir.

“**Sonucu**” da, “**doğruyu**” da önemsemek, “**doğru sonuca**” ulaşabilmek mümkündür. İdeallerini kaybedenler rüzgarın önündeki yaprak gibi verili düzene teslim olmakta, suyun akışına göre sürüklenip gitmektedir. Hâlihazır şartları gözardı edip hayal dünyasında yaşayanlar ve suyun akışını görmezden gelenler de oldukları yerde sayıp hiç bir zaman sonuca ulaşamamaktadır.

Olması gereken hak, hukuk, adalet gibi ideal-

lere göre mevcut şartları dönüştürmeye çalışmaktır. Bunun asgari şartı da varolan gerçekliği doğru kavrayarak ve içinden geçilen süreci derinlikli bir şekilde analiz ederek ortaya özgün bir gelecek perspektifi koyabilmekten geçmektedir.

“**Olgular**”ın dünyasıyla “**değerler**”in dünyası her zaman örtüşmemektedir. Fiziki şartlar ve realite ile inanç ve fikir dünyası arasındaki ilişki çözülmesi zor, çetrefil bir meseledir.



“**Nesne**” ile onun “**bilgisi**” arasında ayırım yapan düşünürler nesne ile nesne hakkındaki bilginin değişim sürecinin de aynı olmadığını söylemektedirler. Bazen herhangi bir olguyla ilgili tasavvurumuz ve ideallerimiz varolan olgudan ileridedir. Bizim anlayışımız ideal, mevcut durum sorunlu ya da hâlihazır olgu ideal, bizim zihnimizdeki tezahürü sorunlu olabilir. Kimi zaman **değişim sürecine tabi olan ve ideallerimize göre şekillenmesi gereken pratik durumdur**. Örneğin demokrasiyle ilgili ideal ve beklentiler nazara alındığında hâlihazır

1 Roger Scruton, A Dictionary of Political Thought, s. 467, MacMillian, 1996

2 Ferhat Kentel, “Dinin Anlamı, Anlamları Ya da Yeniden Rüyaya Doğru”, Bilgi ve Hikmet Dergisi, Kış 1993.

Devletin din bekçiliği yapması başka bir şeydir, devleti yönetenlerin her türlü ahlaki norm ve değerden yoksun olmak yerine belli bir yönetim ahlakı geliştirmesi ve toplumun kültürel yapısı ve medeniyet birikimlerine uygun politikalar üretmesi başka bir şeydir.

demokratik sistemlerin gelişim geçirmesi değişim sürecinin bir gereğidir. Bazen de **varolan olgunun değil, bu olguyla ilgili kanaatlerimizin tekâmül etmesi gerekmektedir.** Örneğin muhafazakârlığın önemli bir donesi olan din açısından meseleye bakılırsa din sabittir, ama dini anlayışın tekâmülü vardır ve dini düşünce gelişmeye tabidir. Din kâmil ve tamamlanmış iken, dini anlayış eksik ve değişime tabidir. Değişmez dini sabiteler ile değişen hayat şartlarının örtüştürülmesi bir zihni ameliyeyi gerektirmektedir. Dini bilginin gelişmesi normaldir, çünkü insanın beşeri ve tabii bilimlerden anladığı da değişmektedir. Gerek müspet ilimlerdeki gelişmeler, gerekse beşeri bilimlerdeki gelişmeler neticesinde dini metinlerin okunması farklı yorumlar ortaya çıkarabilmektedir. 8. yüzyıldaki insanın tabiat olayları hakkındaki bilgisiyle ortaya çıkan yorumlar ile 21. yüzyıldaki bilgilere dayanarak yapılan yorumlar arasında farklılık olması doğaldır. Evrenle ilgili insanın sahip olduğu bilgi arttıkça, evrenle ilgili ayetlerin yorumu da derinlik kazanmaktadır.

Bazen idealimizdeki anlayışa ulaşmak için mevcudun, nesnenin tekâmülü, bazen de nesneyi doğru kavramak için anlayışımızın, düşüncemizin tekâmülü gerekmektedir.

Bugün İslam dünyasında görülen ihtiyaç, dini çerçeveye uygun, ama çağın gerekleriyle örtüşen bir düşünceye sahip olabilmek ile idealize edilen katılımcı demokrasi ve hak/özgürlüklere uygun bir pratik üretebilmektir.

Nesne ile nesne hakkındaki tasavvuru bir sayanlar da vardır. Bir olgunun tezahürü olarak ortaya çıkan düşünceler ve pratiklere bakarak bu olgu hakkında fikir yürütmek son dönemler daha belirgindir. Örneğin belli bir din mensuplarının ortaya koydukları pratikler ve kültür ile dini tanımlamak ya da demokrasi adı altında ortaya çıkan pratiklere bakarak demokrasi hakkında hüküm vermek... İslam coğrafyasından çıkan terörist unsurlar sebebiyle İslam ile terörü yan yana dile getirenler böyle bir yaklaşıma sahiptir..

Nesne hakkındaki tasavvurumuzu nesnenin

kendisi olarak görmek bazen yanlış sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Bazı mezhep mensuplarının sapkınlıklarını dine veya demokratik süreçte yaşanan bazı olumsuzlukları demokrasiye mal etmek gibi.

Değişimi yanlış yerden beklemek ve yanlış yere uygulamak başarısız sonuçlar almak anlamına gelmektedir.

Nesneyi dönüştürmek için nesneyi doğru algılayacak bir zihne sahip olmak şeklinde söylenebilecek bu durum değişimin öncülüğüne soyunan aktörlerin değişim formasyonuna uygun bir dönüşümden geçmesini gerekli kılmaktadır.

Normatif politika

Partilerin siyaset yaptığı değer, ilke ve gelenekler ile partinin karşısına çıkan olaylar ve konjonktürel şartlar karşısında nasıl bir politika üreteceği, nasıl bir tavır takınacağı önemli bir sorunsaldır. Bütün partiler için siyaset felsefelerine, söylem ve kimliklerine uygun politikalar üretmek bir zorunluluktur, çünkü aksi partinin temsil ve söylem krizine girmesi demektir.

Siyasi hareketler ya bir ideolojiden kalkarak politikalara giderler ya da politikalardan kalkarak bir ideolojiyle adlandırılırlar. Kimlik ile söylem / eylem dengesi siyasi tutarlılık açısından çok önemlidir. İkincisinin birincisini belirlemesi reel politikanın, şartların ve harici faktörlerin ana belirleyici olması anlamına gelir.

Eylemlere teori üretmek değil, eylemleri teoriye oturtmak doğru olandır. İnsanın düşüncesinden sudur etmeyen, insanın iradesine dayanmayan her iş insanın kendisine ait olmayan iş demektir. Reel politika veya konjonktürel etki insanın düşünce dünyası ve iradesi ile şekillendirilerek özgün politikaya dönüşebilir. Partilerin felsefelerine, programlarına ve deklarasyonlarına uymayan her icraat “söylem ve eylem krizi”ne sebep olur ki, bugüne kadar eriyen partiler bu şekilde desteklerini yitirmiştir. Söylem ile eylem dengesini kurma çabası olumlu bir çaba iken, partilerin önüne daha fazla sorumluluk ve yükümlülük de getirmektedir.

Siyasi kimlikle eylemleri bağlayıcı hale getirmenin zorlukları da vardır.

Ekonomideki özel anlamıyla normatiflik, “Herhangi bir ekonomik birimin ne yönde karar almasının uygun olacağının belirlenmesi” ya da “objektif gerçekler yerine subjektif tercihleri yansıtan ekonomi alt dalı”dır.

Normatiflik herhangi bir kavramın nihai sonucu ve ideal noktası olarak da kullanılmaktadır. Normatif demokrasi derken kastedilen halkın yönetimde tamamen söz sahibi olmasıdır ki, bu gerçekleşmesi zor olan bir ideali yansıtır.

Normatiflik, objektif bilimsel kurallar ile kişinin tarihi birikimiyle getirdiği kültürel, manevi, idealist yaklaşımların harmanlanması olarak da tanımlanabilir. Normatif ekonominin veya siyasetin değer yargılarını önemseydiği doğrudur, ama bu, “akılcı” olmayan anlamına gelmez. Normatif politik de rasyonel ve sebepsel zeminde yükselmek durumundadır. Siyasetçilerin değer yargıları, inançları, gelenekleri, kültürü ve ilkeleri çizgisinde yürümesi, bu değerlere uygun politik tavırlar takınabilmesi normatif politikasının ana hatlarını oluşturur.

Normatiflikten uzaklaşma iki olumsuz sonuç doğurabilir:

1. **Ahlaki değerlerden uzaklaşarak suistimal ve yozlaşmaya dönüşme.**
2. **Uygulayıcıların değer dünyalarından koparak, özel karakterini kaybetme.**

Bu yüzden yolsuzluk ve rant dağıtım sistemine dönüşmemek için ekonomi politikasının getireceği yaklaşım normatif unsurlar içermek durumundadır. Ekonomi sadece fizik, matematik gibi maddi ve değişmez kuralları olan bir dal olarak görülürse farklı ideolojilerin ekonomik perspektifleri ya da bu kurallar içinde birilerinin sebep olabilecekleri çürümeler gözardı edilebilir. Ekonomik alanın kendine mahsus kuralları elbette vardır. Piyasaya fazla para sürerseniz enflasyon oluşur ya da ithalat-ihracat dengesini tutturamazsanız cari açık altında ezilirsiniz. Ancak bu kurallar yanında farklı değer yargılarını ve hassasiyetleri merkeze alarak hareket eden, belli tercihlerle bu kuralları şekillendirerek kendine özgü ekonomik politikalar geliştiren yaklaşımlar da vardır. Ekonominin değişmez kuralları vardır, ama ekonominin normatif boyutu siyasi ideolojilerin perspektiflerine göre değişebilir.

Ekonomi ve siyasetin normatif boyutlar taşıma-



sı, kamu otoritesinin bireylerin yaşam tarzları ve davranış alanlarında ahlak jandarmalığı yapması anlamını taşımamaktadır. Bu yüzden salt doktriner ve dayatmacı bir yönetim anlayışından bahsetmiyoruz.

Devletin din bekçiliği yapması başka bir şeydir, devleti yönetenlerin her türlü ahlaki norm ve değerden yoksun olmak yerine belli bir yönetim ahlakı geliştirmesi ve toplumun kültürel yapısı ve medeniyet birikimlerine uygun politikalar üretmesi başka bir şeydir.

Normatif politika deyince ilk akla gelen siyasi hareket muhafazakâr siyasi partilerdir.

Muhafazakâr partiler hem yolsuzluk ve yozlaşmaya karşı ahlakiliği önplana çıkarmakta, hem de devlet-toplum-birey ilişkilerinde adalet, fazilet, ortak iyi gibi değer ağırlıklı yaklaşımlar göstermektedir. Siyasetin değerden azade, ahlaki ölçütlerden bağımsız, toplumsal değer yargılarından kopuk işlemesi başlı başına ve tüm sistemler için bir sorun olabilir, ancak muhafazakârlara göre siyasetin genel işleyişinde değer, ahlak, maneviyat daha ağırlıklı yer almalıdır. Muhafazakâr siyasetçilerin normatif öngörülerini ve kabulleri iktidar sürecinde toplumsal kabul ve kamu düzeninin temel parametreleri gerçeklerine uygun olarak anlam taşırlar. **Parti politikaları ile kamu politikaları** arasındaki uyum ve uygunluk partinin gelecek vizyonunu ve kabulünü de ortaya koyar. ■

Prof. Dr. Mehmet AYDIN: “Güç düzeni değerler düzeniyle birlikte yürümek zorundadır.”



Röportaj: Ömer Faruk OCAKOĞLU*

Siyaset ve değer arasındaki ilişkiyi akademik çalışmalarının merkezine yerleştiren ve bunu aktif siyasete de taşıyan Prof.Dr. Mehmet Aydın Bey’le konunun teorik ve pratik yönlerini üzerine konuştuk.



Öncelikli olarak siyaset değer dosya konulu hazırlamış olduğumuz dergimizin bu sayısına röportajla katkı sağladığınız için teşekkür ederim. Siyaset değer ilişkisi konusuna biraz güncel bir soruyla başlamak istiyorum. Siyaset özellikle günümüzde oldukça dar bir anlamda ve daha çok olumsuz anlamlar çağrıştırılarak kullanılıyor. Sizce siyaseti nasıl tanımlamalıyız.

Bence çok teorik tariflere gitmek yerine evvela siyasetin gün be gün ne yaptığını düşünerek yola çıkmak lazım. Mesela bugün bir iktidar partisi var; iktidar partisinin oluşturduğu ve meclisin tasvibinden geçen ve icraatta bulunan bir hükümet var. Dolayısıyla Büyük Millet Meclisinin, hükümetin görevini düşüneceksiniz, cumhurbaşkanının bütün sistem içerisindeki konumunu düşüneceksiniz. Ve bu kişiler, dolayısıyla kurumlar Türkiye’de ne yapıyor siyaset için bence en kolay tarif odur. Hükümet olarak ne yapıyoruz? Ülke ile ilgili hemen hemen her konuda gerekiyorsa yasa, gerekiyorsa bakanlar kurulu kararı çıkartıyoruz gerekiyorsa talimatlarla yönetmeliklerle vesaire ile bir bakıma konumun evvela hukuki çerçevesini çiziyoruz. Daha sonra da o tarif edilmiş istikamette bakanlar, bürokrasi, yargı herkes kendi görevini yapıyor. Ama siyasetçi dar anlamda olumsuz bir biçimde algılanıyor dediniz doğru. Gerçekten siyaset bir ülke için yapılan hemen hemen her şeyin arkasında olan bir arka plandır, bir iradedir. Karar verme ve sonuç alma iradesidir.

Bunu biraz daha açabilir misiniz?

Mesela bugün Türkiye siyasetinin en önemli konularından veya en önemli üç konusundan biri güvenlik meselesidir. Bu konu Hükümeti de, Türkiye Büyük

* İstanbul Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü Doktora
Öğrencisi



Millet Meclisini de Cumhurbaşkanı'na da yakından ilgilendiriyor. İkinci büyük mesele dış politika'dır. Dolayısıyla bu alanlardaki bütün ilişkilerinizi düzenleyen irade, güç, her şeyden önce siyasettir. Dış politika, ülkenin ekonomik, kültürel, bilimsel ilişkileri dâhil her türlü ilişkiyi, bir bakıma mikro düzeyde değil ama büyük ölçüde makro düzeyde, zaten dikkate alan, planlayan, programlayan, strateji haline getiren ve uygulayan mekanizmadır. Dolayısıyla dış politika, iki ülke arasında sadece herhangi bir siyasi konunun ele alınması değildir. Mesela dış ticaretimiz aynı zamanda dış politika konumuzdur. Diğer ülkelerle kültürel, ticari, hukuksal ve güvenliğe dayalı ilişkilerimiz var. Tüm bu ilişkilerimizde aynı zamanda bir bilim politikanız, bir teknoloji politikanız, bir kültür politikanız olmak zorundadır. Bunu dar anlamda, ideolojik anlamda söyleyemiyorum. İdeolojik anlamda bir kültür politikanızın olmaması da bir politika'dır. Dolayısıyla siyaset bütün bunların hepsini içine alan en geniş toplumsal faaliyettir. Ama bu işin bir teorik tarafı yani planlama, programlama tarafı; bir de pratik yani uygulama, uygulamanın geriye

dönüşü tarafı vardır. Her konu şöyle veya böyle siyasetle ilgilidir. Eğitimden kültüre, kültürden bilim ve teknolojiye, oradan dış politikaya varıncaya kadar her konu siyasetle ilişkilidir. Siyaset en geniş manada toplumsal hizmettir. Siyaset bu hizmeti toplumun ihtiyaçlarına, bilimsel araştırmalara ve incelemelere dayanarak yapar. Yani siyaset bir toplumun bilgiyle, ferasetle, dikkatle ve ahlaki sorumlulukla yönetilmesidir. Hatta bugün siyasette, sandıktan çıkan iradeyi keyfi şekilde kullanamayacağınızı belirtmek için yönetme sözü yerine yönetim sözünü kullanıyoruz. O iradenin daima toplumun talepleri ışığında değerlendirilmesi gerekiyor. Demokrasi sürekli bir iş'tir. Dolayısıyla toplum size oy verdi diye istediğinizi yapamazsınız. Demokrasinin önemli yönlerinden birisi yönetimin şeffaf olmasıdır. Bunun için ise birincisi toplum sizin ne yaptığınızı bilecek ikincisi toplum sizden hesap sorabilecek. Zaten demokrasiye süreklilik kazandıran bu hesap sormadır, şeffaflıktır. Topluma hizmet sunar, dört senede bir seçim yapar yine toplumun gözü önünde siyasi faaliyette bulunursunuz. Tekrar edeyim: Sandıktan sandığa

Kendisine inen Kur'an bir bilgi kitabı olduğunu düşündüğümüzde aynı zamanda kendi hadislerini dikkate aldığımızda Hz. Peygamber hem bilen biri hem de o bildiğini Medine toplumunda uygulayan ve böylece bir örneklik ortaya koyan kişi olarak karşımıza çıkıyor.

bir yönetim biçimi değildir demokrasi. Yaklaşım bu şekilde olunca yönetenler ve yönetilenler ayrımı kaba bir ayırım halini alıyor. Bir bakıma yönetilenlerle yönetenler sürekli bir diyalojik ilişki içinde olmak zorundadırlar. Ve hatta diyebiliriz ki toplum demokrasi sayesinde Büyük Millet Meclisi, hükümet marifetiyle kendini yönetiyor. Toplumun talebi hükümet marifetiyle hayata geçmiş oluyor. Tabii bu hayata geçirme işini gerçekleştirenlerin belli özellikleri olmalı. Evvela siyaset yapan kişinin kendisini bilgi ve tecrübe itibarıyla belli bir noktaya getirmiş olması lazım. Yani önce siyaseti yapacak bir güçte olması sonra da onu toplum hayatına taşıması lazım.

Sizin de akademik çalışmalarınızın yoğunlaştığı felsefe alanında siyasete ilişkin nasıl bir tablo var?

Siyaset felsefesinin şaşalı dönemi büyük ölçüde Platon dönemidir. Ama Aristoteles'in de doğrudan konuyla ilgili yazıları vardır. Politikayla ilgili kitabı vardır zaten. Ama insanlık tarihinde bu işin, tabir yerindeyse, pîri Platondur. İlginç olan şu ki; Aristoteles ve Platon'un siyaset üzerine düşünceleri kendilerinden sonra, tabir yerindeyse, asırlarca uyumuş gibi gözüküyor. Yani onlardan sonra çok fazla siyasi konulara giren filozof gelmemiştir. Helenistik felsefede veya Stoa felsefesinde nadiren siyaset konusuna değinmişlerdir. Daha çok insanı, insanın iç dünyasını, insanın kendi içindeki entegrasyonunu anlatan ama aynı zamanda metafiziğin çok önem kazandığı dönemler yaşanmıştır. Az çok tahmin ettiğimiz, kısıtlı bir şekilde bildiğimiz sebeplerden dolayı Platon'un o güçlü siyaset felsefesi uzun dönemlerden sonra Farabi'yle yeniden doğmuştur.

Neden başkası değil de Farabi gibi bir İslam filozof siyaset konusunu yeniden düşüncenin tam merkezine oturtuyor?

Benim kanaatimce -ki bu konuda zaten akademik çalışmamın bana sunduğu bilgilerle söylüyorum- Farabi çok yüksek düzeyde bir siyaset filozofudur. Doktora tezimin konusunun yarısı

Farabi'nin siyasal felsefesi olduğu için bunda iddialı olabilirim diye düşünüyorum. Platon ve Aristoteles'ten sonra siyaset felsefesinin girdiği durağanlığı aşan bir isim olarak Farabi'nin çıkışı tabi yaşadığı kültürel ortamla yakından ilgilidir. Zannediyorum Farabi'nin yaşadığı döneme kadar gelen İslam düşünce tarihi siyaseti zaten çok önemli kılmıştır. Bunun odak noktasında da Hz. Peygamberin aynı zamanda devlet adamı olmasının tesiri var. Model insan olarak toplumu yönetmesi, sadece mesajları iletmenin ötesine geçerek onların toplumda uygulamasını sağlamış olması siyasetin aktüel olarak o kültür ortamında ne ifade ettiğini bize gösteriyor. Dolayısıyla Farabi'nin ideal devlet adamını anlatırken her zaman arkasında model insan perspektifini yani peygamber perspektifini düşünmek lazım.

Mesela Hz. Peygamberden hemen sonraki yönetim biçimi ile ilgili Farabi'yle bir çağdaşı arasında bir tartışma oluyor. Farabi diyor ki; devlet adamında iki başarının birlikte sağlanmış olması lazım. Bunlardan ilki fikrî yani bilgi ve düşünceye dayalı faziletler anlamında teorik faziletlerle sahip olmasıdır. Yani bilen bir insan olacak. Toplumu tanıyan bir insan olacak. Kendi imkân ve kabiliyetlerini tanıyan biri olacak. Toplumu yönetirken yönetim biçiminin en iyisinin, en hayırlısının hangisi olduğunu bilecek. Açıkçası bir nevi filozof olacak. Tabi bu teknik anlamda filozof olacak anlamında değil. Yine de felsefede -yanlış anlaşılır diye ben onun yerine tefekkürü koyayım- tefekkürde bir noktaya gelmiş olması lazım yöneticinin. Bilen bir adam düşünen bir adam olacak. Herkes biliyor herkes düşünüyor ama o en iyi bilen ve düşünen adam olacak. Teorik faziletler dediğimiz bu. Farabi bu faziletlerin sadece bilgi düzeyinde var olmasını yeterli görmüyor. İkinci olarak diyor ki; aynı zamanda devlet adamının kişiliğinde pratik erdemlerin de gelişmiş olması lazım. Ona da ameli faziletler diyor. Yöneticide bunların bir arada olması lazım. Bunu geriye doğru götürürseniz kimde var bu? Model insanda var. Peygamberde var. Kendisine inen Kur'an bir bilgi kitabı olduğunu



düşündüğümüzde aynı zamanda kendi hadislerini dikkate aldığımızda Hz. Peygamber hem bilen biri hem de o bildiğini Medine toplumunda uygulayan ve böylece bir örneklik ortaya koyan kişi olarak karşımıza çıkıyor. Farabi'nin yaşadığı döneme baktığımızda siyaseten çok zor bir dönem olduğunu görürüz. Siyaset her zaman zordur ama doğrusu Farabi'nin yaşadığı dönem çok parlak bir dönem değildir. Farabi, Hz. Peygamber'in şahsında belki bir araya gelen bu erdemlerin ondan sonraki dönemde tek bir kişinin şahsında bir araya gelmesinin o kadar kolay olmadığını görünce çözüm olarak bu erdemlerin hiç değilse devlette toplanmasını teklif ediyor.

Bu teklifinin anlamı nedir?

Bir devletin erdem odaklı şekilde yönetilebilmesi için bilgiye, tutarlı ve sistemli düşünmeye, düşünülenleri hayata geçirecek tecrübeye ve mesela askeri kabiliyete sahip olması beklenir. Farabi eğer bir kişide bu kadar erdem bir araya gelmiyorsa farklı farklı erdemlere sahip olanların bir araya gelerek yönetimi onların ele alması gerekir diyor. Diyelim ki bir kişi bilgi sahibi bir diğeri sistemli,

tutarlı düşünme gücüne sahip bir başkası erdemlerin nasıl hayata geçirileceği konusunda uzman ve başka biri askeri zekâyâ mümkünse dehaya sahip olsun yönetimin bunların bir araya gelerek oluşturulması lazım. Yani Farabi'nin teklifinin anlamı bir tür erdemliler yönetimidir. Ona göre erdemlerin toplandığı yer bir şahıs olamıyorsa bir kurum olarak devlet olmalıdır.

Bu teklifi döneminde nasıl karşılanıyor?

Kendisinden büyük bir ihtimalle 25-30 yaş küçük -İbn-i Sina'yla Farabi arasında yaşayan Ebu'l-Hasan el-Amiri, herhalde biraz öfkelenmiş olacak ki; "Ne yapıyor bu adam!" diyor. Ona göre yönetimde tek kişinin olması lazım. O anda kim en iyiye onun olması lazım. Yönetimi farklı kişiler arasında dağıttığınız zaman bundan kaos çıkar diye düşünüyor. Ama bu şekilde tepki görmüş olmasına rağmen kendilerinden sonraki gelişmeleri dikkate alarak bugün geriye dönüp baktığımızda haklı olanın Farabi olduğunu görüyoruz. Ebu'l-Hasan el-Amiri'nin kitabının adı enteresandır. *Kitabu's-saade ve'l-is'ad* yani "mutlu olma ve mutlu kılma kitabı". Bu mutluluğu bizim anladığımız

Eğer evrensel bir dinin ufku içinde yaşıyorsanız sadece kendi kentinizin, kendi şehrinizin ya da Isparta'nın, Atina'nın veya o günkü Bağdat'ın erdemli olması sizin için yeterli olmuyor. Orada durmuyor insanlığa kadar giden küresel boyutta bir kuşatıcılık fikrine sahip oluyorsunuz. Farabi'de böyle düşünüyor.

Burada asıl mesele, erdemli bir siyasetin nasıl mümkün olacağı meselesidir.

Daha mükemmeli düşünilemeyen bir imkânı kastetmiyorum, ama düşünen, bilgi sahibi olan, sağduyu sahibi olan, fikri selim, akliselim sahibi olan çoğunluğun “evet eksikliği var ama iyidir” diyebileceği bir siyaset durumunu düşünmek lazım.

gibi anlamayın. Çünkü biz mutluluğu daha çok, gelip geçici şeyler için kullanıyoruz. Bu da mutluluktur ama Amiri'nin *Kitabu's-saade ve'l-is'ad*'de mutluluktan kast ettiği şey, saadete ermiş, kendi içinde uyumu sağlamış, fikri bakımdan da ameli bakımdan da tutarsızlıktan, çok büyük ölçüde, kurtulmuş kişi demektir. Saadet kelimesi onu anlatıyor. İs'ad kelimesi, mutlu kılma, topluma mutluluk götürme anlamında kullanılıyor. Kendisinde mutluluk olmayan, kendi içinde çelişkiler yaşayan birisinin toplumu düzlüğe çıkarması mümkün değildir. Onun için kendisi evvela mesud adam olacak. Mesud olma hali de günlük algılamamızdan farklı olarak daha derin ve daha var oluşla ilgili bir durumdur. Kur'an'da da böyle geçer zaten. Kur'an'da saadet geçmez. Sadece mutluluğa ermiş olan anlamında said geçer. Bu kavramın zıddının kural tanımayan, düzen tanımayan, kaos yaratan anlamında şaki olması oldukça manidardır. Zıddı olan *şaki* kavramından yola çıkarak *said* kavramını anlayacak olursak kendi içinde uyumu yakalamış ve bunu topluma taşıyan kişi anlamına ulaşırız. Şaki kendisi zaten bölünmüş parçalanmış, kendi içinde kavgalı bir kişi olduğundan topluma da ancak bölünmüşlük dağınıklık, yani *fesad* götürür. Dolayısıyla tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki; siyaset alanı değerlerin uygulamaya, tatbikata konulduğu alan olarak görülmüş ve bu yaklaşım daha sonrada devam eden ana çizgi olmuştur.

Farabi'nin siyaset felsefesinin Eski Yunan'ın siyaset felsefesinden ayrılan en özgün yanı nedir?

Farabi, *Medinetü'l-fazıla*'da Eski Yunan'ın kent, site üzerine kurmuş olduğu siyaset anlayışından yola çıkıyor. Ama etkileyici bir şekilde *Siyasetü'l-medeniyye*'de siyasetin uygulama alanı olarak siyasi rejime geçiyor. Medine kelimesi burada ilkindeki site, kent anlamından başka siyasi rejim anlamına kullanılıyor. Dolayısıyla Farabi, en küçük insani birimden başlayarak bütün *insanlığa kadar* götürüyor siyaset anlayışındaki mutluluk arayışını. Yani Farabi, kendisinden önce pek fazla görülmeyen bir şekilde, dünyanın saadetini düşünme diye bir

noktaya kadar gidiyor. Farabi sadece belli bir şehrin değil, belli bir yönetimin değil dünyanın saadetini gündeme getirerek tüm insanlığın bu noktaya taşınması gerektiğini düşünüyor. Ona göre eğer ortada küçük bir birim varsa o küçük birim erdemli bir birimdir. Eğer bu bir kentse o, kent erdemli bir kenttir. Eğer bu büyük bir ülkeyse o erdemli bir ülkedir. Farabi burada kalmıyor ve bildiğimiz kadarıyla kendisinden önce görülmeyen bir yaklaşımla belki tam politik anlamda değil ama felsefi anlamda insanlığa doğru giden bir düşünce ortaya koyuyor. Burada önemli olan nokta Farabi'nin bunu sadece insanlığa doğru giden bir düşünce olarak değil insanlığa giden bir tatbikat olarak da görüyor olmasıdır. Açıkçası bugün evrensel insan hakları bildirgesi dediğimiz anlamda o da evrensel erdemlilik bildirgesi gibi bir düşünceye sahip gözüküyor.

Sizce kendisinden önce rastlanmayan bir şekilde onun bu kuşatıcı fikre ulaşmasının arkasında ne yatıyor?

Bunun izahı bence şudur: Farabi'nin Yunan felsefesini iyi bildiğini biliyoruz. Aristoteles'ten sora *ikinci öğretmen* unvanına sahip olması da büyüklüğünün hakkını teslim etmek içindir. Ama aynı zamanda Müslüman bir filazoftur. Dolayısıyla büyük bir ihtimalle İslam'ın evrenselliğinden beslenen bir yaklaşımla siyasi felsefesinde de evrensellik fikrine ulaşıyor diye düşünüyorum. Eğer evrensel bir dinin ufku içinde yaşıyorsanız sadece kendi kentinizin, kendi şehrinizin ya da Isparta'nın, Atina'nın veya o günkü Bağdat'ın erdemli olması sizin için yeterli olmuyor. Orada durmuyor insanlığa kadar giden küresel boyutta bir kuşatıcılık fikrine sahip oluyorsunuz. Farabi'de böyle düşünüyor.

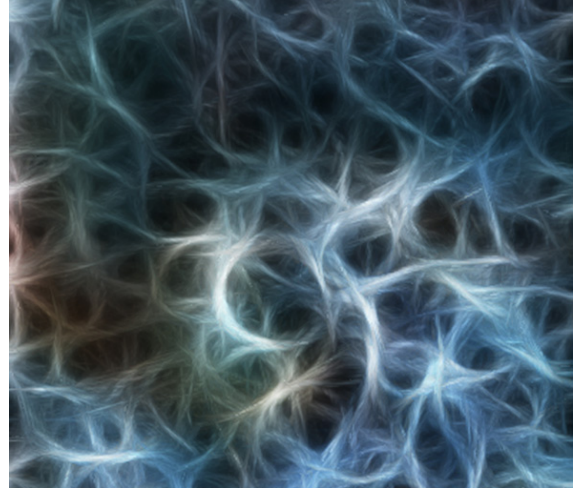
Farabi'nin bize ulaşmayan Nikamagos Ahlakı'na şerhinde “Mutluluk ancak siyasetle mümkündür.” dediği rivayet ediliyor. Bunu biraz açar mısınız?

Tabi toplumun mutluluğu zaten siyasettir. Çok enteresan daha sonraya gelerseniz çok güzel baş-

lıklar yer alır. Mesela İspanya'daki büyük filozofumuz İbnü'l-Bacce'nin kitaplarından birinin adı *Kitabu tedbiri'l-mütevahhid*. Tek insanın yönetimi. Tedbir dediği yönetim demektir. Yani tek insanın siyaseti diyebilirsiniz. Kendimi nasıl yöneteceğim? Rasyonel bir biçimde yani tutarlı, bütünlük arz eden bir düşünce ile ve o günün revaçta olan bilgisine dayanarak kendi kendinizi yönetmenizi ve oradan devşirdiğiniz tecrübenizi öteki insanlarla paylaşabiliyorsanız, öteki insanlarla onu konuşabiliyorsanız, tartışabiliyorsanız felsefi bir değeri vardır bunun. Bundan sonra onu topluma taşıyıp taşıyamayacağınızı toplumla konuşmanız lazım. Yani bireyin kendini yönetmesinden yola çıkan dolayısıyla toplumun yönetimine oradan da cihan için bir yönetim felsefesi düşüncesine bir gidiş bu. İbn Bacce söz konusu eserde bunu yapıyor demiyorum. 'Mütevahhid'den 'mudüne' yani 'medineler'e giden Farabi. Bu bakımdan daha önce söylediğim gibi Farabi, bütün insanlığın erdemliliğine giden yolu felsefesinin merkezine oturtuyor. Bu açıdan bakıldığında, siyasetten daha önemli bir şey olamaz. Onun düşünce sisteminde siyaset son derece pozitif olan, aynı zamanda olmazsa olmaz olan bir kavramdır, bir san'at, bir tatbikattır. Neticede siyaset pek çok şeyin esasında akıp sükûnete kavuştuğu, vizyona dönüştüğü, plan program haline geldiği bir alan olarak görünüyor. Siyasetin, uzak durulması gereken bir alan olduğu şeklindeki kanaat çok sonraları ortaya çıkmıştır. Çok sonra ne yazık ki siyaset ve siyasetçi olumsuzlukla birlikte anılır olmuştur. Ama öyle anılır da olsa hiçbir toplum yoktur ki orada yönetici olmasın, dolayısıyla siyaset olmasın. Burada asıl mesele, erdemli bir siyasetin nasıl mümkün olacağı meselesidir. Daha mükemmeli düşünülemeyen bir imkânı kastetmiyorum, ama düşünen, bilgi sahibi olan, sağduyu sahibi olan, fikri selim, aklıselim sahibi olan çoğunluğun "evet eksiği var ama iyidir" diyebileceği bir siyaset durumunu düşünmek lazım.

Farklı siyaset yaklaşımları var bunları tasnif etmek istersek en işlevsel ayırım nedir?

Siyasetin tarihine bakarsanız zamanın seyri içinde iki ana kola ayrıldığını görürsünüz. Biri daha çok kendisini *realist* olarak adlandıran diğeri *idealist* olarak adlandıran iki kol. Bu ikili ayırım siyaseti anlamak için işlevsel bir çerçeve sunar



bize. Realist siyasetin pîri kimdir diye sorarsanız Makyavel'dir. Ama onun izinden giden yüzlerce binlerce siyasetçi olmuştur. Bugün Amerikan başkanlarının birlikte ele alındığı bir tarih kitabı okursanız Amerikan başkanlarının hangisinin gerçekçi, hangisinin idealist olduğunun yahut önemli ölçüde öyle olduğunu anlatan bir sürü örnek görürsünüz. Mesela Henry Kissinger son dönemlerde Amerikan tarihinde en tipik pratik, pragmatik ve gerçekçi siyaset adamı olarak kabul edilir. Zaten oldukça hacimli "*Diplomasi*" diye bir kitabı var. Bu eser, realist siyaset yaklaşımının çok ciddi bir eseri olarak gösterilir. Ama bunun yanında Mesela Jimmy Carter gibi daha idealist çerçevede siyaseti düşünen, öyle yapmaya çalışan kişiler de vardır.

Bizim siyaset geleneğimiz düşünüldüğünde idealist ve realist yaklaşımlardan hangisi öne çıkmaktadır?

Bizim siyasi tarihimiz genellikle ikisinin ortasının bulunmaya çalışıldığı bir manzara arz etmektedir. Yani Osmanlı siyaset anlayışını dikkate alarak söylüyorum. Zaman zaman gerçekçiliğin çok ağır bastığını görüyoruz. Açıkçası o gerçekçiliğin bir kısmının da bu gün savunulmasının o kadar kolay olmadığını görüyoruz. Ama genelde hep idealle gerçekliği bir arada tutmaya çalışmışlar. Mesela bir yeri fethettiklerinde oradaki insanların inancını yaşamasına, kültürüne sahip çıkmasına bir özgürlük alanı olarak bakmışlar. İleride siyasi bir kavga çıkarıp çıkarmayacaklarına bakmaksızın onlara din ve vicdan özgürlüğü tanımışlar. Aynı zamanda gerçekçilik zaviyesinden meseleye bakıp orada yönetimde başarılı olabilecek bir kitleyi ön plana çıkarmışlar. Ama bunda da hem o toplumu tanı-

Yani bizde muhafazakârlık, İngiliz muhafazakârlığı gibi bir aristokratik muhafazakârlık değil değerler muhafazakârlığıdır. Değerler muhafazakârlığı ne demektir? Yani biz, ailede başlayan ve siyasetin yapıldığı noktaya kadar giden alanda tarihin, kültürün, medeniyetin, manevi dünyamızın adeta süzerek bize ulaştırdığı bir takım değerler olduğunu kabul ediyoruz.

yan hem de padişahın iradesini bilen ve gözetten bir kitlenin, bir sınıfın oluşması gibi bir hassasiyet gözetmişler. Osmanlının ikisini birleştirebilen bir siyasi anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Uygulama alanındaki başarıları ayrı bir konu.

Burada denge noktasını yakalamak için neye dikkat etmek lazım?

Siyasetçilerin öncelikle iki aşırılıktan kaçınmaya çalışmaları gerekir. Bu aşırılıktan biri moralizmdir. Moralizm siyaset sahnesine ahlaki değerlerin taşınması değil bir tür ahlakçılığın taşınmasıdır. Yani laiklik laikçilik, dinlilik dincilik veya İslam İslamcı kavramlarının aralarındaki fark gibi. Artık o "...cı" epeyce bir farklı durum ortaya çıkarır. Ahlaki değerleri dikkate alarak siyaset yapmada ölçü kaçırılırsa bu da toplumu yönetmede pek çok sıkıntı ortaya çıkarır. Yani pek çok idealist insanın kendi toplumuna zarar verdiğini tarih bize gösteriyor. Kaçınılması gereken diğer aşırılık ise adını *reel politik* koyarak değerlerden bağımsız siyaset yapmaktır. Ne yazık ki; değerleri hiç hesaba katmayan, ahlak ayrı siyaset ayrı şeydir diyen bir sürü insan vardır. Açıkça söyleyeyim onların da kendi yarattıkları ve adına gerçekçilik dedikleri değer merkezli olmayan dünyada kısa süre başarılı olabildikleri görülüyor. Ama uzun vadede başarılı olmaları mümkün değildir.

Sizce günümüz Türkiye siyaseti ve kendi siyaset anlayışınız bu çerçevede nereye oturuyor?

Bana sorarsanız mesela iktidar partisinin muhafazakârlığını siyasette bir tür ideallerle birlikte yürütme olarak görürüm. Yani bizde muhafazakârlık, İngiliz muhafazakârlığı gibi bir aristokratik muhafazakârlık değil değerler muhafazakârlığıdır. Değerler muhafazakârlığı ne demektir? Yani biz, ailede başlayan ve siyasetin yapıldığı noktaya kadar giden alanda tarihin, kültürün, medeniyetin, manevi dünyamızın adeta süzerek bize ulaştırdığı bir takım değerler olduğunu kabul ediyoruz. Biz bu değerleri koruyarak siyaset yapmaya

çalışıyoruz. Başka türlü bir siyasi program uygun bulmuyoruz. Muhafazakâr demokratlık bir siyasi proje. Ne yapmaya çalışıyor? Bu değerlerle istikrarı sağlamaya çalışıyor. Yani bize göre bu değerler zedelenirse o toplumda istikrar olmaz, karşılıklı sevgi olmaz, saygı olmaz. Hak ve hukuku tanıma olmaz. Toplumda bir takım değerlerin ördüğü ilişkiler var o ilişkiler olmaz. Mesela bizim sahip olduğumuz bazı değerlerin çok zayıf olduğu topluluklar görüyoruz. Ailenin neredeyse bitme noktasına geldiği topluluklar var. Ama bizim hiçbirimiz için, ya da şöyle diyelim ana kulvarda giden Türk toplumu için çocuklarımız büyümmez mesela. İlgi, sevgi, koruma daimidir. Böyle bir düşüncenin dünyanın epeyce bir yerinde iyice zayıfladığını görüyoruz. Ben bizzat yaşayarak gördüm bunu. Dolayısıyla bu değerlerimizin korunması lazım. Mesela ben doğduğum köye gittiğimde köyümün insanlarıyla otuz sene önce nasıl isem öyleyimdir. O değerlerin korunmasının anlamı bu.

Ama değerlere yönelik yaklaşımımızı biraz önce belirttiğim gibi moralizm noktasına da taşımamız lazım.

Biz diyoruz ki Mevlana'nın pergel metaforunda bahsettiği gibi bir dizi değerler bizim sabitelerimiz olacak. Ayağımızın birini o değerlerin dünyasında tutacağız. Ama öbür ayağımızla da yetmiş iki milleti dolaşacağız. Biri istikrarı sembolize ediyor. Diğerini değişmeyi, sürekli değişmeyi sembolize ediyor. Merkezsiz bir değişme değil. Sabiteler üzerine gün be gün daha sağlam bir yapı inşa etmek anlamında bir değişim. Çünkü değişimin durduğu bir yer düşünülemez. Hatta geriye doğru bazı adımlar atmanın da bir çeşit değişme olduğunu söyleyebiliriz. Bana sorarsanız bugün bu iki boyutlu siyasi aklı, bir siyasi parti programı halinde düşünen bir iktidar partisi var. Değerleri dikkate alan ama değerlere yönelik yaklaşımı toplumda sıkıntıya sebep olacak dar bir yoruma dayalı moralizmden kaynaklanmayan bir siyasi anlayışa sahibiz. Çünkü moralizm kaynaklı olduğunda otoriter bir babanın durumuna benzer ve orada bir kırılmanın

ortaya çıkması muhtemeldir. Aile içerisinde de kırılma olabiliyor. Daha geniş toplum perspektifinde de kırılma olabiliyor. Dedğim gibi biz siyasi vizyonumuzu bir tür büyük bir sentez olarak görüyoruz. Yani kendi medeniyetimizden ve kültür dünyamızdan gelen değerlere sahip çıkmakla birlikte değişen dünyada kendimizi geliştirecek hamleleri gerçekleştirme istidadı da göstermeye çalışıyoruz. Ne köksüz, radikal bir değişim, ne de katı, aydınlanmamış bir muhafazakarlık bunu sağlayabilir. O yüzden, ikisini de dikkate alarak yürümek lazım. Bunu yakalamak zor ama imkansız da değildir.

Mesela İstanbul Belediyesince düzenlenen “Arzın Merkezinde Buluşmalar” adlı konferanslar kapsamında ve “Küresel Ahlak” başlıklı oturumda geçen sene birlikte konuştuğumuz Hans Küng’ün yaklaşımını buna örnek gösterebiliriz. Hans Küng’ün bu konulara dair on sene kadar önce yazdığı, imzalayıp bana da gönderdiği, bir kitabı var. O kitabında özetle ahlaki değerleri dikkate alan bir ekonomi felsefesi, bir ekonomi yönetimi oluşturmamız gerektiği üzerinde duruyor. Parası olanın hizmet aldığı, tedavi olduğu, iyi eğitim aldığı bir düzen yerine toplumun hakikaten korunması gereken kesimlerine yönelik telafi mekanizmaları olan bir sistem. Zaten içtimai adalet dediğimiz şey budur. İçtimai adalet en önemli politik değerlerin başında gelir. Siyaset içtimai adaleti yakalamak zorundadır. Ona yaklaşmak zorundadır. Onun yakınında olmak zorundadır. Bunu gerçekleştirmek kolay değildir. Sosyal adalete giden yol sadece siyasetçinin gönlünden geçen bir yol değil, siyasi sistemin, yönetişimin merkezinden geçen bir yoldur.

Burada bir değer olarak adalet merkezi bir öneme sahip gözüküyor.

Evet, adalet bir yönüyle ahlaki bir değerdir. Hatta pek çok ahlaki değer toplamıdır. Farabi’nin felsefesine baktığımızda dört önemli kavramın öne çıktığını görürüz. Hikmet, şecaat, iffet ve adalet. Hikmet bilgeliktir. Biraz önce söylediğim gibi o teorik bir değerdir. Şecaat pratik, uygulama ile ilgilidir. Cesur olmazsanız, korkak olursanız zaten kendinizi de bir noktaya getiremezsiniz. İffet daha



çok ılımlı orta yoldur, moderasyondur. Biz onu daha çok kadınlar için kullanırız ama daha geniş bir anlamı vardır. İffet, Kur’an-ı Kerim’in “Biz sizi orta yol topluluğu olarak yarattık...” ayetindeki anlamda hayatta bir vasata bir vustaya ulaşmaktır. İlginç olan adaletin bu üçünün yani hikmet, şecaat ve iffetin birbirini besleyecek, birbirini destekleyecek şekilde kurgulanmasıdır. Adalet bunların dengeli bir biçimde var olması anlamına gelir. Bir diğer yönüyle adaletin içini bunlar doldurur. Gerçekten bu anlamlandırma oldukça ilgi çekicidir.

Ama diğer taraftan adalet aynı zamanda politik bir kavramdır. Dolayısıyla ahlak ayrı politika ayrı diyemezsiniz. Politikayı tümüyle ahlakın içine getirip sıkıştırırsanız, sınırlarını zorlarsanız bu savunulması kolay olmayan siyasi bir gidiş olur... Çünkü moralizm toplumun pek çok imkânının kullanılmasını engelleyen bir çerçeve sunar. Bu yüzden “...ci” derecesine varmamak şartıyla ikisinin ortasını bulma çabası, ikisini sentezleme çabası insanlık tarihi boyunca var olmuş bir şeydir. Hans Küng’ün eseri değerli ekonomi ve değerli siyaset anlayışının geliştirilmesi gerektiği üzerinde durur. Değer ile birlikte yürüyen siyaset, iktisadi, eğitim, kültür, v.s.

Biz diyoruz ki Mevlana’nın pergel metaforunda bahsettiği gibi bir dizi değerler bizim sabitelerimiz olacak. Ayağımızın birini o değerlerin dünyasında tutacağız. Ama öbür ayağımızla da yetmiş iki milleti dolaşacağız. Biri istikrarı sembolize ediyor. Diğeri değişmeyi, sürekli değişmeyi sembolize ediyor.

Siyaset büyük kararların alındığı büyük adımların atıldığı dolayısıyla o ölçüde iyiliklerin veya kötülüklerin ortaya çıktığı başka bir deyişle büyük günahların ve sevapların işlendiği bir alandır. İnşallah Allah bana, bize iyilikle yürümeyi, sevap işlemeyi nasip eder.

“Değer ile birlikte yürüyen siyaset.” dediniz bunun gerçekleşme şartları nedir sizce?

Tabi bu kolay değil. İmkânsız mı? Biraz önce söyledim: O da değil. Demokrasi bu gün için onu başarmaya çalışıyor. Demokrasi pek çok önemli özelliğinin yanında bazı ana değerlere dayanan bir rejimdir. İnsan onuruna saygısı olmayan bir rejime demokrasi denmez. İçinde adaletin yer almadığı bir yönetim biçimi demokrasi değildir. Şeffaflığı reddeden bir anlayış demokratik olmaz. Ne yapıyorsanız toplumun gözü önünde yapacaksınız. Toplum bilecek, görececek ki hesap sorsun. Dolayısıyla hesap sormayı ortadan kaldıran, şeffaflığı ortadan kaldıran bir siyaset, demokratik bir siyaset olamaz. Bu yüzden demokratik bir şeffaflık, demokratik bir hesap sorma ve hesap verme mekanizması, bir yönetim şeklini “demokrasi” yapar; demokratik bir laiklik anlayışı da doğrudan değerlerle yürüyen bir siyasette önem kazanır.

Kendi siyaset yaklaşımınızı nasıl tanımlarsınız?

Bunu siyasete girişimde, usul öyle olduğu için, düzenlenen törende söylediğim sözlerle anlattım. Bazı arkadaşlar benden uzun ve felsefi bir konuşma beklemiş bu törende. Çünkü orada beni tanıyan beş yüze yakın kişi vardı. Zannediyorum üç veya dört cümle söyledim. O kadar. Ama o cümleler hala söyleniyor. Hepimiz biliyoruz ki siyaset büyük adımların atıldığı, büyük kararların verildiği bir alan. Sizin attığınız adımlara göre ülkenin ekonomisi şekilleniyor. Bir basiretsiz karar milyonların hayatını cehenneme çevirebiliyor. Yahut bir karar sizi savaşın içine sürükleyebiliyor. Bir başka karar ise sizi barışa götürebiliyor. Dedim ki *siyaset büyük kararların alındığı büyük adımların atıldığı dolayısıyla o ölçüde iyiliklerin veya kötülüklerin ortaya çıktığı başka bir deyişle büyük günahların ve sevapların işlendiği bir alandır. İnşallah Allah bana, bize iyilikle yürümeyi, sevap işlemeyi nasip eder.* Dile getirmem belki tevazu sınırını zorlayacak ama benim siyaset anlayışımın temelinde böyle bir hassasiyet yatıyor. Belki de Farabi üzerine çalışmalar için ömrünüzün en verimli

beş senesini vermiş olmanızdan kaynaklanan bir sorumluluktur bu. Sadece sizin bir parmağınız bir ülkeyi savaşa sokabilir veya sokmayabilir. Bir tek oy, bir oy toplamı “çoğunluk”a dönüşebilir. Mecliste parmak kaldırmanız bir konferansta parmak kaldırıp “ben de bir şey söyleyebilir miyim” gibi bir durum değildir. Siyaset kadar zor bir iş yoktur. Ama her halükarda birileri siyaset yapmak gibi bir görevi yerine getirmek zorundadır. “Siyasetsiz hayat olmaz”; siyasetsiz toplumsal hayat olmaz.

İsterseniz burada tekrar siyaseti beseleyecek değerler alanına geçelim. Siyaset alanında değer adına ortaya konanların tamamı beşeri bir inşa mıdır yoksa bunun ötesine geçen bir boyutu var mıdır?

Evet! Felsefenin çok önemli bir sorusudur bu. Fakat onun cevabı o kadar kolay değildir. Niye cevabı o kadar kolay değildir? Çünkü kaynaklar bir yerde örtüşebiliyor. Mesela diyelim ki Kur’an-ı Kerim’in kendi öğretisi içerisinde değerleri sıralamaya çalışırsak görecektik olduğunuz şey Kur’an’ın o değerlerin çoğuna “maruf” dediğidir. ‘Bilinen değer’ diyor Kur’an: *Ye’murune bi’l-maruf ve yenhevne ani’l-münker*. Yani birine maruf diğerine münker diyor. Sadece maruf demesi bile onların zaten var olduğunu gösterir. Başka türlü marufun bir anlamı olmaz. Yani bunlar insanın irfanı içerisinde olan şeylerdir. Buna çok tipik başka bir örnek vereyim. Batıda ben bu örneği verdiğim zaman hakikaten bazen şaşıyorlar. Diyorum ki bakın Peygamber geliyor insanlara diyor ki “doğru budur”. Ama onun doğru tarifine itibar etmeyenler “hayır bizzat bu yanlıştır” demenin ötesine geçiyor ve onu doğru kabul edenleri öldürüyorlar. Bu durum karşısında Hz. Peygamber ne yapıyor? Kendisine ilk inananları Habeşistan’a gönderiyor. Peki niye Habeşistan’a gönderiyor? Çünkü oradaki kralın adil biri olduğunu biliyor. Habeşistan kralı Necaşi, adaletiyle maruf biridir. Demek ki bir insan iyi bir Hristiyan olur adil olur, iyi bir Müslüman olur; adil olur iyi bir Musevi olur adil olur; Kur’an-ı Kerim’in maruf kelimesini kullanması bundandır.

Zaten değerler vahiy tarihi içerisinde maruftur.



İnsan onuruna saygı, adaletli olma, merhametli olma, şefkatli olma gibi değerler Hz. Adem'in de değerleridir. Çünkü meseleye İslami açıdan baktığınızda değerler hem aklın uygun gördüğü hem de vahyin uygun gördüğü erdemlerdir zaten. İkisinin birbirini takviye etmesi apayrı bir alan açıyor tabi. Benim doçentlik tezim bu konuyla ilgilidir. Orada değerlerin kaynağı konusunu uzun uzun tartışmıştım. Özetle şunu söyleyebilirim. Bence bir şeyin ontolojisi ve epistemolojisi ile pratiğini birbirinden ayırmak lazım. Ontolojiden kastım mesela adalet gibi bir değer var mı yok mu sorusundan yola çıkarsınız ve "vardır" sonucuna ulaşırsınız. Bu sonuca nasıl varıyoruz? Bazen adaletli olan bir insan görmüş olmaktan kaynaklanan bir bilgiyle söyleyebilirsiniz. Veya felsefi analiz neticesinde o kanaate varmışsınızdır. Dolayısıyla epistemolojik anlamda da bir sıkıntıda yok. Yani değerler var diyoruz ve bunun felsefi çözümlemesini yapıyoruz. Mesela insan haklarının önemli bir kısmı bugün paylaşılan evrensel değerler olarak kabul ediliyor. Varlığı kabul ediliyor, kavram çözümlemeleri yapılıyor. Burada herhangi bir sıkıntı görünmüyor. Peki, o zaman

var olan sıkıntı nereden kaynaklanıyor? Cevap için uygulama alanına uzanmamız gerekiyor.

Her zaman söylüyorum burada da söyleyeyim: bugün kabul etmek lazım ki demokrasinin dayandığı temel değerler tatbikat açısından Avrupa'da daha şanslı olmuşlardır. Yani o değerler Avrupa'ya daha çok teşekkür borçludur. Kabul etmek lazım ki o değerler siyaset alanında da ekonomi alanında da Avrupa oldukça başarılı oldu. İsveç modelinde "*refah devleti*"ni düşünün. Ya da İngiltere'de zamanında uygulanan şimdilerde eskisi gibi uygulanmayan sağlık politikalarını düşünün. Daha çocuk doğmadan evvel başlayan ve bütün doğum süreci ve sonrasının planlandığı bir sağlık politikası. O zaman -ki benim de kızım o dönemde İngiltere'de dünyaya gelmiş ve bunu tecrübe etmiştik - İngiltere'de sağlık konusunda önce Allaha emanet ediyordunuz sonra devlete emanet ediyordunuz kendinizi.

Şimdi bakınız sadece insan mübarek bir varlıktır demekle olmuyor. İnsana mübarekliğiyle mütenasip bir muamele yaptığınız zaman o değer hayat buluyor. Ama tekrar edeyim bundan Av-

“Promise is a promise”. Söz verme bir söz vermedir. Bu sadece siyasi bir taahhüt değil, aynı zamanda ahlaki bir taahhüttür. Baştan koymuş olduğunuz değerler konusunda bütünlüklü ve tutarlı davranmalısınız. Türkiye’ye bir söz verilmiştir. Siz bu sözü yerine getirmek zorundasınız.

rupacılık gibi bir anlam çıkarılmasın. Avrupa’nın da bu gün başka alanlarda çok ciddi sıkıntıları var. Ama yine de demokrasinin dayandığı temel değerler ve o değerlerin hayata intikali açısından merkezî Avrupa ülkelerinin çoğunluğu dünyanın diğer yerlerindeki ülkelerden çok daha başarılı olmuşlardır. Bugünkü gazetelere baktığınızda Olli Rehn’in *“Türkiye’nin iç gerginliğinin bitmesi için Ankara’nın yeni bir mükaveleye ihtiyacı var.”* mealinde bir açıklaması var. Ya da düzenlen bir konferansında Sayın Barroso’nun TBMM’de *“demokratik laiklik”*ten bahsetmesi de bu tecrübenin bir ürünü. Biz de bunu bazıları, *“laiklik laikliktir”*; ne demek *“demokratik laiklik”* diye eleştirdi. Kusura bakmasınlar ama bunlar demek ki okumuyorlar. Anayasayı da okumuyorlar demek ki. Çünkü anayasada *“demokratik, laik, sosyal, bir hukuk devleti”* ifadesi onun ruhunu oluşturuyor. Sadece laiklikten bahsetmiyor. Demokrasi içerisinde uygulanan bir laiklikten bahsediyor. Devletin sadece laik değil, aynı zamanda demokratik olacak.

11 Eylül’den sonra sanki güvenlik özgürlük dengesinde Avrupa’da da sıkıntılı bir yaklaşımın ortaya çıktığını görüyoruz.

Çok doğru. Demokrasiyi Avrupa’da güçlü gördüğümüz için değerler Batı tatbikatında modern zamanlarda daha şanslı oldu diyoruz. Önemli bir tarihsel tecrübenin bir ürünüdür demokratik değerler uygulaması. Kısa bir süre önce ünlü bir sivil toplum örgütünün misafiri olarak Lüksemburg’da söylediklerimin dörtte birini ciddi bir Avrupa eleştirisine hasrettim. Demokrasiden geri adım atmalarının gerek kendileri için gerekse bizim için de ne kadar zararlı olacağı üzerinde durdum. Biraz dayanıklı olmalarını söyledim. Yani bir sıkıntı çıktığı zaman ilk yapacağımız şey demokrasiden ve değerlerinizden vazgeçmek olmamalıdır. Hele demokrasi tecrübesinin diğer ülkeler tarafından da önemsenmeye başlandığı bir dönemde bunu yaparsanız bütün dünya için telafisi zor aksaklıklar ortaya çıkar.

Daha önce dediğimiz gibi, değerlerin bir teorik bir pratik boyutu var. Özellikle siyaset alanında değerlerin uygulanması için ne tür motivasyonlar devreye girebilir?

Değerin var olduğunu bilmek ayrı şeydir değeri uygulamak ayrı şeydir. Değerlerin uygulanmasında pek çok şey devreye girer. Mesela din bir değerın kaynağı olmayabilir. Değildir demiyorum olmayabilir diyorum. Ama diyelim ki bir kişi akılla, tefekkürle, bilgiyle değere ulaşmış ve onu benimsemiş. Bu durum o değeri hayata geçirmek için önemli bir adımdır. Aynı kişi onun vahiy yoluyla da teyit edildiğine inanıyorsa bu o değerin tatbikatına yeni bir boyut kazanabilir. Benim görebildiğim kadarıyla filozofların büyük bir kısmı, samimi bir dindarlığı değerlerin hayata geçirilmesi bakımından son derece büyük bir teşvik edici güç olarak kabul ediyorlar. Hani bazen diyoruz ya her insanın başına bir polis dikemeyiz diye. Polis aslında burada hukukun varlığına işaret ediyor. Bir insan düşünün ki yaptığını polis görmüyor, devlet görmüyor, toplum görmüyor, anası görmüyor, babası görmüyor ama *“bir gören var”* diye inanıyor. Bunun o değerin tatbiki hususunda çok büyük bir güç ortaya çıkardığını kimse inkâr etmez. Dolayısıyla bir şeyin günah veya sevap olması her zaman onun ontolojik durumunu değiştirmiyor. Zaten aklın kötü dediği bir şeye din de kötü diyorsa o kavramın içerisinde bir değişiklik söz konusu olmuyor. Peki değişiklik nerede ortaya çıkıyor? Değişiklik motivasyon noktasında kendini gösteriyor. Motivasyonda, gerekçelendirmede, hayata taşımada, onu yapma gücünü kendinde bulmada kendisini gösteriyor. Bu bakımdan, sevap ve günah kavramlarının var olması inananlar açısından önemlidir. Adalet dini inancı olmayan için de bir değerdir. Kendi ferdi hayatı açısından da, politik değer olarak da. Kişinin dini inancı olmayabilir ama adaletin, paylaşmanın, haksızlığı önlemenin değer olduğunu bilip bunların gerçekleşmesi için çaba sarf edebilir. Bu konuda ben rahatça onunla beraberim. Adaletin bir değer olduğunu birlikte söyleriz ve

birlikte çalışırız. Ama diğer taraftan ben inançlı biri olarak bilirim ki “İnnallahe ye’müru bi’l-adli” (“Allah adaleti emrediyor”). Bu bilgiler birbirini ortadan kaldırmıyor. Bu durumda bir mümine “inancını bu işlerin içine karıştırma” demek pek doğru olmuyor. İnanan kişi sadece değerler konusuna kendi dünyası için bir boyut daha eklemiş oluyor. Dine inanmayan birisinin de buna itiraz etmesi için hiçbir sebep yok. Tam tersine memnun olması lazım. Çünkü karşısındaki kişi de o değerlerin hayata geçirilmesi konusunda ayrı bir motivasyon olduğunu görmüş oluyor. Bu da gayet doğal.

Türkiye’nin Avrupa Birliği sürecinde karşılaşmış olduğu siyasi tavırları değer-siyaset ilişkisi açısından nasıl değerlendiriyorsunuz?

Değerlerin ön plana çıkmasında demokrasinin gelişmesinin katkısı büyüktür. Bunda da Avrupa tecrübesinin önemi inkâr edilemez. Ama mesela Avrupa Birliğinde Fransa ve Hollanda’nın reddettiği anayasa metnini okuduğunuz zaman hem girişinde hem de yeri geldikçe Avrupa Birliği’nin insan onuruna saygı gibi belli değerlerin üstünde yükseldiğinin ifade edildiğini görürsünüz. Ben yeri geldikçe Avrupalı meslektaşlarıma demokrasinin, Avrupa Birliğinin bazı temel değerlere dayandığını söyleyen siz değil misiniz diye soruyorum. Anayasa dediğiniz o metinde de bu değerler açıkça zikrediliyor mu edilmiyor mu, diye soruyorum. O zaman üye olmak için şart koşulan Kopenhag kriterlerini, aynı zamanda siyasi olan o değerleri Türkiye yerine getirmişse, bunun gereği yapılmalı değil mi? Tüm bunlara rağmen Türkiye ile müzakereleri keserseniz, tarih vermezseniz bunun sadece politika bakımından değil ahlaki bakımdan da sıkıntı doğurmayacağını söyleyebilir misiniz? Anayasada yazılanlar, söylenenler ortada dururken eğer bunun gereği yerine getirilmiyorsa bu değerler açısından da bir sıkıntı ortaya çıkarır. Bunun karşısında benim muhataplarıma kullandığım bir cümle var. Bu cümle daha sonra Avrupa da



nerdeyse slogan haline geldi. “Promise is a promise”. Söz verme bir söz vermedir. Bu sadece siyasi bir taahhüt değil, aynı zamanda ahlaki bir taahhüttür. Baştan koymuş olduğunuz değerler konusunda bütünlüklü ve tutarlı davranmalısınız. Türkiye’ye bir söz verilmiştir. Siz bu sözü yerine getirmek zorundasınız. Eğer bu değerler unutuluyorsa, hatırlanmıyorsa hatırlatmak lazım. Bizim buna yönelik önemli adımlarımız oldu. Avrupa Birliğinin ve demokrasinin ilişkili olduğu değerler konusunda kanaatimce biz çok önemli adımlar attık. Değerler konusunda tutarlı olunması gerektiğini her zeminde hatırlattık ve de kendi değerlerimizi onlara anlatmaya çalıştık. Mesela din ve vicdan özgürlüğüne saygılı olma bir değerdir. Münih’te bir diplomat kalkıp “Müslümanlıkta böyle bir şey yoktur.” dediğinde ben ona cevaben “Din konusunda asla zorlama olamaz” dedim. “Bu sizin fikriniz, siz zaten liberal bir politikacısınız” diye itiraz etti. “İş öyle değil, ben Kur’an’ın tam ortasından getirip söylüyorum” demek zorunda kaldım. Bunun üzerine “Kur’an’da gerçekten böyle bir ayet var mı? deyince sure ve ayet numarasını verdim. Bunu bizim değerlerimizin de uygun bir dille onlara anlatılması gerektiğini düşündüğüm için anlatıyorum.

Demek ki imanla sevgi birlikte gidiyor. Bir insan hem sağlam mümin olacak hem de içinde sevgi olmayacak. Böyle şey olmaz. Hz. İbrahim Rabbini arayışında yıldıza, aya, güneşe bakıyor ve sonra da hep “la uhibbu’l-âfilin” cümlesini tekrar ediyor. Ben sönüp gidenleri sevmem diyor. Severe bağlanacak bir varlık arıyor. Severe bağlanacak, korkarak değil. Hatta sadece tefekkür ederek bile değil.

Siyasi güce sahip olan herkesin ahlaki değerlerin insanlığın en büyük başarısı olduğunu görmesi ve siyaseti de o değerlerin ışığında düşünmesi gerekir. Yine benim atasözü haline gelmiş olan cümlemi tekrar edeyim. “Güç düzeni değerler düzeniyle birlikte yürümek zorundadır.”

Kur'an'ın açısından değerlere baktığımızda öne çıkan hususlar nelerdir?

Kur'an'a bakarsanız toplumsal ilişkilerin temeline sadece adaleti yerleştirmiyor, aslında adaletin de ötesine geçmenizi istiyor. Değer olarak sevgiyi temel alıyor. “Hristiyanlık sevgi dinidir. İslam adalet dinidir. Roma hukuk medeniyetidir” gibi ön plana çıkartılan ifadelerin doğru anlaşılması lazım. Bu, Hristiyanlıkta adaletin Müslümanlıkta sevginin olmadığı manasına gelmez. Hiç unutmam Brüksel’de Türklerin de yaşadığı bir büyük semtin belediye memurlarına konferans veriyorum. Orada dedim ki “İmanın en büyük boyutu sevgidir.” Bunu nereden çıkarıyoruz? Kur'an'dan çıkarıyoruz. *Vellezine amenü eşeddü hubben lillah. “İnananlar onlar ki sevgide de en ileri olanlardır.”* Demek ki imanla sevgi birlikte gidiyor. Bir insan hem sağlam mümin olacak hem de içinde sevgi olmayacak. Böyle şey olmaz. Hz. İbrahim Rabbinin arayışında yıldızla, aya, güneşe bakıyor ve sonra da hep *“la uhibbu'l-âfilin”* cümlesini tekrar ediyor. *Ben söniip gidenleri sevmem* diyor. Severek bağlanacak bir varlık arıyor. Severek bağlanacak, korkarak değil. Hatta sadece tefekkür ederek bile değil. Sevgiyle bağlanacak bir varlık bekliyor. Başka bir örnek de Kur'an'ın karı koca arasındaki ilişkiyi tanımlarken *“mevedde ve’r-rahme”* ifadesini kullanmasıdır. Burada sevgi ve rahmete dayanan bir insani ilişkiyi işaret ediliyor.

Değerlerin siyaset alanına katacağı derinlik çok açık olmasına rağmen kişilerin bundan uzak durmalarını nasıl izah edersiniz?

Bir yönüyle insanların çoğu yaptığı şeyin yanlış olduğunu biliyor. Biliyor da belki de bir takım kısa vadeli hesaplar yapmaya yöneliyor. Biraz belki bundan kaynaklanıyor. Ama açıkça *“Siyaset ahlaki değerlerle birlikte düşünülmesi gereken bir alandır.”* dedikten sonra buna dair birkaç şey söylemek istiyorum. Bazen ahlaki titizliklerinden dolayı çok mütereddit olan insanlar vardır. Yani her konuda, atılacak her adımda bitimsiz bir muhasebe içerisine giren kişiler varır. Tabi bu yaklaşımda olanlar siyaset yapamaz. Ama bir insan bence nerede ahlaki

sınırı aştığını bilir. Akli başında herkes ahlaki sınırı aştığını bilir. Siyasi güce sahip olan herkesin ahlaki değerlerin insanlığın en büyük başarısı olduğunu görmesi ve siyaseti de o değerlerin ışığında düşünmesi gerekir. Yine benim atasözü haline gelmiş olan cümlemi tekrar edeyim. *“Güç düzeni değerler düzeniyle birlikte yürümek zorundadır.”* Başka türlü düşünülür ve hareket edilirse ne kendi toplumumuzun ne de genelde insanlığın mutluluğu konusunda iyimser olunabilir. Gücünüz ne kadar çoksa ahlaki değerlere bağlılığınızın da o derece güçlü olması gerekir. Çünkü çok güçle çok büyük bir şey inşa edebilirsiniz. Çok güçle yıkıp döke de bilirsiniz. Asırlarca acı çektiren uygulamalar güç sayesinde olmuştur. İngiliz Lord Acton'ın *“Güç dejenere eder. Mutlak güç mutlak anlamda dejenere eder.”* diye bir sözü vardır. Hani biz herkesi cürmü kadar yer yakar diyoruz ya. Eğer bulunduğu yer kişiye büyük bir güç imkânı vermişse o zaman yangın çok daha büyük oluyor. Bu bakımdan siyasetçi olarak her birimizin attığı her adıma rasyonel açıdan, toplumun yararı açısından ama aynı zamanda ahlaki sorumluluk açısından dikkat etmesi gerekiyor. Attığımız her adımın birde ahlaki açıdan gözden geçirilmesi gerekiyor.

Son soru olarak şunu sorayım size. Bugün bizlerin farklı değer algılamalarına rağmen insan ve toplumları bir arada yaşatacak bir toplumsal teorimiz ve bunu ortaya çıkartacak siyaset değer ilişkisine dair özgün bir yaklaşımımız var mı? Varsa bu nasıl ete kemiğe büründürülebilir?

Bence var. Tabi bunu çok dar anlamda teorik olarak düşünmemek lazım. Hele çok katı bir ideoloji şeklinde hiç düşünmemek lazım. Bana sorarsanız Avrupa içinde Türkiye kadar değer kavramı kullanan başka bir ülke yoktur. Avrupa’da hiçbir ülkede Türkiye kadar değer terminolojisi kullanılmaz. Türkiye esasında ahlak konusunda ahlaka ne gerek var, ahlakta nereden çıkıyor diyen bir toplum değil. Söylemde bunların olması bir ahlaki duruşu ortaya çıkarıyor. Ama diğer taraftan bu duruş onun hayata geçirilmiş olduğu anlamına da

gelmiyor. Bu duruş bizim Avrupalılardan daha ahlaki olduğumuz anlamına asla gelmiyor. Ahlaki hassasiyete daha bir önem vermemizin gereğine ve onun hayata geçirilmesi için daha gayretli olmamız gerektiğine inanıyorum. Bunu bir siyasetçi olarak değil ömrünün kırka yakın yılını bu konuları okutan bir hoca olarak bir öğretim üyesi olarak söylüyorum. Söylenen sözlerin, gerçekleştirilen eylemlerin doğuracağı sonuçları iyi hesap etmek lazım, onlara bir de ahlaki açıdan bakmak lazım. Bir cümle söylerken onun ne kadar doğru bilgiye dayandığını bilmemiz gerektiğini anlamamız lazım. Bizim en büyük sıkıntılarımızdan biri bilmeden konuşmamızdır. Bunun için bizim kaynaklarımıza da bir daha dönmemiz lazım. Bir defa bu değerler konusunda bizim yeteri kadar bilgiye sahip olmamız lazım. Mesela birileri kalkıp *"Bunlar (yani biz) toplumu sadaka toplumu haline getiriyorlar"* diyor. Sadaka kavramını bir çırpıda olumsuzlaştırdığının farkında değil. Bunu demek yerine *"sadaka gibi bir değeri siyaset için kullanma"* diyebilirsin (Eğer öyle kullanan varsa). Kömür konusu da eleştiriliyor. Biz, milletin parasından topluma yardım ediyoruz. Biz kömürün parasını bakanlar kurulu olarak cebimizden vermiyoruz ki. Sizin ödediğiniz vergilerden veriyoruz. Dolayısıyla toplumun imkânını topluma götürüyoruz. *"Efendim bunlar toplumu zekat sadaka toplumu haline getirdiler."* Arkadaşım öyle değil. Zekât, sadaka kişinin çıkarıp cebinden verdiği bir şeydir. İktidar partisi cebinden vermiyor. Milletin parasını milletin bir ihtiyacını acilen ortadan kaldırmak için tahsis ediyor. Bu kadar. Ama biz orada hiç farkına varmadan sıdk, sadaka, doğruluk gibi değerlere ilişkin kavramlarımızı hırpalıyoruz. Bunu söylemem toplumun yoksul kesimlerine sunacağı, sunmak zorunda olduğu *"iş ve aş"* devletin sosyal devlet çerçevesinde yerine getirmesi gerektiği fikrine zarar getirmez ki!

Sorunuza cevap olarak şöyle bir şey daha ilave edebilirim. Avrupa Birliğinin bana sorarsanız en önemli taraflarından biri ve benim Avrupa birliğini desteklememin en önemli sebeplerinden biri sizin önünüze belli bir programın konulmasından sonra bu programı uygulayıp uygulamamayı sizin iradenize bırakıyor olmasıdır. Diyor ki eğer din ve vicdan özgürlüğünü rahatsız eden bir yasan varsa bunları kaldır. Toplumun görüşlerini dikkate almayan bir yasan varsa bunları kaldır; yasalarını demokratik bir standarda getir, diyor. Aslında bu



program, Avrupa birliğine üye olmanın değil Türkiye içinde birlikte yaşamanın programıdır. Demokratikleşme, Türkiye Avrupa birliğine üye olsun olmasın, Türkiye içerisinde birlikte yaşamının siyasi makro planıdır. Ama aynı zamanda şunları da söylemekten, hatırlamaktan geri kalmıyoruz. Güç düzeniyle ahlak düzenini birlikte düşün, insan haklarıyla, temel değerlerle çatışmayan kültürel farklılıkları zenginlik say, başkalarını –sözüm ona– *"medenileştirme"* sevdasından vazgeç. Kısacası eğer dünyada çok şey iyi gitmiyorsa, etik değerlerle uyum içinde gitmiyorsa, ahlaki sorumluluk içinde gitmiyorsa o zaman dünyayı pozitif istikamette hep birlikte değiştirmemiz lazım. Gök kubbe altında çok yeni bir şey yok. Aslında bu değerlerin bilgisine vakıf olur, onlarla ilgili eksikleri tamamlarsak, idealizme realizmi, realizme idealizmi kurban etmezsek, birinin eşiğinde diğerini doğramazsak eksikliklerimize rağmen bugünün düne göre daha iyi olduğuna inanabiliriz. Yarının daha iyi olmaması için hiçbir sebep yok. Ve bunların büyük bir kısmı da bizim kültür dünyamızın ve kültür değerlerimizin aşına olduğu şeylerdir. Eskiden farklı bir şekilde ifade edilen bir, değeri bugün başka bir şekilde söyleyebilirsiniz. Yani mesela eskiden *Dicle kenarında bir kuzunun ayağı çamura değince bunun hesabı bana sorulur* derken bugün de *ben burada ciddi anlamda enine boyuna bilip düşünüyüp karar almasam millet bunun hesabını sorar* şeklinde bir yaklaşım gösterebiliriz. Dini inanca sahip ise buna *"Allah da hesabını sorar"*ı ekleyebiliriz, eklemeliyiz. ■

Küresel Bir Ahlak Sistemi Mümkün mü?



Osman ÖZKUL*

Ahlak kavramı Batı dillerinde iki farklı biçimde kullanılmaktadır: Etik ve moral... Bunlardan birincisi olan “etik” kavramı Yunanca “ethos” kelimesinden gelmektedir. Bu kavram aslında ahlakın tam bir karşılığı olmaktan çok, ahlakın konuları üzerine yapılan felsefelerin genel bir adıdır.



Başka bir ifadeyle, ahlak üzerine yapılan felsefe ya da ahlak üzerine düşünme faaliyetidir. Yani etik, “iyi ile kötü olan davranışların belirlenmesini teorik olarak ve mantık temellerine dayalı olarak incelemeyi konu edinen bir disiplin”dir. Böylece ahlak felsefesi anlamındaki etik, belli bir toplumda veya belli bir dönemde ortaya çıkmış ahlak kurallarıyla değil, ahlakın her zaman ve toplumda geçerli ilkelerinin neler olduğu, farklı ahlak kuralları arasında seçim yapmamızı belirleyen ilke ve ölçütlerin neler olabileceği gibi konularla ilgilenir. Bu nedenle Türkçede etik, “ahlak felsefesi” anlamında kullanılmaktadır.

Düşünce tarihine genel olarak baktığımızda, ahlakı hem teorik, hem de pratik bir konu olarak değerlendiren filozofların var olduğu görülür. Başka bir ifadeyle ahlak olgusunun, hem teorik yanı, hem de pratik tarafı vardır. Mesela Platon’a göre, ahlak öğretisi, bilgi teorisinin üzerine bina edilir ve bilgi teorisine dayanan idealist bir ahlak teorisi geliştirir. Diğer yandan öğrencisi Aristoteles, ahlakı pratik bilimler arasında siyaset ile birlikte ele alır; bu düşünce doğrultusunda mutluluğu hedef edinen bir ahlak teorisi geliştirir. Bu iki Grek filozofunun düşünceleriyle beslene İslam düşünürlerinden Farabi ve İbn-i Sina’da da benzer bir yaklaşım görülmektedir.

15-16. yüzyıllarda hâkim olamaya başlayan hümanist anlayış ise, ortaçağda egemen olan din ile beslenen ahlakın yerine, insan duygularının tatminini yani en genel anlamda insanın dünyevi mutluluğunu esas alan bir ahlak felsefesinin gelişmesine dayanak oldu. 17. Yüzyılda gelişmeye başlayan rasyonalist felsefe-

*Yrd. Doç. Dr., Sakarya
Üniversitesi, Fen Edebiyat
Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Öğretim Üyesi

Kant “Aydınlanma filozofu” olarak bir bilim, felsefe ve ahlak sistemi kurmuştu. Ne var ki, 18 yüzyılda Alman filozofu İmmanuel Kant’ın geliştirdiği rasyonel ilkelerle belirlenmeye çalışılan, bütün dünya insanlığı için örnek olarak alınması beklenen “ödev ahlakı” düşüncesi ise, 19. yüzyılda egemen olmaya başlayan pozitivist anlayış karşısında fazla tutunamadı.

lerin ahlak üzerindeki etkisini belki de ünlü Alman rasyonalisti Kant’ta görmek mümkündür. Kant “Aydınlanma filozofu” olarak bir bilim, felsefe ve ahlak sistemi kurmuştu. Ne var ki, 18 yüzyılda Alman filozofu İmmanuel Kant’ın geliştirdiği rasyonel ilkelerle belirlenmeye çalışılan, bütün dünya insanlığı için örnek olarak alınması beklenen “ödev ahlakı” düşüncesi ise, 19. yüzyılda egemen olmaya başlayan pozitivist anlayış karşısında fazla tutunamadı. 19. yüzyılda genel olarak metafizik ve nispeten toplum hayatının soyut bir alanını oluşturan bu ve diğer “ahlak sistemleri” etkisini yitirdi.

Bu etki o kadar güçlü ve kalıcı oldu ki, iki dünya savaşı yaşanmasına ve bu savaşların yok ettiği değerlere rağmen, Batı dünyasında ahlaki bir meşruiyet tartışması yaşanmadı. Dahası bu iki sıcak savaşın peşinden yaşanmaya başlayan soğuk savaş süresince de bu kaygısızlık sürdü. Filozoflar, bu derin eksikliği ya hissedemediler, ya da derin bir yanlılık duygusundan dolayı görmezlikten geldiler. Belki de yüzyılın sonlarına doğru, bu eksikliğin farkına varan Michel Foucault ile Zygmunt Baumann’ın etik anlayışlarının bu denli önemsenmesinin arkasında bu boşluk hissi yatmaktadır.

Nitekim Etik, Michel Foucault’nun düşüncesi- nin merkezinde yer alıyor. Onun etik üzerine düşünceleri, doğrudan doğruya 20. yüzyılın çökmüş iki ideolojisi faşizm ve komünizm ile ilişkili olarak ele alınması mümkündür. İşte Foucault’nun felsefesinin popülerliği de buradan geliyor. Felsefecilerin bu iki büyük ideolojiye katkıları Foucault’yu elbette rahatsız etmişti. Bana kalırsa bugün entelektüeller için asıl etik sorun, nasıl olup da bu yüzyılın düşünürlerinin, faşizm ve komünizm karşısında bu kadar tepkisiz kalabildikleridir. Aşağıda değinileceği üzere, insanlık ve dünya için bu ka-

dar yıkıcı olabilmiş bu iki ideolojinin entelektüel ve filozoflar tarafından bu denli sahiplenilmesini anlamak gerçekten güç bir durumdur.

20 yüzyıl çatışmacı Batı Felsefelerinin beslediği üç büyük ideolojinin sahneye çıktığı ve bunların birbirleriyle savaşırken, insanlığın temel değerlerini ayaklar altında çiğnediği bir yüzyıl oldu. Bu ideolojilerden ilki olan kapitalizm, “kapital”i her



türden insani değerini üstüne yerleştirerek, onu bir “homo-economicus” olarak ilan etti. Ekonomik bir hayvan olarak tebşir edilen bu varlık, insan olabilmek için kendisine bahşedilen “ahlak”tan arındırılmış oldu. Bu ahlaktan arındırılmış, “rasyonel varlık”, kendi menfaati ve keyfi için, dünyanın eldeğmemiş, bölgelerini hatta köşelerini bile işgal ederek, sövmürmeye başladı. Bu bölüşme, adaletle dayanamayan ve hak edilmemiş bir paylaşım olduğu için, kaçınılmaz olarak, çatışmaları körükledi ve bir dünya savaşını doğurdu. Ancak bu aşamadan

Bir uygarlık, her ne olursa olsun, seçtiği değerler yoluyla kendisini tanımlar ve bu suretle diğerlerine benzer veya diğerlerinden farklılık gösterir. İşte bu değerlerin en üstünü de ahlaktır. Sosyal bir varlık olan insanoğlunun yine sosyal olarak yaşamaya devam edebilmesinin belki de tek yolu ahlaklılıktır.

sonra da Batılı “rasyonel varlık” bu yeni durumu da kendi lehine çevirmeyi başardı.

Bu ideolojiye karşı bir anti-tez olarak çıkan “faşizm” ise, insanlığı sadece kendi ırkını yücelten, diğerlerini aşağılayan dünyanın en ilkel ve cahiliyet anlayışlarından birisine geri dönmeye çağırıyordu. Bu ideoloji kendi yüceliğine boyun eğmeyen bütün dünyanın zorla yola getirilmesini emretti. Ancak dünyada ötekini alçaltan, kendini yücelten bu ideoloji, tek bir örnek ile sınırlı kalamadı. Bunun neticesi de yeni bir dünya savaşı oldu. Batı medeniyeti kendi çocuklarının günahını çok pahalı olarak ödemek zorunda kaldı.

Bütün bu kötülüklerle tatmin olamayan, “ahlak duygusundan arınmış rasyonel varlık”, insanlığını en acımasız, yıkıcı ve yok edici ideolojilerinden birisini henüz yeni besliyordu. Bu ideoloji diğerlerinden farklı olarak, dine ve ahlaka karşı savaşı açıktan ilan etti. Bu anlayışın savunucusu olan komünizm, insanlığın maddi ve manevi birçok birikimini yok ederken, milyonlarca insanın da kitleler halinde ölümüne neden oldu.

Bu ideolojinin sona ermesinde önemli bir rol oynayan ve yıkılışında sembol isimlerden biri olan Polonyalı W.Havel: Bütün insanlığın ve uygarlığın tehlike içinde olduğunu; bu durumun tersine çevrilebilmesi için ise, insanlığın dünyaya karşı olan

yıkıcı tavrı kökünden değiştirilmesi gerektiğini haykırıyordu.

Evet Havel’in haykırdığı gibi, insanoğlunun bin yıllar içinde meydana getirdiği tüm medeniyetlerin kalıcılığı, yanında getirdiği ahlaki değerlerle mümkün olmuştur. Ahlaki bir değerler sistemi geliştirememiş ya da ahlaki bir değer sistemiyle desteklenmemiş bir medeniyet, varlığını uzun bir süre sürdüremez ve ölmeye mahkûmdur. Aksi de mümkündür fakat, bir medeniyetin yaşıyor oluşu, beyinlerde ve eserlerde kendini göstermeye devam edışıyle mümkündür. Lipson’un dediği gibi, “bir uygarlığın asıl ayırt edici özelliği, onun kabullenmiş olduğu değerlerdir. Bunlar öyle şeylerdir ki, uygarlığa anlam kazandırır; bunlar belli bir uygarlığın kucakladığı insanoğlunun yaşamını ve davranışlarını biçimlendirir.

Bir uygarlık, her ne olursa olsun, seçtiği değerler yoluyla kendisini tanımlar ve bu suretle diğerlerine benzer veya diğerlerinden farklılık gösterir. İşte bu değerlerin en üstünü de ahlaktır. Sosyal bir varlık olan insanoğlunun yine sosyal olarak yaşamaya devam edebilmesinin belki de tek yolu ahlaklılıktır.

Akıl ve yeteneğini aya çıkmaya kullanan insanoğlu, imkânlarını oradan bakıp gördüğü dünyanın güzelleştirilmesine harcasa daha iyi olmaz mıydı? Maalesef aklın ve hayal gücünün muhteşem başarıları, daha insancıl kurumların oluşturulması, ırkçılık ve cinsiyet ayrımının artan bir oranda reddedilişi gibi erdemler, zenginliğin büyük ölçüde eşitsiz dağılımı, sosyal sınıflar arasındaki ilişkide adaletsizlikler ve organize olmuş toplumların savaşları gibi kusurlarımızla dengelenmektedir. İşte temel paradoksumuz da burada yatmaktadır. Birbirine dolanmış iyilik ve kötülük, bilgelik ve budalalık, bir çifte sarmal oluşturmıştır.

Bu gün ve yarının en temel problemi ise, postmodern bir anlayışla iyice bulandırılmış, iyi ile kötünün tarifinin zorlaştığı ve birbirine girdiği bir ahlak anlayışının egemen olmasıdır. Bu durumu bilgi ve bilim alanında, modern dönemin tek biçimli ahlak





sistemine tepki ya da alternatif olarak yayılmaya başlayan relativizmin etkisinde gelişen bir tür ahlaki relativizm olarak tanımlayabiliriz. Bu konuda Bauman'ın söyledikleri insanlığın karşı karşıya bulunduğu kaypak ve çatışkılı durumu oldukça dikkat çekici bir üslupla ortaya koymaktadır:

Kuralların çoğulluğu ahlaki seçimlerin içkin ve onarılamaz biçimde müphem görünmesine neden olur. İçinde bulunduğumuz çağ, ahlaki müphemliğin güçlü bir şekilde hissedildiği bir çağdır. Bu çağ bize daha önce hiç sahip olmadığımız bir seçim özgürlüğü sunar, ama öte yandan bizi daha önce hiç bu kadar ıstıraplı olmayan bir tereddüt durumuna sokar. Seçimlerimize ilişkin olarak bizi sürekli tedirgin eden sorumluluğun bir kısmının omuzlarımızdan kaldırılabilmesi için, güvenilebileceğimiz ve bel bağlayacağımız bir yol göstericiliği özleriz. Ama güvenilebileceğimiz otoritelerin hepsine karşı itirazlar vardır ve hiçbirini aradığımız garantiyi ve

recek kadar güçlü görünmez. Sonunda, hiçbir otoriteye güvenmeyiz, en azından hiçbirine tamamen ve uzun süre güvenmeyiz: Her yanılmazlık iddiasına kuşkuyla yaklaşmadan edemeyiz.

İşte postmodernizmin derin değerler krizi budur. Modernliğin ilk yıllarında sunulan mutlak doğrular, totaliter sistemleri ve çatışmaları doğururken; postmodernizmin değerleri anlamsızlaştıran rölativizmi ise günümüzde yerini belirsizliğe, kaypaklığa ve müphemliğe bırakmıştır. Ahlakın ne olması gerektiği, diğer tüm konularda olduğu gibi, "ahlaklı mıyız yoksa ahlaksız mı?" sorusundan önce gelmektedir. Zaten günümüzün kırılğan dünyası ahlaklı-ahlaksız tartışmalarını kaldıracak durumda değildir. Ancak belirsizliğin ve kaypaklığın yani ahlaki relativizmin tereddüde sürükleyen yapısı, dünya insanını şimdiden yormuştur ve bir belirsizlik okyanusuna doğru sürüklemektedir. Bu okyanusta boğulmaktan kurtulabilmesi için, yeni bir ahlak sistemine ihtiyaç vardır.

Tıpkı önüne kattığı bütün nesneleri sürükleyip yutan tsunami gibi, küreselleşme dalgasının insanoğlunun bütün tarih boyunca ürettiği ahlaki değerleri yutmasına göz mü yumulacak; yoksa bu dalgaya karşı dirençli ve insanoğlunun tümünü olmasa bile çoğunluğu için bir dayanak ve sığınak noktası olacak bir ahlak sistemi ve dünya görüşü oluşturulabilecek mi?

Günümüzde politik, sosyal, ekonomik ve kültürel değerlerin nerdeyse hepsi, kazanç ve çıkar amacına indirgenmektedir. Marks'ın kapitalizme izafe ettiği, "emeğin metalaşması" olgusu, daha da bulaşıcı bir hale gelmiş ve "bütün değerlerin metalaşması" biçimine dönüşmüştür.

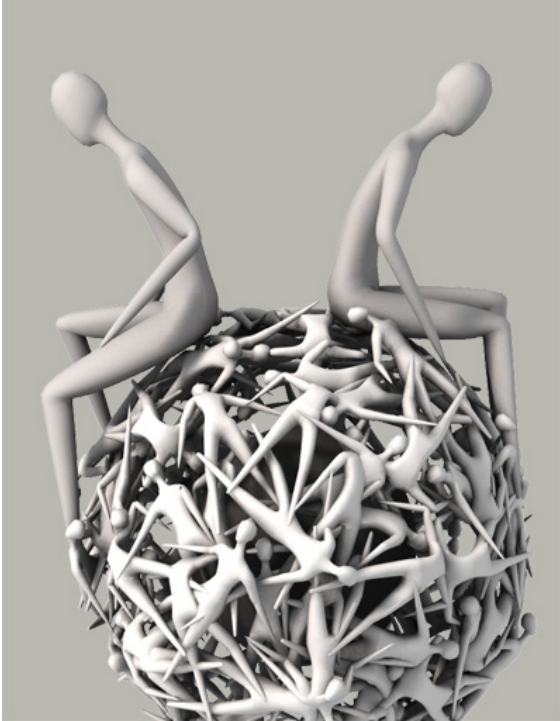
Ayrıca günümüzde politik, sosyal, ekonomik ve kültürel değerlerin nerdeyse hepsi, kazanç ve çıkar amacına indirgenmektedir. Marks'ın kapitalizme izafe ettiği, "emeğin metalaşması" olgusu, daha da bulaşıcı bir hale gelmiş ve "bütün değerlerin metalaşması" biçimine dönüşmüştür. Bu süreçte "ahlak-sızlık"tan daha çok, "ahlak-dışılık"tan söz edilebilir. Çünkü iyi bir şekilde düzenlenmiş ve tanımlanmış bir toplumsal durum için bile bazı ahlak kuralları benimsenmeyebilir; ancak bireyler bu değerlerin neler olduğunu bilirler. Artık doğruyla yanlış, iyile kötüyü birbirinden ayırmak konusunda bile ciddi zorluklarla karşı karşıyayız.

Kişisel kazancın adeta kutsandığı bu süreçte ortamın ahlak-dışılığı, toplumun kesinlikle ihtiyaç duyduğu alanlarda bile "ahlak değerlerini" sarsmaktadır. Artık ahlaki değerler hakkında bir fikir birliği bile bulunmamaktadır. Düşünsel rölativizm, sosyal alanın ve değerler dünyasının bütün köşelerini kuşatmaktadır. Post-modernliğin savunduğu, "her şey gider" anlayışı, "her şeyin buharlaşması"

na" ve "hiçbir şeyin anlamının kalmamasına" dönüşmektedir.

21. yüzyılın başlarında düşünür ve entelektüeller bu epistemik sorunlarla uğraşırken, bazı popüler yayın yapan çevreler tarafından, dünyanın geleceğine dair korkunç ve ürkütücü senaryo yazılmaya başladı. Yaşanan savaşıardan hiç ders alınmamış gibi, yeni bir dünya savaşına doğru gildiği haber veriliyor. "Petrol ve gaz sıkıntısı" bu dünya savaşının yeni adı... Dünya nüfusun büyük bir bölümü açlık ve temel sağlık sorunları ile uğraşırken, Batılı egemen unsurlar, daha rahat yaşayabilmek için, dünyayı yeniden ateşe atabilirler mi gerçekten. Bu tehlike bazı kişi ve kurumlara göre halen mevcut.

Mesela, Uluslararası Barış Araştırmaları Enstitüsü (SIPRI), gelecekteki petrol ve gaz kıtlığının, sadece Orta doğu'da değil, dünya çapında yeni çatışmalara yol açabileceğini açıkladı. Stockholm'de SIPRI tarafından açıklanan yıllık raporda, "günümüzde devletlerin büyük bir kısmının, silahlı çatışmalar çıkmasını uç bir nokta olarak kabul etmesine rağmen, enerji kaynakları yüzünden özellikle Afrika'da iç çatışmaların çıkmasının muhtemel olduğu" uyarısında bulunuldu. Petrol ve gaz rezervleri bakımından zengin olan bölgelerin stratejik öneminin artacağına değinilen raporda, sadece Orta Doğu değil, Afrika, Orta Asya, Güney Amerika ve Güneydoğu Asya'nın önümüzdeki on yılda potansiyel çatışma bölgeleri olacağı ifade edildi. Raporda, enerji ihtiyaçlarına bağlı güvenlik sorunları konusundaki kaygıların yeni olmadığı, bu kaygıların, dünyada artan orandaki talep, petrol fiyatlarındaki artış, ithalata olan artan orandaki bağımlılık ve petrol ile gaz kıtlığına bağlı nedenlerden ileri geldiği belirtildi. Raporda, enerji altyapılarına terörist saldırılar, günlük gıda kıtlığı, Meksika Körfezi'ndeki kasırgalar ve bazı üretici ülkelerdeki istikrarsızlıklar gibi dış olayların da kaygı verici unsurlar olduğuna değinilerek; daha geniş bir uluslararası işbirliğinin daha çok güven





ortamı yaratabileceği, başlıca aktörler arasındaki gerilimi azaltabileceği ve böylelikle gelecekte herkes için petrol ve gaz sağlama konusundaki güvenliği arttıracacağı kaydedildi.

Burada vurgulanan uluslar arası işbirliği yaklaşımının dayandığı duygu, “milli menfaat” olgusudur. Bu duygu etrafında birleşmenin ise imkanı yoktur. Bu nedenle Batılı devletler, kendi aralarında sıkça telaffuz ettikleri eşitlik, özgürlük, mutluluk, gelişmişlik, demokrasi vs. kavramları dünyanın büyük çoğunluğu için de istediğinde ve bunu samimi olarak gösterdiğinde belki insanileşmeye doğru bir adım atılabilir. Bu insanileşme olgusu ise, insanın ontolojik anlamda doğru bir varoluş sürecine girmesi anlamındadır.

İnsanın doğasındaki hayvani çatışma-yok etme güdüsünü bastırıp; yardımlaşma-dayanışma ve yapıcı olma yeteneğini geliştirmesi için çalışmak gerekir. Belki böylece dünya, insanoğlu için layık olabilir. Yoksa insandışılaştırılmış bir dünyanın fazla ömrü kalmamış demektir.

İnsanlığın tabiatına uygun, ruh-beden mutluluğuna dayalı bir ahlak ve toplum anlayışı; adalet, kardeşlik, insani bir özgürlük, yardımlaşma, güven ve bütün insanlığın ve hatta bütün canlı ve cansız

varlıkların aynı temelde birleştiği inancı yerleştirilmelidir. Böyle bir inanç ve ahlak sisteminde uzlaşmadıktan sonra, insanlar için huzurlu bir dünya var olamaz. Dünyanın büyük bir köye dönüştüğü bu sürece uygun kuşatıcı bir bakış açısı geliştirilmelidir. Ne belli bir din mensubiyeti duygusuyla hareket eden kitleler, ne de deve kuşu gibi, dünyadaki değişmelere sırtını dönen ulus devletler eskisi gibi, içe kapalı bir sistem olarak varlıklarını sürdüremeyeceklerdir.

Son tahlilde şu soruların cevabı verilmek zorundadır: Tıpkı önüne kattığı bütün nesneleri sürükleyip yutan tsunami gibi, küreselleşme dalgasının insanoğlunun bütün tarih boyunca ürettiği ahlaki değerleri yutmasına göz mü yumulacak; yoksa bu dalgaya karşı dirençli ve insanoğlunun tümünü olmasa bile çoğunluğu için bir dayanak ve sığınak noktası olacak bir ahlak sistemi ve dünya görüşü oluşturulabilecek mi? Bu gün alemşümül-evrensel bir din olduğunu iddia eden bütün felsefe ve din sistemleri bu sorulara cevap vermekle yükümlüdür. Özellikle de son ve hak din olan İslam toplumunun düşünür ve önderleri bu soruların cevabını sadece teorik olarak değil, pratik çözüm önerileri ile vermek zorundadırlar. ■

Siyasetle Ahlak ve Değerler Dünyasının Sorunlu İlişkileri Üzerine



Davut DURSUN*

Bir toplumsal gerçeklik olarak siyasetle değerler ve ahlâk yargıları arasındaki ilişkilerin nasıl bir tablo oluşturduğu ve bunlar arasında ne tür bir etkileşimin bulunduğu önemli sorun alanlarından biri olarak kabul edilebilir.



Temelde “değerler” ve “ahlâk” “birbiriyle yakın ilgi içinde olan iki”¹ farklı kavram olarak birbirini bütünleyen bir niteliğe sahip oldukları söylenebilir. Değer, kısaca, kendisine yöneldiğimiz özellikleri ifade ederken ahlâk ise, ne tür değerlere yönelinmesi gerektiğini belirleyen yargılar olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda hem fizik, hem de toplumsal dünyada, nesneler, olgular ve süreçlerle ilgili olarak değerlerden kaynaklanan belli yönelişlerimiz ve bu yönelişlerde etkili olan ahlâk yargılarımız söz konusudur. Ş. Ural’ın belirttiği gibi “(a)hlâk ve değerler, düşüncelerimizi, toplumsal ve bireysel davranışlarımızı etkileyen, hatta fizik nesneler dünyasına bakışımızda da rol oynayan özel bir bilgi türüdür.”² Bu bilgiler sadece toplumsal ilişkilerde değil aynı zamanda fizik dünyadaki nesnelerle olan ilişkilerde de kendini gösterir ve etkili olur. Neticede değerlerler ve ahlâk ilkeleri insan davranışlarının etkili faktörlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadırlar.

“Ahlâk” ve “değerler”, düşüncelerimiz ile toplumsal ve bireysel davranışlarımızı etkileyen bir tür “eylem kılavuzları” olduğuna göre siyaset ile ahlâk ve değerler ilişkisinin temel bir sorunsal alanı oluşturmasında şaşılacak bir şey yoktur. Aslında sorun sadece siyaset ile ahlâk ve değerler arasındaki ilişkide değil genel olarak insanın toplumsal ve bireysel davranışlarının ahlâk düzlemindeki durumunda ortaya çıkmaktadır. İnsan ve toplum hayatını kuşatan bütün top-

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Öğretim Üyesi

1 Şafak Ural, “Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlak”, *Doğu-Batı*, Yıl:1, Sayı:4, Ağustos-Eylül-Ekim 1998, s.41.

2 Aynı yer, s. 42.

Değer, kısaca, kendisine yöneldiğimiz özellikleri ifade ederken ahlâk ise, ne tür değerlere yönelinmesi gerektiğini belirleyen yargılar olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda hem fizik, hem de toplumsal dünyada, nesneler, olgular ve süreçlerle ilgili olarak değerlerden kaynaklanan belli yönelişlerimiz ve bu yönelişlerde etkili olan ahlâk yargılarımız söz konusudur.

lumsal faaliyet alanlarının “ahlâk” ve “değerler” açısından ortaya koyduğu tablo çoğu kez tartışmalı bir alan oluşturmaktadır. Söz konusu sorunun ortaya konulması ve üzerinde çalışılmasında belirleyici rol oynayacak olan ana soru cümlesi “İnsan davranışlarının ahlâk ve değer bağımlı mı, yoksa ahlâk ve değerden bağımsız eylemler mi” oldukları cümlesidir. Bu soruya tatminkâr ve anlamlı bir cevap vermenin felsefi ve bilimsel bakımdan taşıdığı zorlukların farkında olduğumuzda siyaset ile ahlâk ve değerler ilişkisinin nasıl sorunlu bir alan oluşturduğunu anlamak daha kolay olacaktır.

Uygarlığın Ahlâkî Bunalımları’nın³ yazarı Leslie Lipson, eserine başlarken “değerlerden bağımsız olmakla gurur duyan ekole ait değilim” deme ihtiyacı duyarak bugün insanlığın yaşadığı uygarlığın karşı karşıya bulunduğu “iyilik” ve “kötülük”ü içeren “çifte olasılık”ın temelde “ahlâkî bir seçim” olduğuna dikkat çekiyor. O’na göre sorunun temelinde “ahlâkî sorular” bulunmakta olup mevcut durum insanın el emeği ve beyin gücünün ürünleridir ve asıl sorun “seçimimizi iyiden yana yapma” veya yapmama noktasında düğümlenmektedir.⁴ Böylece Lipson insanın eylemleri ve meydana getirdikleri ile inandığı ve benimsediği değerler ve ahlâk yargıları arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte ve “uygarlığın asıl ayırt edici özelliği(nin), onun kabul etmiş olduğu değerler” olduğuna, bu değerlerin “uygarlığa anlam kazandır”dığına, “insanoğlunun yaşamını ve davranışlarını biçimlendirdiği”ne işaret etmektedir.⁵ Bu yaklaşıma göre insan ve toplumlar, farklı değerler ve ahlâk kuralları arasından bir seçim yapmakta ve sonuçta yapıp ettiklerinin

ortaya koyduğu uygarlık bir “değerler seçimi” olarak vücut bulmaktadır. Her bir uygarlık “değerler yoluyla kendisini tanımlar ve bu suretle diğerlerine benzer veya diğerlerinden farklılık gösterir.”⁶

Bu bakımdan aslında temel sorun genel olarak ahlâkla toplumsal faaliyet alanları arasındaki etkileşimin nasıl bir tablo oluşturduğudur. Burada ise ele alınacak sorun siyaset ile ahlâk ve değerler dünyası arasındaki ilişkinin ne tür özellikler taşıdığıdır.



Siyaset en kısa anlatımla toplumsal hayatta güç ve egemenlik kullanımı çevresinde cereyan eden tutumlar, düşünceler, eğilimler, eylemler ve yapıp etmeler alanı olarak belirlemekte ve genel çizgileriyle iktidarı, yani başkalarına emretme ve onların davranışlarını kendi istek ve arzularına göre yönlendirme gücünü elde etme, iktidar pozisyonunu ele

³ Leslie Lipson, *Uygarlığın Ahlâkî Bunalımları* (Manevi Bir Erime mi? Yoksa İlerleme Mi?), Çev. Jale Çam Yeşiltaş, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.

⁴ Aynı yer, s.23-8.

⁵ Aynı yer, s. 34.

⁶ Aynı yer, s.35.

Temelde ahlâkın, insanların tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğine ilişkin ölçüler koyduğu ve davranış sahiplerine bir “vazife” (ödev) yüklediği görülmektedir. Buna karşılık değerlerse, insanların davranış ve eylemlerinde kendisine yönelecekleri temel özellikler olduğundan insanların bir tutum olarak “neye yönelecekleri”ne cevap vermektedir.

geçirme ve bu pozisyonu mümkün olduğu kadar sürdürebilme sürecine işaret etmektedir. Toplumsal hayatta en üstün emretme gücünü ele geçirmek amacına yönelik eylemler bütünü olarak siyaset, temelde iktidarı elde etme, iktidarda tutunma ve iktidarı kullanma sanatı olarak öne çıkmaktadır. Bu anlamda siyasetin belli amaçlara yönelmiş düşünceler, eylemler ve davranışlar kümesi olarak görülmesi, doğal olarak değerler ve ahlâk kurallarıyla yakından ilişkilidir. İnsanın içinde yaşadığı toplumsal dünya, temelde bir ahlâk ve değerler dünyası olarak ortaya çıkmakta ve hem toplumsal, hem de bireysel hayattaki davranışlar üzerinde bu ahlâk ve değerlerin etkisi büyüktür.

Yukarda da belirtildiği gibi ahlâk ile değerler arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. İnsanların bireysel ve toplumsal davranışlarını ve birbiriyle ilişkilerini düzenlemede etkin rol oynayan kurallar sistemi olarak ahlâk siyaset, ekonomi ve ticaret gibi bir toplumsal eylem alanı değil bu eylem ve davranışların nasıl olacağını, daha doğrusu nasıl olması gerektiğini gösteren bir *kurallar sistemi* olarak ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir eylem ve davranışın nasıl olması gerektiği, daha doğrusu bir düşünce, eylem ve davranışın “iyi” olmasını sağlayan temel saikin, eylemi yapana sağladığı mutluluk, haz veya fayda olduğu ileri sürülmüştür⁷. Mesela Aristoteles’e göre erdem ile mutluluk

arasında bir ilişki vardır ve insanın tüm davranışları nihai anlamda mutluluğa yöneliktir⁸. Bir davranış ve eylemin ahlâken “iyi” olarak nitelendirilmesi o davranışın yöneldiği temel değerlerle ilgilidir. Bu bakımdan neyin “iyi” ve “doğru” olduğu, aynı zamanda bunun neye yöneldiği ile ilgili bir husustur.

Temelde ahlâkın, insanların tutum ve davranışlarının *nasil olması gerektiğine* ilişkin ölçüler koyduğu ve davranış sahiplerine bir “vazife” (ödev) yüklediği görülmektedir. Buna karşılık değerlerse, insanların davranış ve eylemlerinde kendisine yönelecekleri *temel özellikler* olduğundan insanların bir tutum olarak “neye yönelecekleri”ne cevap vermektedir. Genel olarak ahlâk kurallarının bir “vazife” olarak insanların önüne koyduğu sorumlulukları, çeşitli şekillerde yerine getirdiklerinde “iyi” ve “doğru” yapmış ve böylece toplum tarafından takdir edilmiş olurlar. Ancak ahlâk kurallarının “vazife” olarak çerçevelediği eylemi yapan kişinin, siyaset alanında “başarılı” olup olmayacağı, daha doğrusu siyaset alanında genel ahlâk kuralları çerçevesinde davranan kişilerin başarı şanslarının ne olduğu çoğu kez şüpheli bir durumdur. Başarıya ilişkin bu şüpheli sonuçta siyasetle ahlâk ilişkilerini tartışmalı bir konuma yükseltmektedir. Böyle bir tabloda siyaset alanında birey ve toplumların siyasal eylemlerinde yöneldikleri özelliklere, ahlâk ilkeleriyle ulaşılabilmesinin ne derece imkan dâhilinde olduğu önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. İşte siyasetle değerler ve ahlâk arasındaki ilişkilerin sorunsallaşması tam da bu noktada ortaya çıkmakta ve siyaset ahlâk ilişkileri tartışma konusu olmaktadır.

Siyasette birey ve toplumların eylemlerini yönlendiren merkezi değer/mefhumun “menfaat”, ahlâk alanında ise “vazife” olması siyaset-ahlâk ilişkilerinin tartışılmasında gözden uzak tutulması gereken bir özelliktir. Ahlâkî ilkeleri niteleyen en önemli özellik onların *tavsiye edici*, yani bir tür



7 Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, Türkçesi: Sahil Şaban, İstanbul: Nehir Yayınları. 1987: 202 vd.

8 Yasin Ceylan, “Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri”, *İslâmiyât*, IV/3, Temmuz-Eylül. 2001: 158.



“eylem kılavuzları” olmalarıdır. Yani ahlâk sistemleri gelecekteki muhtemel durumlara uygulanacak soyut davranış, ilke ve kurallardan oluşmaktadır. İşte bu noktada siyasetin gerçeklik alanının ideal olarak belirlenen soyut davranış ilke ve kurallara göre işleminin ne kadar mümkün olduğu veya siyaset alanındaki eylem ve davranışların tavsiye edici, “eylem kılavuzları” olan ahlâkî ilke ve kurallara uygun olarak gerçekleşme imkanının bulunup bulunmadığı önemli bir sorudur.

Aslında insan davranışlarının belli davranış kalıplarına, kurallara ve eylem biçimlerine göre meydana geldiği biliniyor. Davranış ve eylemleri yönlendiren ana saik/değer, siyasetin merkezindeki “menfaat” mi, yoksa ahlâkın merkezinde yer alan ve “vazife” olarak tanımlanan kurallar mıdır? Bu soru çerçevesinde yürütülecek bir analiz siyaset ile ahlâk ve değerler arasındaki ilişkilerin doğasını bir biçimde ortaya koyacaktır. Her bir davranışın gerçekleştiği toplumsal ortamla eylemin biçimi arasında bir ilişkinin olduğu bilinen bir gerçektir. Daha doğrusu insan davranışları, gerçekleştiği toplumsal ortamın kültürel özelliklerinin izlerini taşır. Bir davranış eğer farklı bir ortamda gerçekleşmişse taşıdığı kültürel nitelikler de farklı olacaktır.

Siyasal eylem ve davranışların da gerçekleştiği toplumsal/kültürel ortamın belli etkileri altında oluşması anlaşılır bir durumdur. Bu durumda siyasal eylem veya davranışın öyle olmasını sağlayan onun içinde olduğu toplumsal/kültürel ortam, daha doğrusu o ortamdaki “eylem kılavuzları” olup bunlar her toplumda belli bir farklılık gösterebilir. İnsanın hiçbir eylem ve davranışının kültürel ve toplumsal bağlamından ayrı düşünülemeyeceği, bundan dolayı da davranışların kültür ve değer bağımlı olarak gerçekleştikleri belirtilmelidir. Bu anlayışa göre insan ve toplum davranışları salt mekanik bir biçimde gerçekleşmez ve süreç monist bir formda işlemez. Farklı toplumsal ve kültürel ortamlarda farklı siyasal eylem ve davranışların meydana gelmesi, temelde bu davranışlara yol gösteren “eylem kılavuzları”nın, ve davranışların yöneldiği değerlerin farklılığıyla ilgili olmalıdır. Ahlâkî kurallar olarak karşımıza çıkan “eylem kılavuzları” ve davranışların yöneldikleri “değerler” farklılaştıkça bunların sonunda ortaya çıkacak tutum ve davranışlar da farklı formda gerçekleşmiş olacaktır. Unutmamak gerekir ki davranışların yöneldiği özellikler olan değerler ve ahlâk kuralları da toplumsal ve fiziki şartlara göre belli

İnsanlar ellerinden çok, gözleriyle hüküm verirler.
Kimse ne olduğumuzu bilmez, nasıl göründüğümüzü bilir. İçyüzümüzü bilenler de, kalabalığın
kanaatini yalanlamağa cesaret edemezler.

bir değişim yaşamaktadır. Ancak bunlardan bazıları daha sık değişirken bazıları ise daha yavaş değişebilmektedir. Ural'ın belirttiği gibi "her toplum, tarihi içinde şartlara bağlı olarak değerindeki her türlü değişmeye rağmen, bir veya birkaç değeri hep korumuş ve bu sayede varlığını sürdürmüştür. (...) Türk toplumunun en eski dönemlerinden günümüze kadar geçerliliğini korumuş olan değer 'adalet'tir."⁹

Ancak temel mesele siyasi davranış ve eylemlere yön veren "eylem kılavuzları"nın toplumsal ahlâk ve kurallarla ne kadar imtizaç ettikleridir. Şayet bu alanda bir imtizaç problemi yoksa siyasi eylem ve davranışların toplumsal ahlâk ilke ve kurallarına göre cereyan etmesi noktasında ciddi bir engel olmayacaktır. Fakat gözlemlerle biliyoruz ki bu konuda siyasi eylem ve davranışlarla toplumsal ahlâk ilke ve kuralları arasında bir uyumsuzluk, yahut bu alandaki "eylem kılavuzları"nın farklılığı söz konusudur. Sorun siyasetin toplumsal ahlâk ilke ve kurallardan bağımsız olması mı, yoksa siyasetin ayrı ilke ve kurallarının bulunması mıdır? Bir başka anlatımla siyasetin toplumsal ahlâk sisteminden ayrı bir "eylem kılavuzu" var mıdır? Siyasetin dünyası ile ahlâk dünyası arasında bir zıtlık mı söz konusudur? Siyasetteki "iyi" diğer toplumsal ilişkilerdeki "iyi"den farklı mıdır? Daha çarpıcı şekilde sorarsak Amerika Birleşik Devletleri'nin "kamu menfaati" için Afganistan ve Irak'ı işgal etmesi nasıl bir "iyi" ve "doğru" anlayışın ürünüdür?

Bu tür sorular kadim bir tartışmayı gündeme taşımakta ve bunların kestirme bir cevabı da bulunmamaktadır. Siyaset ve ahlâk ilişkisi söz konusu edildiğinde her halükarda 16. yüzyılın başlarında yaşamış olan meşhur N. Machiavelli (öl. 1528) akla gelmektedir. Siyaseti idealizmden gerçekçi zemine oturtma noktasında siyaset teorisine önemli bir katkı yapmış olan Machiavelli, siyaset alanındaki eylem ve davranışları toplumsal ahlâkın ilke ve kurallarından ayırmış ve siyasetin kendisine özgü

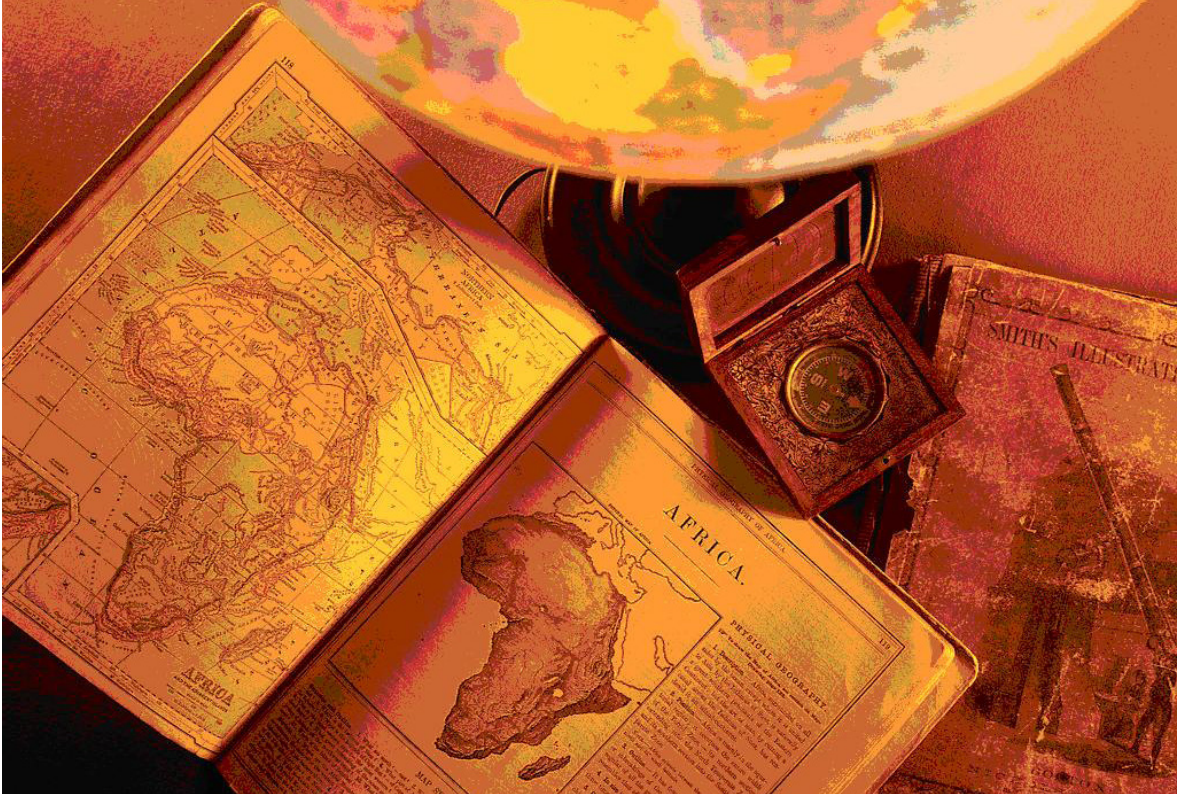
ilke ve kuralları bulunduğunu ileri sürmüştür. O siyaseti genel ahlâk ilkelerine göre kurmayı ve ideal değerlere göre yapılandırmayı değil siyasetin gerçek hayatta nasıl işlediğini dikkate almıştır. Machiavelli'ye göre siyasette önemli olan iktidarı ele almak, tutunmak ve mümkün olduğu kadar uzun zaman kullanmaktır. Bunun için de yapılması gereken önceden belirlenen bir takım soyut "eylem kılavuzları"na uygun davranmak değil "başarılı" olmak için ne gerekiyorsa öyle hareket etmektir. Bu konudaki kılavuz soyut ilkeler değil toplumların yaşanmış tecrübelerin ortaya koyduğu gerçekliklerdir. O'nun gözlemlerine göre "verdikleri sözü hiçe saymış ve insanların beyinlerini kurnazca uyutmasını bilmiş prensler büyük işler yapmışlardır ve sonunda dürüstlüğü temel almış olanlara üstün gelmişlerdir".¹⁰ Oysa ki insan davranışlarının "dürüstlük" değerinde gerçekleşmesi toplumsal ahlâkın eylem sahiplerine "vazife" olarak yüklediği bir ilkedir. Ancak bu "vazife" çerçevesi siyasette "başarı"nın yakalanmasında yeterli olmamaktadır. Buna karşılık tarih, siyasetin merkezinde yer alan "menfaat"ın elde edilmesinde "verdikleri sözü hiçe saymış ve insanların beyinlerini kurnazca uyutmasını bilmiş" olan siyasi aktörlerin başarılarıyla doludur. "Verdiği sözü hiçe saymak ve insanların beyinlerini kurnazca uyutmak" ahlâk ilkelerinin tasvip edeceği ve "iyi" ve "güzel" olarak bireylere tavsiye edeceği bir "eylem kılavuzu" olamaz. Ancak siyasette "menfaat"ın gerçekleşmesini sağlayan ayrı bir "kılavuz" olarak değerlendirilebilir.

Machiavelli'ye göre bir prens "devleti elinde tutmak için sık sık verdiği söze karşı, iyilikseverliğe karşı, insanlığa karşı, dine karşı davranmak zorunda kalır. Bu yüzden tarihin rüzgarına göre, durumların değişmelerine göre, dönmeye hazır bir zihne sahip olmalıdır."¹¹ Bu durumda siyaset alanında belli roller üstlenen kişinin "...gerekiyorsa kötülüğü seçmesini bil"mesi ahlak kurallarına göre onaylanabilecek bir dav-

10 N. Machiavelli, *Prens*, Çeviren: Nazım Güvenç, İstanbul, 1994, s.111.

11 Aynı yer, s. 111.

9 Ural, a.g.m., s.49.



ranış tarzı olmamakla birlikte siyasetin doğasına uygundur. Siyasi aktörün mümkünse iyilikten ayrılmaması ve ahlâk ilke ve kurallarına uygun hareket etmesi arzulanır, ancak “menfaatin” elde edilmesinde bu tarz yeterli değilse ahlâkî kuralları dikkate almaksızın “menfaatin” elde edilmesinin gerekli gördüğü eylem ve davranışlara yönelmesi bir zorunluluk olarak görülebilir. Bu durum siyasetin doğası, işleyişi ve sürece ilişkin bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır.

Machiavelli’nin bu cümlelerinden ne anlıyoruz? En kestirme ifade ile siyaset denilen toplumsal gerçeklik alanı ahlâkın soyut ilke ve kurallarından farklı işlediğini bize göstermektedir. Siyasette merkezi role sahip “menfaat” ve özellikle de “kamu menfaati”, bireysel davranış ve eylemlere yön veren ahlâkın “vazife” ve “eylem kılavuzları”na göre işlemediği, en azından bazı durumlarda bundan sapmak mecburiyetinde kaldığı ve siyasetin kendisine özgü farklı ilkeleri, kuralları ve “eylem kılavuzları” olduğu söylenebilir.

Cemil Meriç’in Machiavelli ile ilgili aşağıdaki değerlendirmesi sorunu bütün çıplaklığıyla ortaya koymak için yeterlidir:

“Hükümdar” yazarına göre dürüstlük özel hayatta olur, politikanın tek kuralı iktidarın menfa-

atidir. Politika ahlâk dışıdır, çünkü, namussuzlar arasında yüzde yüz namuslu kalmak isteyen ergeç mahvolur; tarihi eylem içinde iyi kalblilik felakete götürür insanı; zulüm, yufka yürekliklikten daha az zalimdir. İç savaşları önlemek için üç beş kelle koparmak zulüm değil, vazife. İktidar bir hale ile çevrili... Politikanın kaderi görünüşte cereyan etmek, görünüşte önem vermek. İnsanlar ellerinden çok, gözleriyle hüküm verirler. Kimse ne olduğumuzu bilmez, nasıl göründüğümüzü bilir. İçyüzümüzü bilenler de, kalabalığın kanaatini yalanlamağa cesaret edemezler. Halk yalnız neticeleri görür; dava, otoritesini kaybetmemek, vasıtalar ne olursa olsun, hoş görülür ve alkışlanır. Siyasi münasebetler uzaktan uzağa ve umumiyet içinde kurulur. Birkaç jest, birkaç söz... Hükümdarların yumuşak kalpliliğini zaaf sayan umumi hüküm belki de haklıdır. Sertleşmesini bilmeyen bir iyilik, iyilik olmakta ısrar eden bir iyilik neye yarar? Bu bir nevi başkasını yok farzetmek ve sonunda küçümsemek değil midir? Bazen katı yürekli politikacı, insanları ve hürriyeti hümanist olduğunu haykırandan daha çok sever.”¹²

¹² Cemil Meriç, *Umrândan Uygarlığa*, İstanbul, 1974, s. 156.

Ahlâk çoğu defa bağımlı değil bağımsız bir değişkendir. Ne var ki siyaset alanında bu bağımlılığın derecesi gevşemekte ve toplum tarafından da bu durum makul ve kabul edilebilir olarak görülmektedir. Kişinin kendisi için yaptığı bir davranışta ahlâkî ilkelerden sapması kabul görmezken bunun “kamu menfaati” söz konusu olduğunda eleştirinin dozu azalmaktadır.

Demek ki özel hayatın “eylem kılavuzları” ile siyasetin kılavuzları farklılık göstermektedir ve siyaset ahlâk ilişkileri değerlendirilirken bu ayrım muhakkak yapılmalıdır. Siyaset özel hayata ilişkin ahlâk ilke ve kurallarıyla icra edilebilen bir alan olarak görülemez; onun kendisine özgü ilke ve kuralları bulunmaktadır. Sorun, öyle anlaşıyor ki siyasetin ilke ve kurallarıyla özel hayatın ilke ve kurallarını birbirine karıştırmaktan kaynaklanmaktadır.

Siyasetin ahlâkla bu sorunlu yüzü bilindiğindendir ki İslam toplumlarında iktidarı ellerinde tutan hükümdarlara, sultanlara, padişahlara, imamlara devamlı ahlâk ve adaleti hatırlatan *Siyasetnâme* türü kitaplar yazılmıştır.¹³ Bu kitaplarda genelde siyaset erkini kullanan kişilere ahlâk ve erdemden ayrılmaları durumunda ne gibi olumsuzluklarla karşılaşacakları hatırlatılmaya çalışılmıştır. Siyaset alanı, Müslümanlar için ahlâkî kuralların gözetilmediği bir alan olarak görülmediğinden *siyasetnâme* veya *nasihatnâme* türü eserler, temelde birer ahlâk kitapları olarak görülmüştür. Siyasetin doğasının ahlâkı aşan ve çoğu kez onunla çelişen

bir özelliğe sahip olduğu Müslüman düşünürlerce de bilinen bir husus olmakla birlikte sürekli sultanların uyarılarak ahlâkî kurallara çekilmek istenmesi bu alandaki eylem ve davranışların nasıl ahlâk bağımlı olduğunu ortaya koymaktadır. Ne var ki bunca *siyasetnâme*ye rağmen İslam dünyasında siyasetin bildiğimiz ahlâk çerçevesinde işlediğini söylemek elbette mümkün değildir. Reel siyasetle tavsiye edilen ve olması gereken her zaman farklı olmuştur. Bunun içindir ki reel siyaset onaylanan, kabul edilen bir sonuç değil ahlâkî ilke ve kurallarla dönüştürülmesi gereken bir problem alanı olarak görülmüştür. Mesela Osmanlı Devleti’nde bir dönem uygulanan ve tartışma konusu olan “nizam-ı âlem için evlât katli” meselesi, ile “siyaseten katli” meselesi bu çerçevede değerlendirilmelidir. İslam uleması “evlât katli” uygulamasını onaylamamışsa da kesin ölçülerle karşı da çıkmamıştır. Her ne kadar Fatih’in kanununâmesinde “ulema dahi tecviz etmiştir” denmişse de açıkça cevaz veren bir fetva söz konusu olmamıştır. Sadece bu konunun siyasete müteallik bir konu olduğu ve bilindiği gibi amel edilmesinin tavsiye edilmesi siyaset alanının farklılığını ortaya koyan bir tarihi örnektir.

Kanuni Sultan Süleyman’ın oğlu Çelebi Mustafa’yı cellada gönderirken takındığı tavrı siyaset ve ahlâk ilişkilerini en çarpıcı biçimiyle ortaya koyan bir başka örnek olaydır: Devletin selameti için evladın sözü mü olur?!

Siyasetin insanı erdemli bir varlık düzeyine yükseltmek amacı güden ahlâk alanıyla yıldızının pek barışık olduğu söylenemez. Siyasetin nihaî amacının “erdemli insan” ve “erdemli toplum” meydana getirmek olduğuna ilişkin görüşler, ta Eski Yunan’dan beri özellikle İslam siyaset felsefecilerince sıklıkla dile getirilmiştir. Bilhassa Farabî’nin *El-Medinetü’l-Fâzıla*’sı bu türün en iyi örneklerinden biri olduğunu hatırlatmaya gerek yoktur.¹⁴



¹³ *Siyasetnâme* türü kitaplar için bk. Davut Dursun, *Siyaset Bilimi*, İstanbul, Beta Yayınları, 2006, s.49-64.

¹⁴ Bk. Farabî, *El-Medinetü’l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, İstanbul, MEB Yayınları, 1990.



Birey düzeyinde onaylanmayan pek çok eylem ve davranışın, siyaset alanında bireysel ve toplumsal “menfaat” gerekçesiyle “mümkün” olarak görülmesi ve hatta siyasetin gereği olarak kabul edilip onaylanması siyaset alanındaki “iyi”nin zorunlu bir gereği olarak görülmektedir. Çünkü siyasetin doğası “vazife” kavramı üzerinde değil “menfaat” kavramı üzerinde oturmaktadır. Ancak bu siyasetin ahlâk dışı bir alan olduğu anlamına gelmemeli, özel hayata ilişkin kurallarla değil “kamu menfaati”nin bir gereği olarak değerlendirilmelidir. Çünkü insan davranışları, hangi alana yönelik olursa olsun, temelde ahlâk ve değer bağımı davranışlardır. Ahlâk çoğu defa bağımı değil bağımsız bir değişkendir. Ne var ki siyaset alanında bu bağımlılığın derecesi gevşemekte ve toplum tarafından da bu durum makul ve kabul edilebilir olarak görülmektedir. Kişinin kendisi için yaptığı bir davranışta ahlâkî ilkelerden sapması kabul görmezken bunun “kamu menfaati” söz konusu olduğunda eleştirinin dozu azalmaktadır.

Medeniyet tecrübesini de dikkate alarak değerlendirdiğimizde siyasetle insanı erdemli ve faziletli bir varlık düzeyine yükseltmek amacı güden

ahlâk alanı arasındaki ilişkilerin pek sağlıklı işlemediği söylenebilir. Birey düzeyinde onaylanmayan pek çok eylem ve davranışın siyaset alanında “mümkün” olarak görülmesi ve hatta siyasetin gereği olarak kabul edilip onaylanması yadırganır bir tavır olarak görülmemektedir. Siyaset alanında eylem ve davranışların yöneldiği “menfaat” ve özellikle de “kamu menfaati”nin belirleyici rol oynaması, günlük toplumsal hayatta hakim ahlâkî ilke ve kuralların göz ardı edilip belli bir toleransla karşılanmasını sağlamaktadır. Temelde ahlâk ve değer bağımı eylemler olarak ortaya çıkan insan davranışlarının bu niteliği, siyaset alanına gelince bağımlılığın derecesi gevşemekte ve toplum tarafından bu durum makul ve kabul edilebilir bulunarak onaylanmaktadır. Günlük hayatta davranışların yöneldiği “değerler”le siyaset alanındaki “değerler” ve “ahlâk kuralları”nın hem mahiyeti hem de niteliğinin farklılığı ve siyasete ilişkin eylem ve davranışların merkezinde yer alan “menfaat”, özellikle de “kamu menfaati”nin belirleyici etkisi, siyaseti ahlâk alanıyla nispeten sorunlaştıran bir özellik olarak görülebilir. ■

Cumhuriyet'in Bir Karakteristiği Olarak Değerler Siyaseti



Necdet SUBAŞI*

Modern Cumhuriyet'in değerleri çağdaşlaşma arzusunun sınırlarını yansıtır. Modernleşme 19. yüzyılla birlikte gelenekten kopuşu temsil eden yeni bir hayat tasavvurunu ifade eder. Bu tasavvurun gerçekleşmesi için takip edilecek biricik yol ise batılılaşmadır. Batılılaşma, modernleşmeyi gerçekleştirmek için vazgeçilmez bir araç olarak seferber edilir. Zaman zaman aynı anlamlarda kullanılsa da gerçekte bütün bunlarla tasarlanan Batılı toplumsal düşünce ve pratiklerin bütünlüklü olarak içselleştirilmesidir.



Geleneksel Türk toplumunun zihniyet yapısı önemli ölçüde din tarafından şekillenmiştir (Ülgener, 1981). Nitekim gelenekte İslam'ın gündelik hayata derinlemesine nüfuz eden varlığı toplumsal yaşamın diğer ünitelerinde olduğu gibi siyaset alanında da baskın bir meşruiyet kaynağı olarak görülmüştür. Bu bağlamda erken dönem modernleşme girişimlerinde bile İslami kökler üzerinden referans aranmasına ihtiyaç duyulması oldukça önemlidir (Kara, 2008). Hatta dinsel ilgi ve söylemler, yöneticilerin meşruiyet arayışlarıyla sınırlı kalmaksızın onların pratik ilgilerine de hakim olmuştur.

Türk modernleşmesindeki ana temalar Cumhuriyet'in kuruluş dinamizminde de açıkça gözleneceği gibi yaşam alanlarının laikleştirilerek düzenlenmesiyle billurlaşır (Davison, 2002). Bu düzenlemelerde amaçlanan, dinin varlık dünyamızdaki geleneksel ağırlığının olabildiğince hafifletilmesidir. Bu tercih dinin neredeyse bütünüyle gözden çıkarılmış olabileceği intibai veren yeni bir havanın oluşmasına da imkân vermiştir. Böylece sadece din değil ondan beslenen değerler dünyasında da bir hayli sarsıntı sayılabilecek gerilim noktaları oluşmuştur. Yeni rejimin seçkinleri pratik hayata damgasını vuran dinsel düşünüş, zihniyet ve eylemlerin sonuçta Türk toplumunun ulaşması gereken hedefler için ciddi kısıtlamalara sahip olduğu düşüncesinde hemfikirdiler (Subaşı, 2004). Dini reforme edilmesine ilişkin gerçekte oldukça sönük sayılabilecek bir tertipte de amaçlanan, mevcut hedeflere yönelirken dini elverişli bir aygıt olarak seferber

*Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Türk modernleşmesindeki ana temalar Cumhuriyet'in kuruluş dinamizminde de açıkça gözleneceği gibi yaşam alanlarının laikleştirilerek düzenlenmesiyle billurlaşır (Davison, 2002). Bu düzenlemelerde amaçlanan, dinin varlık dünyamızdaki geleneksel ağırlığının olabildiğince hafifletilmesidir.

etmekti. Bu yarım kalan projenin Müslüman toplumun referans dünyasında ciddi bir ilgi görmemesi, ayrıca reformatörlerin din dünyasına görece uzaklıkları bu alandan beklenen destekten vazgeçmeyi zorunlu kılmış olmalıdır (Jäschke, 1972). Nihayet yeni konsept ve Batılılaşmanın bütün bir Cumhuriyet'le birlikte anılan belli başlı göstergeleri sonuçta İslami geçmişin öne çıkardığı değerlerin

tedir. Türk modernleşmesiyle yeni bir hayat anlayışına geçiş yapılır. Yeni bir değerler dünyasıyla modern bir toplum inşa edilecektir.

Toplumun modern ve Batılı bir çerçevede kurgulanması, geleneği çağrıştıran hatta onu biteviye güncelleştiren her bir değerle ilişkiyi kesmeyi gerektirecektir. Bunun bir sonucu olarak İslami değerler geleneğinin dayandığı temel referans alanları



artık birer sorun olarak resmedildiği yeni bir çerçeve oluşturacaktır.

Değer, insanları, onlara ait nitelikleri, istek ve niyetlerini ya da davranışlarını değerlendirirken başvurulmuş bir kriter olarak tanımlanabilir. Kişilerin, model ve amaçların, diğer sosyal ve kültürel şeylerin her birinin önemini ölçmeye yarayan birer kıstas olarak değerler gerçekte bir yönelim ve anlamlılıklar alanı olarak tanımlanabilir (Güngör, 1998). Aslında değer kavramı varlık ve bilgiyle birlikte klasik felsefe dünyasının üç temel konusunu oluşturur. Bireysel ve toplumsal talepkârlıkların hangi üst amaçlar için seferber edileceği söz konusu edildiğinde değerler sorunu gündeme gelmek-

olarak kodlanır ve yerine Aydınlanma'nın Fransız üslubuyla biçimlenen değerleri transfer edilir. Aslında değerlerin transferi sorunlu bir girişimdir. Yüzyıllara sarkan değer üretimi toplumun aidiyet ve referans öğeleriyle birlikte kimliğin temel bileşenlerini oluşturur. Değer ithali toplumu her aşamada gerçekleşmesi mukadder anomiyile karşı karşıya getirir. Kök paradigmaların ihmalı ben ve biz duygusunu aşındırır, geleceğe yönelik öngörülerini, kendini tanımlama ölçütlerini zayıflatır (Davutoğlu, 1997). Türk modernleşmesinde değerlerin kendi kültürel ve dinsel envanterin dışlama pahasına transfer edilmesi gündelik hayatın akışındaki yeknesaklığı yok etmiştir. Parçalı zihniyet yapıları,

Ne var ki değerler alanının radikal müdahalelerle de olsa dönüştürülmesi sanıldığı kadar kolay değildir. Aslında değerler alanı kök paradigmalara buluşan birer işaret hatta birer harita olarak değerlendirilebilir. Değerler alanına yapılan müdahalelerin her zaman beklentileri tatmin edecek bir karşılık sunduğundan söz edilemez.

ahlak ve etik alanını olabildiğince sübjektifleştiren gevşek bir düzenek siyaset alanının tanziminde de ciddi sorunlar yaratmıştır (Paker, 2003).

Bu niyet süreklilik taşır ve modernliğin değerleri yeni Cumhuriyet'in de değerleri sayılarak kabul görür. Ne var ki bu değişim de ancak gündelik hayatın temel belirleyicileri arasında yer alan İslami değerlerin ihmal edilmesini ya da reddedilmesini gerektirecektir. Cumhuriyet'in vazgeçilmezleri arasında yerini alan çağdaşlaşma arzusu zamanla mitsel bir tahayyüle dönüşür. Bu niyetle, Türk toplumunun belli başlı değerlerinin çağdaşlık ölçütlerine bağlı olarak gözden geçirilmesinin yolu açılmış ve modernleşme sürecini besleyecek unsurların tercih edilmesi için değerler alanında da esaslı bir tasfiye ve tadilata gerek duyulmuştur. Nihayet bu hassasiyet yer yer radikal sayılabilecek bir tembihatla birlikte yürütülmüştür (Toprak, Çarkoğlu, 2006).

Cumhuriyet'in değerleri çağdaşlaşma ve laiklik ekseninde kendine yeni bir gerçeklik bulur. Siyaset alanındaki yönelimler aslında bu çerçevenin kurumsallaşmasına ilişkin çabaları yansıtır. Zaten siyaset alanının bu değerlerden bağımsız bir şekil-

de işlemesinden de söz edilemez. Yeni değerlerin inşa ve yayılımının dayandığı asıl kudret, siyaset ve eğitim alanındaki müdahalelerle şekillenir. Yenilenen müfredatla toplumun bilişsel haritaları dönüştürülürken siyaset alanının imkânlarıyla da değerler alanındaki yeni kabullerin önü açılacaktır.

Verili siyasetten beklenen Cumhuriyet'in Türkiye bağlamındaki özelliklerini sürekli güncelleyen ve iktidar ve hegemonyayı bu bağlamda güçlendirmeyi hedefleyen laik bir retoriği kullanmasıdır. Siyasetin temel argümanları, Türk modernleşmesinin gündelik hayattaki sınırlarına tam bir sadakat içinde şekillenecektir. İslami geçmişin sadece eleştirel bir okumasıyla sınırlı kalmayan bu reddiye, geleneğin bıraktığı mirasın temel unsurlarının bundan böyle kayda değer bir referans çerçevesi olarak kullanılmasına karşı ciddi rezervler koyacaktır. Böylece siyasetin yer yer pragmatik sayılabilecek evreni içinde aslolan yeni rejimin bekasını sağlayacak bir siyaset çarkını topluma kabul ettirebilmektir. Siyasetin yeni lehçesinde artık gözde olan, devletin öncelikler alanına dahil ettiği "laikleşerek sekülerleşme"nin sürgit bir duyarlılıkla kitleleşmesinin yolunu açmak ve alabildiğine genişletmektir.

Ne var ki değerler alanının radikal müdahalelerle de olsa dönüştürülmesi sanıldığı kadar kolay değildir. Aslında değerler alanı kök paradigmalara buluşan birer işaret hatta birer harita olarak değerlendirilebilir. Değerler alanına yapılan müdahalelerin her zaman beklentileri tatmin edecek bir karşılık sunduğundan söz edilemez. Nitekim Türk modernleşmesinde çok kere bir değerler anaforundan söz etmemize olanak veren görüntüler gerçekte tatminkâr bir değer üretiminin olmayışından kaynaklanır (Mardin, 1992). Eskinin değerleri yerine hangi değerlerin istihdam edileceği ve daha da ilginç bu değerlerin toplumun gizil ve derin dünyasında ne ölçüde karşılık bulacağı önemli ölçüde muğlak sayılabilecek birtakım açıklıklar üretir. Ba-





tılı yaşam tarzlarını gündelik hayatın restorasyonu için elzem bulan bir inşa süreci eskimiş sayılan değerleri radikal bir tasfiyeyle ortadan kaldırırsa bile sonuçta şaşırtıcı bir şekilde bu değerlerin yeniden arzı endam ettiklerini görmek şaşırtıcı olmamaktadır (Birttek, 1998).

Türk modernleşmesinin en önemli zaaflarından biri olarak görülen değerler sorunu siyasete de damgasını vurmuştur. Siyaset dünyasında biçimlenen hedefler giderek tam bir parçalanma sayılabilecek şekilde değerler dünyasını da ayırtmıştır. Modernleşmenin hegemonik düzeydeki varlığının, toplumun temel şekillendiricisi olma vasfına rağmen günümüze kadar sarkan farklı siyaset temsilleri toplumun moral değerleriyle siyasetin karmaşık hedefleri arasındaki dilemmayı aşma konusunda birtakım gerilimlerden kurtulamamıştır. Sağ, sol ve İslâmcı söylemlerin siyasete taşınan dilleri, resmi yaşam stillerinin kuşatıcı baskısını yarma konusunda oldukça girişken sayılabilecek tavırların sahibi olmuştur (Subaşı, 2005).

Hakim siyaset anlayışında meşruiyeti tartışılmaz tek değer laiklik ve bu yolla ulaşılması hedeflenen sekülerleşmedir. Devletin temel kon-

sensüs aracı olarak belirlediği laiklik ise hiç kuşkusuz kendine özgüdür. Türk laikliğinde geçerli olana ana eksen dinin olası etkilerini devletin ve kamusal alanın sınırlarından uzaklaştırmaktır. Bu dikkat, dini siyaset alanında bir temsil olmaktan çıkarır, hatta bununla da yetinmeksizin din eksenli değer vurgularını da etkili bir revizyona tabi tutar. Gündelik hayatın bütünüyle seküleştirilmesinin istendiği temel siyasette geçerli olan toplumun epistemolojisine müdahale etmek ve vatandaşları yeni paradigmalara tabi hale getirmektir (Krş. Shayegan, 1997; Oskay, 1989). Çoğu dinsel argümanlardan beslenen değerlerin laik ve seküler bir hayat tasavvurunun beklentilerini sınırlayacağı kaygısı bu konudaki hassasiyetin şiddetini artırır.

Türk siyasetindeki bu belirlenim, sonuçta siyasetin, devlet gerekliliklerinden bağımsız çıkışlarına da olanak vermez. Bu kısıtlama farklı değer arayışlarının var olma ve kendini sunma biçimlerini de zorlaştırır. Ne var ki alternatif söylemler de yeni değer algılarının Batılı, laik ve seküler toplum inşasının uzun vadede yaratacağı tehlikelere sık sık vurgu yapmak zorunda kalır. Değerler alanındaki boşluk, toplumun birlik ve beraberlik içinde olması gereken

Türk modernleşmesinin en önemli zaaflarından biri olarak görülen değerler sorunu siyasete de damgasını vurmuştur. Siyaset dünyasında biçimlenen hedefler giderek tam bir parçalanma sayılabilecek şekilde değerler dünyasını da ayırtmıştır.



en temel buluşma noktalarını ihmal etmektedir. Ahlakî ve dinsel talepkârlıklar değerler vurgusunu birlik ve dayanışma arzusunu körelten Batlı değerlere yönelttiği eleştirilerle meşrulaştırmak ister.

Öte yandan toplumsal gerçekliğin operasyonel müdahalelerle asla değişmeyen değerler atlası, siyaset dünyasının pragmatik doğasında da şaşırtıcı bir istismar alanını her zaman canlı tutar. Bu bağlamda toplumun milli ve manevî değerlerinin hakim sistematüğün bir parçası olarak kullanımı “dinin siyasete alet edilmesi”nden “din istismarı”na, “din sömürüsü”nden “din tacirliği”ne kadar pek çok tanımlamayla suçlanmak durumunda kalacaktır (Krş. Siar, 1985; Ergüder; Esmer; Kalaycıoğlu, 1991). Aslında meşru sayılan değerler skalası Türk modernliğinin resmi müfredatı ekseninde gerçekleştirdiği bir dünya görüşüne vurgu yapar. Her biri başka bir sancıya tekabül eden modern değerlerin gelenekle temasa sokulmayan icrası beklentilerin aksine tam bir başıbozukluk havasını gündelik yaşamın yegâne gerçekliğine dönüştürür.

Sonuç olarak siyaset ve değer ilişkisinin Türk işi sayılabilecek formları, Cumhuriyet’in en temel karakteristikleri arasında yer alabilecek şekilde, varlığını devletin modern taleplerine tam bir sadakat içinde sürdürmeyi taahhüt eden bir teminatla sürdürmektedir ■

Kaynakça

- BİRTEK, Faruk (1998). “Bir Çağdaşlaşma/Çağdaşlaşmama Projesi: Bir Deneme”, *Cogito*, sayı: 15 (Yaz), ss. 170-184.
- DAVİSON, Andrew (2002). *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim.
- DAVUTOĞLU, Ahmet (1997). “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Dîvân*, yıl: 2, sayı: 3, ss. 1-53.
- ERGÜDER, Üstün; ESMER, Yılmaz; KALAYCIOĞLU, Ersin (1991). *Türk Toplumunun Değerleri*, İstanbul: TÜSİAD.
- GÜNGÖR, Erol (1998). *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, İstanbul: Ötüken
- JÄSCHKE, Gotthard (1972). *Yeni Türkiye’de İslâmlık*, Çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Bilgi.
- KARA, İsmail (2008). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergâh.
- MARDİN, Şerif (1992). *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Der. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim.
- OSKAY, Ünsal (1989). “Modern Toplumlarda Gündelik Hayatın Sistemle Bütünleşmemiz ve Birey Olamayışımız Açısından Önemi”, *Günlük Hayatın Eleştirisi*, 2.b., İstanbul: Ayrıntı, ss. 7-13.
- PAKER, Oya (2003). “Gündelik Bilginin İnşası Bağlamında Sosyal Temsiller: Modernlik, Gelenek ve Din”, *Kültür ve Modernite*, Ed. Gönül Pultar, Emine O. İncirlioğlu, Bahattin Akşit, İstanbul: Türkiye Kültür Araştırmaları, Tetragon, ss. 239-263.
- SUBAŞI, Necdet (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz
- SUBAŞI, Necdet (2005). *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre
- SHAYEGAN, Daryush (1997). *Yaralı Bilinç -Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni-*, Çev. Haldun Bayrı, 3.b., İstanbul: Metis.
- SİAR (1985). *Dinî Değerler Araştırması*, İstanbul: Siar.
- TOPRAK. Binnaz; ÇARKOĞLU, Ali (2006). *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV.
- ÜLGENER, Sabri F. (1981). *Dünnü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din*, İstanbul: Der.

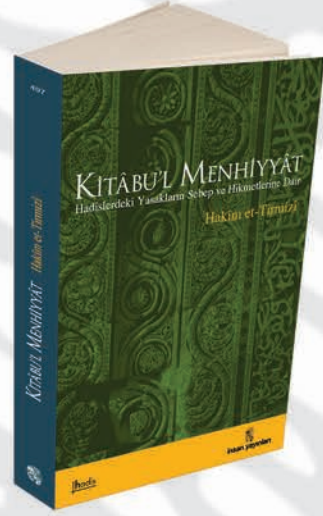


insan yayınları

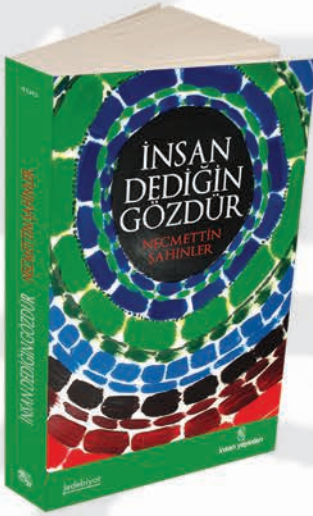
Okumak insanca bir eylemdir.



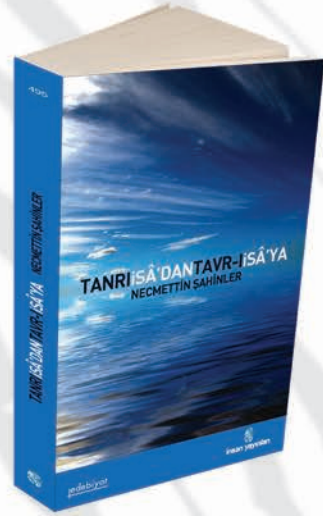
BİR MÜRŞİDİN MEKTUPLARI
Şeyh el-Arabî ed-Darkavî
336 sh. 15 YTL



KİTÂBU'L-MENHIYYÂT
Hakîm et-Tirmizî
208 sh. 11 YTL



İNSÂN DEDİĞİN GÖZDÜR
Necmettin Şahinler
152 sh. 8 YTL



**TANRI İSÂ'DAN,
TAVR-I İSÂ'YA**
Necmettin Şahinler
160 sh. 8 YTL

TEKRAR BASKILAR

- | | |
|---|--|
| — Sabredenler ve Şükredenler/İbn Kayyım el-Cevziyye | — Hz. Fatıma/Tevfik Ebû İlmi |
| — Varolmanın Boyutları/William Chittick | — Ebû Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler/Osman Güner |
| — Üç Gömlek Hikâyesi/Necmettin Şahinler | — Hayat Nedir?/Hâce Yûsuf-i Hemedânî |

Türkiye’de Siyaset-Değer İlişkisinin Grameri



Ramazan AKKIR*

Siyaset, insan hayatını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve yeri geldiğinde değiştirmek için gerçekleştirilen faaliyetler alanı olarak tanımlanabilir. Atina şehir devletinde yaşayan Aristo’ya göre, doğası gereği siyasi varlık olan insanın kendi hayatını iyileştirme ve iyi bir toplum oluşturma amacıyla giriştiği faaliyet olarak siyaset, bilimler hiyerarşisinde en üst yeri işgal eder. Aristo buradan hareketle de siyaseti; en yüce, en anlamlı beşeri faaliyet ve insan mutluluğunu gerçekleştirme sanatı olarak görür.



Değer üreten/inşa eden siyasetlerin hayatta kaldığı ve gramerinin; demokratik değerler, insan hak ve özgürlükleri gibi değerlerin olduğu bu yüzyılda bizler, her fırsatta büyük bir medeniyetin mirasçısı olmaktan, maddi-manevi değerlerimizden, derinliği olmayan stratejik ve jeo-politik üstünlükten dem vurmamıza rağmen siyasal veya toplumsal ihtiyacımızı karşılayacak değerleri üretmekten uzacağız. Toplumsal veya siyasal krizlerin üretildiği bir merkez haline gelen ve “kansız savaş” olarak da tanımlanan siyaset/iktidar, siyasal gücün maddi ranta tahvil edilmesinin hikâyesine dönüşmüştür sıklıkla.¹ Aynı zamanda içinde yaşadığımız bu modern dünya; anlam/değer krizinin zirve yaptığı, dinin ve dinî değerlerin ıskalandığı, ahlak ve siyasetin ayrıştığı, iktidarın aşkınlaştığı ve metafizik duyarlılıkların iflas ettiği bir dünyadır. Bizler, böylesi trajik bir dünyanın tanıklarıyız.

Bu yazıda siyaset-değer ilişkisini ve bu ilişkinin Türkiye’ye dönük yüzünün siyasal geometrisini çıkarmaya çalışacağız. İlk olarak “Siyaset nedir?” sorusundan başlayarak siyaset ve politika ayrımıyla beraber siyasetin Türkiye’ye özgü farklılığı, kavramların soykütüğüne doğru semantik bir yolculukla ortaya koyacağız. Çünkü bir “merkez olarak modernite”nin çerperinde olan bizim gibi toplumların en temel saplantılarından birisi, siyasal veya toplumsal değerleri hep merkezin değerlerine nispetle okumaları ve anlamlandırma uğraşısı içinde olmalarıdır. Modern Türkiye’nin son iki yüz yılını tayin eden asıl güç, Fransız

* Değerler Eğitimi Merkezi,
r_akkir@hotmail.com

1 Bkn. Faruk Bildirici, *Hanedanın Son Prensi*, Doğan Kitap, Ankara, s. 200–425

Siyaset ile değer arasındaki ilişki ahenkli olarak inşa edilebilirse; hem “tanrısal bir güç” olarak tanımlanabilecek olan iktidarın gücünün ontolojik olarak çürümesi maksimum düzeyde tutulabilir, hem de siyaset en yüksek beşeri faaliyet mertebesine yükseltilebilir.

tipi modernleşme ve/ya batılılaşmadır ve her kavramın, söylemin kendi semantik serüveni vardır. Genellikle, eşanlamlı olarak kullanılan siyaset ve politika kavramının da kendi kültürel ve tarihi ortamlarının ayrı olmasından kaynaklanan anlamsal farklılıkları vardır. Antik Yunan’da “şehir” anlamına gelen “polis” kelimesinden türeyen politika; insanların vatandaşı olmaktan onur duydukları siyasi bir topluluğu adı ve şehir devleti ile ilgili işler anlamına gelir. Bunun doğrultusunda siyaset; “polisle ilgili olan” veya bu anlamlandırmanın modern biçimiyle “devletle ilgili olan”dır. Siyaseti incelemek, aslında devleti veya daha geniş anlamıyla “otoritenin kullanımı”nı incelemektir. Bu anlamlandırma özellikle Amerikalı siyaset Bilimci David Easton’un yazılarında görülebilir. Ona göre siyaset, “değerlerin otorite aracılığı ile paylaştırılması” sürecine verilen addır. Aynı zamanda “Otorite aracılığı ile dağıtılan değerler” toplumda yaygın olarak kabul edilen ve vatandaşlar için bağlayıcı olan değerlerdir.²

Toplum farklı istekleri, arzuları olan insanların oluşturduğu bir bütündür ve bu arzu ve isteklerin aynı ölçüde yerine getirilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı yüksek bir otoritenin, bu konularda karar vermesi zorunludur. Lasswell’in anlamlandırmasıyla iktidar, kimin neyi, ne zaman, nasıl aldığını gösteren bir kurumdur. Bu anlamda siyaset, bir paylaşma ve paylaşırma hadisesidir. Ancak siyaseti basit bir paylaşırma hadisesi olarak görmek de yanıltıcıdır. Çünkü yüksek iktidar kurumları, sadece değerleri otoriter biçimde paylaştırmakla kalmazlar; aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarını karşılamak üzere yeni değerler inşa ederler.³

Arapça bir kelime olan siyaset ise, köken itibarı ile at eğitimi anlamına gelir ve at bakıcısı olan seyis ile de aynı kökene dayanır. Türk-İslam geleneğinde siyaset, “devlet yönetme sanatı”nın yanında devlete

karşı işlenen suçlara karşılık olarak veya kamu düzenini sağlamak için verilen “ceza”ları ifade eder. Yine bundan dolayı Osmanlı siyaset geleneğinde, bu tür gerekçelerle verilen cezalara “siyaseten katl” veya “siyaset” denirdi. Günümüz Türk siyasetçileri de siyaset kelimesini, devlet yönetmek anlamının yanında idam gömleği ve/ya ölüme hazır olmak anlamında da kullanmaktadırlar.⁴ Özellikle devlet yönetme eyleminin ölümle bittiği ve siyasi entrikaların yoğun olduğu bu coğrafya için bu çift anlamlılık oldukça manidar olsa gerek.

Peki, modern dünyada siyaset ve değer arasındaki ilişkinin grameri nasıldır? Değer ekseninde düşünülürse modern zamanlarda değer ile siyaset ve hatta varlık ile değer arasında kalın bir çizgi bulunmaktadır. Özellikle 19. yüzyılda varlık ile etiğin



2 Andrew Heywood, *Siyaset, Liberte*, Ankara, s. 4

3 Bülent Daver, *Siyasal Bilime Giriş*, A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara, s. 40

4 Mümtaz’er Türköne, *Siyaset*, Lotus, Ankara, s. 4-5 & Daver, age, s. 3

İslam toplumlarında siyaseti meşru ve anlamlı kılan ana faktör “değer”dir. Değerler ise ahlakla, ahlak da doğrudan dinle ilişkilidir. Burada “değer”den anlaşılması gereken şeyin birinci derecede adalet, özgürlük, hakkaniyet, karşılıklı ihtiram, müzakereci siyaset, ahlaki yüksek ideallerin korunması ve herkesin maddi ve manevi sonuçlarına katlanmayı kabul ederek inandığı gibi yaşaması vb. anlam çerçeveleri olduğunu söylemek mümkündür.

ayrılmasıyla birlikte değerler teorisinden bahsedilmeye başlanmıştır. Aydınlanma ve rasyonalizasyon süreci ile birlikte insanın ayırıcı vasfı olarak düşünme becerisini ön plana çıkması, etiğin psikoloji veya sosyolojideki herhangi bir konu gibi ele alınmaya başlanmasını ve varolan her değerın bir olguya dönüşümünü beraberinde getirmiştir. Böylece varlık ile etik ya da değer arasında derin bir çatlak meydana gelmiştir. Bu çatlak, aynı zamanda Batı’nın karşı karşıya kaldığı anlam ve değer krizinin de nedenidir. Yine bu ayrımın sonucu olarak, siyaset ile değer arasına kalın bir çizgi çekilmiştir.⁵ Kısacası bireysel ve toplumsal anlamda/alanda yaşanan anlam ve değer krizi de bu ayrışmadan kaynaklanır.

İnsanın anlam ve değer dünyasını oluşturan din, küreselleşen modern veya post-modern dünyada, rasyonalizasyonun sonucunda, toplumsal hayatın dışına atılmış veya tanrı tatile çıkarılmıştır. Modern dünyada yaşayan insanın hayatını, çağımızın sosyologlarından McIver “büyük boşluk” olarak tasvir eder. Modern insanın hayatı, modernliğin hızına rağmen, tam bir boşluk içinde geçmektedir. Çünkü parası ve boş zamanı olmasına rağmen insanın içinde bulunduğu ontolojik güvensizlik hali, onu futbol maçlarına, at yarışlarına veya meyhanelere sürüklemektedir. Çünkü içinde bulunduğumuz modern hayat, insanlara sahte değerler sunmaktadır. Bu hayatta vasıtalar gaye yerine geçmiş, insanlar gayelerini unutarak vasıtaları kutsamaya başlamışlardır.⁶

Türk toplumunun “sosyal çimento”su ve birçok siyasal veya toplumsal değerın kaynağı din olmasına rağmen kurucu iktidar veya iktidar seçkinleri, dine karşı oldukça mesafeli ve soğukturlar. Modern Türkiye’nin siyasal ve toplumsal gramerini belirleyen temel ilke laikliktir. “De jure” Kemalist din politikasının temeli, laikliktir, dinsizlik değildir. Amaç İslam’ı yıkmak, yok etmek değil, onu

devletten ayırmaktır.⁷ “De facto” laiklik ise, “dini siyasete alet etme” mottosuyla; dini, devlet kontrolüne alarak onu mümkün olduğunca dar bir alana hapsedmektir.

Mustafa Kemal’in laiklik politikası; dinin toplum işlerinden ve toplumsal görevlerinden soyutlanması, vicdanlara hapsedilmesi ve kişilerin iç dünyalarından dışarıya taşımayan bir inanç bütünü haline getirilmesi şeklinde de değerlendirilebilir. Böylece din, sadece inanç ve ibadete indirgenecek; böylece din ve inanç özgürlüğü, sadece bireyselleşmiş dini ve ibadetleri koruyacaktır. Din, kişisel alanda kalacak, sosyal düzene müdahale ettiği oranda devletin müdahalesine maruz kalacaktır.⁸ Bundan dolayı bireysel vicdanların “demir kafesi”ne hapsedilecek olan dinin bir vicdan meselesi olduğu sürekli vurgulanmıştır. Türk laikliğini anlamak için sekülerizmi ve laisizmi de anlam çerçevemizin içine almamız gerektiğini vurgulayan Davison’a göre İslam, laiklik uygulamalarıyla kontrol altına alınarak devlet otoritesine tabi kılınmıştır. Bundan dolayı da laikliği tarif etmek için kullanılacak kelime, ayrılma değil; kontrol ve tabi kılma niteliğinde denetleme olmalıdır, der.⁹

Dünya hakkındaki görüşlerimiz, bilgilerimiz ve anlam dünyamız sadece kendi zihnimizin ürünü değildir; bunlar belli bir toplum içinde edinilir ve önceden işlenmiş bir kültüre bağlıdırlar. Türk toplumu bağlamında İslam, toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesine sahiptir. Oysa kendisine rakip hiçbir ideoloji ya da düşüncenin ortaya çıkmasına izin vermeyen Kemalizm’in ne sosyal adaletin nasıl gerçekleştirileceğine dair kapsamlı bir projesi vardır ne de topluma sosyal ilkelerini itibarlı bir ideolojiden çıkaran daha genel bir ahlaki dayanağı... İslam ise

5 Aliye Çınar, *Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi*, Değerler Eğitimi Dergisi 4, Dem yayınları, İstanbul, s. 55-57.

6 Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken, İstanbul, s. 199.

7 Benard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, s. 408 & Levent Köker, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim, İstanbul, s. 65-122.

8 İftar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, Laik Devlet*, AFA, İstanbul, s. 21

9 Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim, İstanbul, s. 214-215.

uyumlu bir toplum ideali yaratmıştır. Fakat Kemalizm, akla ve kalbe hitap eden bir sosyal ethos (değerler manzumesi) yaratamamakla¹⁰ kalmamış ve hatta Türk toplumunda dinin fonksiyonunu bile yeteri kadar anlayamamıştır. Dinden duyduğu rahatsızlığını açıkça ortaya koyan, uzlaşmaz, materyalist bir sorun belirleme tarzına sahip olan ve kendine pozitivizmi yurt edinen Kemalizm, modern Türk kimliği için sadece “bilişsel bir direktif” sunuyordu. Bundan dolayı “ahlaki bir boşluk” yaratmış ve bu da kültürel kökleri dinde olan bir toplumda derin anlam krizleri ortaya çıkarmıştır ki Kemalizm’in de asıl başarısız olduğu alan burasıdır.¹¹

Tamamen farklı anlamlar taşıyabilen bir kavram olan değer, insanların istek veya davranışlarını değerlendirirken başvurulacak bir kriter olarak tanımlanabilir. Kişilerin, model ve amaçların, diğer sosyal ve kültürel şeylerin her birinin önemini ölçmeye yarayan birer kıstas olarak değerler gerçekte bir bireysel veya sosyal anlamlılıklar alanı olarak da tanımlanabilir.¹² Kısaca değerler, insanların etik veya davranışlar hakkında neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusunda taşıdıkları fikirleri gösterir.¹³ Bir toplumdaki iyi, kötü; doğru, yanlış; arzu edilen veya arzu edilemez olan konusundaki ortak görüşlerini, standartları veya ortak davranış biçimlerini belirleyenler arasında o toplumun değerleri ağırlıklı yeri işgal eder.

İslam toplumlarında siyaseti meşru ve anlamlı kılan ana faktör “değer”dir. Değerler ise ahlakla, ahlak da doğrudan dinle ilişkilidir. Burada “değer”den anlaşılması gereken şeyin birinci derecede adalet, özgürlük, hakkaniyet, karşılıklı ihtiram, müzakereci siyaset, ahlaki yüksek ideallerin korunması ve herkesin maddi ve manevi sonuçlarına katlanmayı kabul ederek inandığı gibi yaşaması vb. anlam çerçeveleri olduğunu söylemek mümkündür. Yine değer herhangi bir sınıf, etnisite, ırk, cemaat, din, mezhep veya cinsiyete göre anlamı değişen bir şey değildir. Mesela adalet herkes için lazımdır, her hak sahibine hakkı verilmelidir.¹⁴

Tüm bu semantik farklılıklara rağmen, içinde

yaşadığımız bu trajik çağda Türkiye’nin yapması gereken; tarihi, kültürel ve coğrafi üstünlüklerini siyasal bir bilinçle perçinleyerek yeni bir siyasal değer üretmek olmalıdır. Bunu başardığı takdirde, içinde bulunduğu coğrafyada siyasal bir güce dönüşme imkânı bulabilecektir. Tarihsel tecrübelerinden hareketle, siyasal değerler inşa etme imkânı bulunmasının yanında değer üretmenin kendi içinde ciddi bir zorluk taşıdığı gerçeğini göz ardı edemeyiz. Ancak içinde yaşadığımız bu “büyüsü bozulmuş dünya”da yapılması gereken şey, siyaset ile değer veya ahlak arasındaki dengeyi ahenkli bir şekilde kurmuş yeni bir siyasallık inşa etmek olmalıdır. Türk siyasetinin “vaat edilmiş toprağı/geleceği” bu dengenin siyaset yoluyla hayata geçi-



rilmesine bağlıdır. Siyaset ile değer arasındaki ilişki ahenkli olarak inşa edilebilirse; hem “tanrısal bir güç” olarak tanımlanabilecek olan iktidarın gücünün ontolojik olarak çürütmesi maksimum düzeyde tutulabilir, hem de siyaset en yüksek beşeri faaliyet mertebesine yükseltilebilir. Özellikle ABD’nin Irak ve Afganistan’ı işgali sonrasında Türkiye’nin hem kendi jeo-politiğinden destek alarak “siyasal gücün olimposu”na çıkabilmesi hem de kendi tarihselliğinin ve çağının ruhuna uygun bir hayat stratejisi belirlemesi, yeni siyasi değerler veya tüm hayatı kuşatacak “siyasal bir paradigma” inşa etmesine bağlıdır. ■

10 Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim, İstanbul, s. 140–142.

11 Andrew Davison, *age*, s. 250

12 Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken, İstanbul, s. 73–123.

13 Gordon, Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara, s. 133–134.

14 Ali Bulaç, “Değer ve Sınıf Siyaseti”, 18.06.2007. <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=552751>

Prof. Dr. Ahmet İNAM: “Değerler hayatımızın kendisidir. Değerler biziz.”



Röportaj: Ömer Faruk OCAKOĞLU*

Prof. Dr. Ahmet İnam Bey’le siyaset ve değer ilişkisinin felsefe alanındaki yansımalarını ve anlam coğrafyamızdaki karşılıklarını ele aldık.



Günümüzde değer tartışmalarını bize kısaca özetleyebilir misiniz?

Pozitivist felsefe anlayışıyla başlarsak, bu tartışmalar 20.yüzyılın başındaki felsefenin içine düştüğü durumla yakından ilişkilidir. Çünkü felsefe belki bir mânâda batı kültüründe bilim alanında yaşanan krizlere cevap vermede aciz kaldığı için ağır eleştirilere uğramıştır. Bu anlayışlardan biri de meselâ 20.yüzyılın başında kimi zaman bilimsel felsefe ya da Mantıkçı pozitivist okul, Viyana çevresi gibi adlarla anılan pozitif felsefe diyebileceğimiz felsefedir. Bu okula göre felsefenin değerlerle çok ilgisi yoktur. Çünkü ahlâkı felsefenin dışında kabul ederler. Bu tabii ki bir mânâda Witgeistein’in Tractacus’u ile ortaya çıkmış bir durumdur. Çünkü onlara göre felsefenin insanın hangi değerlere göre yaşayacağı konusunda söyleyeceği hiçbir şey olamaz. Felsefe biz değerlere sahip olduktan sonra başlar ve sadece o değerler arasında mantıksal çıkarımları doğru yapıp yapmadığımızı veya sahip olduğumuz değerler arasında mantıksal ve akli tutarlılık olup olmadığını bakabilir ve sadece o konuda konuşur. Hangi değerlere inanıp inanmayacağımız tamamen bizim inanç konumuzdur ve bunun da ne bilimle ne de felsefe ile ilgisi vardır. Dolayısıyla felsefe değerler konusunda bu açıdan aciz. Ama yine 20 yüzyıl başında meselâ exsistansiyalist çıkışta insanın değerleri kendisinin yaratması gibi bir inancı vardı. Sanki insanlar kendi değerlerini yaratabilirmiş gibi. Böylesi bir anlayışta, akıl sahibi insan nasıl aklıyla her problemi çözebilirse, aydınlanmadan gelen anlayış doğrultusunda, insan kendi değerlerini yapabilen oluşturabilen bir varlıktır. Öyle anlaşıyor ki şimdiki analitik felsefeye baktığımızda, Anglo-Amerikan felsefeye de, bize çoğunlukla belki bir iki istisna düşünür bulunabilir ama çoğunlukla hangi değerlere göre yaşayacağımız konusunda felsefe bize fazlaca bir ses vermiyor. Daha çok belli bir dünya

* İstanbul Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü Doktora
Öğrencisi



görüşüne sahip olduktan sonra o dünya görüşüne uygun biçimde tutarlılıkla yaşayıp yaşamadığımız konusunda felsefe bir şey diyebilir. Bu açıdan felsefe *amaç değerler* için bir şey yapamaz. Hangi değerleri hayatımızın başına koyacağız? Sorusuna yanıt veremez ama, yüksek dediğimiz değerleri belirledikten sonra, yaşayışımızla o değerler arasındaki ilişkinin tutarlı olup olmadığı konusunda bir şey söyleyebilir.

Post-modernist felsefeye baktığımızda, Nietzsche ve ardında gelenlerde, yine değerler konusunda aydınlatıcı görüşler bulamıyoruz.. Belki tam tersine şunu söyler gibiler. Böyle bütün gönlümüzce inanıp ardından gideceğimiz büyük değerler yoktur. İşte her koyun kendi bacağından asılır, öyleyse, liberal, özgür, özerk bireyler olarak kendi yaşamımızı bu kapitalist dünyada yaşama imkânımız vardır. Dolayısıyla hiçbir otorite bize hangi değerlere göre yaşayacağımızı söyleyemez. Filozof da söyleyemez, bilim insanı da söyleyemez, din de bunu söyleyemez, ideoloji de söyleyemez diye düşünüyorlar. Ama biz kendimiz bir takım değerler seçeriz ve o değerlere göre yaşar gideriz. Zaman zaman inanıyormuş, bağlanıyormuş gibi yapabili-

riz. Demek ki, hayatın böylesine çok temelsiz bir oyun olarak görülmesi, bütün hayatımızı bağlayacağımız gönlümüzce inanacağımız sağlam değerlerin aklımızla bulunmayacağı düşüncesinden kaynaklanıyor. İstersek inançlarla değerlere bağlanabiliriz ama akıl ve dolayısıyla felsefe bu konuda bizi aydınlatıcı bir rol sunamaz.

Genel yaklaşım bu şekilde ve tartışma burada herhalde mutlak değişen değerler var mıdır? Ya da değişmeyen başkalaşan algılamalar değer olarak kabul edilebilir mi? Sorusunu akla getiriyor.

Evet şimdi biz felsefenin resmini çizerken, başka felsefe görüşlerini ihmal etmiş olduğumuz bu soruyla daha net anlaşıyor. Nietzsche, değerleri felsefe açısından ele alan çok önemli bir düşündürdür. Çağının değerlerinin yenilenmesi gerektiğini çarpıcı bir üslupla ileri sürer. Ayrıca Meselâ Husserl anlamında fenomenoloji ve ardından giden düşünceleri göz önüne aldığımızda, meselâ Almanya'da Max Scheller gibi veya bir şekilde fenomenolojinin içinde veya kıyısında görebileceğimiz Nicolai Hartmann gibi düşüncüler, bizim değişmez değerlere sahip olduğumuzu söylerler.

Değer kavramından kurtulma imkânı yok. Sebebi bana çok açık geliyor.
Çünkü insan mânâ âleminde yaşayan veya başka türlü söylersek anlamlarla yaşayan bir varlıktır. Anlamı kaldırdığınız zaman insan yaşayamaz.

Bizde de Sayın İonna Kuçuradi, böyle değerlerin olduğunu dolayısıyla felsefenin katkısıyla doğru değerlendirmenin yapılabileceğini ileri sürerler. Burada kimi felsefi görüşlere göre, felsefe, bizim hangi değerlerin ardından koşacağımız, değerleri neye göre yaşayacağımız konusunda yol gösterebilir.. Sanıyorum nicelik olarak bakarsak, sayı olarak galiba böyle düşünenler azdır. Çoğu felsefeci herhalde değerler konusunda *skeptik* bir tutum içerisindedir, bunun insanın özel meselesi olduğu, dolayısıyla felsefeden böyle bir yardım beklemenin yerinde olmayacağını düşünmektedir. Çünkü nasıl sanattan bunu bekleyemiyorsak, örneğin, “Ey Şair, ey romancı, bana hangi değerlere göre yaşayacağımı söyle!” demek ne kadar anlamlı olmayan bir sözse, aynı şekilde “Filozof bana doğruyu göster!” demek de o kadar yerinde olmayan bir bakıştır diyebiliriz. Elbette filozof, kendini bu anlamda bir yaşama kılavuzu, yol göstericisi olarak görmüyor. Eski dönemlere baktığımızda Sokrat öncesi düşünürlerde de Sokrat sonrası Platon ve Aristoteles’de de, felsefenin *bilgelik sevgisi* olduğu, dolayısıyla bilgeliğin, hikmetin insanlara hangi değerlere göre yaşayacakları konusunda yardımcı olacağına inanılıyordu. Felsefenin böyle bir işlevi vardı ama bu zamanla özellikle herhalde Hıristiyanlığın Batı kültürüne egemen olmasından sonra epey sarsın-

tıya uğradı ve felsefe seküler bir alana çekilerek değerlerle olan bağı büyük ölçüde kaybetti.

Bu, günümüz felsefesinin metafizik boyutu biraz dışarıda tutmak eğiliminde olduğu anlamına gelir mi?

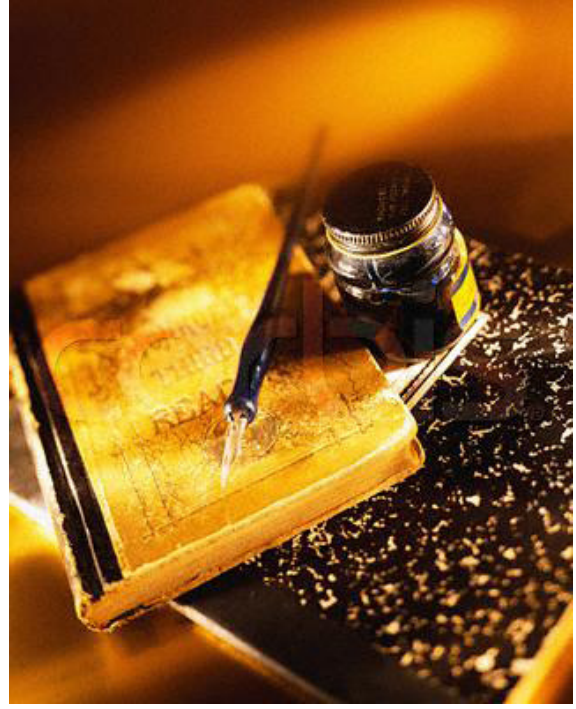
Evet! Metafizik yapanların bir kısmı da değerler konusunda değil de varlık-ontoloji konusunda “Neler vardır?”, “Var olanlar arasında nasıl bir ilişki olabilir?” diye düşünmeye başlıyor. Meselâ Haidegger, Batı kültürünü 20.yy başlarında 1920’lerde *Varlık ve zaman* adlı eseri ile çok sarsmış. Ondan sonra ki çalışmalarında da, belki II. Dünya savaşından sonra tekrar affedilip üniversitede verdiği derslerde, hayat hakkında insan hakkında çok şey söylüyor ama ahlâk hakkında değerler hakkında bir şey söylemiyor. Şimdi bir şey söylememiş olması değerlerle ilişkisi kopuk anlamında değildir. Bu sözlerin, bu yazıların satır aralarında değerler konusunda ne düşündüğünü çıkarma imkânı var. Haidegger’in belki bir anlamda öğrencisi, eleştirmeni dini bütün bir Yahudi olan Levinas’ı düşündüğümüzde, onun için değerler tabii ki çok önemlidir. Çünkü ona göre, ahlâk bütün metafizikten ve epistemolojiden önce gelen bir şeydir. Önce ahlâk var. Dolayısıyla, bilgi alanı, felsefe dediğimiz etkinlikler ve bilimsel etkinlikler hep ahlâkın ardından çıkıyor. Ama ahlâk dendiğinde her zaman değer kavramı işin içine girer mi? Bu belki bazı felsefeciler için soru olabilir. Çünkü değerleri gözetmeyen ahlâk anlayışları da olabilir. Meselâ değerler üzerinden değil de sorumluluk üzerinden ahlâka yaklaşabilir. Ben sorumluluk sahibiyimdir. Birtakım insanlara karşı, ülkeme karşı, kurumlara karşı, içinde yaşadığım ahlâk hayatına karşı sorumluyum diyebilir, değer kavramını sanki ahlâkta yer almıyormuş gibi düşünülebilir. Oysa değer kavramından kurtulma imkânı yok. Sebebi bana çok açık geliyor. Çünkü insan mânâ âleminde yaşayan veya başka türlü söylersek anlamlarla yaşayan bir varlıktır. Anlamı kaldırdığınız zaman insan yaşayamaz. Bu ne demek? İnsan ne algılasa algılasın bir anlam çerçevesi içinde algılar. İlk defa gördüğü



bir şeyi bile, “Bu ne kadar saçma, ne kadar tuhaf, ne kadar anlamsız!” demez. Hep bir şeylere benzeterrek, anlam vererek anlar. İlişkileri de öyledir. “İyi” der, “kötü” der, “güzel” der, “çirkin” der. Dolayısıyla anlamsız yaşayamayacağı için değersiz de yaşayamaz. Çünkü değerler anlamın içindedir, alt kümesidir. Elbette her anlam değerdir diyemeyiz, ama her değer anlam taşır. Değerler ahlâk alanında olabildiği gibi estetik alanda da olabiliyor. Sanatta “iyi” sanat eseri var, “kötü” sanat eseri var, “güzel” var, “çirkin” var. Bilgi alanında da var, değerler, değerlendirmeler; bilimde de var, inançlarımızda var. Meselâ hakikat bir değer olarak duruyor. Dürüstlük, yaptığımız araştırmayı saptırmamak bir değer olarak duruyor. Daha önce yapılmış çalışmalara saygı, gerçeğe saygı bütün bunlar değerler olarak duruyor. Dolayısıyla hem bilgi alanında hem ahlâk alanında hem sanat alanında hem düşünsel alanda, ahlâkın töresel yönleriyle ilişkili alanda, insanların birada yaşaması ile ilgili kuralların olduğu alanda, hep değer kavramı geçiyor.

Değerlerden bağımsız bir şekilde bilim yapmak mümkün mü?

Mümkün değildir. Örneğin, pozitivist anlayışıyla yazılmış bilim felsefesi kitapları, bir anlamıyla değerlerin öznel olabileceğini dolayısıyla nesnel olarak bakmamız gereken gerçekliği çarpıtabileceği gibi bir görüşe sahipti. Oysa değildir. Çünkü böyle bir anlayışın kendisi de bir değerlendirmedir. “Bilimde ahlâk ve estetik değerler önemli değildir. Bunları paranteze alıp bilim yapmalıyız. Çünkü biz gerçekliğe nesnel bakmalıyız” görüşünün kendisi de bir değer taşır. Bilimi nasıl gördüğümüz konusunda bir değerlendirme taşır. Elbette değersiz bilgi mümkün değildir. Hadi bilimi bir tarafa bırakalım, sıradan insanların bilgiyle olan ilişkisine baktığımızda, bilgiye hürmetiniz yoksa, örneğin ortaya atılan yeni bir fizik teorisini merak edip merak etmeye değer görmüyorsanız, öğrenmeyi değerli bulmuyorsanız, öğrenmiyorsunuz. Dolayısıyla bizim bilimdeki görüşlere, toplumdaki kimi inanışlara saygı göstermemiz gerekir ki onları öğrenebilelim. Bir şeyi öğrenirken öğrenmeye değer diye düşünüp öğreniyoruz. Bu bilimde çok önemlidir. Maalesef bunu çocuklara veremiyoruz. Oysa, çocuk, öğreneceği konuyla ilgili olarak, değer duygusunu yaşayabilse, “ben çok değerli şeyler öğreneceğim ve bununla hayatımı daha değerli, daha anlamlı kılabilirim” diye düşünebilse, o zaman



eğitimde rastladığımız birtakım yanlış ve çarpık durumlar, ortadan kalkabilir diye düşünüyorum.

Biz değerlerin nasıl yaşanacağını bilemiyoruz. Ben bir yazımda şöyle bir ayırım yaptığımı hatırlıyorum: “Değerleri yaşamakla” “Değerlerle yaşamak”. Toplum içinde zaten değerlerle yaşıyorsunuz. O toplumun değerlerini o toplumun büyük çoğunluğunun kabul ettiği değerleri beğen ya da beğenme yaşamak zorundasınız. Değerler olmadan nefes alamazsınız. Çünkü biz bir benzetmeyle söylersek nasıl hava-küre diyoruz, atmosfer, su-küre diyoruz hidrosfer, onun gibi bir değer-küre içindeyiz. Buna belki Eski-Yunan dilinden çıkarak *ethos* diyebiliriz. *Ethos* içindeyiz ve dolayısıyla orada, değersiz nefes alma imkânımız yok. Hep değerlerle yaşamak zorundayız. Ne yaparsak yapalım bir değer içerir eylemlerimiz.. Bu bizim irademiz dışında bir şey. Ama birde ardına düştüğümüz, hayatımızı adadığımız değerler var. Örneğin, “adalet” adını verdiği-miz değer için bütün hayatını vakfediyorsun. Kavga veriyorsun, hapis yatıyorsun. “Dünyada zulüm vardır ve benim bütün hayatım bu dünyadaki sömürüye, zulme, haksızlığa, adam kayırmaya, emeğin hakkının verilmeyişine karşı bir mücadeledir” diyorsun, hayatını bu uğurda eylemlere adıyorsun. İşte bu değer yaşamaktır. “Adalet”, “güzel-lik”, “saygı” gibi değerleri hayatımızın temel değerleri yapıyor, bu değerlere yaşamımızı adıyoruz. Değerleri yaşıyoruz. İşte bu açıdan sanıyorum ça-

Ama biz kendimiz bir takım değerler seçeriz ve o değerlere göre yaşar gideriz.

Zaman zaman inanıyormuş, bağlanıyormuş gibi yapabiliriz. Demek ki, hayatın böylesine çok temelsiz bir oyun olarak görülmesi, bütün hayatımızı bağlayacağımız gönlümüzce inanacağımız sağlam değerlerin aklımızla bulunmayacağı düşüncesinden kaynaklanıyor.

ğımızda herkes şu ya da bu değerlerle yaşıyor ama birtakım yüksek değerleri hayatının amacı olarak görmüyor o değerlerin bu dünyada gerçekleşmesi için çabalamıyor. Değerler, çoğunlukla bir araç olarak yaşıyor. Örneğin, bir telefonu kullanır gibi dürüstlük kullanabiliyor. Araba kullanır gibi, bir televizyonu, bir bilgisayarı kullanır gibi değerler de kullanılıyor. Böylece, başka amaçlara varmak için birtakım değerleri araç olarak görülebiliyor. Meselâ “Ben senin kardeşinim. Hepimiz aynı topluluğunuz ve sevgiyle birleşmişiz” deyip, sevgiyi bir araç olarak kullanarak, o sevgili kardeşimden borç alıp ödemeyebilirim. İnsanları değerler üzerinden sömürebilirim. İşte “demokras”, “eşitlik”, “azınlık hakları” gibi kavramlarla insanlara eziyet edebilirim. Bu yüzden ağızımızdan çıkan değer adları değil de hayatımıza ve eylemlerimize sinmiş değerlere bakmak gerek. Belki de değerlere ilişkin bu kavramları hiç kullanmamak gerek. Meselâ öyle bir insan olabilir ki -Anadolu da öyle güzel insanlar hâlâ var.- böyle kavramları hiç bilmiyor, ama onları yaşıyor olabilir. Bunun teorisini yapmak gerekmiyor ki! Zaten o, içine sindirmiş bu değerleri, onları içine sindirerek yaşıyor. O, öyle var oluyor o değerlerle var oluyor. “Hayat”, galiba en yüksek değerimizde o! En yüksek değerimiz olan hayata saygı iyi anlaşılmalı! Hayata saygı göstermeyen bir insanın, karıncadan, böcekten başlayarak bütün bu kâinatı aşıya, canlılığa, oluşa hürmet etmesi zor görünüyor. Hayata hürmet etmeyen birisi, o hayatın içinde hürmet edecek bir şeyler bulamaz. Kişi karısına, çocuğuna eziyet ediyorsa ağızından güzel sözlerin çıkması çok fazla anlamlı değil. Değerler konusunda herhalde insanların hayatlarına bakmak lazım. Ne diyorduk eskiden biz, *numune-i imtisal*! *Numune-i imtisal* olmak lazım. Örnek biri olacaksınız ki, oradan bakacağız size! Bakacağız, bu insan değerleri yaşıyor mu yaşamıyor mu? Değer yaşamayı galiba okul öncesi aile içi eğitiminde örneklerle göstermek gerekiyor. Aile içinde, anne, baba, büyükler değer yaşıyorsa, bu yaşam, zaten

bir şekilde çocuğa geçiyor. Yoksa şöyle yap böyle yap diye nutuk atmakla olmuyor.

Aileyi bir değer olarak düşündüğümüzde, günümüzde ailenin örselelenmişliği değerlerin yaşanmasına nasıl etki ediyor?

Aile gibi bir değere sahip olmadığınızda, geçmişten getirdiğiniz değerleri geleceğe taşımanız zorlaşır. Aile ortadan kalktığı zaman, dostluklar ortadan kalktığı zaman, insan saygısı ortadan kalktığı zaman gelenekten gelebilecek yüksek değerlerle bağınız kopar. Çünkü değerleri biz keşfetmedik. Hiçbir insan kendi başına değerleri keşfedemez. Daha doğrusu “keşif” sözü bir anlamıyla uygun değil, değerleri keşfedebiliriz ama icat edemeyiz. Onlar bizim uydurduğumuz şeyler olamaz. Bir bölümü, bu gezegendeki hayatın başlamasıyla birlikte insan dediğimiz canlı türünde ortaya çıkmış, varlıklarını hâlâ sürdürüyorlar. Bu açıdan, belki de Nicolai Hartmann çağdan çağa, toplumdan topluma değişmeyen “Evrensel değerler vardır.” deyişle haklıdır.

İsterseniz sözlerinizi şu soruyla biraz daha açalım. Değerler hep izafi mi olmak zorundadır? Evrensel değerler tespit edebilir miyiz?

Çok güzel bir soru. Ve bu, felsefenin, sanıyorum çok can alıcı sorularından birisidir. Felsefede değerleri dert edinmiş bir araştırma alanına kimi düşünürler *aksiyoloji* demişlerdi. Geometride de geçen aksiyom sözü, değer demektir. Dolayısıyla eski felsefenin ortaya çıktığı batı kültüründe bir değer kavramı var gerçekten.. Büyük üstatların, tarih olarak felsefenin başında bulunan üstatların değerleri evrensel gördüğü çok açıktır. Onların bu konuda hiçbir kuşkusu yoktur. Zaten değerleri görelili görmeye başladığınız zaman pek tartışacak bir şey de kalmıyor, bu senin değer, bu benim değerim, dedikçe. Diyelim ki bir gangster çetesi için para çalmak çok değerli olabilir. Adam öldürmek çok değerli olabilir. Bir topluluk savaş sırasında

kendi tarafında ölenlere “şehit” diyebilir. Karşı tarafta ölenlere “işte geberip gitti” diyebilir. Şimdi “Hangisi doğrudur?” Meselenin salt formel akıl çerçevesinde tartışılmasının anlamlı olmadığını düşünüyorum. Çünkü bu tip konuların tartışılmasında aklın bize kesinlikle işaret edeceği noktalar olduğunu sanmıyorum. Bu neye benziyor? Geometride ilerleyebilmeniz için birtakım tanımları ve aksiyomları kabul etmeniz lazım. Bunların ispatı olmaz. Ancak bunlar kabul edildikten sonra geometri yapılabilir. Değerler alanında da öyle değerler vardır ki bu değerlerin evrensel olduğu, sanıyorum bir ölçüde yaşanarak anlaşılır. (Elbette kesinliği tartışılabilir çıkarımlar sonucunda!) Veya aklın ışığıyla anlaşılmaz demek değil ama aklın bulup geldiği şeylere hep kuşkuyla bakabiliriz, tartışabiliriz. Meselâ Atina’nın hep savaştığı ve güçlü bir polis (kent-devlet) olan Isparta’da hırsızlığın yüksek bir değer olduğu söylenir. Ama buradaki yanlış şu: Ispartalıların hırsızlığı önemli bulmasının sebebi çalabilen insanların çok iyi savaşçı olabileceği, cesaret sahibi olabileceği gerçeğidir. Dolayısıyla orada değerli görülen şey aslında cesarettir. Sanıyorum burada kelimenin tam anlamıyla hırsızlıktan, çok büyük egoist ve kendine yontma anlamına gelen hırsızlıklardan söz edilmiyor. Genç insanın, yakalandığı zaman öldürülebileceği çok tehlikeli durumlarda, korkmayıp, üstlendiği işi başardığında, iyi bir savaşçı olacağı düşünüldüğü için, bu anlamdaki hırsızlık bir değer olarak görülmüştür. Dolayısıyla gerçekten bütün kültürlerde bu yorum açısından, ortak olduğumuz değerler vardır. Bunların adını koymakta problem çıkabilir. Ama en azından ortak değerlerin var oluşunun çok net iki tane gerekçesi vardır. İlki hepimiz aynı gezegende yaşıyoruz. Dolayısıyla, elbette iklime, coğrafi duruma göre çok değişiklikler olsa da, müthiş bir ortaklık vardır. Yaşadığımız ortak ekolojik yapı gereğidir bu. İkincisi genetik yapımız. Yani beden *konstitüsyonumuz* böyle bir ortaklığı sağlıyor. Bunun sınamaları yapılmıştır. İşte Avustralya’da yepyeni bir kabile bulunuyor. Hiç modern hayatta teması olmamış, bugüne kadar öyle unutulup kalmış. Adamları görür görmez iletişime geçebiliyorsunuz. Örneğin, güldüğünüz zaman o da gülüyor. Tehdit olmadığını anlıyor. Bir süre sonra hemen anlaşabiliyorsunuz. Birçok farklı kültürler arasında tercüme yapılabilir. Tercüme ne anlama geliyor? Chomsky’i anarsak, burada bir ortak gramer olduğu, bundan hareketle ortak



hayat tarzı olduğu ve ortak değerler olduğu anlamına geliyor. Meselâ güven çok önemli bir değerdir. Çünkü söz verdiniz ama yapmıyorsunuz her kültürde bu ayıptır. Sözünü tutmayanların takdir edildiği bir kültür olması pek mümkün görünmüyor. Sebep çok açıktır. Çünkü onlar birlikte yaşanacak hayatı sürdüremezler. İnsanların sözlerini tutmadığı birbirlerine yalan söylediği bir toplumda hayat devam edemez ki. Dolayısıyla evrensel değerlerin olduğu akıl olarak da bir ölçüde savunulabilir. Yalnız bunların keşfedilmesinde problem olabilir. Çünkü farklı kültürler, farklı dilleri konuştukları için ortak değerlere farklı adlar vermişler. Meselâ eski yunanın mutluluk dediği şey ile bizim mutluluk dediğimiz şey kelime olarak farklı olabilir. Bu farklılık, mutluluğun bir değer olmadığını göstermez. Çünkü adlar arasında bir farklılık vardır. Mutlu dediğimiz eylemler de birbirine tam uymayabilir. onlar başka bir şeye mutluluk diyebilirler. Biz başka bir şeye mutluluk diyebiliriz. Ama mutluluk insanı güzelleştiren bir eylem ve haldir dersek böyle eylemler ve haller veya karakterler her kültürde vardır. Onların görünüşleri değişse de mutluluk beklentileri ve mutluluğun anlamı değişmiyor. Farklı şeylere erdem dense bile erdem diye bir şey dilini geliştirmiş, yerleşik bir düzen kurmuş her kültürde oluyor.

Burada şöyle bir soru akla geliyor. Değerler birbiriyle çatıştığında ve bu çatışan değerler arasında pragmatik bir kopuş söz konusu olduğunda ne yapılması gerekir?

Ama en azından ortak değerlerin var oluşunun çok net iki tane gerekçesi vardır. İlki hepimiz aynı gezegende yaşıyoruz. Dolayısıyla, elbette iklim, coğrafi duruma göre çok değişiklikler olsa da, müthiş bir ortaklık vardır. Yaşadığımız ortak ekolojik yapı gereğidir bu. İkincisi genetik yapımız. Yani beden konstitüsyonumuz böyle bir ortaklığı sağlıyor.

Değer çalışan kimi filozoflar için bunun yanı-
tı çok basittir. Çünkü değerlerin bir sıra düzeni
vardır. Hiyerarşisi vardır. Dolayısıyla daima üst
değer tercih edilir. Daha yüksek değerler tercih
edilir. Meselâ Anglo-Amerikan felsefesinde, ahlâk
derslerinde sorulur. “Boğulmakta olan iki kişi var. Bir
tanesi sizin kız kardeşiniz bir ide sizin tanımadığınız
biri. Hangisini kurtarırsınız?” Kimi ahlâk duruma-
larında cevabı vermek kolay değildir. İnsan hayatı
gibi yüksek bir değeri kabul ettiğimizi söyleyebi-
liriz ama bunun pratikte nasıl uygulanacağını
hazır cevapları yoktur. İşte bu nokta ile ilgili ünlü
Aristoteles hocamız çok önemli şeyler söylüyor.
Buna *phronêsis* diyordu. Yorumla şöyle bir şey di-
yebiliriz. Aslında genel ahlâki ilkelerimiz var. Me-
selâ nedir? Yalan söylemeyeceksin! Şimdi o genel
ahlâk ilkesiyle ben özel durumlarda yaşıyorum.
Çünkü insanlar arasındaki her ilişki bir *ahlâk du-
rumu* diyebileceğimiz bir durum oluşturur. Ahlâk
değerleri ve ilkeleri, her ahlâk durumunda yaşanır
ve sınanır. Ahlâk durumlarında sınanmadığında,
kişinin ağzından bir sürü güzel laf çıkar ama iş
eyleme geldiğinde bunun dışında hareket ederse
işte o zaman ahlâk değerini yaşamayan sadece
konuşan birisi olur ki bu çok anlamlı değil. Yalan
söylemeyeceksin gibi genel ilkeler özel duruma-
da nasıl ortaya çıkar? Meselâ babamın 10 günlük
ömrü kalmış kanserdir. “Evladım yaşayacağım
mı?” diyor. “10 gün ömrün kaldı baba!” dediğim-
de belki de 5 gün sonra ölecek. Doktoru da öyle
diyor. Şimdi ona yalan söyleyeyim mi söylemeye-
yim mi? Aristoteles diyor ki, genel ahlâk ilkeleri-
miz vardır ve bunlar evrenselidir. Ama o evrensel
ilkelerin özel hayat durumlarında nasıl uygulan-
acağı bizim sorumluluğumuz altındadır. Ve bizim
ustalığımızı gerektirir. Onun kuralı yok. Meselâ
mantık çıkarımlarının kuralı vardır. Büyük öncül,
küçük öncül ve sonuç. Bu iki sonuçtan ne çıkarı-
lır? Aristoteles, belli sistem içerisinde çıkarımın
kurallarını tespit etmiştir. Ama ahlâk durumları
için aynı akıl yürütmeyi kullanabilir miyim? Me-

selâ büyük öncül, “yalan söylemeyeceksin!”. Küçük
öncül, “Babam ölümcül hasta.” diyelim. Sonuç, ya-
lan söyleyeceğim ya da söylemeyeceğim olacak, bir
açıdan. Oysa, Aristoteles’e göre ahlâk durumlarını
mantık açısından test edip, kontrol edemeyiz. Aca-
ba bu ahlâk çıkarımının sonucu mantıkça geçerli
midir değil midir diyemeyiz. Burada problemin
çözümü dâhiyanedir: Aristoteles’e göre sonuç, bir
önerme değildir, sonuç bir eylemdir. Dolayısıyla
iki öncülden bir önerme çıkarsak mantık açısından
sorumluluk altında kalacağız. Ama diyor ki; iki
öncül var ama sonuç bir eylem olduğu için öner-
melerle eylem arasında mantıksal tutarlılık diye
bir şey olmaz. İşte ona *eylemsel tasım* veya *phronêsis*
adını verir ki çözümü oldukça dâhiyanedir. Bun-
dan şöyle bir şey çıkıyor: Ahlâk ilkelerle yaşanır.
Ama ilkelerin hayatımıza nasıl uygulanacağı, bi-
zim sorumluluğumuz ve yaratıcılığımız içindedir.
Gerçekten orada sınanıyoruz. Bizim nasıl bir insan
olduğumuz orada ortaya çıkıyor. Aristoteles diyor
ki; “Bir insan ölmedikçe o insanın haklı olup olmadığı-
nı anlamak zordur.” Çünkü kişi bir eylem sergiler,
sen buna bağlı olarak “ahlâksız” yargısına varır-
sın. Ama 20 sene sonra anlarsın ki gerçekten öyle
yapması gerekiyormuş. Çünkü ahlâk alanındaki
eylemler mantıksal ve bilimsel olarak tespit edi-
lemediği için, bir insanın bütün bir yaşamına geri
dönüp bakmak gerekir ki, bu insan ahlâklı mıydı
değil miydi şeklinde değerlendirme yapabilelim.
Çünkü bazı eylemlerin neden dolayı öyle yapıldığı-
nı anlamakta âciz kalabiliriz. Onun için insanların
birbirine hemen ahlâklı ya da ahlâksız damgasını
vururken çok dikkati olmaları gerek. Çünkü kişi
“bu adam iyidir!” diyor ama bilmiyor ki arkasında
ne gibi kirli çamaşırlar gizliyor. Bunun için Aristote-
les bize hep ihtiyatlı olmayı tavsiye ediyor.

**Kavramlar alanından eylemler alanına geçin-
ce dergimizin dosya konusuna yani değer ve
siyaset ilişkisine gelmiş bulunuyoruz. Felsefe
literatüründe siyaset ve değer ilişkisi ütopylar**

üzerinden anlatılmaya çalışılıyor. Bunun anlamı sizce nedir? Ve genel olarak felsefe literatürü içerisinde siyaset ve değer ilişkisini nasıl resmedebilirsiniz?

Siyaset felsefesi üzerine ben çok uzmanca konuşabilecek bir konumda değilim. Ama doğrusu söyleyebileceğim başka bir şey var. Bir siyaset felsefecisiyle konuşsaydınız herhalde o başka şeyler söyleyecekti ama ben daha genel çizgilerle bir şeyler söyleyebilirim. Siyaset, Eski Yunanlıların *polis* (kent, şehir) kelimesinden gelen *politeia* dedikleri şeydir. Onların şehirleri aynı zamanda devletti. Bir insan topluluğu var ve onun yönetimi sorunu var. İnsanların hangi değerlere göre yönetileceği üzerine çok kafa yorulmuş ve hâlâ da düşünülüp tartışılıyor. Ortaya konan cevapların her düşünen insan tarafından kabul görececek cevaplar olduğunu söyleyemeyiz. Ütopyaların bu konuda çok etkin olduğu açıktır. Meselâ Platon'un *Devlet*'i bir ütopya aslında ama bir yandan da insan hakkında çok gerçekçi saptamaların olduğu da bir eserdir. Ne anlamda? Bir kere Platon yaşadığı dönemde çok acı çekmiş biridir. *İdealar* konusunda ki düşüncelerini hayata uygulamaya çalışmıştır. Hani *Platonik*, idealist diye hafife alınan, ayakları yere basmayan biri olarak da resmedilir. Bence bu, çok insafsız bir değerlendirme. Çünkü Platon çok gerçekçi biridir. İdealar dediği şey, zaten bilimin ardında olduğu şeylerdir. Whitehead'ın o ünlü sözünü unutmayalım. Whitehead diyor ki; "*Bugün bilim Platona düşürülmüş dipnotlardan başka bir şey değildir.*" Çünkü gördüğümüz fenomenler dünyasında olan her şeyin bir arkası var. Işık diyoruz. Bilim diyor ki foton. Madde diyoruz, hayır proton, elektron, positron, kuvark, enerji... diyor. Görüne-

ni hep görünmeyenlerle izah ediyor.

İnsanların felsefe yapabilmeleri, hikmet sevgisiyle yaşamaları yüksek bir değerdir. Hem hikmet hem sevgi öyle yüksek bir değer ki. Platon felsefeyi hikmet sevgisi olarak düşünerek hikmet sevgisini yaşayacağımız bir toplum düzeni nasıl olmalı diye soruyor. Buna da hikmet sevgisini yaşayan insanların bu dünyayı, toplumu yönetmesi gerektiğini söyleyerek cevap veriyor. Elbette hikmeti ve sevgiyi kendisinde taşıyan insanlar olabilse, bugün yaşadığımız sorunların önemli bir bölümü ortadan kalkardı. Platon'un ütopyası da bana öyle çok fazla *ütopik* gibi gelmiyor. Oysa biz, Platon'un felsefecilerin yönettiği toplumun en ideal toplum olduğunu iddia ettiğini sanıyor ve öyle anlıyoruz. Platon onu demiyor ki! Çün-

kü felsefecilerle hikmeti sevenler arasında hiçbir alaka yok.

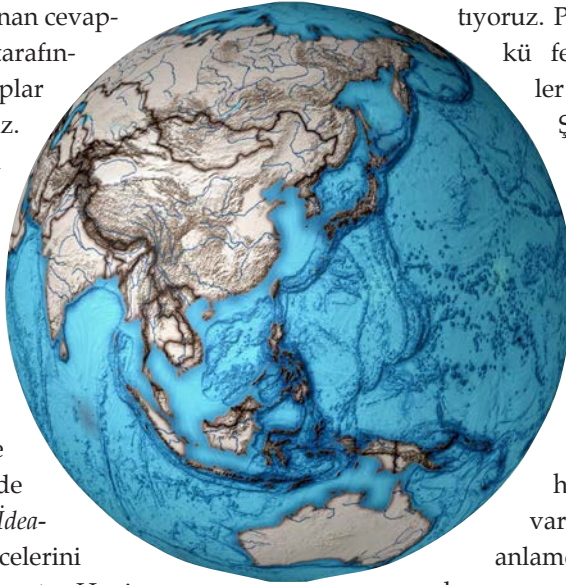
Şimdiki felsefecilerin çoğu hikmet nedir zaten bilmez.

Bilmedikleri bir şeyin sevgisi de olabilir mi, siz düşünün. Dolayısıyla Platon çok önemli bir şey söylüyordu. Farabi'nin ondan etkilenmesi de bundandır.

İslam felsefesinde de bir Medinetü'l-fazla (ideal-şehir) nasıl kurulacak meselesi vardır. Bu müthiş bir şeydir. Bu anlamda hikmet ve sevgiyi taşıma

hep aranmış, aranması da gerekli bir şeydir. Bu arayış bana ütopik gibi gözüküyor. Bize ütopik geliş hikmetin ve sevginin elden gitmesiyle ilişkili gibi gözüküyor.

Çağımızda siyaset hangi değerlerle yürütülüyor dediğimiz de, dikkat etmemiz gereken, öncelikli olarak siyaset yapanların ileri sürdüğü *fenomenal* anlamda değerler var. Bir de onların arkalarındaki değerler var. Zahirde yer alan demokrasi, eşitlik, insan hakları, insanların kurtuluşu gibi değerlerin arkasındaki değerlere baktığımızda ise egoizm, çıkar, kendi etnik grubuna, kendi inanç topluluğu-



Aslında genel ahlâki ilkelerimiz var. Meselâ nedir? Yalan söylemeyeceksin! Şimdi o genel ahlâk ilkesiyle ben özel durumlarda yaşıyorum. Çünkü insanlar arasındaki her ilişki bir ahlâk durumu diyebileceğimiz bir durum oluşturur. Ahlâk değerleri ve ilkeleri, her ahlâk durumunda yaşanır ve sınanır.

**Osmanlının meselâ mânâ tarihi yazıldı mı? İnsanların hayata ve birbirlerine
atfettikleri mânâlar neydi problematiğinden hareket eden bir mânâ tarihi yazılmalıydı. Ben gerçekten
yazıldığını düşünmüyorum.**

ma yardım, katkı, kendisi gibi olmayanları ezme gibi çıkarlar var. Dolayısıyla değerler üzerinde düşünen insanların bir görünüüşel değerimsi değerlerin var olduğuna bir de bunların ardında yatan asıl maksatların olduğuna dikkat etmesi lazım. Meselâ “Adalet için çalışıyorum. En yüksek değerim odur.” diyenlerin gerçekten bunun arkasında ne gibi hesapları olduğunu görmek lazım. Değerler üzerine çalışan, kafa yoran insanların değere ilişkin karşılaştıkları durumlarda bir yönüyle Freud-yen yani pisikanalitik bir yaklaşım sergilemeleri lazım. “Adam bunu diyor. Ama arkasındaki şey nedir? Bir yönüyle de Marxist bir yaklaşım göstermeleri lazım. “Adam bunu diyor. Ama bundan toplumsal ilişkilerin de ne gibi bir çıkarı var. Ya da hangi grubun hangi sınıfın çıkarlarını savunuyor? Kadınları, çocukları savunuyor mu yoksa etnik bir grubun sözcüsü müdür? Veya belli bir dini inancın müdafii midir?” diye sorgulamak lazım. O yüzden belki de o değer sahtecilerinin ipliğini pazara çıkarmak lazım. Yani siz bu değerlere göre yaşadığınızı söylüyorsunuz ama hiç de ona göre yaşamıyorsunuz. Bu anlamda siyasetçilerin değerlere ilişkin söylemleri ile yaptıkları icraat arasındaki tutarsızlıkların hesabının sorulması gerek.

Bu sözleriniz bana şu sözünüzü hatırlattı. “Türkiye önemli bir konumda ve inanılmaz çelişkiler yaşayan bir ülkedir” diyorsunuz. Bunun Tanzimat’tan günümüze siyaset ile değerler arasındaki yaşadığımız çelişkili ilişkilerle irtibatı var mı?

Osmanlının meselâ mânâ tarihi yazıldı mı? İnsanların hayata ve birbirlerine atfettikleri mânâlar neydi problematiğinden hareket eden bir mânâ tarihi yazılmalıydı. Ben gerçekten yazıldığını düşünmüyorum. Osmanlının yavaş yavaş toprak kaybetmeye başladığı ve o eski güçlü durumundan uzaklaşmaya başladığı 18. ve 19. yüzyıllardaki durumuyla ilgili ne çok Osmanlı aydını kafa yormuştur. Biz belki de kendimize haksızlık ediyoruz. Osmanlının son döneminde birbirine zıt kimisi hürriyet-perver, kimisi daha muhafazakar, kimisi jön-türk tarafında, kimisi daha İslami bir çizgide

olan aydınların çok samimi olarak imparatorluğun bekâsı için kafa yorduklarını görmek lazım. Bazıları Batının oyununa da gelmiş olabilir. Ama bu ülkenin çıkarları için Osmanlının bekâsı için mücadele ettikleri bana çok açık geliyor. Ve onlara gerçekten çok saygı duyuyorum. Meselâ çoğunun hatıratı var. Denir ki, bizim insanımız yaşadıklarını hiç yazmaz. Niçin tarihimizi genellemeci yaklaşımlarla ve peşin hükümlerle mahkûm ediyoruz? Abdülhamit’in hatıratı var. Sürülmüş, acı çekmiş, öldürülmüş idama mahkûm olmuş, kısaca kendilerinden çok şeyler öğrenebileceğimiz paşaların, siyasetçilerin hatıratları var. Hep bir mesuliyet içinde olmuşlardır. Şimdi bizim cumhuriyetimiz, Osmanlıdan kalan birçok meseleyi farkında olmadan yaşamaktadır. Bir süreklilik var. 100 sene önce gazetelerde, dergilerde yazılanlara, yapılan tartışmalara bakınız. Meselâ Abdülhamit’in anılarına göz attığımızda Kürt meselesini, Ermeni meselesini orada göreceğiz. Hep bu ıstıraplar, bu acılar, Batının bize oynadığı oyunlar aynıyla devam ediyor. Dolayısıyla zaman zaman tarih bilincimizin tazelenmesi gerekiyor. Çünkü tarihe yönelik bu unutkanlığımız gelecek konusunda kararlar almamızı engelliyor. Ve inanılmaz çelişkiler yaşıyoruz.

Çelişkiler yaşanmış olmasını ben andığınız konuşmada bir imkân olarak görmüştüm. Bu kadar çelişki bir toplumda bir oluşumun, bir hareketliliğin, bir entelektüel edebi ve estetik heyecanın kaynaması anlamında olabilir diye düşünmüştüm. O açıdan da bakabiliriz ama zaman zaman ben konuşan entelektüelleri dinlediğimde acı çektiklerini görüyorum. O içinde bulunduğumuz hayatın çelişkileri, sallantıları, savrulmaları geleceğe yönelik heyecanlar vermek yerine büyük ölçüde karamsarlık veriyor. Suratlar asılıyor, birbirlerinin aleyhine verip veriyorlar. Dolayısıyla ortadaki çelişkinin ben bir yaratıcı hamleye dönüşeceğini, dönüşmesi gerektiğini düşünüyorum. Bunun için de Osmanlıdan bu yana devam eden çizgileri yakalamak lazım. Oradan yola çıkarak sorabiliriz: Biz nerdeyiz? Geçmişte neleri eksik bıraktığımız, nelerin üzerine gidemediğimiz için bu halleri yaşıyoruz. Sürekli olarak bir muhasebe yapmak ge-



rek. Elbette, tarihle yapılan hesaplaşma gelecek beklentisi üzerine olur. *"Nasıl bir Anadolu, nasıl bir Türkiye Cumhuriyeti murad ediyoruz?"* sorusuyla tarih okumalı. Ve bu soruyla bence hangi değerlere göre yaşayabileceğimizi tespit etmek gerek.

Benim gördüğüm büyük eksiklik, entelektüellerimizin değerler konusunda derinliğine bir şeyler üretmiyor oluşudur. Meselâ söyledikleri "insan hakları", "ezilenlerin hakları", "demokrasi", "eşitlik" gibi kavramlar, çok basmakalıp, belki de ne oldukları konusunda yeterince düşünülmemiş ya da düşünen insanların kendi hayatlarından, yaşadıklarından çıkaramadıkları soyut kavramlar olarak kalıyor. Hâlbuki değerler soyut kavramlar değil ki. **Değerler bizim hayatımızın kendisidir. Değerler biziz.** Hüseyin Bey'in değeri demek Hüseyin Bey demek zaten. Hüseyin Bey hangi değerlere sahipse o şekilde Hüseyin Bey oluyor. Değerler bu kadar sahici şeylerdir. Ama hayatımızın hangi değerler üzerine döneceği sorusunun yanıtı, ütopya demiştiniz ya, ütopya değil, belki ama teklif olarak getirilebilir. Öyle teklifler olmalı ki bence değişik siyasi görüşteki insanları da rahatsız etmemeli. Meselâ ortak değerlerimiz, İslami bir kültürden geldiğimiz için oralardan bulunabilir. Ama oralardan bulduğumuz değerler zaten tüm insanlara ait değerler. Dolayısıyla dindar olsun ya da olmasın, farklı dinlere inansın ya da inanmasın o insanları da kuşatacak, değer tekliflerinde bulunmamız gerek. Bunu yapabildiğimiz zaman inanın bu aramızda ki bir sürü çekişmeler ortadan kalkabilir.

Değerler alanına yönelik günümüzde artan bir ilgi var. Bu ilgiyi, bu alanda yaşanan krizlerle mi yoksa bu alanda yaşanan anlam erozyonu ile mi açıklamak lazım?

Galiba ikisi de var. Yer yer krizlerin de yaşandığı görülüyor; bir erozyonun da olduğu çok açıktır. Yaşadığımız hayatın mânâsına ilişkin bir tefessühün başladığını net bir şekilde görüyoruz. Çünkü insanlar, özellikle Avrupa insanı bedbahttır. Bu mutsuzluğunun arkasında Hristiyan kültürünün getirdiği o suçluluk duyguları, o ağır kuşku, güvensizlik halleri var sanki. Felsefi düşünceyi ve bilimsel gelişmeyi de bir ölçüde başlatan da bu kültür. Aynı zamanda bu özellikleri, dünyayı yaşanacak rahat dingin bir yer olarak görmeyi engelleyen perdeler koymasına ve dolayısıyla oradan dünyada insan gibi insan nasıl olunur konusunda yanıt bulmada sıkıntı çekmesine sebep olmuştur. Meselâ şimdilerde yavaş yavaş ortadan kalkan Çin, Hint, Japon anlamında –Biz biraz farklı bir yerdeyiz diye düşünüyorum.– Doğu hikmetine baktığımızda; belki İslam'ın kimi yorumlarına baktığımızda, orada insanın kendine güveni ve kendine saygısıyla başlanılıyor. Suçlulukla başlanmıyor. Günahkârlık duygusuyla başlanmıyor. Dolayısıyla mânâ hayatımızı ihyâ etme meselesinde bizim kültürümüzün büyük bir şansa sahip olduğunu düşünüyorum. Böyle bir şansımız var. Ama bu bir potansiyel; bunu harekete geçirebilir miyiz, geçiremez miyiz? Çünkü İslam âlemi içinde de farklı olduğumuzu, yüzyıllar süren Osmanlı kültürü içerisinde farklı olduğumuzu, İslam öncesi,

**Meselâ bu çerçevede ben kendi adıma bir yol tutturdum. Elbette buna çok
ömrümün yeteceğini düşünmüyorum. Ama ben, beş on yıldır yalnız Batılı insana değil belki Doğulu
insana da kendi kültür hazinemizdeki çok temel bir kavramdan çıkan bir değerler demeti takdim etmeye
çalışıyorum. Buna da gönül felsefesi dedim.**

Türkçe konuşan insanların kültürü içinde de farklı olduğumuzu düşündüğümüzde, bizim insanımız dünyada yaşanmakta olan anlam kokuşmasını - burada anlamla mânâyı birbiri yerine kullandım.- çözebilir. Bu anlam kokuşmasını yaşıyor olsa da, o kokuşmayı engelleyebilecek imkânlar, kendi geçmişimizde ve kültürümüzde vardır. Hep batı taklit etmekten ve hep batıyı okumaktan ileri gelen bir karamsarlık içine düşerek, bir takım aydınlarımız, bunalırlar, melankoliyi bir marifet zannederler, yılgınlığı bir şey zannederler. Oysa kendi değerlerini yaşamamaktan ileri gelen bir durumdur bu. Kendi değerlerini küçük görmekten ileri gelen bir durumdur. Bunun için bizim değerlerimizin küçük görülmeyecek değerler olduğunu gösterebilecek insanlara ihtiyaç var. Ama henüz ufukta böyle insanlar görünmüyor. Çok zor bir iş bu. Biz genellikle duyguyla, hamasetle ya da dini bütün bir Müslümansak biraz da kızarak bu alana yöneldiğimiz için bu alanda derinleşemiyoruz. Yaklaşımımız "Bakın Kur'an'da böyle buyrulmuştur ama siz buna uymuyorsunuz." demekten öteye gitmiyor. Şimdi bunu demekle siz Batıyı ikna edemezsiniz. Batının diliyle konuşmak gerek. Belki hiç Kur'an dememiz ya da İslam'a doğrudan atıf yapmamız da gerekmiyor. Ortak bir dil içerisinde onlarla konuşabilecek kadar onları iyi bilmemiz ve tabii ki kendimizi de kendimiz olarak anlatacak kadar kendimizi iyi bilmemiz lazım. Bu vüsatta insanlar henüz yeterince yok.

Son söylediklerinizden hareketle bugün yürütülen değer ve toplumsal teori tartışmaları ışığında bu topraklarda yaşayan bizlerin insanlığa bir teklifi olduğunu düşünüyor musunuz? Düşünüyorsanız bu nasıl ete kemiğe büründürülebilir.

Birçok teklifimiz olabilir. Biraz belki hamaset gibi oluyor ama var. Meselâ bu çerçevede ben kendi adıma bir yol tutturdum. Elbette buna çok ömrümün yeteceğini düşünmüyorum. Ama ben, beş on yıldır yalnız Batılı insana değil belki Doğulu insana da kendi kültür hazinemizdeki çok temel bir kav-

ramdan çıkan bir değerler demeti takdim etmeye çalışıyorum. Buna da gönül felsefesi dedim. Gönül kelimesi çok eski zamanlardan beri kullanımı olan Türkçe bir sözdür. Dolayısıyla İslam öncesi hayatımızda da meselâ Divan-ı Lügati't-Türk'te de vardır. İslam ile birlikte tasavvufu tanıştıktan sonra anlamı daha derinleşmiş ve dönüşmüştür. Tüm bu tarihten hareketle bu topraklarda yaşanan gönül serüvenini, gönül tarihini anlamaya ve anlatmaya çalışıyorum. Türkçe'de ben buna "Gönüllüme" diyorum. Çünkü gönül vehbî değil kesbîdir. İnsan-ı kâmil olmak nasıl uzun bir yol kat etmeyi gerektiriyorsa bu da öyledir. Gönülleme, insan-ı kâmil olmaya giden yolun biraz daha seküler bir tarzda anlatılmasıdır. Çünkü mesajımızı dünyaya anlatabilmek için seküler bir tarz kullanmaya çok dikkat ediyorum. Çünkü meselâ Bir Yahudi bize "Bak! Yahudilikte müthiş değerler var." dese çok insani bir tepki olarak ben buna Yahudilikten yola çıkılarak söylendiği için reaksiyon gösteririm. Burada seküler kavramını değerlerden yalıtılmış bir zemin olarak değil ortak bir zemin anlamında kullanıyorum.

"Gönülleme" kavramını biraz daha açabilir misiniz?

Gönlü anlatmayı hep felsefi ve edebi açıdan düşünmüşümdür. Gönül insanı olabilmek yani gönüllemek, gönülleyen insan olabilmek en azından meselâ Batıya söyleyeceğimiz ipuçlarından bir tanesidir. Tabi bunu çok açmak ve üzerinde çok konuşmak lazım. Ama kısaca gönül Anadolu insanının kullandığı anlamıyla dört bileşeni olan önemli bir kavram olarak görülüyor. Bunlardan bir tanesi bedendir. Gönlümüz bedenimizle ilgilidir. Gönlü bedensiz yaşayamazsınız bunun için de o, çok sahici bir kavramdır. İkincisi duygularımızla ilgilidir. Gönül zaten genellikle bu anlamda anlaşılır. Üçüncüsü belki Batılı için şaşırtıcı olan bir anlam olarak akıldır. Yani Batılının akıl dediği şey bizim gönlümüzün içinde olan bir şeydir ve bizim farklılığımızdır bu. Bunu nerden çıkartıyoruz? Dede Korkut hikayelerinden çıkartıyorum, Kudatgu Bilig'den çıkartıyorum, Halk şiirinden



çıkartıyorum, Yunus'tan çıkartıyorum. Türkçe metinlerin incelenmesiyle çok ilginç, çok çarpıcı özellikler çıkıyor. Nihayet gönül çevremizdir. Bu dörtlü bütünlüğün ahenk içinde yaşanmasıyla insanların gönülleyebileceklerini, gönül sahibi olabileceklerini düşünüyorum. Yalnız tek tek birey olarak insanların değil toplumların da gönlü vardır. Osmanlının bir gönlü vardır, onu ne kadar anladık bilemiyorum. Ama henüz gönlün, gönüllerin tarihi yazılmadı. Yüzyıllar bin yıllar boyu bu gezegende yaşayan insanların gönülleri ile nasıl yaşadıklarını yeniden gözden geçirilmeli diye düşünüyorum. Bu topraklardan –Çünkü ben kendimi Türkçe konuşan ve Türkçeyle felsefe yapmaya çalışan bir insan olarak gördüğüm için- bütün insanlara takdim edebileceğimiz görüşlerimiz olabilir diye düşünüyorum. Ama aynı şeyi Anadolu, Ermeni de yapabilir, Rum da yapabilir, Kürt de yapabilir. Neden yapmasın? Birçok tecrübelerimizin ortak olduğu aşikârdır. Onlarda kendi dilleri kendi hayat tarzları içinden Anadolu mirasını bütün dünyaya sunabilirler.

Son olarak siyaset ve değer in ete kemiğe büründüğü kavram olarak adaleti nasıl tanımlarsınız?

Adalet öteki insanla ilişkimizde çok temel bir kavramdır. Bizden bambaşka olan öteki dediğimiz insanın hakkını yememek, zulmetmemek ve ona saygıyla onun karşısında durmakla ilgilidir. Bu da ikimizin birlikte yaşadığı dünyaya ve kâinata saygıya ilgili bir kavramdır diye düşünüyorum. Adaletin temelinde hayata, insana, varlığa biçilen en yüksek değeri görüyorum. Zaten adil olmayan du-

rumlar, insan yaşamına, doğaya, toplum hayatına zulmetmekten, saygı göstermemekten başka nedir ki? Sevgi ondan sonra gelir. *Önce hayata saygı ve ihtiram.* Sevmek kendi başına saygı olmaksızın bir şey ifade etmiyor. Batı kültürünün sürekli olarak önümüze koyduğu kavramın yapmacık olmasının sebebi de bu. Adaleti başa aldığınız zaman orada saygının önemli olduğunu görüyorsunuz. Saygı olduğu zaman öteki insanın hakkını yememek gerektiğini anlıyorsunuz. Çünkü her insan saygın bir varlıktır. Dolayısıyla hürmete lâyıktır. Dolayısıyla onun elindekini alamam, onu kullanamam, onu sömüremem, onun hakkını yiyemem, ona saygısızlık yapamam. Onu sevmeyebilirim ama ona tahammül edebilirim. Tahammülün sevgiden daha önemli bir kavram olduğunu düşünüyorum. Çünkü tahammülü irademizle gerçekleştirebiliriz. Ama sevgiyi tam iradi olarak gerçekleştiremeyiz. Sevgiye hakim olamayız ama tahammül iradidir. Bana sorarsanız adalet kavramında saygıya dayanan bir tahammülün de olması lazım. Tam buna karşılık Batının tolerans dediği şeyde bir yapaylık var. Çünkü tolerans yine kendisini üstün görme kendisini çok yukarılarda görme ve diğer insanları tolere etme hakkını kendine verme anlamı taşıyor. Hadi canım sende! Bir hiyerarşiyi imâ eden tolerans kötü bir kavram. Toleransın Türkçe karşılığı olan hoşgörü de kötü bir kavram. Neden hoş göreyim? Hoş görmek değil tahammül etmek durumundayım. Tahammül gerçekten insanı insan kılabilecek, olgunlaştırabilecek önemli bir kavramımız. İnsanımızın tarih boyunca çok derinlerinde böyle bir erdemi hep ola gelmiştir. ■

Değerler Üzerine Bir İnşa Süreci Olarak Siyaset



Ömer Faruk OCAKOĞLU*

“İnkılapçılarımız, insanların kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamların insanlar için meydana getirilmiş olduğunu hiçbir zaman anlayamadılar.”

Said Halim Paşa



Siyaset felsefesi kuramları siyasetin değer üzerine işletilen bir süreç mi olduğu yoksa işleyiş süreci içerisinde kendine özgü değerler mi ürettiği sorunu üzerinde durmuşlardır çokluk. Bunlardan ilkinde Platon'un Devlet'i en iyi örnekken ikincisi için Machiavelli'nin Prens'i örnek olarak gösterilebilir. Bu teorik tartışmanın güncel/pratik hayattaki yansımalarının da çeşitli dönem ve şartlarda gün yüzüne çıktığını söyleyebiliriz. Bu dönemlerde siyaset ve değer arasındaki ilişkiye siyaseti önceleyerek yaklaşanların plan ve projeleri ile değerlerden hareket ederek yaklaşanların plan ve projeleri arasında ciddi farklılıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Toplumsal yapının ve devlet mekanizmasının acil sorunlarına çözüm üretilmesi gerektiği durum ve şartlarda kanaat sahiplerinin çoğunluk siyaseti çözüm aracı olarak öne çıkardıkları görülmektedir. Özellikle böyle dönemlerde öncelenen siyaset, acil çözüm gerekçesiyle sonuca ulaşma amaçlı yapılmakta ve bu da süreç içerisinde sonuca ulaşma yol ve aşamaları konusunda meşruiyet zeminini bulanıklaştıracak bir etkiye neden olmaktadır. Toplum gerçeğine önem atfeden kanaat sahipleri ise sorunların çözümünün aciliyetine rağmen nihai sağlıklı çözüm için değer temelli toplum ve siyaset inşa sürecini öne çıkardıkları görülmektedir. Özetle toplumun siyaset aracılığı ile yukarıdan aşağı şekillendirilmesi yaklaşımının kendine özgü ürettiği değerlerle mi yoksa yine toplumun kendine özgü değerler üzerine yükselttiği siyaset etme yaklaşımıyla mı hareket etmek daha sağlıklı bir tercihtir? Diğer taraftan idealist yaklaşım ile realist yaklaşım arasındaki farktan kaynaklanan bu iki tercihin teorik düzlemdeki seçimi ile pratik durumdaki seçimi arasında da ciddi farkların ortaya

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi

Pratik acil sorunlara en kestirmeden çözüm yolları aramak şeklinde özetleyebileceğimiz öne çıkan yaklaşımlar çözümü, başarısız olan Osmanlı devletinin başarılı olan Avrupa devletlerini takip etmesi ve uygulamalarını benimsemesi ile ortaya çıkacak bir sonuçta arar hale gelmişlerdir.

çıktığını kabul etmek gerekir. Farabî'ye atfedilen "Mutluluk ancak siyasetle mümkündür" ifadesinden hareketle siyasetin fiili durumda idealizm ile realizm arasında bir denge yakalama sanatı olduğu yorumunu yapmak yanlış olmasa gerek.¹ Öte taraftan Amirî'nin siyasete ilişkin bir kitabının başlığını "es-Saade ve'l-İs'ad" (Mutlu olma ve mutlu kılma) olarak koyması da oldukça anlamlıdır.

İdealist ve realist yaklaşımların bir denge arayışı olarak Osmanlı son dönemi oldukça önemli bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkar.² Osmanlı siyaseti deyince devlet yapılanması, yönetim ilke ve anlayışları ve devlet-yönetilen ilişkisi bağlamında birçok şey söylenebilir. 19. Yüzyılın başında klasik Osmanlı siyasi kültürüne yönelik radikal bir değişim meselesi asla söz konusu değilken ve yaşanan askeri ve siyasi krizlere yönelik daha eklektik bir çözüm arayışı söz konusuysa³ yüzyıl sonunda bunun değişmeye başladığı görülür. Bu, pratikte devlet/siyaset ile toplumsal alan arasındaki organik ilişkinin kaybolması anlamına gelir.⁴ Bunun arkasında yatan itici unsur ise mevcut ve acil "varlık problemi"ne çözüm bulma arayışlarında siyaset kurumuna yönelik bakış açısının ve siyaset kurumundan beklentilerin köklü bir şekilde değişmesidir. Pratik acil sorunlara en kestirmeden çözüm yolları aramak şeklinde özetleyebileceğimiz öne çıkan yaklaşımlar çözümü, başarısız olan Osmanlı devletinin başarılı olan Avrupa devletlerini takip

etmesi ve uygulamalarını benimsemesi ile ortaya çıkacak bir sonuçta arar hale gelmişlerdir.⁵

Yüzyıl sonunda "üç tarz-ı siyaset" ile formüle edilen yaklaşımlarının tümünde mevcut varlık problemlerine çözüm adresi olarak siyaset sahasının gösterildiğini söyleyebiliriz. O kadar ki İslamcı yaklaşımı güden önde gelen simaların çoğunluğu mevcut problemlerin kaynağı olarak siyasi yapılanmayı ve onun başındaki siyasi aktörü görür bir tavır ortaya koymaktaydılar. II. Meşrutiyet öncesi ve sonrasında bu yönde ciddi bir eleştiri literatürünün ortaya çıktığı bilinen bir durumdur. Bu eleş-



- 1 Charles E. Butterworth, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, s. 87, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
- 2 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 28, Burhan Yay., İstanbul, 1983.
- 3 Ahmet Davutoğlu, *İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon*, Divan İlmi araştırmalar, 12 (2002), s. 17
- 4 Ahmet Davutoğlu, *İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon*, Divan İlmi araştırmalar, 12 (2002), s. 10-11

- 5 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 2, Burhan Yay., İstanbul, 1983.

Paşa'nın hayatında öne çıkan ve genel yaklaşımını anlamada bize ışık tutacak iki hususiyete sahip olduğu görülür. Öncelikle hem klasik hem de modern eğitimi iyi derecede tahsil ettiği görülmektedir. İkinci hususiyet ise Osmanlı'nın son döneminde insanların Batılı ve Modern olana yönelik genel ilgilerinin aksine Paşanın bize ait olana, bizim sanatımıza yönelmiş bir ilgiye sahip olması ve Yeniköy'deki yalısını bu eserleri topladığı bir yapıya dönüştürmesidir.

tirinin izleri Mehmet Akif'ten Said Nursi'ye kadar uzanacak yelpazede kendini göstermekteydi. Meşrutî idare üzerinden yürüyen tartışmalar bu konunun can alıcı noktasını oluşturuyordu. Musa Kazım, Said-i Nursi ve Mustafa Sabri gibi isimlerin yazdıkları makalelerde siyaseten bir çözüm üzerinde meşrutî idare bağlamında durdukları görülecektir. Lakin II. Meşrutîyet'in ilanıyla birlikte başlayan süreçte çözümü aranan problemlerin sadece siyaseten bir değişiklikle mümkün olmadığı görülecek ve bunu Filibeli Ahmet Hilmi bize güzel ve kinayeli bir dille "Sanihat-ı Kalenderâne"⁶ adlı yazısında resmedecektir.

Siyaset değer ilişkisinin bizzat gündelik gerçekliğe aktarımı sürecinde yaşanan ve bizim de yakın tarihimizde karşılığı bulunan bu genel girişi yapmamızın sebebi bu alanda farklı bir duruşa sahip olduğu kanaatinde olduğumuz Said Halim Paşa'nın yaklaşımını ortaya koymaya ve onun yaklaşımının bugüne dair söylediklerinin ipuçlarını yakalamaya çalışmak olacaktır. Said Halim Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunudur. Kahire'de 1863



tarihinde doğmuş ve ilk tahsilini orada görmüştür. Daha sonra İsviçre'de beş yıl siyasal bilgiler eğitimi almıştır. 1888 Şura-yı Devlet azası olarak başladığı devlet görevine 1913'de Mahmut Şevket Paşa'nın sadrazamlığı döneminde hariciye bakanı ve onun öldürülmesinden sonra da sadrazamlık görevi ile devam etmiştir.⁷ Paşa'nın hayatında öne çıkan ve genel yaklaşımını anlamada bize ışık tutacak iki hususiyete sahip olduğu görülür. Öncelikle hem klasik hem de modern eğitimi iyi derecede tahsil ettiği görülmektedir. İkinci hususiyet ise Osmanlı'nın son döneminde insanların Batılı ve Modern olana yönelik genel ilgilerinin aksine Paşanın bize ait olana, bizim sanatımıza yönelmiş bir ilgiye sahip olması ve Yeniköy'deki yalısını bu eserleri topladığı bir yapıya dönüştürmesidir. Paşanın bu hususiyetleri yazdığı eserlerde de kendini göstermektedir. *Buhranlarımız* başlığı altında toplanan teliflerine bakıldığında konuların çok yoğun ve öz bir şekilde ele alındığı görülecektir. İmparatorluğun son döneminde siyasi ve sosyal yaşamdaki aşırı seyyaliyetin bir etkisi olarak bazı müelliflerin değişik zamanlarda farklı yaklaşımları benimseyen yazılar kaleme aldıkları görülürken Said Halim Paşa, yazdığı eserlerde meseleleri derinden ve köklü bir bakış açısı ile ele aldığından dolayı analizlerinin daha genel-geçer bir mesaj barındırdığı görülür. Fakat eserlerindeki ele aldığı meselelere yönelik bu vukufiyeti, dönemi düşünce ve devlet adamları tarafından pek anlaşılmadığı gibi bir kanaat de vardır.⁸ Paşanın *Buhranlarımız* içinde de yer alan "Meşrutîyet" başlıklı yazısı siyaset değer ilişkisine yönelik ve yaşadığı dönemde toplumsal meselelerimiz ile siyasi yapı arasındaki ilişkiye dair önemli ipuçlarını ve imaları içinde barındırmaktadır. Yazımızın bundan sonraki kısmın-

⁶ Kalender, "Saniha-i Kalenderâne" II, nu. 11, s. 5, 26 Şubat 1909

⁷ <http://www.Saidhalimpasa.com/Saidhalimpasa.htm>

⁸ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri* 1, s. 118, Derghah yay., İstanbul, 2001.



da Paşanın ilgili eseri çerçevesinde siyaset-değer ilişkisine yönelik dönemi için kendisini özgün bir yaklaşım zeminine taşıyan bakış açısını vermeye çalışacağız.

Kara'ya göre Said Halim Paşa'nın bu eseri, genel olarak Osmanlı modernleşmesinin özel olarak da bir kavram ve yönetim biçimi olarak meşrutiyetin siyasi düşünce ve siyaset sosyolojisi açısından eleştirisi olarak görülmelidir.⁹ Paşa eserini meşrutiyet'in ilanı üzerinden pek fazla bir zaman geçmeden hicri 1329 yılında kaleme almıştır. Paşa'nın bizim siyaset ile değer arasındaki ilişki bağlamında okuduğumuz genel yaklaşımı, farklı siyaset tarzları ve kurumlarının devletlerin farklı şartları ve farklı süreçleri yaşamasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı düşüncesi etrafında şekillenir. Özellikle bunun doğal sonucu farklı şart ve süreçlere sahip bir siyasi organizasyondaki yaklaşım ve kurumların olduğu gibi başka bir siyasi organizasyona transferinin sağlıklı ve doğru bir yaklaşım olmadığıdır. Risaleye II. Meşrutiyet ile birlikte tekrar hayata geçirilen Kanun-i Esasi yani ilk anayasamız

üzerinde bir değerlendirme yaparak başlar. Zira Meşrutiyet idaresi kendisini bu anayasaya dayandırmaktadır. Lakin Said Halim Paşa bu ilk anayasayı önemli olmakla birlikte hazırlanış süreci ve kendisinden hedeflenen sonuç itibarıyla problemli görür. Bu problemin bir ayağı ona göre Batıda aristokratik yönetimin eleştirisi üzerine yükselen halkın idaresinin bu süreci bu şekilde yaşamamış kendi toplumumuza aktarılmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü buna ne toplum ne de devlet hazır değildir. Paşa'ya göre problemin diğer ayağı ise bu meşrutiyet siyaseti güdenlerin Padişah'ın otoritesini sınırlayarak hem halk hem de padişah üzerinde kendi otoritelerini güçlendirme gayretinde olmalarından kaynaklanır.¹⁰

Girişteki bu anayasa değerlendirmesinden sonra siyaset ve değer ilişkisine dair satır arası imalarının bulunduğu kısım gelir. Bu, anayasal yapılanmanın neden bize uygun olmadığını hem sosyal yapıyı hem de siyasi yapıyı analiz ederek ortaya koymaya çalıştığı bölümlerde kendisine yer bulur. Bu iki alanı "*Anayasa toplumsal yapı ve durumumuza aykırı-*

⁹ İsmail Kara, a.g.e., s. 118

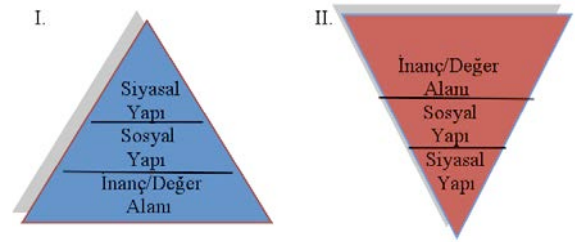
¹⁰ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 11-32, Burhan Yay., İstanbul, 1983.

Dolayısıyla Said Halim Paşa'ya göre toplumsal yapıyı üç katmandan oluşan bir yapı olarak görebiliriz. Bu katmanların ilki ve en temelinde yer alan inanç ve değerler alanıdır. İkinci katman bu inanç ve değerlerden beslenen sosyal alandır. Üçüncü katman ise ilk ikisine dayanan siyasal alandır.

dır” ve “Anayasa siyasi yapımıza aykırıdır” şeklinde müstakil iki başlık altında vermeye çalışır. Bu aykırılıkları temellendirmek için kullandığı yaklaşımın kaynağı şöyle özetlenebilir. Toplum belli bir tarihsel süreç ve kültürel üretimle bir araya gelen insanların oluşturduğu bir yapılanmadır.

Bu yapılanmanın en temelinde o toplumu oluşturan insanların inançları/değerleri yer alır. Bu inanç ve değerler üzerine yükselen toplumsal yapı kendine özgü bir sosyal iklim oluşturur. Ve en son olarak bu sosyal iklim üzerine yükselen yine kendine özgü bir siyasi yapılanma söz konusu olur. Toplum ve medeniyetlerin birbirlerinden öğreneceği çok şey olmakla birlikte tasviri yapılan bu işleyişten dolayı bir toplumun nihai ürünü olarak ortaya çıkan siyasi yapılanmasının başka bir topluma nakledilmesinin doğuracağı mahzurlar Paşa tarafından vurgulanır. Dolayısıyla Said Halim Paşa'ya göre toplumsal yapıyı üç katmandan oluşan bir yapı olarak görebiliriz. Bu katmanların ilki ve en temelinde yer alan inanç ve değerler alanıdır. İkinci katman bu inanç ve değerlerden beslenen sosyal alandır. Üçüncü katman ise ilk ikisine

dayanan siyasal alandır. Bunu aşağıdaki gibi bir şekle dökebiliriz. Aşağıdaki ilk şekil Said Halim Paşa'nın tasvirindeki sağlıklı bir toplumsal yapıyı gösterirken; ikincisi topluma tepeden inme bir modeli dayatan sağlıklı bir toplumsal yapı anlamına gelmektedir.



Aslında Paşa'nın bu sınıflandırması Osmanlı modernleşmesinin bir öz-eleştirisini niteliği taşır. Zaten amacı güncel siyasi gidişatın eleştirisi yapılan hatalı yaklaşımdan uzaklaştırılarak sağlıklı bir sosyal ve siyasal yapının oluşturulmasına yöneliktir. Dolayısıyla değer, toplum ve siyasal alan arasında kurulan korelasyon fazlasıyla değer yüklüdür ve aslında bir teklif niteliğindedir. Sağlıklı bir değer, toplum ve siyasal alan korelasyonu olarak birinci şekilde gösterilen yapı işaret edilirken Osmanlı modernleşmesinin de baştan beri içine düştüğü bir hata olarak sağlıklı bir değer, toplum ve siyasal alan korelasyonu olarak ikinci şekilde gösterilen yapı gösterilmektedir.

Bu yaklaşımını delillendirmek ve devrindeki inkılapçıların anlayamadığı hususu göstermek için şu farazi örneği verir:

Bir Fransız sorunuz: “Eğer Fransa devlet adamları, komşumuz İngilizlerin yasa ve kurallarını uygulamaya kalkışsalar, Fransa'nın hali ne olur?” Hiç kuşku yok ki, buna vereceği cevap “Bu Fransa'nın mahvına neden olur.” olacaktır. Çünkü onlar, bu davranışın, Fransa'nın doğal gelişime akışını bozmak anlamına geleceğini bilirler. Bu nedenle de söz konusu uygulamanın





Fransa'yı kesin bir ölüme mahkum etmek olduğunu hiç duraksamadan söylerler.¹¹

Bu örnek, sadece kendi düşüncesini temellendirirken ötesinde mevcut siyasi politikalara yönelik ciddi bir eleştiri ve bu politikaları yürüten inkılâpçıların anlamakta zorlandığı en temel ve hayati mesele olduğu anlamına gelmektedir. Bu, siyasi alanda istedikleri değişiklikleri yaptıklarında sosyal yapının da peşi sıra değişeceği ve sorunların böylece çözüme kavuşacağı gibi bir kabulden beslenen bir bakış açısidir. Ve Said Halim Paşa'ya göre bu yaklaşımı sergileyenler siyaset kurumu aracılığı ile toplumu tepeden şekillendirerek çözüm üreteceklerini düşünürken toplumun değer ve inançları noktasında onunla çelişen ve çatışan bir tutum içerisine girmektedirler. Ona göre eğitim, hukuk alanlarında yürütülen siyasete baktığımızda aynı mantıktan hareket eden bir yapı ile karşılaşırız. Onun "fahiş hata" olarak nitelediği durum ise sınıflı bir toplumsal yapıya ve aristokratik bir yapılanmaya sahip Avrupa'nın bunlardan beslenerek ve bunlarla mücadele ederek ulaştığı anayasa ve demokrasi yaklaşımlarının kendi bünyemize de

nakledilebileceğine duyulan saf inançtır.¹² Bu öyle bir hatadır ki arkasında kendi kendimizi düzeltme kabiliyetimiz olmadığı zannını doğurarak kendimize olan güvenimizi gidermekte ve başkalarının da bize karşı güven ve saygısını yok etmektedir. Ama Paşa'ya göre içine girilen bu süreç büyük ve hayati yanlışların yapılmış olmasına rağmen bundan sonraki süreçte meşruti yönetimin dışında bir siyasi organizasyonun işimize gelmeyeceğini söylemekte ve yapılması gerekenin bu rejimin değerlerimize uygun bir anayasa ile örgütlenmesi gerektiği şeklindedir.¹³

Said Halim Paşa'nın yüzyıl başında kendisinden önce başlayan modernleşme dalgasına yönelik olarak yönelttiği eleştirileri ve bu eleştiriler ile kendisinden sonraki süreçte yönelik ortaya koyduğu projeksiyonu ortaya koymaya çalıştık. Ama ne yazık ki günümüzde de hala değer, toplum ve siyasal alanda sağlıklı bir yapı oluşturabildiğimizi söyleyemiyoruz. Paşa'nın neredeyse yüzyıllık eleştiri, uyarı ve teklifini dillendiren sesi, hala mikes bulacak kulaklar arıyor gibi. ■

¹¹ Said Halim Paşa, a.g.e., s.19.

¹² Said Halim Paşa, a.g.e. s.17

¹³ Said Halim Paşa, a.g.e. s. 29

İdealler ve Gerçekler Arasında Siyaset-Değer-Müslüman Üçgenine Dair Bazı Tesbitler*



Ahmet YAMAN*

Fıkıh zemininde siyaset odaklı araştırmalar yapmak, dün olduğu kadar bugün de belli riskler ve zorluklar taşımaktadır. Geçmişte yani fıkıhın oluşum süreçlerinde İslâm dünyasına hâkim olan totaliter monarşiler/ saltanat rejimleri, fakihlere İslâm'ın ana kaynaklarından beslenen özgün ve bütüncül bir siyaset teorisi oluşturma fırsatı tanımamıştı.



Fıkıh zemininde siyaset odaklı araştırmalar yapmak, dün olduğu kadar bugün de belli riskler ve zorluklar taşımaktadır. Geçmişte yani fıkıhın oluşum süreçlerinde İslâm dünyasına hâkim olan totaliter monarşiler/ saltanat rejimleri, fakihlere İslâm'ın ana kaynaklarından beslenen özgün ve bütüncül bir siyaset teorisi oluşturma fırsatı tanımamıştı. Devlet, anayasa, rejim, vatandaşın devlet yönetimindeki söz hakkı, temel hak ve hürriyetler... gibi konulara her girişte “kurumların en otoriteri olan reel siyaset”in¹ çelik zırhlı duvarına çarpan ulema, ictihat yeteneğini daha çok özel hukuk alanlarında kullanmak zorunda kalmıştı. Hal böyle olunca, müctehit imamlar ile onların yine müctehit olan takipçilerinin bağımsız akademik mesailerinin ürünü olan bir “İslâm Siyaset Teorisi” geliştirememişti. İşte bu eksiklik, fıkıh zemininde siyaset merkezli araştırmalar yapmayı gerçekten “iğne ile kuyu kazmak” meseline gerçeklik kazandıracak ölçüde zorlaştırmaktadır.

Geçmişe ve geleneğe platonik bağlılığı olanlar, el-Ahkâmü's-Sultâniyye, es-Siyâsetü's-Şer'iyye, el-Vizâra, Hisbe ve Siyasetnâme literatürüne atıfla ve/veya genel fıkıh eserlerinin cuma namazı, zekât, ceza ve siyer/ cihâd bölümlerinde devlet başkanına yönelik basit ve haddi zâtında doğal değinilerinden hareketle, bizim bu yargımızın aksine, klasik dönemlere ilişkin bir özgün siyaset teorisi bulunduğunu ileri süreceklerdir. Hatta Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve benzeri temsil gücü yüksek şahsiyetlerde görüldüğü üzere, tasvip etmedikleri iktidarlar tarafından

* S.Ü. İlahiyat Fakültesi (ayaman@selcuk.edu.tr). Bu yazı, Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi'nin talebi üzerine, daha önce neşredilen çalışmalarımızdan istifadeyle hazırlanmıştır.

** Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Öğretim Üyesi

1 Aristo'nun “en otoriter ilim siyasettir” tesbitinden esinlenerek kurumların en otoriter olanının da reel siyaset olduğu söylenebilir.

Devlet, anayasa, rejim, vatandaşın devlet yönetimindeki söz hakkı, temel hak ve hürriyetler... gibi konulara her girişte “kurumların en otoriteri olan reel siyaset”in çelik zırhlı duvarına çarpan ulema, ictihat yeteneğini daha çok özel hukuk alanlarında kullanmak zorunda kalmıştı.

verilen kamu görevlerini kabul etmeyen âlimlerin tavizsiz duruşlarından ya da moda deyimle “sivil itaatsizlik”lerinden bile bir teori çıkarılabileceğini söyleyeceklerdir. Fakat bu literatürün hem bağlamı hem de mahiyeti üzerinde yapılacak önyargısız ve önduygusuz gözlemler, hakikatin hiç de öyle olmadığını gösterecektir. Sadece duruş ve tavırdan bir sistem oluşturulamayacağı hususu ise üzerinde durulmayacak kadar basit bir saptamadır.

Kelâm kitaplarında imâmet yani devlet başkanlığı konusunun ele alınmış olması veya müslüman felsefecilerin ana inceleme konularından birisini siyasetin oluşturması gerçeği de yaklaşımımızı zayıflatacak deliller değildir. Zira kelâmcılar, imâmeti, usûlüddînin yani imanın aslî bir unsuru olarak gören Şîa’ya cevap verebilmek amacıyla ve sadece bununla sınırlı olmak üzere konuya eğilirken, filozoflar Eflatun’un *Devlet* ve *Kanunlar*’ı ile Ariston’un *Nikomakosa Etik* isimli kitaplarındaki yaklaşım tarzını esas almışlardır.

Bu olumsuz belirlemeler bizi, siyaset söz konusu olduğunda İslâm’ın sessiz kaldığı ve onu değer alanının dışında gördüğü sonucuna götürmemelidir. İnsanî olan her şey ve alanla ilgili çerçeveleri olan İslâm, bu kapsamda siyaseti de müslümanca bir öze kavuşturmuştur. Söz konusu özün ne olduğunu yazının sonuna erteleyerek, bu noktada, az önce dile getirdiğimiz olumsuz tesbitin tarihsel dayanaklarına kısaca göz atmak faydalı olacaktır. Tarihte yapacağımız bu kısa gezinti, bize aynı zamanda siyaset-değer dikotomisinin müslüman toplumların geçmişindeki² izlerine dair de ipuçları verecektir.

Emevîlerin 41 / 661 yılında devlet yönetimini ele geçirmelerinden itibaren siyasî rejimin ve yapılanmanın da monarşiye dönüşmesiyle birlikte, İslâm



tarihindeki ve dolayısıyla İslâm hukuk tarihindeki en büyük kırılmalardan birisi yaşanmıştır.

Bilindiği üzere ilk Emevî Halifesi Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60 / 680) kendisinden sonraki dönem için oğlu Yezîd’i (ö. 64 / 683) veliahd tayin etmişti. Yapılan bu tasarruf, İslâmî mirasa ters düştüğü herkesçe bilindiği için Muâviye tarafından şu şekilde gerekçelendirilmek zorunda kalmıştır:

“Ey insanlar! Biliyorum ki, Rasûlullah vefat ettiğinde yerine kimseyi bırakmamıştı. Müslümanlar, Ebu Bekr’in halife olmasını uygun buldular. Onların bey’ati meşru idi; Allah’ın Kitabına ve Elçisinin Sünnetine uygun idi. Ölüm Ebu Bekr’e gelince o, yerine Ömer’in geçmesini istedi. Bu da Kitabullah’a ve Elçisinin Sünnetine uygun bir tutum idi. Bu defa Ömer’e ölüm gelince o, müslümanlardan birisini halife olarak belirleme işini altı kişilik bir şûra he-

2 “İslâm tarihi” tamlamasını kullanmadığımıza lütfen dikkat.

Her zaman ideal özelliklerle donatılmış bir merkezî otoriteyi savunan hukukçular ilk dönemlerde akıtılan kanların taze hatıralarının gölgesinde, ümmetin birliği daha çok bozulmasın, fitne büyümesin ve telafisi güç zararlar doğmasın diye siyaset teorilerini istedikleri gibi vazedememişlerdir

yetine bıraktı. Şu halde Ebu Bekr, Allah Rasûlü'nün yapmadığı bir şeyi; Ömer de Ebu Bekr'in yapmadığı bir şeyi yapmıştır. Hepsi de müslümanların yararını gözeterek böyle davranmıştır. İşte ben de, çekişmeler içinde bocalayan müslümanları düşünerek Yezîd'e bey'ati uygun buldum."³

İlk Emevî hükümdarının bu sözleri, siyaset bilminde biline gelen ve sık tekrarlanan şu tespitin. bir yansımasıdır: "İktidarı elinde bulunduranlar, daima halkı (yönetilenleri) yalnız emretme ve yönetme gücüne değil, fakat aynı zamanda emretme ve yönetme hakkına sahip olduklarına inandırmaya çalışmışlardır. İktidarın rastgele elde edilmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde o iktidar, meşru bir iktidar olur. Meşru bir iktidara itaat da yönetilenler için bir ödev haline gelir."⁴

Fakat Muâviye'nin bu uygulaması, sadece hukukî geleneğe değil, klasik kabile geleneğine de ters düştüğü için birçok çevreden tepki görmüştür. Çünkü kabile teamüllerine göre, başkanlığa babanın oğlu değil, aynı kabile içindeki en dirayetli kişi seçilirdi. Bu yüzdendir ki, kendisi de Emevî olan Mervân b. Hakem (ö. 65/685) bile bu uygulamaya itiraz etmiştir.⁵ Bu tarihî gerçeklere rağmen İbn

Haldun (ö. 808/1405) "Yezîd'in veliahd olarak tayin edilmesi sırasında, sahabenin en ileri gelenleri orada bulunduğu halde itiraz etmemişlerdir, bu da gösteriyor ki mezkûr işlemde şüphe edilecek bir nokta yoktur. Zira hem sahabe topluluğu hakkı söylemekten çekinmezlerdi, hem de Muâviye büyülenip hakkı kabulden yüz çevirmezdi"⁶ diyerek yanlışı meşrulaştırır. Oysa sahabe neslinin önde gelenlerinden Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 53/673) de dâhil birçok isim, mezkûr uygulamayı "Hırakliyye" ve "Kisreviyye" diye niteleyerek Bizans ve Sâsânî rejimlerine benzetmişler ve kabullenememişlerdir.⁷

Fakat her şeye rağmen yeni rejim, kendisini tahkim eden unsurlarla ve meşruiyet iddialarıyla beraber yerleşmişti. Böylece İslâm'ın siyasete ilişkin değer ve norm alanının işlerliğini yitirme süreci de başlamış oldu. İslâm Anayasa ve İdare hukukunun temel ilkeleri olan şûrâ; siyasî idarenin meşruiyetini ümmetten alıp yine ümmete karşı sorumlu olduğu anlayışı; uygulama birliğini sağlayacak olan şûrâ içtihadı; hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü anlayışı ile adalet ve eşitlik ilkeleri, pratik anlamlarını yitirerek teorik hale geldi. Yönetimin meşruiyet göstergesi olan bey'at de, bu muhtevasından soyutlanıp sadece şekli ve cibrî bir detaya indirgenmiş oldu. Nitekim bey'at, Haccâc b. Yusuf es-Sekafî, nâm-ı diğer Haccâc-I Zâlim (ö. 95/714) döneminden itibaren talâk ve itâk (köle azadı) üzerine zorla yemin ettirmek gibi tasarruflarla desteklenir olmuştu.⁸ Şûranın esas aktivitesini kaybettiğini gören kimi fukaha da, fiilî durumun etkisiyle olsa gerek, bu müessesenin vâcib değil mendûb hükmünü alacağını belirtmişlerdi.⁹



3 İbn Kuteybe (?), *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kahire 1979, 1/163; Taberî, *Tarih*, Kahire 1979, 5/301-302.
4 Münî Kapanî, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1975, s. 43.
5 *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/151.

6 İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut 1993, s. 165, 166. Aynı İbn Haldun bir başka yerde de şu tesbiti yapar: "Hilafet önce saltanatsız idi, sonra saltanatla karıştı ve nihayet sadece saltanat kaldı." bkz. *Mukaddime*, s. 159 vd., özellikle s. 164.
7 *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/150; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, Kahire 1399, s. 214-216.
8 İbn Kayyım, *I'lâmu'l-Muvakkı'in*, Beyrut 1991, 3/62-68.
9 Nevin Abdülhâlık, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* (çev. V.Akyüz) İstanbul 1990, s. 111.



Muâviye'nin daha ilk başlarda verdiği şu ulti-matom, gelişmelerin arka planını yeterince aydınlatmaktadır:

*"Bizim yönetimimize müdahale etmedikleri/eleştiride bulunmadıkları sürece ben insanların konuşmalarına engel olmam!"*¹⁰

Oysa örnek dönemlerin ilk halifesi Hz. Ebû Bekr, seçildiği zaman mescidde yaptığı ilk konuşmada, halka karşı taşıdığı sorumluluğa, ümmetin hâkimiyetine ve hukukun üstünlüğüne vurgu yapıyordu:

*"En iyiniz olmadığım halde başkanınız oldum. Eğer doğru davranırsam bana yardımcı olun; hata edersem düzeltin! Allah ve Rasûlüne itaat ettiğim sürece siz de bana itaat edin! O ikisine isyan ettiğimde bana itaat etmek göreviniz yoktur."*¹¹

Onun halefi olan Hz. Ömer de (r.a.) "Allah'tan kork ey Ömer!" diye başlayan ve uzun uzun nasihat ve irşadda bulunan bir kişi susturulmak istenince, etrafındakilere:

"Bırakın onu konuşsun! Eğer onlar bize böyle hatırlatmada bulunmazlarsa onlarda hayır yoktur; eğer biz onların doğru sözlerini kabul etmezsek o zaman da bizde hayır yoktur" diyerek¹² aynı hassasiyeti göstermiştir.

İşte fıkın ilk tedvin dönemine denk gelen bu köklü değişim, hukukun genel kamu ve anayasa

sahasının normal gelişimine engel olmuştur.¹³ Hatta anayasa hukuku uzmanı olan Sudanlı Prof. Dr. Hasan et-Türâbî'nin deyişiyle, kaotik siyasî ortam, fukahayı hiç olmazsa mevcut geleneği ve devralınan hukukî mirası korumaya sevketmiştir.¹⁴

Her zaman ideal özelliklerle donatılmış bir merkezî otoriteyi savunan hukukçular¹⁵ ilk dönemlerde akıtılan kanların taze hatıralarının gölgesinde, ümmetin birliği daha çok bozulmasın, fitne büyümesin ve telafisi güç zararlar doğmasın diye siyaset teorilerini istedikleri gibi vazedememişlerdir.¹⁶ Hatta zaman zaman fiilî durumu meşrulaştırma anlamına gelebilecek yorumlarda bulunmuşlardır. Meselâ şâfiî el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve el-Cüveynî (ö. 478/4085) ile hanbelî Ebu Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) *velâyetü'l-ahd* uygulamasını, hilafetin Hz. Ebu Bekr'den Hz. Ömer'e intikal şekline kıyasla meşrûlaştırdırken¹⁷ yine

13 Abdurrazzâk Senhûrî, *Fıkhü'l-Hılâfe ve Tatavvuruhâ*, Kahire 1993, s. 46, 47; Hayreddin Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1992, 3/260-261.

14 Hasan Türabî, *"Kırâe Usûliyye fi'l-Fikhi's-Siyâsiyyi'l-İslâmî"*, et-Tecdîd, sy. 3 (Malezya 1998), s. 74, 75-76.

15 Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 3-16; Cüveynî, *Ğıyâsü'l-Ümem*, İskenderiye 1990, s.91 vd ; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrut ts. (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye) s. 23; Ebu Ya'lâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrut 1983, s. 20-21.

16 Nitekim o dönemlerde ulemanın yanlış gidişata müdahale edip elleriyle ve dilleriyle engel olamadıklarını söyleyen ünlü hanevî âlim el-Cassâs (ö.370/980) bunun nedenini, baskıların doğurduğu imkansızlıklarla beraber, ulemanın can güvenliği endişesi taşımış olmalarına bağlar. bkz., *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, 2/685.

17 Mâverdî, *a.g.e.*, s. 11; Cüveynî, *Ğıyâsü'l-Ümem*, s. 124-125. Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, s. 25. Hz. Ebu Bekr'in kendi yerine Hz. Ömer'i tayin değil, tavsiye etmesi inceliği için bkz. Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 11.

10 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, Beyrut 1996, 5/28; Taberî, *Tarih*, 5/336.

11 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, Beyrut 1970-1972, 11/336; Taberî, *Tarih*, 3/210.

12 Ebu Yusuf, *el-Harâc*, Beyrut ts. (Dâru'l-Ma'rife) s. 12.

Toplum, yetki verdiği temsilcileri aracılığıyla kendisini yönetir ve gerektiğinde yönetime müdahale eder. Dolayısıyla siyasal iktidarı elinde bulunduranlar mutlak değil, bir taraftan genel ve kalıcı hâkimiyet sahibi Yüce Allah'ın buyrukları, diğer taraftan yine aynı buyruklara gönülden inanmış olan halkın iradesiyle sınırlandırılmış bir yetkiye sahiptirler.

el-Mâverdi, aslında toplumsal mutabakat anlamına gelen bey'ati, başka herhangi bir akit gibi sadece birkaç kişinin onayı anlamına indirgemıştır.¹⁸ Bunlardan elli yıl sonra el-Gazzâlî (ö. 505/1111) kamu görevlerinin yerine getirilip kamu yararının temin edilmesi gibi pratik bir faydaya istinaden, "Günüümüzde idarecilik ancak nüfuz, güç ve azamete bağlıdır. Dolayısıyla güç sahipleri kime bey'at ederse imam odur"¹⁹ demiştir. Yine el-Gazzâlî bir başka yerde, sahâbî Amr b. el-Âs'ın "Despot ve zalim bile olsa bir idarecinin varlığı, anarşinin kol gezmesinden daha iyidir" sözüne²⁰ yer verir. Mâlikî âlim İbnu'l-Arabî de (ö. 543/1148) bir taraftan sahabe icmâına dayandırarak, diğer taraftan da naslardan ilginç çıkarımlarda bulunarak, olayları daha ileri bir düzlemde onaylar. O'na göre Muâviye, melik değil halifedir.²¹ Hilafetin otuz yıl sürüp sonra azgın krallığın hüküm ferma olacağını haber veren hadis²² sahih değildir.²³ Hal böyleyken yine de melik olarak değerlendirilse bile bu, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Davud'un peygamberliğinin mülk olarak isimlendirilmesine²⁴ binaen sakıncalı bir durum değildir.²⁵

Bu örnekleri vermektaki amacım, adı geçen isimleri eleştirmek değil, onları böyle icthatlara sevketen siyasî havayı anlamaya çalışmaktır. İslâm'ın temel yaklaşımı ve Hz. Peygamber sonrası ilk siyasî sistem tecrübeleri, çok daha ileri bir anlayışa götürme ve özgün bir teori oluşturma istîdadına sahipken reel siyasetin bizzat kendisi bunu yapmaya engel olmuştur. Kamu hukuku yazarları da bu sebeple bir yandan önlerindeki verili de facto durumu, sistemi zedelemekten tashihe çalışmışlar, bir yandan da bu verili durumun kaçınılmazlığının ağır baskısı altında müslüman toplum lehine çalış-

malar yapmışlardır. Ulemanın monarşiyi savunur görünmelerinin arkasında, Marshall Hodgson'un (ö.1968) "Monarşi, herbiri diğerini yutmaya aday oligarşik bir yönetimin en makul alternatifi olarak görünüyordu"²⁶ cümlesiyle özetlenebilecek bir gerçek, yani siyasî çekişmelerin varlığı yatıyordu.

Arzedilen bu tarihsel gelişmelerden sonra yazımızın bundan sonraki kısmında İslâm'ın ana kaynaklarındaki yaklaşımlardan hareketle siyasetteki değer algısına ilişkin genel saptamalar yapacağız.

İslâm, toplumun ve toplumların siyasal kimlik kazanmış biçimi olan devletin yönetimi için belli bir rejim önerisinde bulunmamış, bunun yerine yönetimde esas alınması gereken genel ilkelere ve değerlere işaret etmiştir.

Buna göre, yönetimde belli bir sınıf ya da zümre değil, bütün bir toplum söz sahibidir.²⁷ Toplum, yetki verdiği temsilcileri aracılığıyla kendisini yönetir ve gerektiğinde yönetime müdahale eder. Dolayısıyla siyasal iktidarı elinde bulunduranlar mutlak değil, bir taraftan genel ve kalıcı hâkimiyet sahibi Yüce Allah'ın buyrukları, diğer taraftan yine aynı buyruklara gönülden inanmış olan halkın iradesiyle sınırlandırılmış bir yetkiye sahiptirler. Bu da sonuçta, herkesi bağlayan ilahî ilkelere ters ya da halkın iradesine aykırı davranmalar söz konusu olduğunda; teknik ifadesiyle 'adalet ve istikametten sapıldığında' yönetimi uyarma ve gerektiğinde değiştirme hakkının toplumda olduğunu göstermektedir.²⁸

Modern devlet anlayışında yönetimin yetki alanı içinde değerlendirilen yasama, yürütme ve yargı görevlerine gelince, İslâm anlayışı şöyle bir tablo çizmektedir:

Genel ilkeleri koymak ve çerçeve hükümleri belirlemek anlamında küllî yasama yetkisi, birçok Kur'ân âyetinin de vurguladığı gibi²⁹ Allah'a ve

18 Mâverdi, a.g.e., s. 7.

19 Gazzâlî, *İhya Ulûmi'd-din*, İstanbul 1985, 2/139.

20 Gazzâlî, a.g.e., 4/96.

21 İbnu'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s. 200.

22 Müsned, 5/220, 221. Başka bir rivayeti için bkz. Tirmizî, "Fiten" 48; Müsned, 4/273; 5/44, 50, 404.

23 İbnu'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s. 200-201.

24 el-Bakara 2/251.

25 İbnu'l-Arabî, a.g.e., s. 207-210.

26 M. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago 1977, 1/281, 345.

27 Âlü İmrân 3/159; Şûrâ 42/38.

28 Müslim, "İmâra" 39; Ebû Dâvûd, "Cihad" 87.

29 Mesela bkz. Âlü İmrân 3/154; En'âm 6/57; A'râf 7/3, 54; Ra'd 13/2; Nisâ 4/64-65; A'râf 31/157; Ahzâb 33/36; Nûr 24/63.



onun gözetimindeki Peygamber'e aittir. Bununla birlikte Kanun Koyucu bazen ayrıntılara ilişkin hükümler de sevk etmiştir. İşte bu çerçeve içinde kalıp itihad yani Kur'an ve Sünnet'teki hukuk düşünce ve pratiğinden hareket etmek kaydıyla ayrıntılara ilişkin hüküm çıkarma anlamında sınırlı yasama ise, müslüman hukuk bilginlerinin yetkisi dâhilinde olan bir işlemdir. Halkın doğrudan veya temsilcilerinin (ehlü'l-hal ve'l-akd) bey'atıyla/onayıyla devlet başkanlığı görevini üstlenenler, mevcut itihadlardan istifade edebilecekleri gibi, hukukun açıkça düzenlemediği alanlarda dinin genel ilkeleriyle çatışmamak kaydıyla kendi yetkilerini de kullanabileceklerdir.³⁰

Esas itibarıyla iktidarın elinde olan yürütme işlevi, dünyevî-beşerî bir özellik taşır. Bununla birlikte, bütün bürokratik uzantılarıyla yürütme organı da dinin genel ilke ve amaçlarıyla kayıtlıdır. Nitekim yerleşmiş bir genel fıkıh kuralına göre ülke ve halk üzerindeki tasarruf maslahat/yarar ilkesiyle kayıtlıdır³¹ ve Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) veciz cümlesiyle "*Nâ meşru olan nesneye emr-i sultanî olmaz!*"; bütün bunların üstünde Hz.Peygamber'in buyruğuyla sabit olduğu üzere "*Allah'a isyan sayılan yerde herhangi bir yaratılmışa itaat olmaz!*".³² Fakat bunun dışındaki yapılandırma, yetkilendirme, denetleme ve işletme

gibi konular, günün gereklerine göre değişebilecek hususlardır.

Hukuk devleti anlayışının ve toplumda adaleti tesis etme kaygısının zorunlu sonucu olan yargı fonksiyonu ise gücünü ve meşruiyetini yönetimden (devlet başkanından) almakla beraber, karar verme süreçleri açısından tamamen bağımsız bir karakter taşır. İslâm hukuku hükümlerine göre adaleti tesis etmekle görevli olan yargıçlar³³ tam bir görev güvenliğine sahiptirler; sebepsiz yere azledilemezler; fakat verdikleri kararlar da belli sebeplerle temyize açıktır.³⁴ Mahkemelerin kuruluş ve işleyişi ise toplumsal ihtiyaçlara göre gelişime açık bir husustur.³⁵

Son olarak bir genel tesbite yer verelim:

Evrensel bir çağrıya sahip olan İslâm, insanların tek bir kaynaktan (nefs) yaratıldığını, Âdem ve Havva'dan türetildiğini dolayısıyla ırk, renk, cinsiyet ve konum farkı gözetilmeksizin tıpkı tıraşın dişleri gibi eşit olduklarını bildirmiştir.³⁶ Bu eşitlik, temel haklar açısından insanlar arasında bir ayırım yapılmamasının da ana gerekçesini oluşturmaktadır.

İnsanı diğer bütün yaratılmışlardan üstün tutan din, onun vazgeçilmez haklarını da güvence altına alacak düzenlemeler yapmıştır. İnsan hakları, siyasî idarelerin bir bağıışı değil, Yaratıcı'nın bir lûtfudur. ■

30 Mâverdi, age., 6.

31 Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, Beyrut 1983, s. 121.

32 Buhârî, "*Ahkâm*" 4; Müslim, "*İmâre*" 39-40.

33 Nisâ 4/58,134; Sâd 38/26.

34 Ebû Ya'lâ, age., s. 70.

35 bkz. Mâverdi, age., s. 88-121; Ebû Ya'lâ, age., s. 62-90.

36 Nisâ 4/1; A'râf 7/189; Müsned, 5/411.

Metafizik ve Ahlakla İlişkisi Bakımından Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi



Ömer OSMANOĞLU*

İslam siyaset düşüncesi, siyasi hayat çerçevesinde insani ve toplumsal davranışları, siyasi fikirleri, birey, devlet, toplum, egemenlik, iktidar, meşruiyet ve yasa gibi temel kavramları epistemoloji, metafizik ve ahlak ilimlerini içeren kapsamlı açıklamalar üzerine bina edilmiştir. Bu çerçevede İslam filozoflarının siyaset ile ahlakı, metafizikle irtibatlı bir şekilde ele aldıkları görülür. Dolayısıyla, siyasetin, onların felsefi dizgelerinde bir “hakikat araştırması” olarak tezahür ettiği söylenebilir.



Siyasi eylemlerin içerdikleri ahlaki değer, siyasetin gerçekler ve değerler çerçevesinde ele alınışını gerekli kılar. Siyasi olguları değer açısından ele alıp manevi çözümler üreten idealist tutum, gerçeğin doğru ve kapsamlı tanımlarından hareketle ve değer yargılarından ziyade gerçeklere dayanarak yapılan siyasi analizlere varmaya çalışan realist tutumla çelişir gibi görünür. Olup biteni anlamak ile olması gerekene ulaşmak arasındaki bu fark zaman zaman keskin ayrımlara da neden olmaktadır.¹

Siyasal olguların açıklanması, gerçek ile değer arasında gezinen farklı görüşlerin telifine, mevcut durumun doğru bir analizi ile olması gerekeninin muhtevasının birlikte ele alınabildiği üst düzey bir yaklaşıma muhtaçtır. Olup bitenden habersiz, doğru tanım ve analizleri hesaba katma konusunda zayıf kalmış bir siyaset düşüncesi değerler ortaya koyma, çözümler sunma konusunda da başarısız kalacaktır. Dolayısıyla olması gerekeni ortaya koyabilmek için olanı doğru anlamak gerekmektedir. Bu çerçevede, İslam siyaset felsefesinin zemini, yani İslam’ın tarihsel süreci ve bir ilim olarak siyasetin İslami ve Grek kökenlerinin resmini doğru görmek gerekiyor. Burada, bu zemini tüm yönleriyle kuşatan bir yaklaşımdan ziyade ahlak ve metafizikle ilişkileri bağlamında İslam siyaset felsefesinin yapısını ele almaya çalışacağız.

* İGİAD Genel Sekreteri, İslam Felsefesi Bilim Uzmanı

1 Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî’den Abdüh’a Siyasi Düşünce*, s. 25-27.

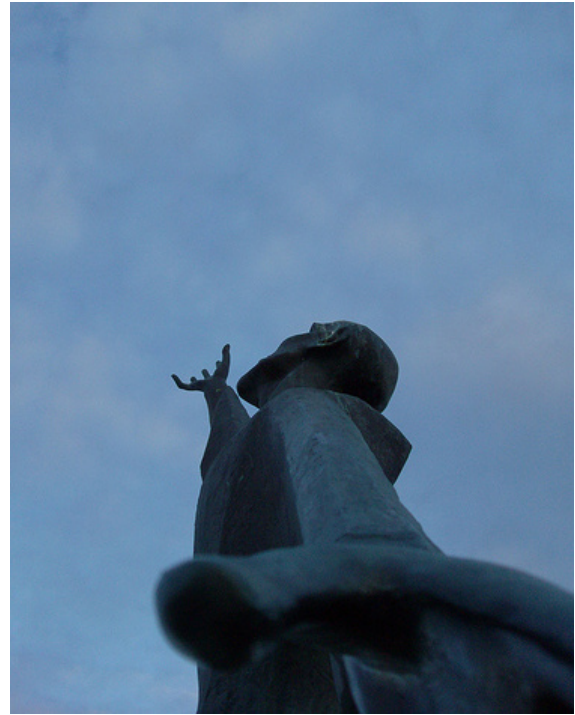
Siyasi eylemlerin içerdikleri ahlaki değer, siyasetin gerçekler ve değerler çerçevesinde ele alınışını gerekli kılar. Siyasi olguları değer açısından ele alıp manevi çözümler üreten idealist tutum, gerçeğin doğru ve kapsamlı tanımlarından hareketle ve değer yargılarından ziyade gerçeklere dayanarak yapılan siyasi analizlere varmaya çalışan realist tutumla çelişir gibi görünür.

İslam Siyaset Felsefesi'nin Yapısı

İslam siyaset felsefesini, İslam coğrafyasında Platon, Aristo ve Yeni-Platonculuk çizgisindeki İslam filozofları tarafından üretilen düşünce birikiminin siyasi muhtevası ile bir din olarak İslam'ın siyasi öğretilerinin kesiştiği bir düzlemde anlayabiliriz. İslam siyaset felsefesini, bir yandan, Platoncu-Aristocu kavramlarla temellendirilmiş ve tutarlı bir bilgi felsefesi üzerine bina edilmiş güçlü bir siyasal düşünce bütünü olarak sunmak mümkündür. Diğer yandan, Grek felsefesinden tevarüs edilen ve belirli bir derinliği sahip olan bu kavramsal mirasın, İslam alim ve filozoflarının çeşitlilik ve zenginlik içeren düşünceleriyle kaynaştığını ve felsefenin, İslam'ın kendine mahsus öğretileriyle ilişkileri de gözetilmek suretiyle orijinal bir yapıya kavuşturulduğunu belirtmek gerekir. İslam siyaset felsefesi, bir yandan, kökleri Yunan düşüncesine dayanan ve erdem, iyi ve mutluluk gibi kavramlara derinlik kazandırılmış bir siyaset düşüncesine sadık kalan ama bununla birlikte yaşadıkları dönemin siyasi gelişmelerini ve mensup oldukları dinin sağladığı sağlam zemini göz ardı etmeyen *felasife* eliyle; diğer yandan siyasal otorite ve meşruiyet gibi temel sorunlarla irtibatlı olarak hilafet, şura ve adalet kuramları üzerinde yoğunlaşmış olan *mutekellimun* ve *fukahânın* vahyi merkeze alan yaklaşımlarıyla üst düzey bir siyaset düşüncesi haline gelmiştir. Açıkçası, hem İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'ten beslenen, hem de Yunan felsefe geleneğini siyasi olguları çözümlemede bir araç olarak kullanan bir felsefi yapıdan söz ediyoruz.

İslam siyaset felsefesi, insan doğasının kavranışı meselesinde yöntem ve amaç bakımından Yunan siyaset düşüncesine paralel özellikler içermektedir. Bu bakımdan, siyaset düşüncesinin ras-

yonel bir zeminde yürüdüğünü söylemek yanlış olmaz. Buna mukabil, kelim ve fıkıh ehlinin siyasi çizgisi rasyonel olmaktan öte teolojiktir. Burada referans noktası vahiydir ve İlâhi Yasa tarafından şekillendirilen ve bütün varlık alanlarını kuşatan bir siyaset etme biçiminin hususiyetleri ön plandadır. Bu, belirli yönlerden, felsefenin siyasi düşünceleri için de geçerli bir durumdur. Felsefenin önerdiği erdemli siyasi hakikat, metafizik hakikat tarafından da onaylanacak bir şekilde kurgulanmıştır. Bu durum her ne kadar bazılarınca, "siyasetin otonomluğu"nu zedeleyen bir durum olarak görülse de İslam'ın kendine mahsus özellikleri itibarıyla de kendi içinde tutarlı bir düşünce yapısına işaret etmektedir.² Zira İslam, insani etkinliklerin



2 Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 92.

Siyaset felsefesi onlar için, her iki dünya açısından en yüce amaç olan mutluluğa ulaşmanın ilmidir. Bu filozof ve alimler, genel düşünce ve felsefelerini ahlak ve siyasetle taçlandırmış, ilimler tasnifinde tabi ilimler ve dini ilimlerin yanısıra pratik ilimler (medeni ilimler) olarak da ahlak ve siyaseti ön planda tutmuşlardır.

tümünü kuşatan bir dindir ve tam da bu özelliği itibarıyla, siyasal otorite ve dini otoritenin birbirinden ayrı değerlendirildiği ve bu nedenle batı siyaset tarihinde derin kırılmalara yol açan gelişmeler sonucunda oluşmuş yöntem ve telakkilerden daha farklı ele alınmayı gerektiren bir tarihe sahiptir. Bu tartışmaları bir kenara bırakıp İslam siyaset felsefesinin yapısını daha yakından inceleyelim.

İslam siyaset felsefesi bir taraftan Maverdi, Gazali, İbn Teymiye gibi fıkıh ve kelam alimlerinin çabalarıyla ve vahyin belirlemeleri etrafında şekillenirken; diğer yandan Yunan felsefesi ve Yeni-Platonculuk çizgisini takip eden ve fakat İslami zemini göz ardı etmeyen Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sina, İbn Rüşd, Nasreddin Tusi, İbn Haldun, Cemaleddin Devvani ve Kınalızade Ali gibi filozof ve düşünürlerin eserleriyle neşv ü nema bulmuştur. Bu filozof ve alimler, siyaset ile ilgili düşüncelerinde ahlak, adalet, erdem ve mutluluk gibi kavramları kendilerine çıkış noktası olarak kurgulamaya ve doğru siyasetin ve adil bir yönetimin esaslarına ulaşmaya çalışmışlardır. Siyaset felsefesi onlar için, her

iki dünya açısından en yüce amaç olan mutluluğa ulaşmanın ilmidir. Bu filozof ve alimler, genel düşünce ve felsefelerini ahlak ve siyasetle taçlandırmış, ilimler tasnifinde tabi ilimler ve dini ilimlerin yanısıra pratik ilimler (medeni ilimler) olarak da ahlak ve siyaseti ön planda tutmuşlardır.

İslam filozoflarının siyaset felsefeleri, onların genel felsefelerinin bir uzantısıdır. Kaldı ki bu, Grek Felsefesi'nin de temel bir özelliğidir. Özellikle Fârâbî'nin eserlerine bakıldığında, toplumun erdemler yoluyla mutluluğa ulaşmasının ahlaki bir düzlem içinde ele alındığı ve siyasi meselelerin fizik, kozmoloji, epistemoloji, psikoloji ve metafizik gibi ilimlerle birlikte çözüme kavuşturulduğu görülür. Böylece, doğal (teorik) bilimlerden ahlak, sosyoloji ve siyaset gibi pratik bilimlere doğru geliştirilen bir süreç ortaya çıkmış olur. Yani siyaset, metafizikten bağımsız kurgulanmaz. Fârâbî'nin toplumu organizmaya, evrendeki düzene benzetmesi ve ayrıca evrendeki düzen ile devletteki düzen arasında kurduğu benzerlikler metafizik-siyaset ilişkisinin sıkı bağlarla kurulduğunu açıkça gösterir.³ Yine, Mâverdi, Gazali ve İbn Teymiye gibi fıkıh ve kelam alimleri de benzer bir biçimde vahyin buyrukları çerçevesinde şekillenen bir beşeri düzeni refere ederler.

Fârâbî ve İbn Sina'dan farklı olarak İbn Rüşd, siyaset düşüncesini, din-felsefe, vahiy-akıl ilişkisi bağlamında çözüme kavuşturmaya çalışır. Din ve felsefe ilişkisi çerçevesinden bakıldığında bütün insanlar, İbn Rüşd'e göre, aynı ahlakî kanunlara ulaşabilirler. Fakat vahiy, bu ahlaki kuralları mutlak mükemmellik içinde belirtir. Onun için böyle bir kanun mükemmel devletin temeli olacaktır. Ahlâk ve siyaset konularında müstakil bir eser kaleme almayan İbn Rüşd'ün, Eflatun ve Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerden, bu konudaki görüşleriyle ilgili ipucu yakalayabilmek mümkündür. İbn Rüşd'e göre insanî yetkinlikler nazarî erdemler, sanatlar, ahlâkî erdemler ve iradî fiiller olmak



3 Fârâbî, el Medinetü'l Fâdila, s. 70-74.



üzere dörde ayrılır. Aslında insanlığın en son hedefi nazari erdemleri kazanmak olduğundan öteki erdemlerin hepsi sadece nazari erdemlerin gerçekleştirilmesi için vardır. Tabiatı gereği medeni bir varlık olan insan hemcinslerinin yardımı olmadan bu erdemleri elde edemez. Bunun için insan hayatını başkalarıyla paylaşmak zorundadır. Ahlak ilminin amacı erdemlerinin mahiyetinin bilinmesi değil yaşanmasıdır. Aristo'dan beri klasikleşmiş olan "altın orta" teorisine göre hikmet, iffet, şecaat ve adaletten oluşan erdemlerin orta noktasını eksiği ve fazlası bulunmayan normal davranışlar teşkil eder.

Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün sundukları siyaset felsefesi, varlığı ve değerleri önceleyen, bunları muayyen bir metafizik tasavvuru içinde ele alan bir yapıya sahiptir. İnsanın bizzatı varlığı, evrendeki yeri ve amacı bu siyaset felsefesinin varmaya çalıştığı neticelerin özünü teşkil eder. Dolayısıyla felâsîfenin siyaset ile ilgili görüşlerini, onların metafizik ve ahlak anlayışlarından ayrı bir biçimde anlamak güçtür. Ruhun ölümsüz bir cevher oluşu meselesiyle irtibatlı olarak, gerçek mükemmelliğe, beden gereksinimlerini asgari ölçülerde tutarak ve ruhun ihtiyaçlarını azami ölçülerde karşılayarak ulaşılabilir. Erdemli toplum ve yönetici ise söz konusu amaca ulaşmada insana yardımcı olacaktır.

İslam Filozofları ve Siyaset Bilimi

İslam siyaset felsefesinin kurucu olarak kabul edilen Fârâbî, siyaset felsefesi ile ahlak felsefesini, konu itibarıyla ortak bir amaca yönelmiş ilimler olarak müzakere eder. Bu amaç ise "iyi"nin ne olduğu ve iyi erdemlerin neler olduğu ile ilgilidir.

Erdemler sayesinde insan mutluluğa ulaşır. Bu durumda, siyaset felsefesinin; mükemmelliği, mutluluğun mahiyetini ve bunlara nasıl ulaşılacağını kendisine konu edindiğini söylemek mümkündür. Burada, fert toplumdan ayrı düşünülmez. Zira toplumu oluşturan fertlerin iyiliği ile toplumun iyiliği, Grek Felsefesi'nde olduğu gibi, birbirinden ayrılmaz ve buradan hareketle erdem ve mutluluğa toplumdan bağımsız bir biçimde ulaşamaz. Dolayısıyla siyaset biliminin (medeni felsefe) amacı, insanların kendileri aracılığıyla mükemmelliğe ulaşacakları iyiliklerin ve erdemli fiillerin araştırılmasıdır. Diğer yandan, Fârâbî'ye göre insanların ve toplumların çoğu, mutluluk ile ilgili kamil bilgiye sahip değildir. Bu yüzden erdemli bir yöneticinin idaresi altındaki ideal bir toplum haline gelmek için, erdemli bir devlete (medinetü'l-fazıla) ihtiyaç vardır. Fârâbî'nin, doğrudan siyasi bir organizasyon olan devletin amacını, ahlaki bir kavram olan erdemle ilişkilendirmesi kayda değerdir. İslam siyaset felsefesinin değerlerle kurduğu bu ilişki, hemen hemen diğer filozoflarda da görülen asli bir tutumdur. Devlet gerçeği, değerler üzerinde yükselen bir aygıt olarak tasarlanmıştır. Siyaset ile ahlak arasında, gerçekte değer arasında kurulmuş olan bu sağlam bağ, İslam siyaset felsefesinin doğru anlaşılması bakımından önemlidir.

Fârâbî'nin Platon ve Aristo gibi Grek filozoflardan ödünç aldığı ve İslam'ın da onayladığı erdemli, dengeli ve öteki dünyayı da kuşatan mutluluk tasavvuru, benzer bir biçimde İbn Sina ve İbn Rüşd'de de görülür. İnsanların bir araya gelerek toplumu oluşturmalarının altında, maddi ve manevi ihtiyaçların karşılanması ötesinde, erdem-

Fârâbî'nin "hakikat nedir?" sorusu, siyaset felsefesi düzleminde "en iyi yönetim hangisidir" sorusuna karşılık gelir. Hakikatten kopuk bir mutluluk anlayışı olamayacağı gibi, iyi ve erdemli fiiller için de iyyinin ve erdemin bilgisi gerekmektedir.

li fiiller sayesinde her iki dünyadaki mutluluğa ulaşılması gibi yüce bir amaç yatar. Hatta insanın varlığının amacı da bu mutluluğa ulaşmaktır. Dolayısıyla insan, mutluluğun ne olduğunu ve ona ulaşmak için gerekli olan şeyleri bilmeli ve bunları uygulamalıdır.⁴ Siyaset bilimi, bu anlamda aslında bir "mutluluk ilmi"dir. Diğer yandan ahlak da siyasetle bağlantılı bir biçimde mutluluğa ulaşmak için gerekli olan doğru davranışların ilmidir.⁵

Siyaset bilimi, İbn Sina'nın ilimler tasnifinde pratik felsefenin bir dalı olarak kendisine yer bulur. İbn Sina, fizik, matematik ve metafiziğe teorik felsefenin bölümleri arasında yer verirken "insanın işlerinde ve davranışlarında sağlam bir bilgiye ulaşmasıdır ki, bunda da amaç iyi olanı elde etmektir" şeklinde tarif ettiği pratik felsefenin bölümlerine ahlâk bilimi (el-İlmü'l-ahlâk), ev yönetimi (et-Tedbîrü'l-menzile) ve siyaset bilimini (el-İlmü's-siyase-et-tedbîrü'l-medine) dahil eder. Ona göre siyaset bilimi toplumsal ilişkileri, devlet yönetimin inceleyen bilim dalıdır.⁶

Diğer yandan, İbn Haldun'un, "umrân bilimi" ile Fârâbî'nin "medeni siyaset" ve İbn Sina'nın "ilmü's-siyase" tanımları arasındaki fark dikkat çekicidir. Bu fark, siyaset felsefesindeki realist ve idealist yaklaşımlara, yani gerçekte olan ile olması gerekenin açıklanması meselesine ışık tutar niteliktedir. İbn Haldun umrân bilimini, insani toplumsal örgütlenmeler ve bu toplumsal örgütlenmelerde ortaya çıkan her türlü toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel vb. olaylar olduğunu ileri sürer. Bu bilim mülk, devlet, kazanç, geçim yolları, sanatlar, bilimler ve bunların nedenlerini inceler ve toplumsal-kültürel

olayların nedenlerini ve onların ortaya çıkışlarını akli bir biçimde açıklar. Oysa "medenî siyaset", İbni Haldun'un tanımladığı biçimde, teorik bir bilim olmaktan ziyade, insani ve toplumsal kurallar koymak isteyen pratik bir sanattır. Çünkü bu sanat, toplumun ortaya çıkışını ve nedenlerini açıklamak yerine ahlâk ve hikmetin gereklerine uygun bir biçimde devletin ne şekilde olması ve ne şekilde idare edilmesi gerektiği konuları üzerinde durur. Yani olanı değil, olması gerekeni incelemekte; olaylarla veya olgularla değil, değerlerle ilgilenmektedir. Dolayısıyla İbn Haldun'un İslam siyaset felsefesinde klasik geleneği takip eden Fârâbî, İbn Sina gibi filozoflardan ayrıldığını söylemek mümkündür.

Felasifede olduğu gibi fıkıh ve kelam ehli için de siyasetin ifade ettiği anlam, hakiki mutluluğa ulaşmayı üstün bir amaç olarak tezahür eder. Mesela, fıkıh, kelam ve tasavvufta alanlarında önemli bir konuma sahip olan Gazali için bu böyledir. Siyaset, Gazali'nin genel düşüncesiyle uyumlu bir biçimde, İlahi Yasa'nın hükümlerine uygun bir hayat anlayışı içinde kendine yer bulur. Siyaset, Gazali'de, kötülüklerden arınmış ve erdemli fiiller aracılığıyla bu dünyadaki mutluluğa ve ahiretteki kurtuluşa ermenin bir yolu olarak önemlidir. Hakiki mutluluk ve kurtuluş ancak İlahi Yasa'ya boyun eğmekle mümkündür. Bu bağlamda Gazali için siyaset, bir bakıma, din ile dünya arasındaki uyumun bir ifadesi olmaktadır. Gazali'ye göre dünyayı ayakta tutan dört esastan birisi olan siyaset, din ve ahlakın zorunlu bir uzantısıdır. Siyaset, hayatın müşahhas şartlarına adapte edilen bir davranış sanatıdır.⁷ Gazali'nin siyaset sanatına verdiği önem dikkat çekicidir. Devlet işlerini esaslı bir şekilde nizama koyan siyaset bilimi, Gazali'ye göre beşeri ilimler arasında en soylu ve en şerefli ilimlerden birisidir.⁸ Siyaset ve ahlak'ı, ilimler tasnifinde felsefi ilimler alanına dahil eden⁹ Gazali için siyaset, din ile dünya arasında uyumlu bir ilişkinin tesis edilmesi bakımından önem taşır.

4 Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeni*, s. 78.

5 Fârâbî, İbn Miskeveyh ve sonraki filozofların eserlerine verdikleri isimlerden mutluluk ve ahlaka yapılan vurgu açıkça görülebilir: *Tahsilü's-Saade* (Mutluluğun Kazanılması), *et-Tenbih ala Sebili's-Saade* (Mutluluk Yoluna Yöneltilme), *Tehzibu'l-Ahlak* (Ahlakın Düzeltilmesi)

6 İbn Sina, *fi Aksami'l-Ulûmi'l Akliyye*, s. 106-107; *Medhal*, s. 15. İbn Sina başka bir yerde pratik felsefeyi şu şekilde tasnif eder: a. *Ahlâk Bilimi* (el-ilmü'l-ahlâk), b. *Ev Yönetimi Bilimi* (el-ilmü bi tedbiri'l-menzile), c. *Siyaset Bilimi* (el-ilmü bi tedbiri'l-medine), d. *Kanun Yapma Bilimi* (es-sinaatü's-şâria). Bkz. *Mantıku'l-Meşrikiyyin*, s. 6-7.

7 Gazali, *Mizanü'l-Amel*, s.328.

8 Gazali, *Nâsihatu'l-Mülûk*, s.125.

9 Gazali, *Dalaletten Hidayete*, s. 51.

Siyaset, bir yüzü dünyaya, diğer yüzü ise dine dönük olan bir yönetim sanatıdır. Siyaset, Gazali’de, ahlaka tabi olduğu gibi dini ilimlerin başında gelen fıkıh ilmine de tabidir.¹⁰ Gazali, başka bir yerde ise siyaseti, insani etkinlikler açısından ortaya konan sanatların en yücesi olarak tanımlar. Toplumun refahını ve uyumunu sağlayan bu sanat, dünya ve ahiret kurtuluşuna ulaştırır.¹¹

Siyaset ve Erdemler

Platoncu erdem tasnifini miras alan İslam siyaset felsefecileri de benzer bir biçimde, hikmet, cesaret (şecaat), ölçülük (iffet) ve adaleti temel erdemler olarak kabul ederler. Bu erdemler bireyleri ve devleti iyiye ve mutluluğa ulaştırır. Erdemi, fiilerin “orta yolu” olarak gören ve her iki dünyadaki mutluluğa ulaşmayı en yüksek amaç olarak belirleyen bu anlayış köklü bir ahlak düşüncesinden beslenir. Fârâbî, İbn Sina, İbn Miskeveyh ve Gazali gibi İslam düşünürleri erdem, iyi, mutluluk gibi konularda benzer hareket noktalarından yola çıkarak “değerleri” merkeze alan felsefe sistemleri geliştirmişlerdir.

İslam filozoflarına göre, erdemler sıralamasında en başta olan mutluluk, erdemli toplumun gerçekleştirmeye çalıştığı en yüksek değerdir. Devlet, bireyin kemali ve mutluluğu için vardır. İnsanın yetkinliğe ulaşması ve temel amaç olan dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşması en yüce amaçtır. Bunu sağlayacak olan şey ise erdemli bir hayat sürmektir. Örneğin Fârâbî’ye göre mutluluk, mutlak iyiliktir.¹² Bu mutluluk maddi, geçici veya sadece bu dünyaya mahsus bir mutluluk değil ruhani-manevi ve öteki dünyayı da ilgilendiren bir mutluluktur. En yüksek iyilik olan mutluluğa ise erdemli bir yaşayışla ulaşılır. Bu açıdan bakıldığında siyaset felsefesinde temel bir “değer” olarak ele alınan mutluluk sadece bireyleri değil toplumun tamamını ilgilendiren bir kavramdır. Erdemli toplum, insanların, kendilerini hakiki manada mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirleriyle yardımlaşmayı amaçladıkları bir toplumdur.¹³

Gerçek-değer meselesi bakımından ve İslam siyaset felsefesinin değerler silsilesine atfettiği manayı kavramak açısından Fârâbî’nin ideal yönetim biçiminin (medinetü’l-fazıla) karşısı olarak göster-



diği yönetim biçimleri şeması, çarpıcı bir örnektir. Fârâbî’nin yönetim biçimleri şeması bize farklı bir bakış açısı sunar. Fârâbî, insanı mutluluğa ulaştıracak en iyi yönetim biçimini soruştururken erdemleri ve erdemsizlikleri temel bir kriter olarak kullanır. Yani yönetim biçimlerinin sınıflandırılması, o yönetim biçimlerinin ulaşmayı amaç edindikleri faziletlere ve reziletlere göre yapılır. Bu aslında, siyaset felsefesinin “hakikat araştırması” meselesiyle irtibatlandığı temel bir noktadır. Fârâbî’nin “hakikat nedir?” sorusu, siyaset felsefesi düzleminde “en iyi yönetim hangisidir” sorusuna karşılık gelir. Hakikatten kopuk bir mutluluk anlayışı olamayacağı gibi, iyi ve erdemli fiiller için de iyinin ve erdemin bilgisi gerekmektedir. Açıkçası mutluluk, nazari, ameli ve ahlaki faziletlere ve sanatlara sahip olunmadan elde edilecek bir şey değildir.¹⁴ Fârâbî’ye göre, bilgisiz (cahil), bozuk (fasık), değişmiş (mübeddele) ve sapkın (dalle) devlet biçimleri bünyelerinde barındırdıkları değersizlikler, erdemsizlikler nedeniyle ideal olmayan yönetim biçimleri olarak sınıflandırılırlar. Sadece ihtiyaçları, gücü, serveti, eğlenceyi, şan ve şerefi, mutlak eşitliği ve mutlak özgürlüğü ya da zorbalığı ön planda tutan cahil yönetimler ve erdem ile gerçek mutluluğu bildikleri halde onu uygulamayan fasık yönetimler, erdemden uzaklaşarak değişim geçirmiş yönetim biçimleri veya sapkın devletler Fârâbî’nin sınıflamasında değerden yoksun yönetim biçimleri olarak nitelendirilirler. İdeal yönetim ise, ahlaki değerleri ön planda tutan ve en yüksek iyiliğe ulaşmayı amaçlayan yönetimdir.¹⁵ ■

10 Gazali, *Mizanü’l-Amel*, s.329.

11 Gazali, *İhya’u Ulum’id-din*, s. 40.

12 Fârâbî, *Siyasetü’l-Medeni*, s.72.

13 Fârâbî, *el Medinetü’l Fâdila*, s. 70.

14 Fârâbî, *Tahsilü’s-Saade*, s. 1-18, 35.

15 Fârâbî, *el Medinetü’l Fâdila*, s. 80-82.

İlâhiyat, Metafizik ve Bilim Açısından Değerler Felsefesi



İlyas ALTUNER*

I. Bir Değerler Felsefesi Oluşturmak

Değerlerin ilâhiyat, metafizik ve bilimle ilişkisinin inanç ve düşüncenin sistematik bir hâle gelmesinden önce belirgin bir ayrıma tabi tutulmadığını gözlemlemek zor olmaz. Çünkü eski medeniyetlerde bütün bu alanlar birbiri içinde ve ayrılmaz birer bütün olarak kendini açığa vurmaktaydı. Ancak biz bu yazıda sistematik dönemde ortaya çıkan ayrışmaların ilâhiyat, metafizik ve bilim ekseninde nasıl bir değerler felsefesi yani siyaset, ahlâk ve hukuk ortaya koyduğunu göstermeye çalışacağız.



Düşünce tarihindeki sistemli hareketlerin başladığı dönem, sofistik düşüncenin göreceli mantığına dayalı *insan* olmanın ne anlama geldiğiyle ilgili araştırmaların başladığı, aydın birey yetiştirme olgusunun ön plana çıktığı tarihlere rastlar. Bununla aynı dönemde gelişen dünya görüşlerinin saflığına aykırı olarak bu görüşün en belirgin özelliği, doğayı anlamada ve değerleri belirlemede insanın kendisini ön plana çıkarmasıdır. Kadim dinlerin etkisiyle oluşan büyük medeniyetlerin, değerleri kendilerini aşan bir gücün belirlediği inancıyla tezat oluşturacak şekilde, Yunan doğa felsefesi, varlığı anlamaya yönelik bir açılım sağlama çabasıyla ortaya çıkar. Bu ontolojik düşünme çabası, ister istemez kendisinden önceki mitolojik verilerden kendini arındıramamış ve ortaya koymak istediği şeyi yani mitolojiden arınmış bir doğa anlayışını tam anlamıyla gerçekleştirememiştir. Zira mitoloji, her ne kadar tahrif edilmiş bir dinin özelliklerini sunsa bile, yine de değerlere ilişkin ilâhiyat alanının hâkimiyetini temsil etmekteydi.

Felsefede *varlık* ve *oluş* düşüncelerinin değerlerle ilgili fazla bir katkısının bulunmamasının temel nedeni, değerler alanından çok ontoloji ve kozmolojiyle ilgilenmeleri olmuştur. Sofistlere gelinceye kadar insanla ilgili düşünme çabasının olmaması, insanın ne olduğuna dair araştırmaların bizzat kendisiyle ortaya konabilecek bir aksiyoloji geliştirememelerinden kaynaklanmıştır. İnsanı her şeyin temeline yerleştiren Protagoras, doğal olarak insana ait davranış biçimlerinin bir sonucu olan değerler alanıyla karşılaşmak zorunda kalmıştır. Çünkü siyaset, hukuk ve ahlâk üçgeninde bulunan insanın, bir yaşama biçimi olan ve de bu ya-

* İslam Felsefesi Bilim Uzmanı

Siyaset, hukuk ve ahlâk üçgeninde bulunan insanın, bir yaşama biçimi olan ve de bu yaşama formunu inanç ve kanılarıyla hayata geçiren bir varlık olmasından dolayı, kendisini tanıması ve nasıl yaşaması gerektiği yönünde kendisine bir yol tayin etmesi, onun kaçınılmaz ödevidir.

şama formunu inanç ve kanılarıyla hayata geçiren bir varlık olmasından dolayı, kendisini tanıması ve nasıl yaşaması gerektiği yönünde kendisine bir yol tayin etmesi, onun kaçınılmaz ödevidir.

Sofistler insanı her şeyin ölçüsü saymakla, doğal düşüncenin yani insan biliminin değerlere ilişkin söz söyleyebilecek yegâne alan olduğu kanısına ulaşmışlardır. Çünkü insan, doğayı kendisine örnek aldıkça doğal hukukun ortaya koymuş olduğu sonuçları da kabullenmek zorunda kalır. İnsanı her şeyin ölçüsü olarak görme eğilimi,¹ biricik gerçeklik olarak sunulan şeylerin aslında her insan açısından farklı olarak algılandığını ve her farklı algılamamanın bir öznel gerçeklik sunmasından dolayı hakikatin birden çok olması gerektiğini söylemek zorundadır. Bunun sonucunda ise, doğası gereği hakikatin olmadığını söylemenin kaçınılmaz oluşu, bize değerler felsefesine ait tümel kavramların inkârından başka bir şey sunamaz. Bu tür söylemlerin görelî yaklaşımlar sunmasından dolayı değerlere hiçbir değer vermediği açıktır.

İşte tam burada konunun kalbine değinmiş oluyoruz. Kendi öznelliği içinde insan, eylemlerini neye göre ve ne şekilde gerçekleştirebileceğini açıkça düşünmelidir. İnsan için iyi olan şeyin ne olduğu ve yaşamın hangi düsturlara yahut maksimlere göre düzenleneceği sorunuyla karşı karşıya kalma zorunluluğu, insanı siyaset üretmeye ve hukuk kuralları benimsemeye sürükler. Bütün bunların sonunda ise ahlâkın bir sonuç olarak ortaya çıktığı görülür. Oysa ahlâk, görünenin aksine, bir sonuç olmaktan ziyade bir başlangıç noktası-

dır. Çünkü eylemler herhangi bir ahlâkî kurallar dâhilinde gerçekleşir ve ahlâktan ayrı ya da ahlâk düşünülmezsizin herhangi bir eylemden söz edilmesi saçmadır. Burada önemli olan nokta, ahlâkın sırf siyaset ve hukuk alanını belirlemesi değil, bu alanların hangi ahlâkî normlar bütününe göre şekillendirildiğidir. Konunun ilâhiyat, metafizik ve



bilimle olan ilişkisi de işte burada kendisini göstermektedir. Her üç alanın da birbirine paralel olarak gerçekliğin kaynağı olduğunu ileri sürmesinin yanında, değerlere ilişkin yargıların, bu üç alana ait dünya görüşlerinin formuna uygun olarak şekillenmesi bizim için önemlidir. Belki kimi zaman bunların her üçü de birbirleriyle kol kola girerek bir değerler sistemi ortaya koymuşlarsa da, bilhassa dinin yapı olarak yani varoluş amacı olarak

¹ Sofistlerin en büyüğü olan Protagoras bu konuyu şu ifadelerle özetler: "Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için. Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için de öyle." Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s. 194.

Ruhun üç parçalı hâlini yani arzu, cesaret ve aklı sırasıyla halk, asker ve yöneticiyi belirlemede kullanan Platon'a göre, aklın kullanımından doğan yönetim yetkesini kullanacak kişinin filozof olduğu kanısını çıkarması elbette zor değildir.

değerler konusunda karşı konulmaz bir hâkimiyet çabasının olduğunu söylemek yerinde olur.

Böylelikle sabit bir değerler felsefesi oluşturmak çoğu zaman imkânsız görünse de, bunu yapmaya çabalamaktan vazgeçmenin erdemle uyuşmadığını belirtmek gerekir. Zira evrensel bir değerler bütünü oluşturmadan barış ve huzur içinde yaşamın mümkün olmadığını bilmeyen yoktur. İşte bu değerler bütünü oluşturacak alanın ilâhiyat, metafizik ve bilim alanlarının herhangi birinde sabit kalması da şimdilik mümkün görünmemektedir. Ancak konu bir değerler felsefesi oluşturmak olduğundan, biz daha çok her üç alana felsefeyle olan bağına göre değineceğiz.

II. Değerler Felsefesinin Metafizik ve Teolojik Yansımaları

Değerler felsefesinde kavramsal olarak tanımlanması gereken birtakım terimler vardır ki, bu terimler bize değer yargılarının niteliğini de gösterir. Daha önce belirttiğimiz gibi, değerlere dair düşüncelere ahlâkî kavramların neliğiyle başlamak zorundayız ve bu kavramlar sayesinde bir siyaset ya da hukuk normu oluşturmamız mümkün olur. Ahlâkın temel kavramı olarak *iyi*, varlığın varoluş nedenini açıklayan en kapsamlı terimdir. Çünkü iyinin ne olduğunun sorgulanması, bütün hayatı anlamlandıran şeyin ne olduğuna ilişkin yargıda bulunmamızı sağlar. Ahlâkın bütün olarak bu kavramda içkin olmasından dolayı bu kavrama dair sorgulamaların temelini ilâhiyat, metafizik ve bilimle ilişkilendirebiliriz. Zira bu üç alan da kendisini hayata ahlâk alanında yansıtır. Hem varlık hem de bilgi kuramında neyin iyi olduğuyla ilgili yargıların bilgisi bir anlamda önem kazanır. İnançlar ve kanılar yani varlığa ait her türlü yargı, ahlâkîliğin kaplamında bir sonuca kavuşur. Descartes'ın söylediği gibi ahlâk, bütün varlık sisteminin meyvesi olarak diğer düşünsel etkinlikleri kendisinde sonuçlandıran önemli yapı taşıdır.²

2 "Ahlâktan anladığım, diğer bilimlerin bütün bir bilgi-

Siyasetin ve onunla ilintili olarak hukukun temelini oluşturan ahlâkî kavram *adâlet* olmakla, insanlar için neyin doğru olup neyin olmadığına karar vermenin yine bir değer oluşturduğu görülür. Her ne kadar değerlerin karşısına *olgu* terimi çıkarılırsa da, her olgu nihayetinde karar verdiği ahlâkî konularda bile bir değer taşımadan edemez. Sorun değerlerin aşkınsal olup olmaması konusundadır ve ister aşkınsal güce bağlansın ister doğaya indirgensin, her ahlâkî yargı bir değer bildirir.

Platon'un *Devlet* eserinin adâletin mahiyetiyle ilgili tartışmalarla açılması, siyaset ve hukukun da ahlâktan ayrıştırılamaz birer etkinlik alanı olduğunu gösterir. Sofistlerin insana referansla yaptıkları hukuki yorumlar, doğal hukukun tezahürlerinin insan için biricik veri sayılmasını öngörür. Ancak adâletin güçlü olanın güçsüz olana egemenliğini kabul ettirmesi olarak yapılan tanımının her ne kadar doğal yaşamın yadsınamaz gerçekliğini ortaya koyduğu söylene de, güçsüz olanın hakkının olmamasının onun güçsüzlüğüyle ilişkilendirilmesi doğanın adâletsizliğine değil, insanın adâletsizliğine yorulmalıdır. Çünkü doğanın kanunları, kendiliklerinde edilebilirler ve böylelikle adâletsiz olma insanın bir eylemidir ve sonuçları yine insanı bağlar. Platon burada adâletin yalnızca kavramsal tanımının yeterli olmadığını görerek, onun işlevinin ne anlama geldiğiyle tanımlanabileceğini bildirir. Eğer adâlet birkaç insan için olacaksa ona adâlet demenin ne anlamı olabileceği sorusu gündeme gelmelidir. Platon, burada Sokrates'in ağzından bir kişinin erdemliliği olduğu kadar bütün bir devletin erdemliliği olduğunu da söyleyerek adâletin öz tanımını yapmış olur.³

Platon'un *idealar kuramı* yalnızca ontolojik akıl yürütmelerin değil aynı zamanda teleolojik

sini gerektiren en yüce ve en mükemmel ahlâkî sistem ve bilgeliliğin nihai düzeyi olduğudur." René Descartes, *Principles of Philosophy*, trans. John Cottingham, *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, I 189.

3 Plato, *The Dialogues of Plato*, trans. Benjamin Jowett, London: Oxford University Press, 1892, III 48, *The Republic* 368d.



yargıda bulunmaların da en güzel örnekleriyle doludur. Çünkü bu kuram varlık ve bilgi felsefesinin yanında değerler felsefesinin de ne anlama geldiğini bizlere gösterir. İlâhiyat ve bir anlamda metafiziğin nasıl belirlendiğini anlatan meselde, Platon'un söylemlerinden anladığımız şey, bütün bu alanların gerçeklik dünyasının ilâhiyat bilinciyle kavranabileceğidir. İlâhiyatın metafizikle iç içe olduğu bu öğreti, siyaset ve ahlâkın da Tanrısal bir gücün kararıyla belirlendiği ve toplum için en iyi olanın bu kararı bilmek olduğunu dikte eder. Mağara zindanından kurtulan insan, hakikatin bilgisine ulaşırken, doğadaki yasaların aslında birer kanun değil görüngü olduğunu öğrenir. Böylelikle ilâhiyatın en üst seviyesi olan *İyi İdeası* ya da *Demiurgus*, bütün alanları kendisinde toplayan yüce kimlik olarak karşımıza çıkar.⁴ Bu durumda sofistlerin göreceli insan anlayışının karşısında gerçekliğin biricik ve mutlaklığı vurgulanmış olur. Öyleyse ilâhiyat ve metafizik alanları, birbiri içinde karışmış biçimde, değerleri belirleyerek iyiliğin salt ruha kötülüğün ise bozuluşa sahip olduğunu belirtir.⁵

Aslına bakılırsa Platon, değerler alanını aşkınsal varlığın zaten önceden belirlediği savından yola çıkmakla, çok da belirgin olmayan biçimde

bahsettiği Tanrının gerçekte siyasete dair söylemleri belirleyen olmasıyla siyaseti ahlâkla bütünleştirir. Ruhun üç parçalı hâlini yani arzu, cesaret ve aklı sırasıyla halk, asker ve yöneticiyi belirlemede kullanan Platon'a göre, aklın kullanımından doğan yönetim yetkesini kullanacak kişinin filozof olduğu kanısını çıkarması elbette zor değildir. Zira değerler alanının idealar dünyasında bulunuşuyla idealara ulaşabilecek yegâne kişinin filozof olması arasındaki koşutluk, eylemlerin nasıllığını belirlemede yani kanun koymada yetkiyi akla sahip olan bilgeye vermesiyle sonuçlanma açısından bir zorunluluk arz eder. Siyaset yapma işi, yalnızca insanları yönetmeyle ilgili değil, aynı zamanda insanların nasıl yönetileceğinin belirlenmesiyle de yakından ilgilidir. Hukukun belirlenimi, aklın egemenliğinde gerçekleşen bir konuyu gündeme getirmenin yanında, ahlâkî unsurların kaynağına ilişkin söylemleri de ortaya çıkarmada filozofa verilmiş üstün yeteneği anlatır. Varoluşun amacına yönelik her türlü iradeyi akla verme ve her türlü yeteneği bilgeliğe yükleme, ilâhiyat alanının mutlak akılla özdeşleştirilmesiyle sonlanmak zorundadır. Tanrı iyi ideasıyla bütün evreni en güzel bir biçimde kaostan kozmosa çevirmiş ve doğanın kanunlarını en iyi şekilde işleyecek biçimde ahlâkileştirmiştir. Platon'un kitabının son cümleleri yani ruhun ölümsüzlüğüyle gerçekleşen huzur

⁴ Plato, *TDP* 214-7, *The Republic* 514a-517a.

⁵ Konu hakkındaki detaylar ve örneklemeler için bkz. Plato, *TDP* V 99, *Laws* 716a-d.

Bir siyaset tarzında en önemli başlangıç noktası, hukukun ideal olanla belirlenmesi olmalıdır. Bunun içinse seçilmeye en uygun hayatın ne olduğunu belirlemek gereklidir. Öyleyse, ahlâkî öğretileri temele alan açıklamalarla konunun betimlenmesi ve bunun sonucunda da en iyi olan yaşama biçimi ortaya konmuş olması gayet düzenli bir ilerleyiş biçimi olacaktır.

durumu bize bunu aynen söylemektedir.⁶

Aristoteles, değerler felsefesiyle ilgili bütün söylemlerini varoluşa bağlı olarak söylemeye çabalamıştır. Platon'un aksine idealaların gerçekliğini yadsırken, form ve madde bileşimini varolmanın en temel ilkesi olarak açıklayan filozof, varlığa ilk ilkelerini veren şeyi açıklarken Andronikus'un *metafizik* diye adlandırdığı şeye aslında *teoloji* demektedir.⁷ Metafizik zaten o devirlerde fizikten sonra gelen anlamına bir anlamda ilâhiyatı temsil ediyordu. Bunun en bariz örneğini Plotinus'un kozmolojik kategorilendirmesinde görebiliriz: Fiziksel âlem yahut *tabiiyyât*, yıldızlar âlemi yahut *felekiyyât* ve Tanrısal âlem yahut *ilâhiyyât*. Aslına bakılırsa bu ayrım Platoncu dünya görüşüne daha yakındır. Oysa Aristoteles'te bu nispette bir ayrım söz konusu değildir. Onun yaptığı ayrım yalnızca *oluş ve bozuluş* ayrımıdır. Varlığa ilk ilkelerini veren bilim olan ilâhiyat, aynı zamanda ilk hareketini veren Tanrı ile ilgili olsa bile, Aristoteles'te değerler alanını belirleyici bir unsur olmamasından dolayı Tanrı, yalnızca deist anlamda bir düzen kurucu olarak görünür. Ancak yine de ahlâkın ve buna bağlı olarak hukuk ve siyasetin belirlenimi, ilk ilkeleri ortaya koyan ilâhiyat tarafından şekillenir.

6 "Bu nedenle ilâhî yola baş koymayı ve daima adâleti ve erdemi izlemeyi göz önüne alan benim görüşüm şu ki, ruh ölümsüzdür ve iyile kötüün her türlüünü elde edebilir. Böylece, hem burada kalırken hem de, oyunda beraberindekilerden ödülleri elde eden kazananlar gibi, ödülümüzü aldığımızda başkalarına ve Tanrılara karşı saygılı yaşayacağız. Ve hem bu dünyada hem de bin yıllık diye tanımladığımız yolculuk sırasında hayat bizimle barışık olacaktır." Plato, *TDP* III 338, *The Republic* 621d.

7 Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York: Random House, 1941, II 779, *Metaphysica* 1026a20-30. Aristoteles ayrıca şunları söyler: "Ve eğer dünyada bir çeşit şey varsa, bu muhakkak ilâhî olmalıdır ve bunun ilk ve en etkin ilke olması gerekir. Açıkçası, öyleyse fizik, matematik ve ilâhiyat diye üç tür kuramsal bilim vardır. Kuramsal bilimler sınıfı en iyisi ve onların kendi içlerinde de en son söylenen en iyisidir; çünkü o, varolan şeylerin en yücesini ele alır ve de her bilim kendi özel konularının erdemi bakımından daha iyi ya da daha kötü diye adlandırılır." Aristotle, *BWA* II 861, *Metaphysica* 1064b5.

Aristoteles, en yüce olan bilim dediği ilâhiyatı yahut bazılarının dediği şekliyle metafiziği her şeye ilk ilkelerini kazandırması bakımından diğer bilimlerden ayırır. Şu hâlde ilâhiyat alanının koymuş olduğu ilkeler ilâhî olmak bakımından diğer her türlü ilkelerin üzerinde yer alır. İster siyasi ister ahlâkî olsun bütün değerler, teolojik ilkelerin konumlandığı şekliyle bir öneme sahiptirler. Ancak şu var ki, Aristoteles'in teolojisi, günümüzde anlaşılan dinsel teolojiden çok farklı, ondan hayli uzak bir kuramsal bilimdir. Yine de Tanrıdan her şeye hareket veren varlık olarak bahsetmesi ve ilk ilkeleri ilâhiyat alanına koyması bakımından, Aristoteles yorumcuları onun metafiziğine teoloji demekten geri durmazlar.

Siyaset ve kanunlara dair görüşlerine ilk ilkelerin konuluş amacına uygun olarak yer veren düşünür, varlığın amacını ereksellik olarak açıklar. Öyleyse bütün eylemlerin nihaî ereğinin aynı olması gerekir. Burada bu erekselliğin incelendiği alanın hangisi olduğu konusu gündeme gelecektir ki, neyi yapıp neyi yapmamak gerektiğini anlatan ve bu nedenle insan için iyi olanı araştıran alan siyasettir.⁸ Çünkü siyaset, hem etik hem de sosyolojik bir durumu konu alarak, yalnızca bireyin kazanımlarının değil, aynı zamanda toplumun değerlerinin bütüncül olarak ele alınmasını sağlar. İlk ilkelere göre eylemek biçiminde tanımlanabilen ahlâk ve bu ilkelerin gayesini topluma yaymak olarak belirtilen siyaset arasındaki sıkı ilişkiye rağmen, ahlâkın ilk ilkeleri öyle kuramsal bilgiler gibi kolayca çıkarılabilecek türden değildir. Ahlâkın özü bu ilkeleri ortaya çıkarmak olsa bile, bu çok uzun bir araştırmanın sonucunda mümkün hâle gelir. Ahlâkın kendisi ilk ilkeleri veren bilim olmadığından, onun ilkelere götüren bir araç olduğu da varsayılabilir.⁹ Bir anlamda etiğin diyalektik yapısının olduğunu söylemek hiç de güç olmayacaktır. Zira diyalektik de ilk ilkelere götüren bir anlamda kullanılır.

8 Aristotle, *BWA* II 935-6, *Ethica Nicomachea* 1094a1-b10.

9 Aristotle, *BWA* II 936-7, *Ethica Nicomachea* 1095a1-10.

Bir siyaset tarzında en önemli başlangıç noktası, hukukun ideal olanla belirlenmesi olmalıdır. Bunun içinse seçilmeye en uygun hayatın ne olduğunu belirlemek gereklidir. Öyleyse, ahlâkî öğretileri temele alan açıklamalarla konunun betimlenmesi ve bunun sonucunda da en iyi olan yaşama biçimi ortaya konmuş olması gayet düzenli bir ilerleyiş biçimi olacaktır. Aslında bütün bu seçimlerin başında insanın ve toplumun huzur ve mutluluğu yer almaktadır. Eğer erdemli olan şey birey için en iyi olansa, bireyler için en iyi olan bu şeyin bütün toplum için de en iyi olması zorunlu olur ki, bu da bize Platon'un adalet öğretisini hatırlatmaktadır. Erdemli yaşam en iyi yaşama formu olarak kabul edilmesine rağmen, siyaset ve ereksellik arasındaki yaşam konumunun hangisinin daha iyi olduğu konusunda sorun yaşanabilir. Bu sorunun çözümü her ikisinin de yanlış bir seçim olacağıdır. Çünkü Aristoteles'e göre bireyin hakkı ile devletin hukuku arasındaki tercih her zaman haktanırılığa göre işlemelidir. Aynı şey her birey için eşit derecede doğruysa, birey için olanın toplum ve insanlık için de aynı olması yani her birey için eşit olanın topluma mâledilmesi istenir.¹⁰

III. Salt İlâhiyattan Dinsel Metafizığe Değerler

Aristoteles'ten sonra kadim felsefede dinsel düşüncelerin yani ilâhiyatın hâkim olduğu bir dönem başlar. Neo-Platoncu dönemin en önemli vurgusu, Tanrıdan sudur etmiş varlıklar silsilesi kurarak, bir anlamda Platon ve Aristoteles düşüncelerini uzlaştırma girişimi olmuştur. Plotinus, Devlet kitabında anlatılan *İyi* ideasını Platon'un Parmenides'te anlattığı başka bir ide yani *Bir* ile özdeş saymaktadır.¹¹ Bunun anlamı, Platon'da gördüğümüz gibi, ideaların en büyüğünün her şeyin kaynağı olduğu ve bütün şeylerin biricik ilkesi olarak her türlü ahlâkî ve siyasî tecellinin Tanrıdan taşıdığıdır. Ancak şu da var ki, Plotinus'un sudur kuramındaki taşmanın asıl nedeni sevgiden başkası değildir. Buna rağmen Tanrı, kendisinden taşan akılların farkında olsa da, onların çıkışını zorunlu olarak izlemek durumundadır. Her türlü varlığa geliş, Tanrının rızası dışında gerçekleştiği için, değerlere ilişkin



her yargı ve eylem, zorunlu olarak Tanrıdan taşmış olmaktadır.

Patristik felsefenin oluşumuna neden olan Neo-Platoncu dünya görüşün Hıristiyan dünyasının etkisinde kaldığı ve ondan çokça etkilendiği bir gerçektir. Hıristiyan din adamları ve düşünürleri tarafından ortaya konan teolojik felsefe yapma biçimi, kadim felsefe okullarının etkisini de bir anlamda farklı bir yöne, dine mâletmiştir. Büyük metafizik sistemlerin ardından gelen bu uzlaştırmacı dinsel felsefe anlayışı, bilimi de kendisine destek yaparak bir başka dünya görüşünü, dinin hizmetindeki felsefi ve bilimsel dünya anlayışını ortaya çıkarmıştır. Kadim dünyanın kabûl ettiği birtakım kozmolojik ve bilimsel verileri kendi potasında eriterek, sırtını sağlam duvara dayayan bu Skolastik görüş, yüzyıllar boyunca hem felsefeyi yani metafiziği ve hem de onun alt dallarını oluşturan bilimleri kendi hegemonyasına tabi tutarak, bu anlayışa karşı olan her şeyi yakmayı ve yasaklamayı bir görev bilmiştir. Artık salt aşkınsal ilâhiyat olan metafiziğin değil, eklektik bir oluşum olan teolojinin hâkim durumda olduğu bir dünya görüşüyle karşı karşıyayız. Bu anlayış ilk önce Augustinus'un düşünceleriyle yoğrularak ortaya çıkmasına rağmen, Platonculuktan uzaklaşarak Aristotelesçi bir görünüme kavuşmuştur. Augustinus'un felsefesinde her türlü değer yargısı, sonuçta Tanrı tarafından bahşedilen bir hayatın göstergesidir. İnsanoğlunun yapması gereken şey, bu değerlerin kaynağını iyi anlamaktır. Yoksa ki, Tanrıdan kaynaklanan iyiliğin tersinde hareket etmek, kötülüğe mahâl vermek, Tanrıya karşı gelmek demektir. Kötülükler,

10 Aristotle, BWA II 1281-2, *Politica* 1235a20-b35.

11 Plotinus, *The Enneads*, trans. Stephen MacKenna, London: Penguin Books, 1991, VI.7.41.

Dünyevîleşme toplumun ahlâkını dejenere ettikçe siyasal ve hukuksal bilinç de çürümüş ve giderek tiranlığın bunu durdurması gerektiği siyasî fikri ön plana çıkmıştır. Tiranlıkla yönetilen bir devletin ve toplumun değerlere ilişkin hiçbir kazancı olamaz.

Tanrının iradesine göre eynlenmediği takdirde ortaya çıkan birtakım izafiliklerdir ki, Tanrının devleti, en yüce yaşamı varlığa sunan bir oluşumdur.¹²

Augustinus'un Platoncu din felsefesinin bir süre sonra yerini Aristotelesçi din felsefesine bıraktığını görürüz. Thomas Aquinas ile birlikte felsefe ve bilim artık tamamen dinin hizmetine girmiştir. Aslına bakılırsa, Thomas'ın yaptığı şey, teolojiyi felsefe ve bilimin sağlam verileriyle aynı kesinlikte bir düzeye yükseltmek olmuştur. O da mutlak iyiliğin yalnızca ilâhiyatın belirlediği şekliyle kabul edilmesi gerektiğini savunmuş, siyaset ve hukukun yalnızca Tanrının belirlediği bir sisteme tabi olmasının zorunlu olduğunu ileri sürmüştü. Thomas, her türlü ahlâkî erdemleri Tanrıya yüklemenin gayet doğal olduğu görüşündedir.¹³

Rahipler felsefesi diye de bilinen Ortaçağ dü-

şüncesinde *tümeller tartışması* felsefe adına kuşkusuz en akılda kalıcı şeydi. Kadim felsefenin tümel kavramlar aracılığıyla her şeyi adlandırma girişimi, elbette ahlâkî ve siyasî söylemleri de belirliyordu. Ancak Ockhamlı William, tümelleri yalnızca bir tikeller gurubunun adı olarak gören ve yalnız başına bir gerçekliği bulunmayıp sadece kavram olarak addeden *nominalizm* tarafında yer alarak, evrensel kabul edilen şeyler konusunda bilimsel kuşkuculuğa varmıştır. Çünkü eğer evrensel değerler kümesi yoksa ve bu düşünce yalnızca insan zihninin soyutlamalarına aitse, bireyselciliğin kuşkucu eğilimine ulaşmanın, hatta bilimsel olanları bile bireyselciliğin potasında eriterek gerçekte yasaların bulunmadığını söylemenin çok zor olmadığı görülmelidir. Felsefe tarihinde bu olay *Ockham'ın usturası* diye meşhur olmuştur.¹⁴



IV. Farabi'de İlâhiyatsız Metafizik ve Değerlerin Aklılığı

Değerler felsefesinin yani pratik felsefenin, kadim dönemde ahlâk tarafından şekillendirilmesinin, o dönemin değerler algısıyla yakından ilgili olduğunu bilmek gerekir. Ancak siyasetin daha yoğun olduğu, daha doğrusu pratik felsefenin bir *ilmü'l-medenî* olarak algılanışı Avrupa'da daha çok Rönesans dönemine rastlasa da, İslâm dünyasında bunun daha ilk başlarda etkisini gösterdiği açıktır. Her ne kadar Platon ve Aristoteles, siyaset düşüncesine önem vermişlerse de, onların siyaset felsefeleri ahlâkî referans alan kavramlar üzerinden, bilhassa adâlet ve erdem üzerinden kendini gösterir. Farabi de selefleri gibi siyaset ve ahlâkî birbirinden ayırmayan bir düşünce sistemini benimsemekle, siyaseti icra eden yöneticiler yani kanun koyucularla bu siyasetin kendi üzerlerinde icra edildiği yani nasıl eylemesi gerektiği başkaları tarafından belirlenen halkın ahlâkî arasında bü-

12 Aurelius Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods, *The Works of Aurelius Augustine*, Edinburgh: T. & T. Clark, II 353, IX.1 vd.

13 "Şu hâlde, yalnızca hukukî konularda değil aynı zamanda Ona yakışmayan birtakım eylemlerde bile bu erdemleri Tanrıya dayandırmamızı engelleyecek hiçbir neden yoktur. Çünkü Aristoteles'in de dediği gibi, siyasî erdemleri için Tanrıyı övmek saçma olacaktır." Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, Perrysburg: Benziger Bros. Edition, 1947, I, Q.21, A.1.

14 Adcılığı temellendirme girişimi konusundaki açılımlar için bkz. William of Ockham, *Being, Essence and Existence*, trans. Philotheus Boehner, *Philosophical Writings: A Selection*, Indianapolis: Hackett Publishing, 1990, s. 90 vd.

tünleştirici bir tutum sergilemiş olur. Çünkü ona göre bireyin iyi ve güzeli elde etmesi nasıl ahlâkla sağlanıyorsa, devletin de iyi ve güzeli sunması da siyasetle mümkündür. Bu görüş bize Aristoteles'in görüşlerini hatırlatırken, ahlâkla siyasetin birbiriyile ilişkili olmasından hukukun nasıl çıktığını gösterir.¹⁵

Selefleri gibi bütün ilkelerin metafiziğe dayandığı yönünde açıklamalara girişen filozof, bütün iyiliklerin ve güzelliklerin kaynağını aşkınsal bir gücün eylemlerine bağlamış ve yeryüzündeki biricik gayenin insanın mutluluğu olduğunu belirtmiştir. İnsanın mutlu yaşamaya layık olduğu düşüncesi, aslında evrensel ahlâk kurallarının ya da başka bir deyişle evrene aşkın bir kanun koyucunun kabûlüyle mümkündür. Her ne kadar Farabi, filozofun kanun koyucu olduğunu ısrarla söylese de, bu kanun koyma yetisini kazanmanın faâl akla sahip olmayla ve ilk nedeni bilmeyeyle ilgili olduğu bir gerçektir. Bunu gerçekleştiren toplumlar erdeme sahip olan insanlardan oluşurken, gerçekleştiremeyenler yok olup giderler. Bu durumun bilincine varamayan ve felsefeyi kusurlu bilinçlerinin yanlış algılarıyla yorumlayan ve öylece eyleyen toplumun insanları ise, kötülüğün kaynağına ilerlemeleri ve iyiliği kavrayamamalarından dolayı ahlâksızlıklarının cezasını çekmek üzere mutsuz bırakılmaya müstahak olurlar.¹⁶ Kanun koymayı filozofa vermek, Platon'da olduğu gibi tüm mutluluk ve iyiliğin akılla kavrama sonucunda elde edilebileceğini söylemek demektir.

Farabi'nin, eserlerinde dinden bahsetmediği için salt metafiziğin ilkeleriyle bir siyaset ve ahlâk kuramından bahsettiği söylenebilir. Plotinus ile beraber ilâhiyat alanıyla metafizik alanı birbiri içine geçmiş olsa da, Farabi için bunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü onun din anlayışı, zamanının algısına tamamıyla aykırı ve onlardan çok uzaktır. Din, Farabi'ye göre felsefenin bozulmuş bir alanı olmaksızın başka bir şey ifade etmediği için, onun ilâhiyat

alanına ilişkin bir değerler felsefesini savunduğunu söylemek imkânsızdır. Bu anlamda Aristotelesçiliğin bile üzerinde salt mantıksal yahut onun deyimıyla *burhânî* olmayan hiçbir ilkenin gerçekte bir geçerliliği yoktur. Bu yüzden Farabi'nin metafizik ve mantık kökenli değerler öğretisi, ilâhiyatı asla referans almayan ve bütünüyle akla dayalı evrensel gerçeğin üzerine bina edilmiş bir sistemden ibarettir. İlâhiyat ise, felsefenin yani salt metafiziğin bulunmadığı durumlarda, kanun koyucu olarak değil de kanun izleyici olarak kendine yer bulabilmiştir.¹⁷ İbn Sînâ bu durumu anladığından



dolayı kitabına metafizik yerine ilâhiyat adı vermiştir. İbn Rüşd ise siyaset konusunda Platon'u ve ahlâk alanında da Aristoteles'i izlemiştir.

V. Rönesans ve Değerlerin Dünyevîleşmesi

Siyasî aklın değerler felsefesinde ön planda olduğu Rönesans döneminde artık ilâhiyat ya da metafizik üzerine kurulu ahlâkî değerler sistemi, yerini doğal hukukun siyasî tercihlerine bırakır. Avrupa aydınlanmasının ilki olarak göze çarpan bu dönemde, bilimlerin artık metafizik ve ilâhiyatın hizmetinden çıkıp bağımsızlıklarını kazanmaya başladığı görülür. Her ne kadar bilimle uğraşan insanlar ilâhiyat ve metafizik konusunda aykırı düşüncelere sahip olmasalar da, yaptıkları bilimin sonuçları nihayetinde dinin koruyucusu duru-

15 "Siyaset, fiiller ve işler arasında ayırım yapar ve gerçekte kendisi sayesinde elde edilen mutluluğun iyi, güzel ve erdem olduğunu, onun dışındakilerin ise kötü, çirkin ve noksan olduğunu bize açıklar. İnsanda bu erdemli fiil ve işlerin bulunma nedeni, onun ancak bir devlet ve toplumda bir düzen üzere dağıtılmış olmasını ve ortaklaşa kullanılmasını öngörür." Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, thk. Ali Bû Mulhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996, s. 80.

16 Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, thk. Albîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1985, s. 117 vd.

17 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhrâ*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1968, s. 22 vd.

Spinoza, insanın ne yapıp ne yapmaması gerektiği konusunda, hiçbir şekilde kişilerden bahsetmez. Yapıp etmelerin, erki elinde tutanlarca belirlenmesi yani serbestlik ve yasaklamanın onlar tarafından belirlenmesi, devletin bekası ve toplumun barış ve mutluluğu için en iyi tarzdır.

mundaki kilise hegemonyasının belirttiği teolojik görüşlere darbe indirmiştir. Saf ve mütevazı, aynı zamanda dindar insanların elinde bilimsel gelişme bir nevi kilisenin egemenliğini sona erdirmiştir. Asıl din, artık rahiplerin söylediği ve yorumladığı dünya görüşünü sunan din değil, herkese açık ve bütün gelişmelere duyarlı bir din olmalıydı. Bilim adamları, gerçekte Tanrının yeryüzündeki gayesini ve koyduğu kanunları keşfetmeye çalışmanın erdemi üzerinde yoğunlaşırlarken, metafizik ve ilâhiyat alanından bilimi kurtarmayı amaçlamamışlardı. Ancak olay, bilimin kilisenin egemen görüşünden kurtararak gerçek ilâhiyatın neliğini anlama durumu çabalarının artmasıyla sonuçlanmıştır.

Bilimin sürekli geliştiği Rönesans döneminde artık dünyevîleşme ön plana çıkmıştı. Çünkü ilahî olandan uzaklaşma, varlığı son tahlilde dünyevîleşme eğilimi denen bilimsel çözümlemelerin hâkim olduğu siyasî çekişmelere götürür. İşte bu çekişmelerde insan davranışlarındaki farklı temayül, onu metafizik ve ilahî ahlâkın duruluğundan sapıtılarak anarşinin kucağına atar. Din-bilim çatışması haline gelen kilise ve halk arasındaki otorite kavgası, bireysel hakların ön plana çıktığı ve hukukun doğallığından hareketle devletin gücünün temsil edildiği bir politika benimsenmesine yol açtı. Yine de bazı siyaset filozofları, bireysel ve devlete ait hukukun ahlâkî normlardan tamamen ayrıştırılmaz olduğunda hemfikirdir.

Machiavelli, insan için hangi siyasî düzende yaşadığının sorgulanmasından çok hangi şeyin yapılmasının daha iyi olduğunun irdelenmesini göz önüne alır. Devletin iktidarı sürekli büyüdüğü ve dönüştüremez hâle geldiği için, erki elinde bulunduranların halkın bireyselliğini tehdit etmesi daha fazla rastlanan bir durum olmuştur. Dünyevîleşme toplumun ahlâkını dejenere ettikçe siyasal ve hukuksal bilinç de çürümüş ve giderek tiranlığın bunu durdurması gerektiği siyasî fikri ön plana çıkmıştır. Tiranlıkla yönetilen bir devletin ve toplumun değerlere ilişkin hiçbir kazancı olamaz. Böyle bir durum, ahlâkın çürümesinden

kaynaklanan insan özgürlüğünün devlet erkinin yetkesine teslim edilme durumu, değerler alanının belirlenmesini ilâhiyat, metafizik ve bilimin elinden almış görünse de, bilim kendisini doğal hukuk aracılığıyla yine de var kılmıştır. Doğal hukukun benimsendiği sofistik döneme geri dönüş, gerçekliğin göreliliğinden değil, yaşamın doğallığından dolayı gücün değerlerin üstünde tutulmasını sağlayan yanlış algıdan kaynaklanır. Oysa bu dönemde, değerlere ilişkin evrensel verilerin ilâhiyatın değil doğanın kanunları aracılığıyla evrenselleştiği görülür. Böylece erki elinde tutanlar, erkten yoksun olanların varlığına bir değer vermeksizin onları köle gibi yaşatırlar. Hobbes'un da dediği gibi bu dönemi özetleyen cümle, insanın diğer insanların kurdu olduğudur.¹⁸

VI. Din-Felsefe Ayrımı Bağlamında Değerlerin Konumu

Modern felsefeye giriş, Descartes'ın *cogito* deneyimiyle başlar ve bundan sonra bütün düşünce sistemleri ister olumlu ister olumsuz yönde olsun, felsefelerinde bu etkiyi görürler. Kıta Avrupası geleneğinin en büyük özelliği olan bütünleştirici ve sistemli felsefe yapma eğilimi, bütün alanları yani ilâhiyat, metafizik ve bilimi kendisinde toplayarak ilk felsefenin altına yerleştirme girişimini Descartes ile birlikte yeniden başlatmış oldu. Descartes, yaşamının kötü tecrübelerinden dolayı ele alınacak bir ahlâk ve siyaset kuramı ortaya atmasa da, onun izleyicileri bu eksikliği tamamlamaya çalışmışlardır. Spinoza, Descartes etkisiyle yazdığı eserlerinden ayrı olarak din ve siyaseti ön plana çıkaran eserleriyle de tanınan bir isimdir. Onun siyaset üzerine yazdığı eserler her ne kadar tamamlanmamış olsa da, yinede ufuk açıcı konuları ve gerçekliğe bağlı

¹⁸ Hobbes, herkesin herkese kendi haklarından vazgeçmesi ve tüm haklarını bir kişi ya da kişiler meclisine vermesi gerektiğini ve böylece yönetimin tek bir kişinin ya da gücün eline geçmesiyle devletin oluşturulmasının şart olduğunu belirtir. Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of A Common-Wealth*, ed. Michael Oakeshott, New York: Touchstone, 1962, s. 127.

tutumu sayesinde bize yol gösterecek niteliktedir.

Spinoza, bir filozof olmasına rağmen, kadim filozofların ortaya attıkları gibi devleti bir filozof kralın yönetmesi gerektiği görüşünü savunmaz. Aksine o, filozofları bu görevi üstlenebilecek en son kişiler olarak görür. Çünkü filozoflar insanların duygularını anlayacak derecede halka inmekten ziyade kendi dünyalarında ve ahlâkî meziyetlerinin çok olduğunu sandıkları mecralarında yaşarlar ve halkın ahlâkını kötülerler. Ama bunun yanında siyasî erki elinde bulunduran insanlar sanki ahlâkî kurallara uymaz görünürler. Oysa bu kaygı, ilâhiyatçıların, kanunların evrensel ahlâka göre düzenlenmesi gerektiğini savunmalarından ileri gelir.¹⁹ Spinoza, insanın ne yapıp ne yapmaması gerektiği konusunda, hiçbir şekilde kişilerden bahsetmez. Yapıp etmelerin, erki elinde tutanlarca belirlenmesi yani serbestlik ve yasaklamanın onlar tarafından belirlenmesi, devletin bekası ve toplumun barış ve mutluluğu için en iyi tarzdır.²⁰

Spinoza, Farabi’de olduğu gibi dinle felsefe arsında bir ayırım yapmasına rağmen, din alanını tahrif edilmiş olarak göstermez. Tam tersine, dinin vahiyleri dinlenmesi zorunlu kutsal sözlerdir. Spinoza’nın akılla vahyi birbirinden ayırma isteği, her iki alanın da yararına olacak olmasından ötürüdür. Aksi takdirde felsefenin mi dinin yoksa dinin mi felsefenin hizmetinde olduğu birbiri içine geçmiş olur. Burada Descartes’ın ilâhiyatla metafiziği birbirine çok yakınlaştırmasından duyulan kaygıyı da görmüş oluruz. Çünkü salt itaatin bir kurtuluş yolu olduğu Descartesçı anlamda aklın doğal ışıyla kavranamaz.²¹ Ancak şu da var ki, Tanrının mutlak surette doğanın nedeni olması ve her şeyin Tanrıdan bir parça taşımasıyla doğada özgürlüğün bulunmayışı, insanı hür olmaktan alıkoymaz. Bireyin, hürriyeti için mutlak anlamda Tanrıyı bilmesi ve onun sevgisinde özgür olması, onun biricik erdemidir. Bunu dinle değil de akılla yapmak, aslında doğanın gerçekliğini salt zihinle anlamak ve kavramak içindir. Tikelleri ne kadar çok anlarsa, insan, tümelin bilgisine o kadar çok vakıf olmuş olur. Böylece onlara duyacağı sevgi,



yine Tanrıya duyduğu sevgiden ayrı olmayacaktır. Bu nedenle sevgi, insanın ahlâkî ve siyasî yanını gösteren önemli bir etkidir.²²

Din-felsefe ayırımının en bariz görüldüğü zaman dilimi, hiç kuşkusuz Kant’ın metafiziği yadsımasıyla başlayan eleştirel dönemdir. Kant, salt aklın, şeylerin asıl gerçekliğini bilemediğini ve Tanrı, ruh ve özgürlük gibi kavramların zihnin bilgisine kapalı olduğunu belirterek, insan bilgisinin yalnızca ahlâk yoluyla değer alanına adım atabileceğini söylemiştir. Aklın sınırlarını çizmeye çalışan, olgu ile değeri birbirinden ayıran yapının ne olduğu, aklın ve bilginin sınırlarının nereye kadar ulaşabileceği sorununun ciddi anlamda ele alan ve onu çözüme kavuşturmaya çalışan Kant’a göre değer dünyasının akılla düşünülmesi bir sanıdan başka bir şey değildir. Aklın kendisi, fenomenlere karşılık gelen kategorilerin dışında bir *kendinde varlık* fikrini düşünmesiyle yanılısamaya düşer.²³ Ancak Kant, insan aklının bunları düşünmekten geri kalmayarak bir antimoni oluşturduğundan hareketle, *numen* dediği metafizik alanına ait bilginin bir anlamda başka bir yolla elde edilebileceğini söylemeye çalışır. Çünkü doğal dünyada determinizm hâkim olsa bile, insanın eylemlerinin yine de bir özgürlük içinde gerçekleştiği ortadadır. İnsan eğer mutlu ve ahlâklı olmaya layık bir varlıksa, bu sadeti sağlayan *en yüksek iyi* denen bir şeyin olması gerekir. Bu iyilik, kişiyi ebedî mutluluğa götüren bir teolojiye doğru sürükleyici rol alır.²⁴

19 Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2007, I, 1-2.

20 Spinoza, *TP*, III, 3-5. “Savaş ilân edecek olan, barış koşullarını belirleyecek ya da önerecek olan veya yine önerilen koşulları kabul edecek olan egemendir.” *TP*, IV, 1.

21 Spinoza, *Tractatus Teologico-Politicus*, çev. Cemal Bâli Akal & Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2008, s. 221-9.

22 Spinoza, *The Ethics*, trans. R.H.M. Elwes, New York: Dover Publications, 2002, V, P.XXIV vd.

23 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, B 307-8.

24 En yüksek iyi kavramıyla ilgili görüşleri için bkz. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1994, s. 173 vd. “Üzerinde sürekli, dirençle düşünülen iki konu hep artan bir hayranlık ve saygı

Burada bahsedeceğimiz şey, bilimin felsefe ve ilâhiyat alanlarından tamamen ayrışması ve bağımsızlığını kazanmasıyla kendisini kutsallaştırması olacaktır. Kendisini biricik ilke koyan olarak gören bilim, bundan böyle ne ilâhiyatın ne de onunla bağlantılı gördüğü metafizik, etik ve diğer aşkınsal öğretilerin varlığını kabûl edecektir.

Bir ahlâkî yargının değer alanına ilişkin olduğunu söylemek, yargının biri tarafından buyruk olarak söylenmiş ya da verilmiş olmasını gerektirir. Kant bunu insanın yetkin olmamasına bağlar ve evrende içerilmiş bulunan en yüksek iyi denen mutluluk yasalarını bilmek için Tanrının yardımına ihtiyaç duyulduğunu belirtir.²⁵ Buna rağmen Kant, ahlâk felsefesini aklî dayanaklarla açıklamaya ve ahlâktan yola çıkan bir teolojiye ulaşmaya çalışır. Çünkü insanın eylemleri aklın kılavuzluğunda yorumlanmadıkça, nesnel ve evrensel bir ahlâk yasasına ulaşmak zordur. Burada temel önerme, insanın kendisi için istediğini başkaları için de istemesi yani davranışının başkalarının davranışına ölçüt yahut maksim olmasıdır. Bunu sağlayan şey ise, eylemleri karşılıksız yapma olan *kategorik emperatif* denilen ödev ahlâkıdır.²⁶

Son olarak Kant'ın siyaset ve hukuka bakışını ele almamız yerinde olur. Eylemlerinde insanın uyması gereken salt kuralların toplamı olması bakımından ahlâkın başlı başına bir amacı vardır. Ahlâkın otoritesini görev düşüncesine bağlamakla bu görevin yerine getirilemez oluşunu söylemek elbette saçma olurdu. Böyle olunca, bir tür uygulamalı hukuk olan siyasetle hukukun teorisi olan ahlâk arasında bir karşıtlığın olması söz konusu değildir. Zira dürüstlük en büyük siyasetse, bu iki alan arasında ayırım yapma gereği duymamalıdır. Sürekli barışın amacına ulaşmak için bütün insanların tek tek anayasal kuruluş içerisinde özgürlük ilkelerine uygun olarak istemeleri gereklidir.²⁷

Hegel'e gelirsek, onun felsefesini anlamanın çok kolay olmadığı bariz olarak bilinmektedir. Hegelci sistemin en büyük özelliği, karşıtların bireşimini

sunması yani diyalektik düşüncenin sistemleştirilmesidir. İnsan doğasının özgürlüğü gerektirdiği ve özgürlüğün akıl biçimi olduğu savı, tinin kendisinden çıkıp yine kendisine dönüşünü temsil eden tez, antitez ve sentez oluşturma başlangıcında yer almaktadır. Dünya üzerinde bilinçli egemenliği önkoşul olarak gerektiren tin, dinden ayrı olarak ele alınmasından dolayı, ilâhiyat ve metafizik alanları yani dinle felsefe birbirinden ayrı olarak tecelli eder. Tin kendisini akılda ortaya koyup özüne geri dönerken,²⁸ din de kendisini yaşamın en son hedefi olarak gösterir. Ancak sonuç olarak hem tin hem de din, konularının insan eylemleri olması bakımından, aynı kaynağın farklı iki kolunu oluşturur.

Hegel'in akılcı sistemi, değer felsefesinde de kendisini açıkça gösterir. Zaten Hegel açısından rasyonel olan gerçek ve gerçek olan da rasyoneldir. Bu manada hukuk, özgürlük kavramının gerçekleştiği şeydir, idedir. Hukuku özgür iradenin varlığı olarak algılama biçimi, bütün değer normlarını özgürlük kavramıyla ilintili kullanma anlamına gelir. Ahlâkî ve siyasî olan şeyler işte bu özgür irade kavramının kendisiyle tecelli ederek bütün sisteme yayılırlar. Salt aklın bunu öngörmesi, idealizmin zirvesini teşkil etmesiyle mümkündür. Öyleyse Hegel'in değerler felsefesine ilişkin yargıları akılcı perspektiften doğan bir anlayışa bağlıdır. Bireysel kendisi için şeyi temsil eden subjektif ahlâklılık yanında toplumsal iyiyi yani kendinde şeyi temsil eden objektif ahlâklılık çok daha üstündür. Çünkü objektiflik, özgürlüğü ve dolayısıyla gerçek sonsuzluğu ifade etmektedir.²⁹ Objektiflik hür iradenin sembolüken, subjektiflik bireyselliğin imgesidir. Hegel açısından aslolan objektiflik, bir yandan özgürlüğü, diğer yandan da gerçekliği resmetmektedir.

katkısıyla insanın içini doldurur: Üstümdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası." Kant, *PUE*, s. 241.

25 Kant, *Philosophia Practica Universalis*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kalcı Yayınları, 1994, s. 22-3.

26 Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trans. Thomas K. Abbott, *Basic Writings of Kant*, New York: The Modern Library, 2001, s. 151 vd.

27 Kant, *To Eternal Peace*, trans. Karl J. Friedrich, *BWK*, s. 458-9.

28 Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşü*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1986, I, 42.

29 Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991, II, 105 ve III, 142 vd.

VII. Bilimsellik ve Değerler Felsefesinin Yadsınması

Bilimsel gelişmelerin insanların değer algılarında dünyevîleşme eğilimine zemin hazırladıklarını belirtmiştik. Burada bahsedeceğimiz şey, bilimin felsefe ve ilâhiyat alanlarından tamamen ayrışması ve bağımsızlığını kazanmasıyla kendisini kut-sallaştırması olacaktır. Kendisini biricik ilke koyan olarak gören bilim, bundan böyle ne ilâhiyatın ne de onunla bağlantılı gördüğü metafizik, etik ve diğer aşkınsal öğretilerin varlığını kabûl edecektir. Kant'ın metafiziğe getirdiği eleştiriler hayli etkili olsa da, bu eleştirilerin çok daha önceleri İngiliz görgücüler tarafından yapıldığını söylemek durumundayız. Metafizik eleştirisiyle tanınan Locke'un ve bu eleştirilere Leibniz tarafından verilen cevapların konusu doğuştan ilkelerin olup olmadığıyla ilgiliydi. Doğuştan gelen evrensel ahlâk yasasını kabul etmemesi, Locke'u insanın bir amaca ya da üstün iyiye yönelmesini engelleyen bir ahlâk anlayışına götürmüştür. Öyleyse bir şeyin iyi ya da kötü oluşu, zevk ya da acıya götürmesine bağlanmış olur.³⁰ Hume ise bütün metafizik ve bilimsel sistemleri kuşkuculuğunun bir sonucu olarak reddederek, alışkanlıkların bilimsellik ya da inanç olarak belirlenmesini yadsımıştır. Bu bakımdan ahlâk ve hukuk, tutkuların kölesi olmaktan başka bir işe yaramayan aklın bir siyaseti değildir.³¹

Nietzsche'nin felsefesi bütünüyle bir değerler felsefesi eleştirisinden ibaret olup tam anlamıyla *immoralizm* denen ahlâk karşıtlığını savunmanın örnekleriyle doludur. Nietzsche'nin savunusunda evrim kuramının yeri büyüktür. Darwin tarafından ortaya atılan evrim kuramından türlerin ayıklanması konusunu seçen filozof, üstün insan ırkını oluşturmak için bütün ahlâkî ve dini söylemlerin karşısında yer alır. Onun amacı, ne kadar düzen ve ne kadar değer varsa tamamını yıkmak ve yeniden bir düzen ve ahlâksızlık ortaya çıkarmaktır. Bütün bu kurgularını Tanrının ölümü üzerine

kuran Nietzsche'nin ahlâk, hukuk ve siyasete dair söyleyeceği fazla bir şey yoktur. İyi ve kötü kavramlarının onun gözünde değerinin olmaması, bir başkaldırının sonucu olarak değil, bir hazımsızlığın başlangıcı olarak yorumlanmalıdır.³²

Bilimselliğin kutsanması adına Comte'un ileri sürdüğü *pozitivizm* örneğini vermek en isabetli şey olacaktır. Comte, insanın sırasıyla teolojik, metafizik ve pozitif evreler içinde yaşadığından bahsederken, bunların birbirine geçişi sağlayan birer aşama olduğunu söylemektedir. Böyle bir dünya görüşü, doğal olarak ilâhiyat ve metafiziği yadsı-



yacak ve pozitif bilimi gerçekliğin biricik kaynağı olarak gösterecektir. O hâlde değerler alanına ait bütün ifade tarzları, din alanına ait bütün inanç türleri yerini bilimin katı determinist dünya tasarımına bırakacaktır. Comte, son zamanlarında bu olgucu eğiliminin tutmadığını fark ederek, pozitivizmi bir din şekline büründürmek için çok çaba sarf etmiş,³³ ancak bunu tam olarak başaramamıştır.

Burada son olarak önemli iki kişiden bahsederek konuyu bitirmek istiyoruz. Bunlardan ilki, etkisi çok güçlü olan maddeci felsefenin ve ekonomi biliminin önemli temsilcisi Marx olacaktır. Feuerbach'ın yeni doğa felsefesinin etkisiyle bütün değerleri altüst eden Marx, Hegel'in diyalek-

30 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozley, New York: Meridian Books, 1974, I, 2.20 vd.

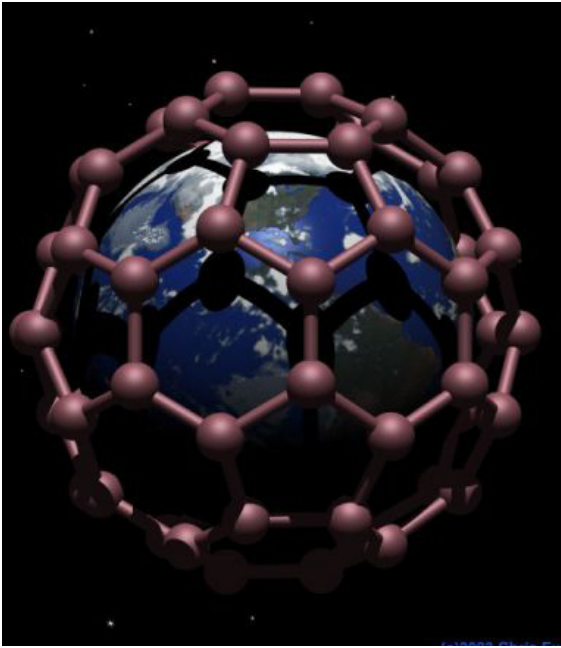
31 David Hume, *İnsan İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1997, II, 3.3. Ayrıca bkz. Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. T.H. Green & T.H. Grose, *Essays: Moral, Political and Literary*, London, 1882, II 169 vd.

32 Değerler üzerine değerlendirmeleri hakkında bkz. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. R.J. Hollingdale, London: Penguin Books, 1990, V, 186.

33 Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, trans. Harriet Martineau, London: George Bell & Sons, 1896, III, 7.

Feuerbach'ın yeni doğa felsefesinin etkisiyle bütün değerleri altüst eden Marx, Hegel'in diyalektik felsefesini kendisine yöntem olarak almasına rağmen, diyalektik materyalizm adına Hegel felsefesini ters çevirmiştir. Marx'ın yazımız açısından en önemli özelliği, ilâhiyat ve metafiziği tersine çevirip doğal bilimin yani yaşama ait dünya biliminin en değerli şey olduğunu öne sürmesidir.

tik felsefesini kendisine yöntem olarak almasına rağmen, *diyalektik materyalizm* adına Hegel felsefesini ters çevirmiştir. Marx'ın yazımız açısından en önemli özelliği, ilâhiyat ve metafiziği tersine çevirip doğal bilimin yani yaşama ait dünya bi-



liminin en değerli şey olduğunu öne sürmesidir. Dini afyon olarak görme eğilimi, teolojinin insan yaşamını iyileştirici hiçbir yönünün olmamasıyla başlar ve bu ekonomik durumun etkisi, aşkınsal gücün yerini sarsan önemli bir hadise olarak görülür. İster ahlâkî ister siyasî olsun, hukukun normları ekonomi üzerine kurulmalı, paranın değeri diğer değerlerin yerini tutması açısından, dünyevî değerlere bakılmalıdır. Bu manada ekonomi, bilimin temsilcisi durumunda kendisini açığa vurur. Meta ve emek, liyakat ve değer yerine kullanıma giren temel sözcük olarak her türlü iyi ve yararın ölçütü hâline gelmiştir.³⁴

İkinci olarak, ahlâkî dejenerenin psikolojik ta-

rafını temsil eden önemli bir kişiyi, Freud'u ele almamız gerekir. Freud, Tanrı kavramından bahsederken, çocuğun aklında kalan bir *baba imajı* söylemini yeğler. İnsanlar daha çocukken zihinlerine böyle imajlar kazanmış ve dinsel değerlerin gerçekliği öğretilmeye çalışılmıştır. Ahlâkî ve hukukî kavramlar ne kadar aklî bir değere sahip olsalar da, insanların onları gizli bir düşünceye yani mistisizme ya da bir dine bağlamaları, onların bir babanın istencinden doğmuş olmaları gerektiği inancına doğru bir gelişim içinde olduklarını gösterir. İnsandaki içgüdüler sayesinde geçmişte yapılan ve kazanılan birtakım imajlar, daha sonraları güçlü birer gerçeklikler olarak insan zihnine yerleşir. Binlerce asırlık geçmişten sonra bir ilkel babanın olduğu ve hangi kaderi paylaştığı eğer unutulmuşsa, hangi geleneğe söz edilmesi gerektiğinin söylenmesi oldukça güçtür.³⁵

Freud, insanın ilkel benliğini anlattığı eserinde ise, eşeyselliğin ön plana çıktığı açıklamalarda bulunur. Eşeysellik, kişinin ilahî olan yanını bir yana bırakıp yalnızca hayvansal yanını alan ve insan eylemlerini buna göre açıklayan bir kuram olarak, insanın ahlâkî ve siyasî yönünü görmezden gelmiştir. Burada benliğin *id* denen ilkel yönünün *ego* ile sürekli savaş içinde olması, o kişinin ben idealinin yine kendisine karşı saldırgan olmasıyla sonuçlanır. Yani üst bende işlev gören ahlâk, parçalanmanın bir ürünü olarak ortaya çıkar.³⁶ Freud'un, ilerlemenin fazla oluşuyla dağılmanın da o denli artacağı hissi, sanki uygarlığın sonunun, kişinin kendi içgüdülerinden kaynaklanan birtakım sorunları hayata yansıtmasından kaynaklandığını anlatır. Ancak yine de ahlâk bilinci yok olan toplum, zaten yarı ölmüş bir durumdadır. ■

35 Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. Katherina Jones, New York: Vintage Books, 1967, s. 145 vd.

36 Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefî Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998, s. 41 vd.

34 Karl Marx, *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, çev. Alaattin Bilgi, İstanbul: Eriş Yayınları, 2003, I 75 vd.

Erdemli Şehir ve Düşmanları



Ömer Ali YILDIRIM*

Siyaset sadece devletlerin işleyişi ve vatandaşların haklarını belirleyen bir kurum mudur yoksa insanların günlük hayatlarına da müdahil olan ve ortaya koyduğu ideal bir hedefe göre onları yönlendiren bir kurum mudur? Burada modern zamanları da yakından ilgilendiren idealin meşruiyet kaynağı, insan özgürlüğünün sınırı, egemenlik hakkının kimde olduğu gibi tartışmalara girmeden orta çağlarda İslam dünyasında yetişmiş ve siyaset üzerinde ehemmiyetle durmuş bir filozof olan Fârâbî'nin siyaset algısı üzerinde duracağız.



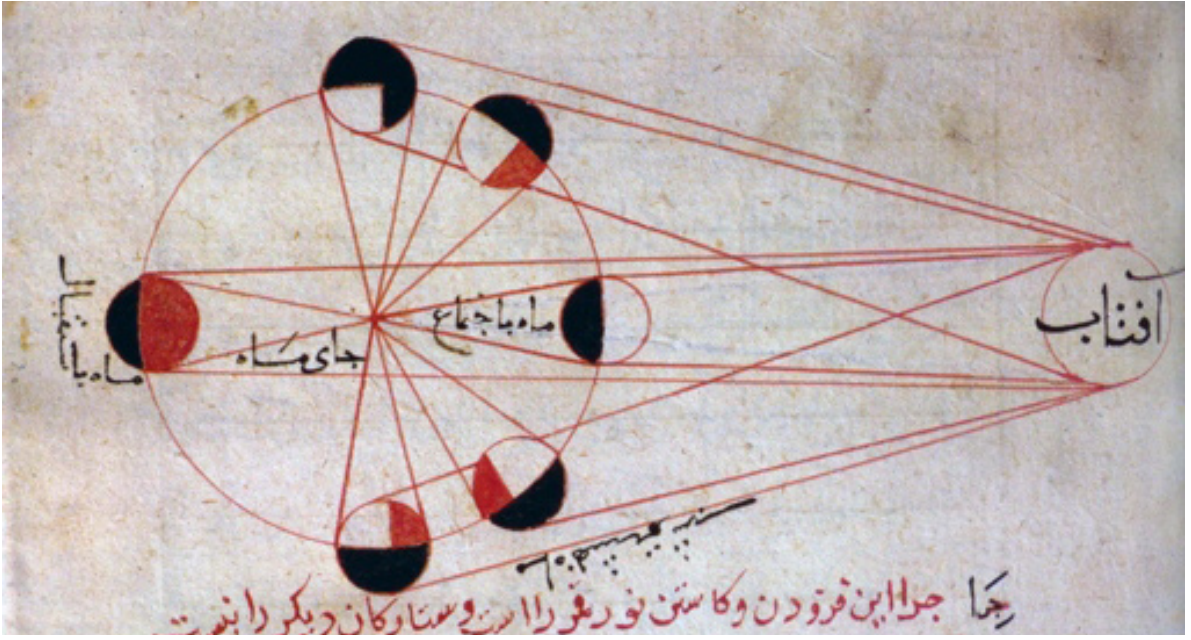
Fârâbî siyaset felsefesini farklı farklı eserlerinde incelemiştir. Onun bu konuları ele aldığı eserleri arasında en fazla bilineni "el-Medinetü'l-fâzıla / Erdemli Şehir"dir. Fârâbî Erdemli Şehir'i yazarken olaya önce varlık teorisi ile başlar. Önce Evvel'den ve sıfatlarından bahseder sonra da varlıkların Ondan suduruna geçer. Sudur eden ilk aklı, sonra semavi cisimleri ve bunların ay altı feleğine kadar izledikleri sudur sürecini açıkladıktan sonra sıra ay altı feleğinin işleyiş ilkelerine gelmiş. Madde ve suret, cisimler ve nefisler tek tek ele alınarak açıklığa kavuşturulduktan sonrada akletme yetisi sahibi insan ele alınır. Bu noktadan itibaren insanın tabiatı gereği topluluk halinde yaşamak zorunda olması ilkesiyle temellendirilen toplum hayatı ve Erdemli Şehir işlenmeye başlar.

Fârâbî Erdemli şehri incelemeye başlarken niçin varlıktan yola çıkar ve uzunca bir şekilde bu konu üzerinde durduktan sonra asıl hedefini incelemeye geçer? Onun erdemli şehri incelemek maksadı ile yazdığı eserde neredeyse felsefesinin tamamını buluruz. O, Metafizik, kozmoloji, epistemoloji, ahlâk ve siyasete dair görüşlerini bu eserde inceler.

Bu Fârâbî'nin genel varlık telakkisinin bir sonucudur. Âlemde tek bir yaratıcı ve O'nun da tek bir düzeni vardır. Siyaset felsefesine ontoloji ile başlayarak âlemde varlığına inandığı hiyerarşiyi dikkatlere sunar. O, konuyu böyle işlemekle bir taraftan ilahiyatla siyaseti birleştirirken diğer taraftan da ay üstü âlemindeki düzenle ay altı âlemindeki düzeni birleştiriyordu. Böylece onda siyaset kavramı

* İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam
Felsefesi Doktora Öğrencisi

Âlemde tek bir yaratıcı ve O'nun da tek bir düzeni vardır. Siyaset felsefesine ontoloji ile başlayarak âlemde varlığına inandığı hiyerarşiyi dikkatlere sunar. O, konuyu böyle işlemekle bir taraftan ilahiyatla siyaseti birleştirirken diğer taraftan da ay üstü âlemindeki düzenle ay altı âlemindeki düzeni birleştiriyordu.



sadece ay altı âlemindeki yönetim biçiminin değil bir bütün olarak kâinatın yönetim nizamının da adı oluyordu. Evet, bu noktada siyaset âlemdeki Tanrısal düzenin adıydı.

Ay altı âlem akıl ve irade sahibi insanın yurdu-
dur. Burada düzenin kurulması onun elindedir. Burada kurulacak olan bir erdemli şehir, kendisi başlı başına bir erdemli düzeni oluşturan ay üstü âleminin tanrısal düzlemde bir mütemmimi olacaktır. Ay üstü âlemde bozulmadan / feshat ve değişimden uzak mükemmel bir düzen hâkimdir, ay altı âlem ise madde ile karıştığından mükemmellikten uzaklaşmıştır. Akletme yetisi sahibi insan ruhî yönü ile gerçek saadetin peşinde iken maddi yönü itibari ile de servet, şöhrat, şehvet gibi kuvvetlerin etkisi altındadır. İnsan tabiatı icabı toplum içerisinde yaşamaya mahkûmdur¹ öyle ise onun

gerçek mutluluğa ulaşması da yine bir toplumsal düzen içerisinde mümkün olacaktır. İşte insanın gerçek mutluluğa erişmesini sağlayan bu düzenin adı "Erdemli Şehir" dir.

Erdemli toplumun insanlarının birinci gayesi gerçek saadete/ mutluluğa erişmektir. Bu maksat doğrultusunda hareket eden ve yaşamlarını bu gayeye göre şekillendiren şehirler erdemli şehirler, şehirleri gerçek mutluluğu elde etmek için çalışan milletler "erdemli milletler" ve milletleri de saadeti elde etmek için çalışan bir dünya " erdemli bir dünya" olacaktır.²

Fârâbî'de siyaset ilminin ilk hedefi gerçek mutluluğa ulaşmaktır. Mutluluk erdemli şehrin belirleyici özelliği ve özüdür.³ Erdemli şehrin önüne hedef olarak konan mutluluk mutlak anlamdaki

1 Fârâbî, el-Medinetü'l-Fazıla

2 el-Medinetü'l-Fazıla

3 Tefik Mücahid, Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce, ter, Vecdi Akyüz, İstanbul 1995.

“Eğer” der Fârâbî “bu şartları da kendinde toplayan bir tek kişi bulunmazsa bu durumda bu şartların kendilerinde toplandığı iki kişi” reis olur. Eğer bu özellikler daha fazla kişiye yayılmış olursa bu durumda bu kişiler bir biri ile anlaşır ve uzlaşmaya varabilirlerse hepsi eş zamanda ayrı ayrı reis olurlar.

mutluluk yani “es-Saadetü’l-uzma”dır. Bu mutluluğun kendisi gayedir yoksa kendisi ile hedeflenen başka bir şey yoktur. Toplumun gayesi mutluluğa ulaşmaktır yani toplum mutluluğun aracıdır⁴. Bu mutluluk da ancak öldükten sonra gerçekleşebilecektir. Bu noktada Fârâbî’nin siyaset felsefesinin ölüm sonrası âlem ile olan bağlantısı ortaya çıkar. Fârâbî’nin siyaseti sadece insanın dünya hayatını düzenlemez onun dini hayatını da şekillendirir hatta o dini hayat tarzını merkezde tutarak dünyevi fiilleri ona göre tanımlar. Böylesi kuşatıcı bir siyaset anlayışı içerisinde sadece bu dünyayı hedef alan bir tarzı siyasete yer olmadığı gibi bu ikisinin ayrıştırılarak özerk iki alan şeklinde tanımlanması da mümkün değildir.

Burada bizler bütüncül ve erdemli diye ifade edebileceğimiz bir âlem tasavvuru ile karşı karşıyayız. Bu erdemli âlem kendi içerisinde farklı erdemli yapılardan müteşekkil bir bütündür. Bu âlemin en küçük yönetim birimi ise “Erdemli Şehir”dir.



4 Huriye Tevfik Mücahid, Fârâbî’den Abduh’a Siyasi Düşünce.

Şimdi hayrın eftalinin ve kemalin en yücesinin kaynağı olan ve insanların gerçek mutluluğu gaye edindiği bu erdemli şehre girelim.

Her şeyden önce bu şehir tamamı ile sıhhatli bir insan vücuduna benzer. Her uzuv sağlam ve kendi vazifesini en iyi şekilde yerine getirebilecek yetkinliktedir. Nasıl ki uzuvlar arasında işbirliği ve koordinasyonu sağlayan lider konumunda bir uzuv bulunursa -Fârâbî bunun kalp olduğu kanaatindedir- erdemli şehirde de farklı bireyler arasında iş bölümünü sağlayan ve hiyerarşinin en tepesinde yer alan liderlik konumunda bir başkan / reis bulunur. Diğer bireyler mertebelerine göre bu reise bağlıdırlar.

Bir bütün olarak âlemin idarecisi el-Evvel’dir. Ancak o bunu doğrudan yapmaz; ay üstü âlemde bunu sudur süreci boyunca ortaya çıkan akıllar vasıtası ile yapar. Ay altı âlemdeki erdemli şehrin ilk ilkesi ve kurucusu olan ilk başkanın temel özelliği vahiy alabilecek yetkinlikte olmasıdır. İşte o bu sayede el-Evvel’den ruhu’l-kudüs vasıtası ile gelen bu vahyi şeriat olarak şehirde uygulamaya başlar yani burada hâkim olan irade de el-Evvel’in iradesidir. Böylece bütün kâinat O’nun iradesinin somutlaştığı bir mekân olur. Erdemli şehrin başkanı da bunun aracısıdır.

Başkan, şehir hiyerarşisinin en tepesinde bulunduğu gibi aynı zamanda da şehir halkı içerisinde şehrin en ilk / kurucu ferdidir. Yani bir şehrin reisi o şehrin teşekkülünün temel unsuru, o şehrin kurucusudur. Diğer unsurları bir araya getiren, düzeni kuran ve ortaya çıkan aksaklıkları düzelten odur. Bu yönü ile o, kâinat şehrinin kurucusu ve idarecisi olan el-Evvel’e benzetilmektedir⁵.

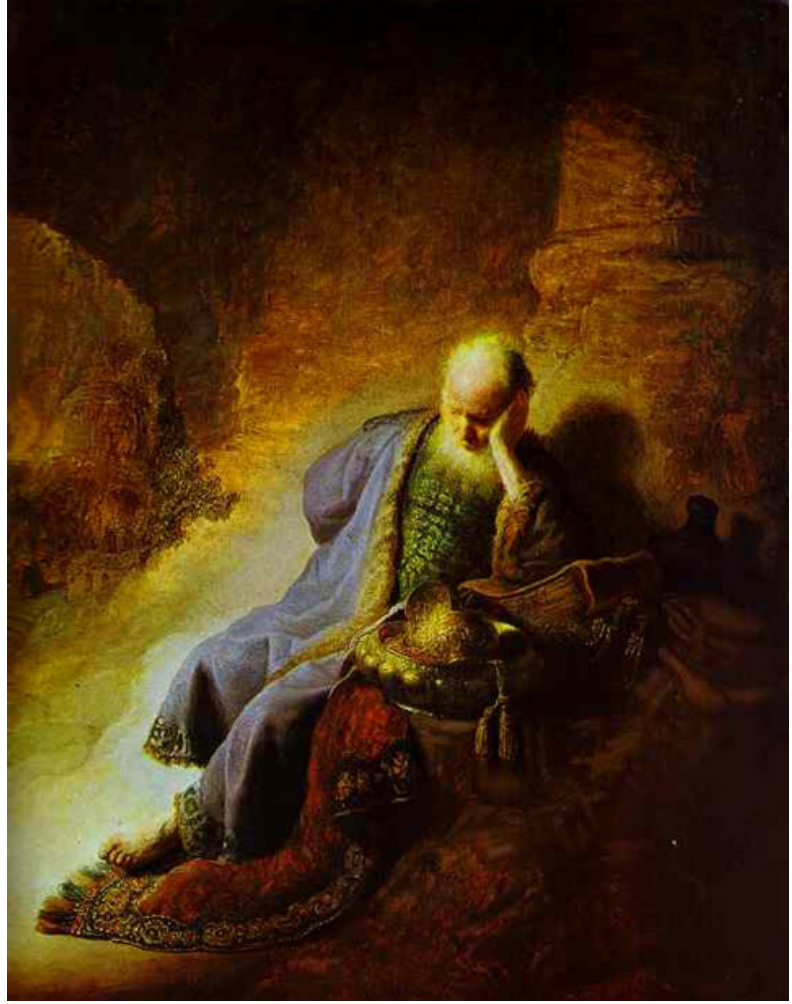
Erdemli şehrin insanları reislerinin izinden gidecekler, hareketlerini onun hareketine benzetip gaye olarak da onun güttüğü gayeyi güdeceklerdir. Öyle ise erdemli şehrin reisi düzeni kuran ve idare eden olduğu gibi aynı zamanda hareketleri ile de şehrin ilham kaynağı olacak ve insanlar onu kendilerine örnek alacaklardır. İnsanların kendilerine

5 el-Medinetü’l-Fazıla

örnek aldıkları bu reis sıradan biri olmayıp bir takım hasletlere sahip olması gerekmektedir. Fârâbî bu noktada erdemli şehrin reisinin hem yaratılış hem de iradî faaliyetleri itibari ile bazı meziyetleri kendinde birleştirmiş olmasını şart koşar. Yani insan doğuşu itibari ile ne kadar mükemmel olursa olsun bu başkanlık için yeter şart olmayacaktır. Onun, erdemli şehrin kurucusu olabilmesi için iradi fiillerinin, hareket ve davranışlarının da bu mükemmellikte olması gerekmektedir. Yani Fârâbî'ye göre başkan olarak doğulmaz ancak liderlik doğuşunda getirdiği mükemmelliği hareketlerine yansıtan insan için söz konusudur.

Başkanlığı bir sanat olarak gören Fârâbî bu sanatı diğerleri arasında en üst konuma yerleştirir. Erdemli şehrin reisi en üstün bir sanata sahip olup her hangi bir insanın reisliğini kabul edemez ve başka birisinin hükmü altına da giremez. Erdemli şehrin başkanı öyle bir kişidir ki; o, yaratılış itibari ile sahip olduğu muhayyile gücü sayesinde en üstün mükemmellik derecesine ulaşmıştır. Kendisinde mükemmel bir muhayyile gücü bulunan bu insan artık faal akıldan cüziyyata dair her şeyi ya oldukları gibi ya da sembollerini ile uyurken veya uyanırken alabilecektir. Bu noktada Fârâbî kendi nefis teorisini ve nübüvvet teorisini kullanarak vahiy sürecini, erdemli şehrin reisinin kâinatın reisiinden vahiy alma sürecini, açıklar⁶.

Erdemli şehrin başkanı vahye muhatap olan bir kişidir. Bu ya hakîm ve filozofta olduğu gibi vahyin faal akıldan o kişinin münfail aklına taşması ile ya da Peygamberlerde olduğu gibi vahyin o kimsenin muhayyile gücüne taşması ile olur. Böylesi bir kişi saadetin en yüksek mertebesine ulaşmış kişidir. Buradan da net olarak anlaşılabileceği gibi Fârâbî'de siyaset ve ilâhiyat iç içedir. Başkan bir taraftan vahiy alırken diğer taraftan da bu vahiy



insanlara ulaştıracak ve vahyin doğrultusunda bir toplum inşa edecektir. Erdemli şehrin başkanın ilk özelliği filozof ya da Peygamber olmasıdır. Fârâbî erdemli şehrin ilk başkanında bulunması gereken bu ilk özelliği açıkladıktan sonra başkanda bulunması gereken diğer on iki özelliğe geçer. Geriye kalan özellikler başkanın bu ilk özelliğini tamamlayıcı özelliklerdir. Bunlar; beden uzuvlarının tam ve sağlam olması, yüksek bir anlayış ve hafızaya sahip olması, zeki olması, iyi bir hatip olması, öğrenmeyi ve öğretmeyi sevmesi, şehvi arzulara düşkün olmaması, doğru sözlü olması, adâleti sevmesi, güçlü bir iradeye sahip olması gibi özelliklerdir⁷.

Yukarıda da gördük ki erdemli şehrin nihai yöneticisi el-Evvel'dir. Bu ilk başkanın vahiy alma yetisine sahip olması ile gerçekleşir. Ancak uygulamada ilk başkanın kendi aklî melekesi devreye girer. Dolayısı ile ilk başkanın el-Evvel'in kâinat-taki düzenini kavraması gerekir ki bu da ancak

6 el-Medinetü'l-Fazıla

7 el-Medinetü'l-Fazıla

Fârâbî es-Siyasetü'l-Medeniyye adlı siyasete dair kaleme aldığı bir diğer eserinde cahili yönetim biçimlerini sayarken bunlar arasında demokratik yönetim biçimlerini (el-medinetü'l-cema'iyye) de sayar. Onun demokratik yönetimleri cahili yönetimler arasında saymasının birincil nedeni bu yönetimlerde yaşayan insanların dilediklerini yapmakta serbest olmalarıdır.

onun teorik felsefeyi bilmesi ile mümkündür. Bu noktada siyaset felsefesi; kâinattaki tanrısal düzenin kavranması ve bu dünyaya uygulanmasıdır. Bu noktada felsefe “Tanrıya benzeme sanatı” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir yönü ile Peygamberlere diğer bir yönü ile de filozoflara has olan bu özelliklerin tamamına sahip olan bir insanın bulunmaması durumunda ne yapılacaktır? Böylesi bir durumda erdemli şehrin halkı arasında bu özelliklerin yarısını hatta beşini kendinde toplayan bir kişi bulunursa o başkan olur, eğer böyle bir kişi bulunmazsa o durumda bu şehirde yapılması gereken şey ilk başkanın ve onun haleflerinin şeriat / kanun ve sünnetlerin korunarak taklit edilmesidir. Eskilerin şeriat ve sünnetlerinin taklit edilmesi Fârâbî’de son çare olarak karşımıza çıkar. Erdemli şehirde süreç içerisinde işleyen yönetim ilk başkanı tekrar eden bir tarzda değildir. Nitekim farklı zamanlarda gelen başkanlar farklı şeriatlar ortaya koyabilirler. Yeni başkanın, sefinin şeriatını aynı ile uygulaması gerekmez. O kendi zamanı için en uygun olduğunu düşündüğü şeyi şeriat yapar yani ilk başkanın koyduğu kuralları kendi zamanı için daha uygun olduğunu düşündüğü yeni kurallarla değiştirebilir. Erdemli Şehirde ilk başkanın siyasetinin tekrarlanmasını isteyen statik bir yönetim anlayışı olmayıp her yeni dönemde şehri gerçek hedefine ulaştıracak kuralların yeniden gözden geçirilmesini öneren dinamik bir siyaset/yönetim anlayışı hâkimdir⁸.

Sürecin ve toplumlardaki değişimin farkında olan Fârâbî önceki başkanların kanunlarına birebir uyulmasının getireceği sıkıntıların farkındadır. Nitekim o erdemli şehrin başkanı için gözetilen bütün şartları taşıyan bir kişinin bulunmadığı durumlarda altı özelliği kendinde toplayan bir kişinin başkan olabileceğini söyler ki bu özelliklerden birisi de eskilerin hüküm vermedikleri konularda doğru hüküm verebilme ve kuvvetli çıkarımlar yapabilecek seviyede olma özelliğidir. “Eğer” der

Fârâbî “bu şartları da kendinde toplayan bir tek kişi bulunmazsa bu durumda bu şartların kendilerinde toplandığı iki kişi” reis olur. Eğer bu özellikler daha fazla kişiye yayılmış olursa bu durumda bu kişiler bir biri ile anlaşır ve uzlaşmaya varabilirlerse hepsi eş zamanda ayrı ayrı reis olurlar.

Fârâbî şehrin kurulmasında ve özellikle de devamında ilk şart olarak hikmeti görmektedir. Ona göre hikmet şehri ayakta tutan ilkedir. Aynı zamanda erdemli şehrin başkanında aranan öncelikli özelliklerden birisi de hikmettir. Öyle ki erdemli şehrin başkanları için on iki şartın bulunmadığı durumlarda da “hikmet” önceliğini yitirmemiştir. Hatta aranan altı şartın her biri ayrı ayrı şahıslarda bulunsun bunlardan birisi de hikmete sahip olsa dahi bunların kendi aralarında uzlaşmaları halinde erdemli şehre başkan olabilirler. Ancak on iki şartın hikmet hariç on birini kendinde taşıyan kimse erdemli şehre başkan olamaz. Burada hikmete yapılan vurgudan erdemli şehrin ikinci dereceden başkanlarının filozof olması gerektiğini anlayabiliriz⁹. “Hikmet” der Fârâbî “başkanlığın şartı olmaktan çıktığı gün diğer şartlar bulunsun bile artık erdemli şehir başkansızdır.” Başkansız olarak şehrin mevcudiyeti ise fazla uzun sürmeyecek nihayetinde erdemli şehir yıkılacaktır.

Erdemli şehrin başkanlarının seçilme tarzlarına yukarıda değinmiştik. Şimdi de ilk başkana vekâlet edecek yetkinlikte bir kişi hatta heyetin bulunmadığı durumlarda yapılması gereken nedir onu inceleyelim.

İlk başkandan sonra şehirde ona halef olacak şahıs ya da bir heyet olmazsa böylesi bir fetret devrinde şehir halkının yapması gereken en doğru şey ilk başkanın koyduğu yasalara aynen itaat etmek ve bu yasalarda her hangi bir değişiklik yapmamaktır. Burada yeni yasalar ortaya koymaktan ziyade ilk başkanın koyduğu yasalardan yeni kurallar çıkarmak / istinbat etmek gerekir. Bu da

8 Fârâbî, Kitabü'l-Mille

9 Muhammed Âbid el-Câbirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, Ter. Said Aykut, Kitabevi yay, İstanbul 2000.

şehirdeki fıkıh ilmine olan ihtiyacı gösterir. O, bu bölümde fakihin toplum içerisindeki görevinden ayrıntılı bir şekilde bahseder.

Erdemli Şehrin Düşmanları:

Fârâbî'ye göre erdemli şehir tek bir şehirdir ancak erdemsiz şehrin birçok türleri vardır. O bütün erdemsiz şehirleri ortan bir özellikle "cehalet"le nitelendirir. Erdemsiz şehirlerin hepsinin ortak adı olarak tercih edilen cehalet kelimesi, bilginin zıttı olan bilgisizlik anlamına atıf yapmak için kullanılmış olabileceği gibi İslamdan öncesi dönem için kullanılan "cahiliye dönemi"ne atıf yapmak için de tercih edilmiş olabilir.¹⁰

Yukarıdan da anlaşılabilceği gibi bir şehrin erdemli olup olmadığını ayırt etmenin temel kıstası ilk başkan ve uyguladığı siyasettir. Eğer ilk başkan erdemli bir kişi yönetimi de erdemli bir yönetim ise bu şehir erdemli bir şehirdir ancak ilk başkanın yönetimi cahilî bir yönetim olursa bu şehir de cahilî bir şehirdir. Fârâbî toplumların önüne konan sağlık, refah, cömertlik, büyüklük gibi hasletleri cahilî iyilikler sayar. Bu tür iyilikler erdemli bir şehrin hedefi olamaz, bunları hedef alan şehir cahili bir şehirdir. Yine ilk başkanın yönetimi sapık (dalalet) bir yönetim ise ya da düzmece bir yönetim ise (tenvîh) bu şehir de sapık şehir ya da düzmece şehir olarak isimlendirilir.

Fârâbî es-Siyasetü'l-Medeniyye adlı siyasete dair kaleme aldığı bir diğer eserinde cahili yönetim biçimlerini sayarken bunlar arasında demokratik yönetim biçimlerini (el-medinetü'l-cema'iyye) de sayar. Onun demokratik yönetimleri cahili yönetimler arasında saymasının birincil nedeni bu yönetimlerde yaşayan insanların dilediklerini yapmakta serbest olmalarıdır. Düşünürümüze göre demokrasilerdeki serbestiyet ortamı erdemsiz fikirlerin neşvü nema bulmasına ve yayılmasına ortam hazırlayacaktır. Böylesi bir ortamda süflî arzularının peşinde koşan insanların sayısı çoğalacak ve yönetimi ellerine alan başkanlarda kendi kurallarını halka benimsetemeyeceklerdir. Hatta bu tür toplumlarda yöneticiler iktidara gelmek için halkın çoğunluğunun desteğine ihtiyaç duyduklarından onların gayri ahlâki olan yaşam tarzlarına göz yumacaklardır.



Fârâbî filozofa göre demokrasi kendi bünyesinde hazırlığın her türüne açıktır, her türlü arzu ve ihtiraslar kendisine burada tatmin imkânı bulabilir ve bu tür idari sistemlerde erdemli kimselerin yönetimi ele almalarına da müsaade edilmez. Bu tür yönetimlerin olumlu yönü ise yönetime gelmelerine izin vermedikleri erdemli insanlara yaşama hakkı tanımalarıdır.¹¹

Fârâbî erdemsiz bir şehirde erdemli bir insanın bulunabilme ihtimalini kabul eder, onun bu insana tavsiyesi orada zaman kaybetmeden erdemli şehre göçmesidir. Yeryüzünde erdemli bir şehir kalmadığında erdemli bir insanın ne yapması gerektiğinin cevabını almak için de erdemli şehri kâinattaki düzenin küçük bir modeli olarak gören Fârâbî'nin eserlerine değil, insanı evrenin küçük bir modeli olarak gören Endülüslü filozof İbn Bacce'nin eserlerine özellikle de "Tedbirü'l-mütevahhid"e müracaat etmek gerekir. ■

¹⁰ Erwin I.J. Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, ter. Ali Çaksu, İstanbul 1999.

¹¹ İlhan Kutluer, Erdemli Toplum ve Düşmanları, İz yayınları, İstanbul 1996.

Adalet



Hayati HÖKELEKLİ*

Adalet, bir şeyi yerli yerine koymak, her hakkı hak sahibine vermektir. Hüküm ve davranışlarında tarafsız ve ilkeli olmak, eşitliği gözetmektir. Menfaat, yakınlık, düşmanlık, önyargı vb. nedenlerin etkisinden uzak doğru ve dürüstçe iş yapmaktır. Adaletin zıttı ise zulümdür.



Genel anlamda adalet, aşırılıklardan uzak, ılımlı, ölçülü ve dengeli bir tutumu ifade eder. Bu orta yolu esas alan tutum önce kişinin kendisinden başlar, sonra başkalarıyla ilişkilerini de içine alır. Bir kimse beden organlarını, ruhsal yeteneklerini amacına ve işlevine uygun tarzda ve yeterlilikte, sağlam ve dengeli kullandığı zaman adaletli olmuş olur. Daha sonra diğer insanların hak ve hukukuna saygı gösterme, haksız ve ölçüsüz davranmama, kin ve intikam duygusu ile hareket etmemeyi gerektirir. Kısacası adalet, bütün insan ilişkilerinde karşılıklı saygı ve sevginin gözetilmesi, hak dağıtımı ve paylaşımında insafli bir yolun izlenmesidir. Buna göre, devlet yöneticisinin vatandaşa, ana babanın çocuğuna, öğretmenin öğrencisine, eşlerin birbirlerine, bir kimsenin arkadaş, dost ve akrabasına gereken ilgiyi, sevgiyi, saygıyı göstermesi; patronun işçisine hak ettiği ücreti vermesi adalet olup, bunların yerine gelmemesi zulümdür. Böylece adalet, herkesin hakkına ve yeteneğine göre korunması, iyilik ve yardımın buna göre yapılmasıdır.

Başkalarıyla ilişkilerde adalet iki anlamda kullanılır: Birincisi hukuka uygunluk ikincisi de eşitlik ya da orantı. Mal paylaşımı, alışveriş, yönetim, yasaklar ve cezalar gibi konularda hukukun gereğini yerine getirmek, yasaya uygun davranmak, kişisel çıkar ve amaçlardan uzak olarak dürüst ve dengeli bir yol izlemek adalettir. Adaletin eşitlik ile yakın ilgisi varsa da ikisi aynı şey değildir. Adalet, güç değil hak eşitliğine, kuvvetlerin değil bireylerin eşitliğine saygıdır. Adalet, herkesin her konuda eşit olması değil, ehliyeti ve işe liyakati ölçüsünde hak sahibinin hakkını elde etmesidir. Buna göre adil kişi, ne yasayı ne de ötekinin meşru haklarını ihlal eden ne genel olarak hukuku ve ne de özel olarak kişilerin haklarını ihlal eden kimsedir. Terimin ahlaki anlamıyla adil olmak, kendini ya-

* Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Adaletin eşitlik ile yakın ilgisi varsa da ikisi aynı şey değildir. Adalet, güç değil hak eşitliğine, kuvvetlerin değil bireylerin eşitliğine saygıdır. Adalet, herkesin her konuda eşit olması değil, ehliyeti ve işe liyakati ölçüsünde hak sahibinin hakkını elde etmesidir.



saların ve ötekilerin üstüne koymayı reddetmektir. Adalet, sayesinde kimsenin kendini diğer herkesin üstüne koymadığı ve sonuç olarak her şeyi kendi arzu ve çıkarlarına feda etmediği, bu ters yöndeki eğilimi aşmaya çalıştığı bir erdem halidir.

Adalet, hak dağıtımı ve ilişkilerde bir ölçüt, bir ilke gerektirir. Bu ilke eşitliğe indirgenmeden, bireyler arasında belli bir hak dağılımı, denklik ya da karşılıklılıktan yana değildir. Bu anlamda “hakkaniyet” kelimesi, adaletin eş anlamlısı ve hatta özellikle mükemmelleşmiş halidir. Hakkaniyet adaletin zirvesidir.

Adalet bütün erdemlerin başı ve en önemlisidir. Çünkü insani ve toplumsal düzen adalet olmadan bir başka yolla sağlanamaz ya da uzun ömürlü olmaz. Bir iş ve davranışın meşru olup olmaması

adalete bağlıdır. İnsanlık, mutluluk ve sevgi bile adalet olmadan, mutlak olarak değer taşımaz. Sevgide adaletsiz olmak ta adaletsizliktir. Çünkü böylesi bir eğilim birilerini sevgi gözdeleleri olarak kayırmaktan ya da taraflı davranmaktan başka bir şey olmaz. Kendi mutluluğu için ya da insanlığın mutluluğu için adaletsiz olmak ta sonuçta adaletsizliktir. Böylesi bir mutluluk bencillik, rahat düşkünlüğü ya da kendini hiçe saymadır. Adaletin yokluğunda değerler değer olmaktan çıkarlar ya da hiçbir değer taşımazlar.

Adalet psikolojisi

Adalet duygusu küçük yaşlardan itibaren kendisini gösteren çok güçlü bir duygudur.

Çünkü bağışlanmayan her şey, ruhumuza bir yükür. Affettiğimiz zaman o yükü alır, bir kenara koyar ve karşımızdakinin yeni bir yanlış daha yapmasını önlemiş oluruz. Oysa bağışlamadığımız olay, beynimizde davetsiz düşünceler doğurur. Haksızlık gördüğü kişiye karşı içinde beslediği kin ve öfkeden arınır.

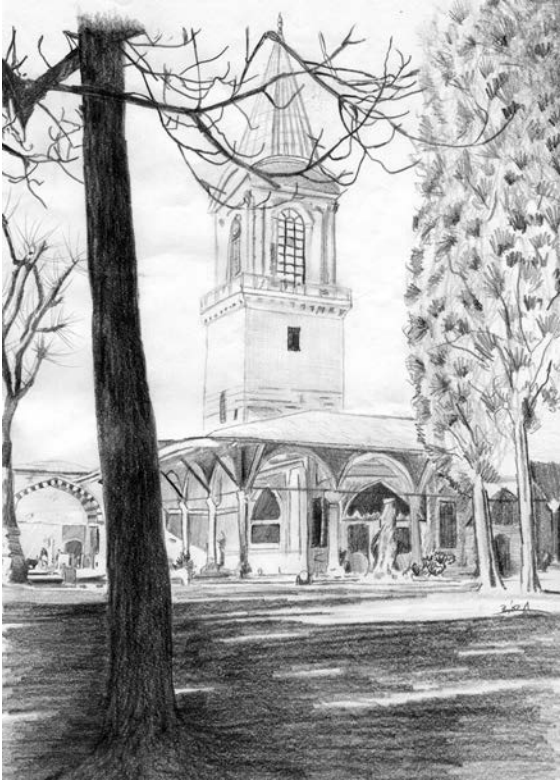
ve yaklaşık 5-6 yaşlarından itibaren görülür. Küçük çocuklar suçun otomatik olarak cezayı doğurduğuna inanırlar; o kadar ki, cansız maddeler bile bu tür ceza verebilirler. Bu tür ceza kavramına “içkin adalet”, “tanrı cezası” denir ve suç işleyen çocuk, başına mutlaka kötü bir şey geleceğine inanır. Bu keyfi ceza anlayışı 8 ile 12 yaş arasında yerini “karşılıklı ceza” anlayışına bırakır. Bu devrede çocuk kendisini başkasının yerine koyabilecek ve kuralların çiğnenmesinin sonuçlarını görebilecek güce erişmiştir. Bireyin hak ettiğini aldığı “intikamcı adalet” ile herkese eşit davranılmasını içeren “dağıtıcı adalet” kavramları çocukların hayatında önemli ağırlık taşır. Küçük çocuklar intikamcı, otoriter adaletle inanırlar; büyük çocuklar ise, zihni gelişimleri doğrultusunda, yetişkinlerle sürüşme durumlarında bile eşit, dağıtıcı adalet ilkesine inanırlar. On iki yaş civarında çocuklar, daha üst düzeyde bir adalet kavramı geliştirirler. Şartlara göre veya eşit adalet ilkesine dayanan bu

kavramı “eşitliğin, koşullar çerçevesinde olumlu uyumu” olarak adlandırılır. Eşit adalet, herkese içinde bulunduğu şartlar çerçevesinde âdil davranmadır. Çocuklar yargılarında yaş, bağlılık ve geçmiş tecrübeler gibi faktörleri dikkate alırlar, eşitlik kavramının gelişimi ile birlikte çocuk yetişkin yasakları doğrultusunda akıl yürütmeden sıyrılarak kuralları eleştirmeye, irdelemeye başlar ve onlara uyma nedenlerini kendi akıl yürütme ve tecrübeleri sonucu oluşturur.

Kendisine bir haksızlıkta bulunulduğunu, bir saldırıya uğradığını fark eden her insan buna karşılık bir tepkide bulunur. Kendini koruma, hakkına sahip çıkma ve kendisine yapılan haksızlığa karşı koyma dürtüsü ile hareket eder. Diğerlerinden daha aza sahip olan ya da eline geçmesi gerektiğini düşündüğünden daha az miktara sahip olan çocuk, “bu haksızlıktır” der. Aynı şekilde yetişkinler de gelirler arasında yer alan farklılıkları olduğu kadar, yasa ihlalini de adaletsizlik olarak değerlendirirler. Yapılan bir haksızlık, işlenen bir suçun cezasız kalması insanları son derece üzer. Kendilerine yapılan adaletsizlik karşısında insanlarda ilk uyanan duygu “kin ve intikam”dır. Bu duygu “kısasa kısas”, yani yapılan bir haksızlığa denk bir kötülük ya da cezanın uygulanması talebini doğurur. İnsanlar, bir şekilde kendilerine yapılan haksızlığın telafi edilmesi, mağduriyetlerinin ortadan kaldırılması için çareler ararlar.

İnsandaki üç temel eğilim adalet duygusu üzerinde olumsuz etkilerde bulunur. Birincisi, kişinin sevdiği, beğendiği, ilgi duyduğu şeye hemen inanıp bağlanmasıdır, onu yüceltme eğilimidir. Kişi çok sevdiğinin kusurlarını göremez ve dolayısıyla ona karşı tarafsız ve âdil olamaz. Bunun tersi de gerçektir; kin, nefret ve düşmanlık, ön yargılar, dogmatik saplantılar kişiyi gerçeklerden uzaklaştırır, âdil ve tarafsız hüküm vermeyi imkânsız kılabilir.

İkincisi, insanın kolayca kaçma eğilimidir. Her şeyi çabucak halletme isteği adalet duygusuna zarar verir. Üçüncü eğilim de mücadeleden ve çatışmadan uzak durma, acı vermeyen ve bir bedel gerek-



tirmeyen çözümlerden yana olmaktır. Gerçeklerle yüzleşme cesareti olmayan kimseler adaletli düşünüp davranamaz.

Adalet ve bağışlama

Yapılan bir haksızlık ya da kötülüğün affedilmesi, bağışlanması, ancak kişinin hakkından vazgeçmesi, barış ve uzlaşma yolunu seçmesi ile mümkündür ki, bu adaleti aşan daha yüce bir erdemdir. Ancak, bağışlanmanın gerçekleşmesi için hatalı olan kişinin pişmanlık duyması şarttır. Aksi halde yanlışın devamı gelebilir. Meselâ, bir çocuk alışverişe gittiğinde bedelini ödemedi bir şey alsa, onu bağışlayıp bağışlamamak dükkân sahibinin hakkıdır. Fakat ailesi empati yapabilmesi için çocuğuna şunu söyleyebilir: “Bu dükkân bizim olsa ve birisi gelip buradan bir şeyler çalsa, ne hissedersin? Muhakkak kızarsın. İşte senin bunu alman sonucu dükkân sahibi de aynı şeyi hissetti. O halde aldığını iade etmelisin ve mal sahibinden özür dilemelisin”. Suçunun başkaları tarafından bağışlandığını gören çocuğun kendisi de bağışlama erdemini öğrenmiş olur.

Özellikle pişmanlık duyan, yaptığından dolayı üzülen bir kimseyi bağışlamak, bağışlayan kişide duygusal bir tatmin ve rahatlama yaratır, gönül yüceliği elde eder. Pişmanlık duymayan insana onun bu davranışını onaylamadığımızı hissettirir ama yine de kendi ruh sağlığımız için onu affedebiliriz. Çünkü bağışlanmayan her şey, ruhumuza bir yükür. Affettiğimiz zaman o yükü alır, bir kenara koyar ve karşımızdakinin yeni bir yanlış daha yapmasını önlemiş oluruz. Oysa bağışlamadığımız olay, beynimizde davetsiz düşünceler doğurur. Haksızlık gördüğü kişiye karşı içinde beslediği kin ve öfkeden arınır. Bağışlanan kişi de kendisine değer verildiğini hisseder ve kendisini bağışlayanlara karşı minnettarlık ve dostluk duyguları ile karşılık verir.

Adalet ve sevgi

İnsan “Ben”i kendi içinde adaletsizdir, çünkü kendini her şeyin merkezi yapar ve ötekilerini köleleştirmek istediği için onlara uygun olmayan şeydir. Denebilir ki, her “ben” diğerinin düşmanıdır ve tüm diğerlerinin tiranı olmak ister. Adalet bu tiranlığın karşıtıdır, dolayısıyla bencilliğin ve benmerkezciliğin ya da bunlara teslim olmanın karşıtıdır.



Adalet sevgiye en yakın olan bir erdemdir. Çünkü o bencilliği ve benmerkezciliği terk etme ve başkasını, başkasının haklarını düşünmeye dayandırır. Fakat sevmek daha ileri bir durumdur; sevmek daha güçtür. Çünkü sevgi çok talepkârdır ve bizden çok şey ister. Ötekinin her şey olduğu evrensel insan sevgisinin ölçsüzlüğü karşısında “ben”in her şey olduğu bencilliğin ölçsüzlüğü karşısında adalet, terazinin simgelediği ölçü, denge ya da oran içindedir. Adalette herkes payına düşeni alır, ne eksik ne de fazla. Eğer birey diğer insanlara karşı dostlukla, cömertlikle ve iyi yüreklilikle doluyorsa, ne yasaya ihtiyacı olur ne de onlar karşısında eşit davranma görevine saygı göstermeye. Sevgi olunca kişinin isteği ve arzusu olan şeyi sevdiği kimse isteyince, ona bırakması muhtemeldir, belki de sevdiğinin onu alması arzusuna daha uygun gelir. Sevgi, birbirine bağlı ailelerde görüldüğü gibi, yalnızca haklara saygının ötesine geçer ve adaletin yerini tutar. Böyle bir sevgi bizi öteye sürükleyerek adil kılar. Adil olanlar dostluğa ihtiyaç duyarlar ve dostluklar kurulduktan sonra adaletle pek ihtiyaç duyulmaz. Bu dostlara karşı adaletsiz olduğu anlamına gelmez; adaletin dostluğun içinde bulunduğu ve dostluğun en yumuşak gereklilikleri içinde adaletin aşılmış olduğu anlamına gelir. Kısacası sevgi ikiliği ortadan kaldırır, hiçbir zorlama olmadan kişiler arasında arzu ve amaç birliğine yol açar. Bundan dolayı da adaletin sağlamak istediği düzeni doğal bir yoldan, daha kolay ve daha sürekli sağlama gücünü elde bulundurur. Ancak sevgini ileri derecesi adaleti engelleyici bir taraf-tarlığa da yol açabilir.

O halde âdil birisi kimdir? Gücünü hukukun ve hakların hizmetine koşan ve sayısız fiili ya da yeti eşitsizliklerine rağmen, her insanın tüm diğerleriyle eşitliğini kendi içinde karara bağlayarak, var olmayan ama yokluğunda da hiçbir düzenin bizi asla tatmin edemeyeceği bir düzen kuran biridir. Adalet özlemi bir direniş ve mücadele tavrıdır.

Adalet ve toplum

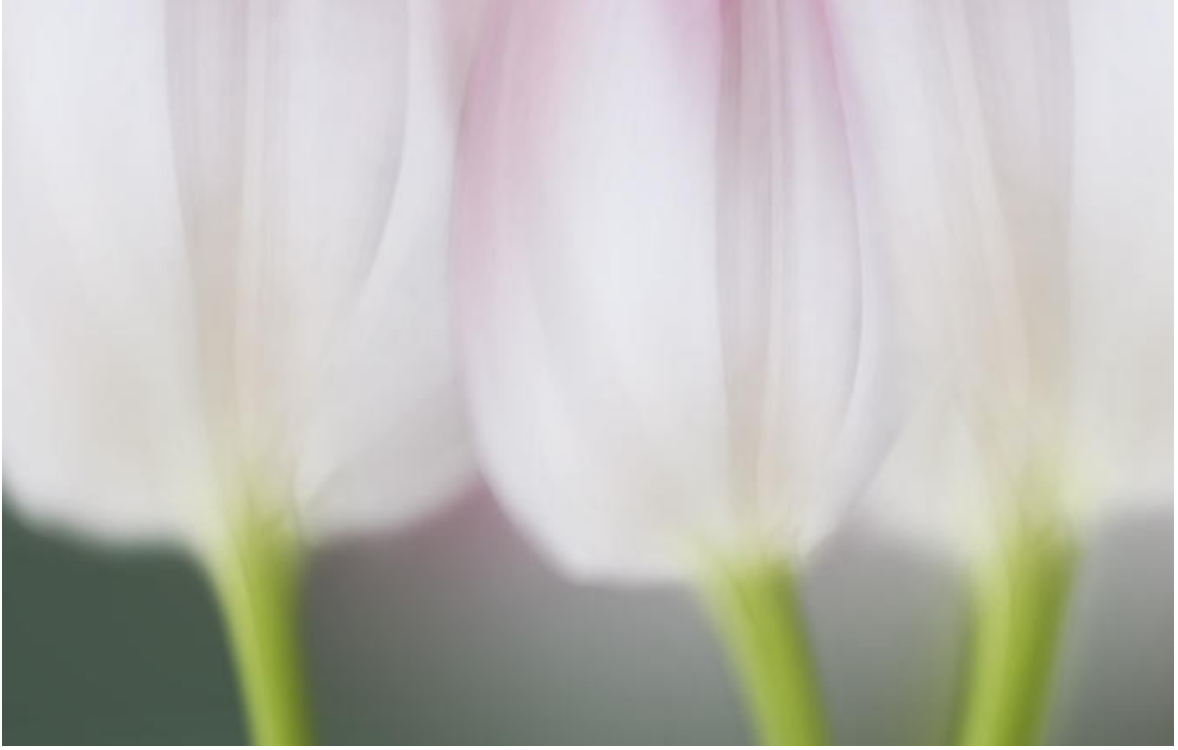
Adalet herkesi içine alan, her seviyeden insanın üzerinde yürümesi için gerekli bir yoldur. Herkes kendi arzusu ve isteği olan şeyi elde etmek ve başkasını ondan uzaklaştırmak ister. Başkası da bunun gibi o istenen şeyi elde etmek ve bu sefer öteki şahsı uzaklaştırmak ister. Bu çekişmeden de düşmanlık doğar, karşılıklı isteklerde üstün gelme mücadelesi meydana gelir. Onun için adalet olmadan insanlar arasında düzen ve barış sağlama imkânı yoktur. Adalet, güçlü ile zayıf, iyi ile kötü, mazlum ile zalim arasındaki dengeyi sağlamak bakımından çok önemlidir. Toplumsal barış için yasalarla korunan adalet düzeni, insanın iç dünyasındaki barış için ise, duyguların adaleti önem taşır. Duygu ve düşüncelerini aşırılıklardan, dengesizliklerden ve ihmallerden koruma, yerinde, zamanında ve gerekli şekilde kullanabilme, toplumsal adaletin ve dolayısıyla hukuk devletinin oluşumunda ve uygulanmasında önemli bir süreçtir. Toplumsal düzen, huzur ve barış ancak adaletle ayakta durur. “Adalet mülkün temelidir.” Toplumda yaygın bir adalet anlayışı olmadığı zaman, güç odaklı ilişkiler devreye girer; güçlünün

güçsüzü ezdiği bir düzen ortaya çıkar. Kendilerini mağdur ve mazlum hisseden insanların çoğalması, toplumun birlik ve bütünlüğünü tehdit eder. Bu durumda isyanlar, kavga ve çatışmalar, şiddet ve terör olaylarının önü alınamaz.

Arzu edilen şey yasa ile adaletin aynı yönde ilerlemesidir. Fakat kesinlikle adil, yalnızca uygulamanın yeteceği bir yasa hayal etmek yanılgıdan başka bir şey olmaz. Bir toplumda adalet için “kanun hâkimiyeti” de yeterli değildir. Adalet bir bütün olarak genel nitelikte olacak bir yasalar çerçevesine indirgenemez. Yasalarla hedeflenen eşitlik, fiili eşitsizliklere rağmen ve hatta çoğu zaman yasanın çok mekanik ve çok uzlaşmaz uygulamasından doğacak olan eşitsizliklere rağmen, bir hak eşitliğidir. Yasaya uygun olmanın ötesinde bir değere ihtiyaç duyulur ki bu da “hakkaniyet”tir. Burada “hakkaniyet”, yazılı yasadan bağımsız olarak ele alınan doğrudur. Hakkaniyetli insan için eşitlik yasalıktan daha önemlidir. Daha doğrusu, yasalığın kesinliklerini ve soyutlamalarını, hiç olmazsa, eşitliğin başka türlü ve daha esnek, karmaşık (farklı bireyler arasındaki eşitliği), talep ve gereklilikleriyle düzeltmeyi bilir. Bu onu çok uzağa götürebilir, hatta kendi çıkarlarının aleyhine uzanabilir. Hakkaniyetli eylemleri seçen ve yerine getirmeyi tercih eden ve yasa ona yardımcı olduğu halde olumsuz yönde adaleti yerine getirmeyen, daha azıyla yetinen kişi hakkaniyetli birisidir. Bunun uygulamalı adalet, canlı adalet, somut ve gerçek adalet olduğunu söyleyebiliriz.

Kanun hâkimiyetinin olduğu, hâkimlerin hep dürüst ve namuslu olduğu bir ülkede de adaletin varlığı tehdit altında olabilir. Hukukçular genellikle adalet denince, “kanunların herhangi bir çıkar ve ayrıcalık gözetmeksizin eşit uygulanması” nı anlarlar. Belki hukuk bakımında bu anlayışın yanlış bir tarafı yoktur. Fakat kanunların eşit uygulanması insanları yine tatmin etmez. Her şeyden önce, kanunun gereği gibi uygulandığına inanmak güçtür. Bir mahkemenin kararını bir üst mahkeme bozduğuna göre, onun da üstünde bir mahkeme





olsa aynı karar yeniden bozulabilir demektir. Adalet hangi mahkemede hangi karardadır? İkincisi ve belki daha önemlisi, eşit uygulanmış olsa bile kanunların adaleti yansıtıp yansıtmadığı meselesidir. Kanunun “doğru” veya “haklı” olarak konduğuna nasıl inanacağız? Demokratik toplumlarda kanunlar parlamentoda çoğunluğa sahip siyasi partinin gücüyle çıkmaktadır. Dolayısıyla toplumda yaşayan herkesin katılımı ve oylarıyla kanun yapılmamaktadır. Kaldı ki referandumla çıkarılsa bile sonuçta belli sayıda bir çoğunluğun görüşüne ve tasvibine dayalı olmaktadır. Çoğunluk ilkesine göre iş gören demokrasilerde, muhalif kesimler daima bulunacak ve çıkan kanunlar onlar için adaleti temsil etmeyecektir. Hukuki işlem ve uygulamaların toplumdaki tüm kişi ve kuruluşlar tarafından olumlu karşılandığı ve kabul gördüğü ideal bir durumdan söz etmek çok zor gözükmektedir. Toplumda adalet için ne kadar uğraşılsa, ne kadar etraflıca düşünülüp kanunlar çıkarılsa yine de tam başarı elde edilemez. Bu dünyada insan eliyle dağıtılan adalet hep eksik ve kusurlu olacaktır. Mutlak adalet ancak “ilahi adalet” olabilir. Bu duruma göre mutlak anlamda adaletin bulunması da uygulanması da imkânsız gibidir. Fakat bu imkânsızlık sessiz ve tepkisiz kalmayı gerektirmez.

O halde âdil birisi kimdir? Gücünü hukukun ve hakların hizmetine koşan ve sayısız fiili ya da yeti

eşitsizliklerine rağmen, her insanın tüm diğerleriyle eşitliğini kendi içinde karara bağlayarak, var olmayan ama yokluğunda da hiçbir düzenin bizi asla tatmin edemeyeceği bir düzen kuran biridir. Adalet özlemi bir direniş ve mücadele tavrıdır. Özellikle kim olursa olsun herkesin kendi içinde taşıdığı adaletsizliğe direnmek gerekiyor. Bu nedenle adalet için mücadelenin sonu yoktur. Biz mutlak adaleti bulamasak bile adalet yolunda daima ileri adımlar atabiliriz. Zaten adalet ideali olmasaydı, ya da adalet bir ideal halinde kalmasaydı, insanlar bu yolda hiçbir ilerleme gösteremezlerdi. ■

Kaynaklar:

- Ahmet Rifat; *Tasvîr-i Ahlâk* (bas.haz.Hüseyin Algül) Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ts.
- Compte- Sponville, André ; *Büyük Erdemler Risalesi* (çev.Işık Ergüder), İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, İstanbul 2004.
- Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1995.
- İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma* (çev.A.Şener-C.Tunç-İ.Kayaoğlu) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak*, Tercüman 1001 Eser, İstanbul ts.
- M.Yaşar Kandemir, *İslam Ahlakı*, Nesil Yayınları, 2. bas., İstanbul 1980.
- Nevzat Tarhan, *Duyguların Dili*, Timaş Yay., İstanbul 2006.

İdeal ve Gerçek Arasında Bir Yaşam Biçimi Arayışı: Adab-ı Muaşeret Literatürü



Fatma Tunç YAŞAR*

19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı yayın dünyasında adab-ı muaşeret konulu eserlere hatırı sayılır bir ilginin olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Avrupa adab-ı muaşeretini konu edinen çoğunluğu Fransızca'dan tercüme olmak üzere, bir kısmı da telif-tercüme arası nitelikte ciddi çalışmalar yayımlanmıştır.



Kontes Dumagalon tarafından yazılan ve 1328/1910 yılında Ahmed Cevad tarafından Fransızca'dan tercüme edilerek *Rehber-i Muaşeret: Avrupa Adab-ı Muaşeret-i* ismiyle yayımlanan kitap bahsedilen türdeki çalışmalara güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Aşağıda okuyacağınız İfade-i Naşir yani Önsöz bu kitaba ait olup dönemin hatırı sayılır matbaalarından birinin sahibi olan ve terakkiyat, değişim, batılılaşma gibi dönemin güncel meselelerine dair ciddi yayınlar yapan İbrahim Hilmi tarafından yazılmıştır.

Rehber-i Muaşeret: Avrupa Adab-ı Muaşeret-i isimli çalışma dönemin adab-ı muaşeret algısını ve tartışmalarını genel hatlarıyla yansıtabilme özelliğini haizdir. Bilhassa, İbrahim Hilmi tarafından yazılan İfade-i Naşir adab-ı muaşeretin tanımından neleri kapsadığına, Batı adab-ı muaşeretini öğrenmenin mecburiyetinden ve faydalarından nasıl kritik edileceğine ve ne nisbette tatbik edileceğine varıncaya kadar dönemin can alıcı meselelerini özlü bir şekilde tartışmaktadır.

Geç dönem adab-ı muaşeret literatürünün başlıca meselesi olan “adab-ı muaşeretin nasıl tanımlanacağı” bir sorun olarak İbrahim Hilmi'nin de gündemindedir. İbrahim Hilmi adab-ı muaşeret *tarz-ı maişet* yani yaşam tarzı olarak tanımlar ve her toplumun, kavmin ya da milletin kendine has bir adab-ı muaşeret olduğunu savunur. Bu sıradan gibi gözükken tanımlama dönemin adab-ı muaşerete dair tartışmaları göz önünde bulundurulduğunda aslında ciddi bir iddiayı barındırmaktadır. Bu iddia şudur ki, “Adab-ı muaşeret adı altında her ne kadar Batı adab-ı muaşeretini yani alafranga yaşam tarzı tartışılabilir de aslında Osmanlı olarak bizim kendimize ait bir tarz-ı maişetimiz vardır.” Oysa Ahmet Mithat'ın *Adab-ı Muaşeret Yahut Alafranga'sı*, Matba-i Askeriye'nin *Usul ve Adab-ı Muaşeret*'i, Hasan Basri'nin *Centilmen*'i gibi dönemin popüler kitapları adab-ı muaşeretini tamamıyla Batılı yaşam tarzı perspektifinden tanımlamaktadırlar.

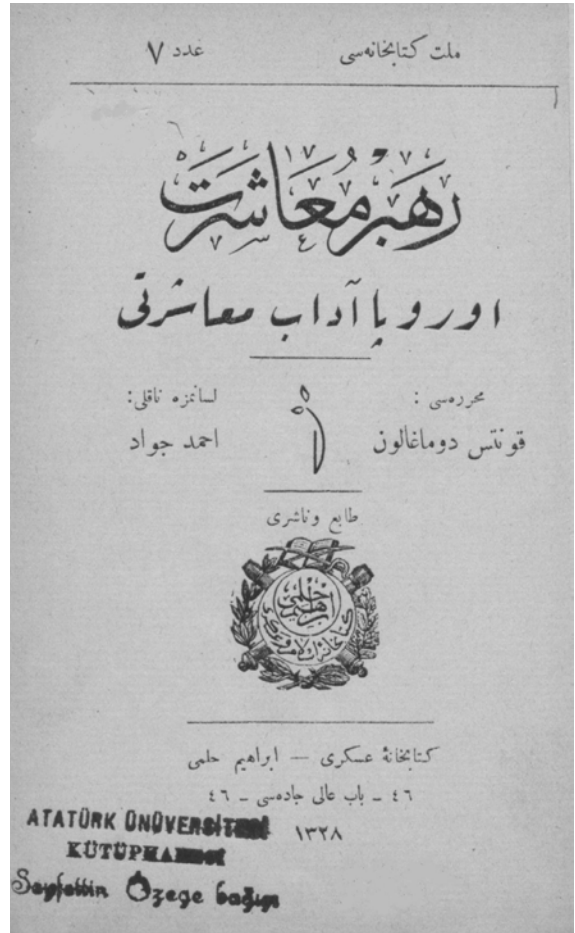
* Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü, Doktora Öğrencisi, Değerler Eğitimi Merkezi, fyasar@fas.harvard.edu

İbrahim Hilmi adab-ı muaşeretî tarz-ı maişet yani yaşam tarzı olarak tanımlar ve her toplumun, kavmin ya da milletin kendine has bir adab-ı muaşeretî olduğunu savunur. Bu sıradan gibi gözükken tanımlama dönemin adab-ı muaşerete dair tartışmaları göz önünde bulundurulduğunda aslında ciddi bir iddiayı barındırmaktadır.

İbrahim Hilmi Batı adab-ı muaşeretini konu edinen bir kitap yayımlamakla birlikte adab-ı muaşeretî Osmanlı nokta-i nazarından tanımlamaktadır. Ona göre asıl mesele terakkiyat ve medeniyete itibar edildiği sürece ve Avrupalılar ile temas arttıkça Osmanlıların kendi muşaretlerinin yanında Avrupa muaşeretini de öğrenmeye mecbur olduklarıdır. Fakat bu mecburiyetin en önemli gerekçelerinden biri de Avrupalılara mahcup olmamaktır. İfade-i Naşir’de de vurgulandığı üzere Beyoğlu’nda yaşayan ecnebler karşısında, Avrupa’ya seyahat esnasında ya da Avrupalılarla bir araya gelinen meclislerde bazı kimselerin muşeret esaslarını bilmedikleri için kendilerini rezil etmekle kalmayıp, bütün bir Osmanlı’nın itibarını zedelediklerinden bahsedilmektedir.

İbrahim Hilmi’nin bakış açısı ilk etapta pür-pragmatik gözükse de aslında o, Osmanlı adab-ı muaşeretinden tam anlamıyla hoşnut değildir. Geçmişteki Osmanlı nezaketine kısa bir öykünmede bulunsa da genel olarak Osmanlı’da adab-ı muşeret kaidelerinin geçmişten buyana pek önemsenmediğinden şikayet eder. Bu nedenle yayımlanan bu kitaptaki bazı hususların sadece Avrupalılarla karşılaşma esnasında değil Osmanlıların kendi aralarında da tatbik edilebileceğini söyler. Öte yandan, Osmanlı toplum hayatında karşılığı olmayan pek çok konuyu içerecek şekilde - cenaze ve bayram törenlerinin Hristiyan inanışları çerçevesinde ele alınması - müdahalede bulunmaksızın kitabın aynen yayımlanması da İfade-i Naşir’de vurgulanan “Osmanlı nokta-i nazarından adab-ı muşeret tanımı” ile çelişkili gözükmektedir.

Öte yandan, birçok adab-ı muşeret yazarı gibi İbrahim Hilmi’nin medenilik ve yaşam biçimi ile terbiye ve ahlakı birbirinden ayrı tutmaya gayret ettiği görülmektedir. Tıpkı Ahmet Mithat gibi o da Batılı adab-ı muşeretin benimsenmesinin



Osmanlı’da ahlak ve terbiyeyi bozmasından ciddi anlamda endişe etmektedir. Nitekim, okuyacağınız önsözün son cümleleri bu endişenin tam anlamıyla yansımasıdır. Aslında bu da, dönemin entelektüellerindeki kafa karışıklığının bir tezahürü olarak okunabilir. “Ne kadar Osmanlı ne kadar Batılı, ne kadar medeni ne kadar ahlaki?” gibi ikilemleri barındıran sorulara net cevaplar vermek bugün olduğu gibi o gün de mümkün olamamıştı. Bu ikilemler arasında zuhur eden adab-ı muşeret

İnsanların yalnız terbiye-i fikriye ve akliyelerine bakılmaz. Ahval-i zahirelerine, tarz-ı muaşeretine, etvar ve hareketine de dikkat olunur. Hatta hayat-ı ictimaiyenin hemen bütün tabakatında en ziyade nazar-ı dikkati celb eden şey ahval-i zahiredir.

literatürü de bir yandan okuyucularına Batı adab-ı muaşeretini ideal bir yaşam tarzı olarak sunarken diğer yandan ise herşeye rağmen “Osmanlı olarak kalmanın” yollarını arıyor, ideal ve gerçek arasında bir hayat tarzı arayışına soyunuyordu.

Yaşamayı Bilmek

İnsanların en çok muhtaç olduğu, fakat en az bildiği şey yaşamaktır. İnsan her suretle yaşayabilir. Fakat insanca, medeni bir insan gibi yaşamayı bilmek en müşkil bir iştir. Fransızlar, geçinmek yaşamak demek değildir derler. Adab-ı muaşerete riayet etmeyen, terbiye-i ictimaiyeye mazhar olmayan bir millet de yaşıyor ad olunamaz. Her kavmin kendine mahsus bir tarz-ı maişeti, muaşeret, adeti vardır. Yine bir şarklı ile bir garblı arasındaki adab-ı muaşeret bütünü başkadır. Terbiye-i diniye, kavmiyye ve milliye itibarıyla şark ile garb arasında pek büyük farklar bulunacağı tabiidir. Her kavmin kendine mahsus havas-ı aliye-i milliyesi, ecdadının bir miras-ı tarihisi olan adet ve teamulatı vardır ki, bunlar kolay kolay feda edilmez ve edilmemelidir de. Japonlar bu hususta bize en güzel bir numunedir. Fakat bunu da unutmamalıyız ki, oturduğumuz yer Avrupa’nın en güzel bir köşesidir. Etrafımız çepeçevre Avrupalılarla kuşatılmış, Avrupa hayatı da bütün kuvvetiyle tabakat-ı ictimaiyemize yayılmaya başlamıştır. Terakkiyat-ı medeniyeyi benimsediğimiz müddetçe Avrupalılarla temasımız artacaktır.

Bunun için garbın usul-u muaşeretini bilmeliğimiz muktezidir. Bunu da inkar etmemeliyiz ki vatandaşlarımızın birçoğu hedayi-nabit gibi yetişmiştir. Ne şarkın o eski incelik ve nezaketine, ne de garbın usul-u muaşeretine vukufu var. Halbuki biz Osmanlıların da kendimize mahsus bir terbiye-i muaşeret var. Şu kadar ki, terbiye-i hazıraya nisbetle nekayisimiz de pek çoktur. Bununla beraber Avrupalılarla her vakit temasta bulunacağımız için onların da adab-ı muaşeretini tanımaklığımız, bilmekliğimiz lazımdır. Hatta iyi cihetlerini kendimize mal bile edebiliriz. Hiç şüphe yok, garb adab-ı muaşeretinin bazı müfritane, garibane usulleri de var. Efratından mütevakki, işimize yarayanlardan pekala müstefid olabiliriz.

İnsanların yalnız terbiye-i fikriye ve akliyelerine bakılmaz. Ahval-i zahirelerine, tarz-ı muaşeretine, etvar ve hareketine de dikkat olunur. Hatta hayat-ı ictimaiyenin hemen bütün tabakatında en ziyade nazar-ı dikkati celb eden şey ahval-i zahiredir. En alim, en zengin insanlar bile giyinmeyi, yemek yemeği, hasıl yaşamayı bilmedikten sonra dahil olacakları cemiyatda bir mevki-i ihtiram kazanamazlar.

Adab-ı muaşerete vukuf bazen insanın kendi şahsiyetini ala edebileceği gibi mensub olduğu milletin şan ve şerefine de hizmet eder. Devr-i sabıkda bu adab ve mueşerete pek de dikkat edilmezdi. Çünkü haysiyet-i milliye ve siyasiyesini terzil eden bir tabaka-i ictimaiye, temasda bulunduğu insanlardan mı çekinecekti? Zaten ekserisi paspayegandan, erazilden yetişen sınıf-ı rical, ne şarka ne de garba uyan maişet ve muaşeretleriyle tesadüfen veya mecburen temasda bulundukları Avrupalıları kendilerinden nefret ettirirlerdi.

Küçük tabakalarda ise hayat, her türlü kuyudattan azade ve serseriyane idi. Bu hayat-ı lakaydane bütün safahatımızda meşhud olmaya başlamıştı. İntizam ve temizliğin bir numune-i şaşadarı olan sınıf-ı zabitaneye kadar her şey gevşemiş, her şey ihmale uğramıştı. Haftalarca tıraş olmayan zabıta, sararıp solmuş leke içinde bir üniformaya, günlerce boyanmamış kundura ve çizmeye hemen her saat tesadüf edilebilirdi. Bir elinde mısır koçanı bir elinde yemiş yüklü mendilli zabıtlere, yine Beyoğlu’nun en yüksek birahanelerde ala melai’nas kunduralarını çıkarıp bağdaş kurmuş bir çok zevat-ı mutebereye tesadüf edilebilirdi.

Hele Beyoğlu’nda yaşayanlar vatandaşlarının mahal adab-ı muaşeret nice çirkin hallerini görerek müteessir olmuşlardır. Devr-i istibdaddaki uygunsuzlukları yazmakla bitmez. Fakat bugün bile sivillerimiz arasında muaşeretini bilmeyip de bulunduğu cemiyetlerde pod kıran nice genç ve ihtiyar vatandaşlarımıza tesadüf ediyoruz.

Yemeklerde çorbayı üföre üföre içen, yemekten sonra geyiren, içini çekerek hırlı ile kahve yutkunan, herkesten evvel kendisine hizmet ettiren, kadınlara karşı pek saburane hareket edemeyen, birahanelerde lüzumundan ziyade bağırarak la-



kırdı eden, garsonlara olur olmaz şeyler söyleyen, cüzi bir öfke ile küfürler püsküren, mesirelerde hiç tanımadığı kadınlara harf-endazlıkda bulunan, söz verip de mev'id-i telakkiye gelmeyenler, hiç yere gurur taslayarak başkalarını daima gücendirenler, tramvaylarda, vagonlarda, vapurlarda, tiyatrolarda, otellerde nice uygunsuzluğa sebep olanlar, ulu orta tükürenlerle sümükürenler, iki kişi lakırdı ederken kulak kesilenler, refiklerinin esrarını tecessüs edenler, ziyaretlerde pek i'malkarane hareket edenler, gittikleri yerde iz'acatda bulunanlar, tecrübesizlik ve ihtilatsız etmeden dolayı siyasi, dini, milli mübahaselerde münazereden harice çıkarak muhatabını incitenler, umumi yerlerde etrafını yoklamadan bağıra bağıra siyasiyatdan bahsedenler, kavmiyetini müdafaa ile başkalarını tahkir eyleyenler, cem'iyatı nisaiyede ihtirasatını muhafaza edemeyenler, giyinip kuşanmak gibi her türlü tualette lakayd olanlar, dostları ve düşmanları aleyhinde gıybette bulunanlar, hasılı daire-i edeb ve nezaketin haricine çıkanlar o kadar çokdur ki, işte bu kitap bütün bu hataları tashihe hizmet edecektir.

On sene evvel böyle bir kitabın neşrini arzu etmiş fakat muvafık olamamıştım. İlan-ı hürriyetten sonra böyle bir esere olan ihtiyacımızı daha ziyade his ederek neşrini arzu eyledim.

Devr-i sabıkda Avrupalıların bizlerden hoşlan-

madıklarının, cemiyetlerine kabul etmediklerinin esbabından birinin de Avrupa adab-ı muaşeretine vakıf olmadığımızı anlamış ve kendilerine de hak vermiş idim. Avrupalılarla ihtilat eden herhangi bir vatandaşımız bu kusuru görmüş, ihtimal nefsinde tecrübe etmiş, ihtimal kaç defa da yüzü kızarmıştır.

İçlerimizden gurup halinde Avrupa'ya seyahat edenler ihtimal bu noksan-ı terbiyeyi daha acı bir surette hissederek müteessir olmuşlardır. Çünkü böyle bir kalabalıkta bir iki kişinin yapacağı hata tekmininin hatta mensub olduğu kavmiyet ve milletin bile namus ve şerefini ihlal eder.

Bu kitap bence pek mühimdir. Bununla beraber bu eseri neşr etmekle garb muaşeretini terbiyemize dahil ederek siz de böyle olun demek istemiyorum. Yalnız onların adab-ı muaşeretini öğreniniz de ihtilat ettiğiniz zaman yabancı kalmayarak kendinizi sevdiniz. Herhangi bir cemiyette bulunursanız bulununuz adab-ı muaşerete riayet ettiğiniz takdirde herkes size ister istemez hürmet eder, daima gıyabınızda (pek nazık, pek terbiyeli) sözleriyle medhedilir ve her yerde "kürkü gibi bir adamdır" takdirleriyle yad olunursunuz ki, cemiyetlerde bu unvan-ı şeref en büyük bir imtiyazdır. ■

*Kütüphane-i Askeri Sahibi
İbrahim Hilmi, 1328*

A T I F

osmanlı
dünyasına
belgelerden
bakış

Buhara Özbekler Tekkesi



Nurdan ŞAFAK*

Özbek Tekkelerinin isimlerini sıklıkla duyar lakin hakkında genellikle az şey biliriz. Bu sayıda Edirne’den İstanbul’a İstanbul’dan Kahire, Bağdat ve Mekke’ye kadar uzanan Özbek Tekkelerinden İstanbul Buhara Özbekler Tekkesi’nin tarihçesi hakkında bilgi verip daha sonra tekkeyle ilgili birkaç arşiv belgesine yer vereceğiz.



Sultanahmet-Binbirdirek Mahallesi Şehit Mehmet Paşa Yokuşu’nda yer alan Buhara Özbekler Tekkesi 1692/1693’te İstanbul Defterdarı İsmail Bey tarafından inşa ettirildi. Bu tekke Kadırga Özbekler Dergâhı, Mehmed Paşa Yokuşu’nda kain tekke, Özbekler Hangâhı gibi isimlerle anılır ve bilinir.

İstanbul’daki Özbek tekkeleri Nakşibendiliğin yerleştiği ve yayıldığı Buhara bölgesinden gelen şeyhler tarafından kurulmuştur. Buhara Özbekler Tekkesi’nin alelade bir tarikat yapısı olmadığı Türkistan, Buhara ve çevresinden hacca giden İstanbul’a uğrayıp bir müddet burada kalan ve çoğunluğu kalenderlik geleneğini benimsemiş bekar ve seyyah dervişlerden oluşan tarikat ehlinin ikamet etmesi için yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu tekkelerin şehrin dini, sosyal ve kültürel hayatında önemli bir yeri vardır. En önemlisi de bu mekanların Orta Asyalı hacıların epeyi vakit geçirdikleri, İstanbul ve o dünya arasında canlı kültürel alışverişin doğduğu yerler olmasıdır. Tekkenin 19. yüzyıl ortalarından itibaren Rusya’nın baskısından kaçan Müslümanlara da sığınak haline geldiği bilinmektedir. Aynı zamanda fakir ve kimsesizlerin de tekkede barındığını arşiv belgeleri teyit etmektedir. Bu nedenledir ki Özbek Tekkelerinin kapıları misafirlere açıktı; bilhassa kandillerde ve mübarek günlerde okunan mevlit ve dağıtılan Özbek pilavıyla aşure meşhurdu. Bu tekkelerin bir özelliği de Orta Asya’dan Ahmed Yesevi devrinin tınısını taşıyan Uygur ve Çağatay Türkçesi’ndeki ilahileri Osmanlı İmparatorluğu başkentine taşımasıydı.

Buhara Özbekler Tekkesi yapıldıktan sonra çeşitli defalar tamir görmüştür. Bunlardan en bilineni 19. yüzyılın son çeyreğinde Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde yapılan tamirattır. 1900 yılında Buhara Hisar Vilayeti Valisi

* Dr., Buhara Özbekler
Tekkesi-Tekke Araştırmaları
Merkezi Yöneticisi,
nurdansafak@hotmail.com

İstanbul'daki Özbek tekkeleri Nakşibendiliğin yerleştiği ve yayıldığı Buhara bölgesinden gelen şeyhler tarafından kurulmuştur. Buhara Özbekler Tekkesi'nin alelade bir tarikat yapısı olmadığı Türkistan, Buhara ve çevresinden hacca giderken İstanbul'a uğrayıp bir müddet burada kalan ve çoğunluğu kalenderlik geleneğini benimsemiş bekar ve seyyah dervişlerden oluşan tarikat ehlinin ikamet etmesi için yapıldığı anlaşılmaktadır.

Astankul bi Gül Kuş Bigi tarafından mescid-tevhidhane ile müstemilatı inşa ettirilmiştir. Ayrıca tekkenin diğer bölümleri de elden geçirilmiştir. Bu şekilde tekke mescid, tevhidhane, selamlık, harem çok sayıda derviş hücresi, mutfak, kiler, taamhane, su haznesi ve ufak bir hazireden oluşan nispeten geniş bir mimari alana sahip olmuştur. 1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra tekke Mustafa Kemal tarafından verilen özel bir izinle faaliyetlerine devam etmiştir. Cumhuriyet döneminde zaman zaman kısmen metruk kalmış; Harem bölümünde ise son Postnişin Abdurrahman Efendi ailesiyle birlikte ikamete devam etmiştir. Ahşap harem bölümü yanmış ve mescid-tevhidhane bakımsızlıktan harap olmaya başlamıştır. Özbekler Tekkesi, 1980'e kadar "Türkistanlılar Kültür ve Sosyal Yardım Derneği" ile "Türkistanlılar Talebe Yurdu"nu bünyesinde barındırmıştır. Sultanahmet Buhara Özbekler Tekkesi İstanbul'daki diğer Özbek tekkeleri gibi kuruluşundan kapanışına kadar Nakşibendiyye Tarikatı'na hizmet etmiştir. Osmanlı döneminde tekkenin ayin günleri Cuma idi. Tekkenin tespit edilen şeyhleri: Şeyh Mehmed Efendi, Şeyh Süleyman Efendi, Şeyh Büyük Abdülmecid Efendi, Şeyh Abdurrahman Efendi idi.

Mimari ve Süsleme:

Tarihi yarımada içerisinde yer alan tekke, oldukça yoğun bir iskan bölgesinde sınırlı büyüklükte bir arsa üzerine inşa edilmiştir. Tekkedeki bölümler 20. yüzyılın başından itibaren İstanbul'da görülmeye başlanan apartmanlaşma eğilimini de yansıtan bölümler halinde tasarlanmıştır. Tekkenin harem dışındaki bölümleri zemin katın üzerinde yükselen ve birbirleriyle bağlantılı üç blok içinde toplanmıştır. Zemin katın batısında ortada



Şehit Mehmed Paşa Yokuşu üzerinde cümle kapısı ve bunun üzerinde de mescid-tevhidhanenin müstakil mimarisi yükselmektedir. Bunların gününde zemin katta mutfak, kiler, taamhane; 1. katta meydan odası, 2. katta da mescid-tevhidhaneyi barındıran bir blok yer alır. Cümle kapısı minare grubunun kuzeyinde ise üç katlı bir selamlık mevcuttur. Tekkenin mimari yapısı avludan selamlığa oradan meydan odasına ve üst kattaki mescid-tevhidhaneye ve derviş hücrelerine geçişe müsaittir. Zemin katın batı yönünde sokağa bakan duvarlar

Tekkenin harem dışındaki bölümleri zemin katın üzerinde yükselen ve birbirleriyle bağlantılı üç blok içinde toplanmıştır. Zemin katın batısında ortada Şehit Mehmed Paşa Yokuşu üzerinde cümle kapısı ve bunun üzerinde de mescid-tevhidhanenin müstakil mimarisi yükselmektedir.

moloz taşlarla mimarlık geleneğimizde görülme-
yen bir biçimde örülmüştür. 1. ve 2. katın duvarları
ise 35 cm kalınlığında olup Batı normunda tuğlalar
ile örülmüş ve üstleri sıvanmıştır. Tekkenin cüm-
le kapısı gotik üslupta sivri kemerli bir açıklığın
içine yerleştirilmiş dikdörtgen bir açıklıktan oluş-
maktadır. Levha üzerinde manzum bir kitabe yer
alır. Buhara Özbekler Tekkesi'nin duvarlarında
günümüzde süsleme olarak kayda değer pek bir
şey yoktur. Bir tek 2. katta yer alan şeyh odasının
(balkonlu oda) tavanı dikkate değer özelliklere sa-
hiptir. Sanat tarihçisi ve tekkelerle ilgili yeri dol-
durulamayan devasa çalışmalara imza atan Baha
Tanman mescit duvarlarında yangından önce neo-
klasik üsluba uygun bir takım süsleme unsurları-
nın yer aldığını düşünülebileceğini söyler. Baha
Tanman, mihraptaki alçı mukarnas izlerini bunun
teyidi sayar. Tekkenin yapımında kullanılan malze-
menin ve tekniğin nispeten basit olmasına rağmen
bir abidevilik ve özgünlük iddiası sezilir. Bu iddi-
anın odak noktası minarenin mimari tarihimizde
benzerine çok az rastlanan bir biçimde cümle kapı-
sının üzerine yerleştirilmiş olmasıdır. İstanbul'da
Mevlevihane kapısı'nda 17. yüzyılda inşa edilmiş
ve günümüze ulaşmamış olan Tulumcu Hüsam
Mescidi'nden başka bu özelliğe sahip üçüncü bir
yapı tespit edilmediği belirtilir.¹ İstanbul Büyük-
şehir Belediyesi tarafından restore ettirilen Buhara
Özbekler Tekkesi Eylül 2008'den itibaren Eminönü
Belediyesi İstanbul Tasarım Merkezi, yani tasarım
okulu olarak hizmet vermektedir. Buhara Özbek-
ler Tekkesi içinde aynı zamanda Tekke Araştırma-
ları Merkezi kurulmuştur.²

Aşağıda Buhara Özbekler Tekkesi'yle ilgili Baş-
bakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulduğumuz daha
önce yayınlanmamış 4 belgenin kısa özetiyle bir-
likte transkripsiyonlarına yer vereceğiz. Bu belge-
ler 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başına aittir.

1 Baha Tanman, "Özbekler Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, VI, 199-200. □ Baha Tanman, *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri*, Sanat Tarihi Doktora Tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990, 751 vd.

2 www.istanbultasarimmerkezi.com; www.tekkearastirmalari.com



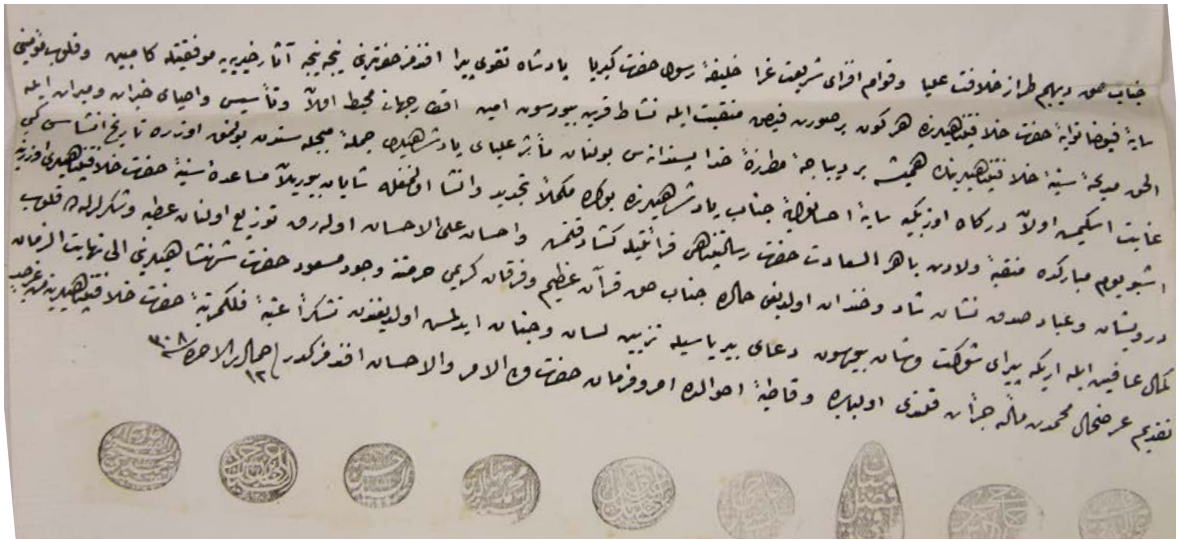
**1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade-
Dahiliye (İ. DH), nr. 115/5831**

14 Muharrem 1262 [12 Ocak 1846]

Özet: Şehid Mehmed Paşa Yokuşu'nda yer alan Özbekler Tekkesi'ndeki fakir derviş sayısının artması üzerine tekkeye Hamidiye imaretinden verilen aylık yağ miktarıyla Laleli vakfından ve-
rilen aylık 350 kuruş yemek parasının 450 kuruşa çıkarılması hakkında Sultan Abdülmecid (1839-1861)'in iradesi (emri).

Seniyyü'l-himemâ devletlü inâyetlü atûfetlü efendim hazretleri

Mehmed Paşa Yokuşu'nda kâin Özbekler han-
gâhında fukaranın tekessürü cihetiyle Hamidiye
imaretinden muayyen olan şehriye on beş vukiyye
revgan-ı çerviş kifayet etmeyerek düçar-ı ıztırab
olduklarından revgan-ı mezbûrun üzerine bir da'fı
dahi zamlâ hadd-i layıkına iblâğı hangâh-ı mezbûr
Şeyhi el-Hacc Mehmed Efendi tarafından ba-arz-ı
hal istid'â ve şeyh-i mûmâ ileyhın elli dokuz se-
nesinde vuku bulan istid'asına mebni fukara-yı
dervişanın et'amları için mahal-i ma'lûmeden
verile gelen zammundan sarf-ı nazar kılınmış ol-
duğu derkenar meâlinden istinbâ olunmuş ve
hangâh-ı mezbûrun mürettabat-ı merkûmeden
ma'ada Laleli vakf-ı şerîfinden şehriye üç yüz elli
guruş ta'amiyesi bulunmuş olduğundan zıkr olu-
nan revgan-ı çervişin zammı zâid görünerek ce-
vap verilmek lazım gelir ise de hangâh-ı mezbûr



mukırr-ı fukara ve seyyahin olduğundan isticlab-ı davet-i hayriyye zımında husus-ı müsted'anın is'âf ve adem-i is'âfı re'y-i menûd idüğü ifâdesini şamil evkâf-ı hümayun nazırı atufetlü Paşa hazretlerinin bir kıta takriri manzûr-ı âli buyrulmak için sûy-ı atûfelerine gönderilmiş ve meâl-i derkenara nazaran mürettebât-ı merkûme hadd-i nisabında görünüp fakat şeyh-i mûmâ ileyh şâyân-ı âtufet-i seniyye-i dâiyandan ve vâkı'a ifadesi vechile hangâh-ı mezbûrun mukırr-ı fukara-yı dervişan idüğü bedîhâtta olmasıyla ber-mantûk-ı takrîr bir kat daha isticlab-ı da'vet olunmak üzere zikr olunan üç yüz elli gurus ta'amiyenin yüz gurus zammıyla dört yüz elli gurusla iblağı nâzır-ı müşârun ileyh hazretlerine tezekkür kılınmış olmağın muvâfık-ı irâde-i seniyye-i cenâb-ı cihanbâni buyrulur ise icrâ-yı iktizasına ibtidâr olunacağı beyanıyla tezkire-i senâverî terkîm kılını efendim.

Ma'rûz-ı çâker-i musadakat-ı küsterileridir ki

Enmile-i piray-ı ta'zim olan iş bu tezkire-i sâmiye-i vekâlet-penâhîleriyle zikr olunan takrîr-i manzûr-ı meâlim-mevfûr-ı hazret-i padişahî buyrulmuş ve sûret-i iş'âr-ı alîlerine nazaran şeyh-i mûmâ ileyh şâyân-ı atufet-ı seniyye ve a'yandan olmak ve hangâh-ı mezkûr mukırr-ı fukara-yı dervişan bulunmak hasebiyle bir kat daha isticlab da'vât-ı hayriyye olunmak üzere mezkûr üç yüz elli gurus ta'amiyenin yüz gurus zammıyla dört yüz elli gurusla iblağı münasip görünmüş olmasıyla iş'âr ve istizân olunduğu vechile icrâ-yı iktizâsına ibtidâr olunması müteallik ve şeref-südü buyrulan emr ve irâde-i ihsan-ade-i cenâb-ı cihanbâni muktezâ-yı mekârim ihtivâsından bulunmuş ve sâlifü'z-zikr takrîrine iâde-i savb-ı sâmi-i âsafaneleri kılınmış olmağla ol bâbda emr ü fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir.

2. BOA, Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal (Y.PRK. AZJ), nr. 18/34

12 Cemaziyelahir 1308 [23 Ocak 1891]

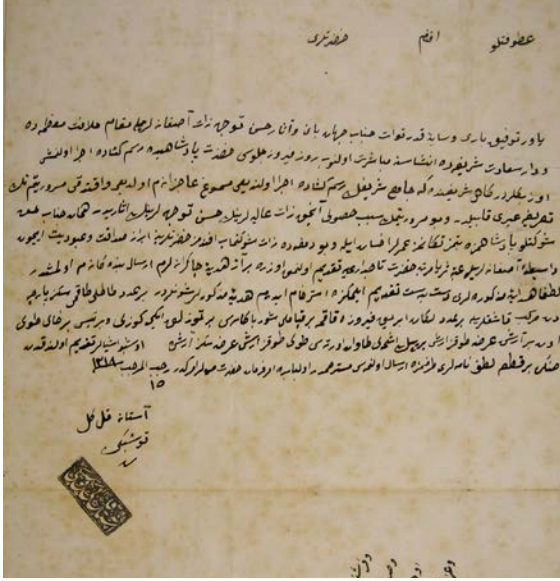
Özet: Buhara Özbekler Tekkesi'nin 1890-1891 yılında yapılan tamiratından duyulan memnuniyet ve teşekkür hakkında.

Cenâb-ı Hakk dîhîm-i tıraz-ı hilâfet ulyâ ve kavâim-i efzâ-yı şeriat-ı garrâ halife-i resûl hazret-i Kibriya padişah-ı takva-yı pirâ efendimiz hazretlerini nice nice asar-ı hayriyyeye muvaffakiyetle kâmbîn kulûb-ı mü'minini sâye-i füyûzât-vâye-i hazret-i hilafet-penâhîlerinde her gün bir sûret-i feyz-i menkabet eyleye neşat-ı karîn buyursun emin-i aktar-ı cihânbanî muhîr olan ve te'sis ve ihyâ-yı hayrât ve mir'at eyleye/ile el hak mediha-i hilafet-penâhîlerinin hemîşe bir dibaçe-i mutarraza-i hüda-pesendanesi bulunan müessir-i ulyâ-yı padişahileri cümle-i mübeccelesinden bulunmak üzere tarih-ı inşası gibi gayet eskimiş olan dergâh-ı Özbekiyye sâye-i ihsan-vâye-i cenâb-ı padişahilerinde bu kerre mükemmelen tecdîd ve inşâ olunmağla şâyân buyrulan müsaade-i seniyye-i hazret-i hilâfet-penâhîleri üzerine iş bu yevm-i mübarekde menkûbe-i velâdet-i bâhirü's-sâ'âdet hazret-i risâlet-penâhî kıra'atiyle küşâd kılınmak ve ihsan-ı ale'l-ihsân olarak tevzi' olunan atıyye ve şekerlerde kulub-ı dervişan ve ibad-ı sıdk-ı nişân şâd ve handân olduğu halde cenâb-ı hakk Kur'an-ı Azim ve Furkan-ı Kerim'i hürmetine vücûd-ı mesud-ı hazret-i şehinşâhilerini ilâ nihâyetü'z-zaman kemâl-i afiyet ile erike-i piray-ı şevket ve şân buyursun dua-yı pirâyısıyla? tezyîn-i lisan ve cenân edilmiş olduğundan teşekkür atebe-i felek-mer-tebe-i hazret-i hilâfet-penâhîlerine min gayri had-din takdim-i arz-ı hâl mehemmedet-i meâle cür'et

kılındı ol bâbda ve kâtibe-i ahvalde emr ü fermân hazret-i veliyyü'l-emr ve'l-ihsan efendimizdir.

Fi 12 Cumadelahir sene [1]308 [23 Ocak 1891]

Mühürler



3. BOA, Y. PRK. AZJ, nr. 41/20

15 Receb 1318 [8 Kasım 1900]

Özet: Buhara Özbekler Tekkesi'nin camisini yeniden yaptıran Hisar Valisi Astankul Gül Kuş Bigi'nin caminin resmi açılışı nedeniyle padişaha gönderdiği teşekkür mektubu. Astankul Bey padişaha 8 parçadan oluşan kaşıklarıyla beraber bir tatlı takımı, bir leğen ve ibrik takımı, firuze kakma kapaklı çorba kasesi, bir adet tuzluk, bir tepsi, bir işlemeli yeşil renkli tavan örtüsü hediye etmiştir. Ayrıca Hicaz demiryolu projesi için de üç bin som yani karbon kaime bağışta bulunmuş ve bu bağışın gazetelerde yazılmayarak gizli tutulmasını özellikle rica etmiştir.

Atufetlü efendim hazretleri,

Yâver-i tevfik-i bâri-i ve sâye-i kudret-vâye-i cenâb-ı cihân-bâni ve asâr-ı hüsn-i tevcih-i zât-ı âsafâneleriyle makâm-ı hilâfet-i mu'azzamada ve dâr-ı sa'adet-i şerîfede inşasına mübâseret olunup rûz-ı firûz-ı cülûs-ı hazret-i padişahide resm-i küşâda icra olunmuş Özbekler Dergâhı şerifindeki cami-i şerifin resm-i küşâdı icrâ olunduğu mesmû'-ı acızanem olduğu vakitteki mesrûriyetimin ta'rifi gayrı kabildir ve bu mesrûriyetimin husûlü için zât-ı âlîlerinin hüsn-i teveccühlerinin asarıdır heman cenâb-ı hakk şevketlü padişahımıza bitmez tükenmez ömürlere ihsan eyleye ve bu (...) zât-ı şevket-meâb efendimiz hazretlerine ibraz-ı sadâ-

kat ve ubûdiyet için vasıta-i asafaneleriyle atebe-i süreyya mertebe-i hazret-i tâcidâriye takdîm olunmak üzere biraz hediye-i çâkeranelerim irsal-i bendegânem olmuştur lutfen hedâye-i mezkûreleri dest-i bedest takdim eylemenize istirhâm ederim hediye-i mezkûreler şunlardır: bir adet tatlı takımı sekiz parçadan mürekkep kaşıklarıyla bir adet leğen ibrik firûze kakma kapaklı şurba [çorba] kaseleri bir tuzluk iki gözlü ve bir tepsi bir halı tûlû on bir arşın arzı dokuz arşın bir yeşil işlemeli tavan örtüsü tulu dokuz arşın arzı sekiz arşın iş bu eşyalar takdim olunduktan sonra bir kıta lûtûf-nâmeleri tarafımıza irsal olunması müsterhamdır ol bâbda emr ü fermân hazret-i men lehü'l-emrindir.

15 Receb 1318 [8 Kasım 1900]

Astankul Gül

Kuş Bigi

Mühür

Ve ferşine-i irâde-i seniyye hazret-i padişahi şeref-sünûh ve sūdûr buyrulan Hicaz Demiryolu için ianeten üç bin som yani karbon kaime irsal ediyorum ve gazetelerde derc olunmaması istirham olunur baki daima [kesik].

Mühür

4. BOA, İrade-Taltifat (İ. TAL), nr. 36/25 Şaban 1323 [25 Ekim 1905]

Özet: Buhara Hisar Valisi Astankul Gül Kuş Bigi'ye birinci rütbeden Osmanî nişanı, yardımcı-sıyla maiyetinde bulunan kişiye de dördüncü rütbeden Mecidi nişanı takılması hakkında Sultan II. Abdülhamid'in iradesi.

Baş Kitabet Dâiresi

5622

Ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki

Buhara'da Hisar Eyaleti Valisi Astankul Ba? Gül Kuş Bigi hazretlerine birinci rütbeden Osmanî ve müşarun ileyhin me'mûru Asameddin Fera ? Efendi'ye üçüncü ve muma ileyhin maiyetinde Hacı Mehmed Muhyiddin Efendi'ye dördüncü rütbelerden Mecidi nişan-ı âlîleri ihsan buyrulduğundan muamele-i lazimenin ifâsı şeref-sâdır olan irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhi icâb-i celîlinden olmağla ol babda emr ü fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir.

Fi 25 Şaban sene [1]323 ve fi 11 Teşrin-i evvel sene [1]321

Şehriyârî ser kâtib-i hazret

Bende

Tahsin



MİMARİ TASARIM
ENDÜSTRİYEL TASARIM

MODA TASARIMI
TAKI TASARIMI

GRAFİK TASARIM
PRODÜKSİYON TASARIMI

TASARIMDA ÖZEL VE FARKLI EĞİTİM ANLAYIŞI

İSTANBUL
TASARIM
MERKEZİ



İSTANBUL
DESIGN
CENTER

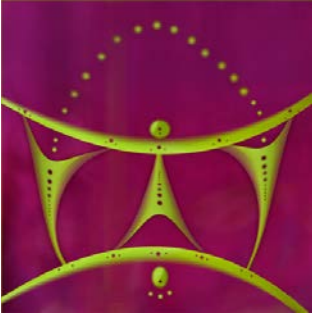
Binbirdirek Mah. Şehit Mehmet Paşa Yokuşu Sok. No:40
Eminönü - İstanbul Tel: 0212 458 78 31 0212 458 78 42
www.istanbultasarimmerkezi.com
www.istanbultasarimmerkezi.org

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Öğrenme Stillerine Uygun Ders İşleme



Mustafa YILMAZ*

Yıllardır eğitimin değişik seviyelerindeki öğrencilerin birbirlerinden farklılıkları üzerine yapılan tartışmalara rağmen, hala onların yetenek ve öğrenme yollarını etkileyen ve ayırt edici kişilik özelliklerini anlamaya çalışmaya devam edilmektedir. Günümüzde öğrencilerin öğrenirken kullandıkları kanalların parmak izi kadar farklılık gösterdiği ortaya çıkmıştır. Şayet öğrencilerin öğrenmelerindeki ortak kanallar daha iyi anlaşılabilirse, o zaman etkili öğrenme aktiviteleri düzenleme konusunda da yol alınmış olunacaktır.



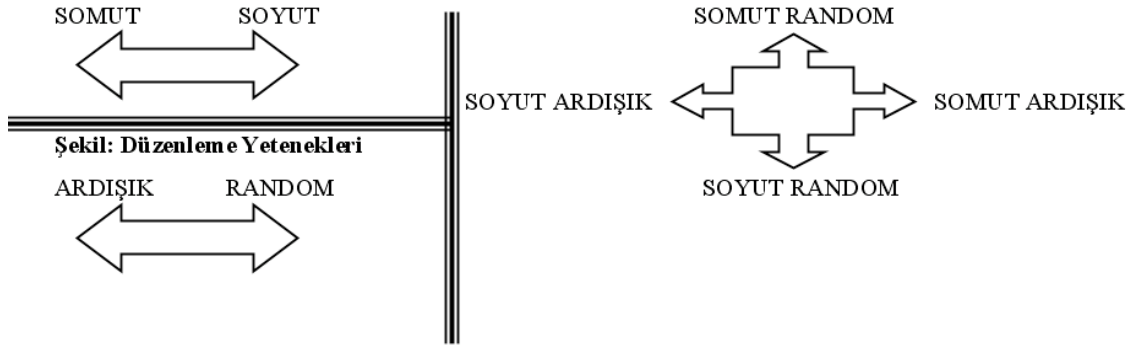
Öğrenme biçimi, herhangi bir kişinin bilgiyi algılama, işleme, düzenleme ve anlamlandırma konusundaki karakteristik ve tutarlı yaklaşımlarını içermektedir. Bu yaklaşımlar, doğuştan gelen ya da sonradan edinilen bilişsel ve duyuşsal nitelikli birçok özelliği kapsayabilir; ancak kullanımlarının doğal bir hız ve işlerlik kazanmış olması gerekir. Öğrenme biçimlerinin koşulmasında ise, düşünerek tercih yapılması, yaklaşımların özünün duruma göre değişmesi ve doğallıkla işlenmesi gereken bilişsel süreçlerin kesintiye uğraması söz konusu değildir.

Eğitimde amaç davranış değişikliği (öğrenme) meydana getirmekse öğrenme merkezli yaklaşım ve stiller ön plana çıkmaktadır. Bu amaçla öğrenme stillerini belirlemede kullanılan modeller ve ölçekler, göstergeler, envanterler (testler) geliştirilmiştir.

Bu envanterlerden biri olan, “Gregorc’s Mediation Ability Theory” ve “Energic Model Mind Styles” adları altında yapılan çalışmalarında ve ileri sürülen teorilerinde beyinin nasıl çalıştığı konusunda düzenli düşünce yollarının olduğunu belirtmektedir. Bu teorilere göre; her insanın zekasının farklı olduğu ve bu durumun kişisel niteliklerin belirlenmesinde en önemli faktör olduğu vurgulanmaktadır. Bu niteliklerin özellikleri zeka kanallarının gücü, kapasitesi, yetenekleri, kişinin öğrenmesinde aracılık eden bir yapıya sahiptirler. Anlamanın doğal nitelikleri, yeteneklerin anlamada aracılık etmesi ve zeka kanalları Gregorc’un öğrenme stili modelini anlamlandıran kavramlardır. Stil konusunda yaptığı spesifik tanımda; stili anlama psikolojisinin referans ettiği belirtilerin altında bulunan ve zeka niteliklerinin çalışmasını ortaya koyan semptomlar olarak ifade etmektedir (Gregorc, 1999a; Butler, 1987:19).

* Değerler Eğitimi Merkezi,
Din Eğitimi Uzmanı

Şekil: Algılama Yetenekleri



Bazı insanlarda bu dört öğrenme stilinden biri bulunurken, bazı insanlarda birkaçı birlikte bulunabilmektedir.

Öğrencilerin öğrenme stillerini tespit için aşağıdaki test uygulanabilir. Testin sonunda yer alan öğrenme stillerine ait toplam puanlar yazılır. Alınan en yüksek puanın bulunduğu öğrenme stiline karşısına değerlendirme bölümüne (X) işareti konur. Bu, kişinin öğrenme stilini ifade etmektedir.

Somut Ardışık Öğrenme Stili (SOMARÖS)		
1	Öğretmen kontrolünde çalışma	12 3 4 5
2	Beş duyularıma hitap eden faaliyetlere katılma	12 3 4 5
3	Canlı materyallerle çalışma	12 3 4 5
4	Aralıksız yoğun çalışmalar yapma	12 3 4 5
5	Çalışırken etraftaki seslerden rahatsız olma	12 3 4 5
6	Sözel uyarıcılar almamayı tercih etme	12 3 4 5
7	Yönergeleri adım adım izleme	12 3 4 5
8	Mükemmel ürünler ortaya çıkarmaya gayret etme	12 3 4 5
9	Çalışmalarında kararlılık gösterme	12 3 4 5
10	Planlı programlı çalışma	12 3 4 5
TOPLAM PUAN		

Soyut Random Öğrenme Stili (SOYRAIVÖS)		
1	insanlarla ilişkilerde çok başarılı olma	12 3 4 5
2	Topluma hitap etmekte yetenekli olma	12 3 4 5
3	Kurallara uymak yerine özgürlüğü tercih etme	12 3 4 5
4	Teorik bilgi toplamakta yetenekli olma	12 3 4 5

5	Bilgileri elde etmek yönünde faaliyetleri organize etme	12 3 4 5
6	Başkalarının fikirlerini almaktan hoşlanma	1 2 3 4 5
7	Düzenli rehberlik hizmetinden yararlanmayı tercih etme	1 2 3 4 5
8	Başkalarının vücut dilini, duygu ve düşüncelerini anlamakta	1 2 3 4 5
9	Başarı için kendi kendini motive edebilme	12 3 4 5
10	Çok sessiz ortamlarda çalışmaya konsantre olamama	12 3 4 5
	TOPLAM PUAN	

Soyut Ardışık Öğrenme Stili (SOYARÖS)

1	Şifre çözmekte üstün yetenekli olma	12 3 4 5
2	Başkalarının tecrübelerinden yararlanmak isteme	12 3 4 5
3	Okumakta ve dinlemekte başarılı olma	12 3 4 5
4	Her konuda referans göstermek isteme	12 3 4 5
5	Hayattan çok yüksek beklentiler içinde olma	12 3 4 5
6	Anlamsız rehberliği kabul etmeme	12 3 4 5
7	Kararlarına duygularını katmama	12 3 4 5
8	Konuları derin düşünmeyi tercih etme	12 3 4 5
9	Yetişkinlerle kolay anlaşabilme	12 3 4 5
10	Gördüklerini anlatmakta başarılı olma	12 3 4 5
	TOPLAM PUAN	

Somut Random Öğrenme Stili (SOMRANOS)

1	Öğrenirken birlikte çalışabilme davranışları gösterme	12 3 4 5
2	Üstün problem çözme yeteneğine sahip olma	12 3 4 5
3	Çalışmalarına dıştan yapılan müdahaleleri kabul etmeme	12 3 4 5
4	Önceden hazırlanmış hazır prosedürleri sevmeme	12 3 4 5
5	Zorunlu çalışmalarda baskı altında olduğunu hissetme	12 3 4 5
6	Öğretmenden öğretim+rehberlik bekleme	12 3 4 5
7	Hem içsel hem de dışsal ödüllendirmeyi önemli görme	12 3 4 5
8	Orijinal ürünler ve fikirler çıkarmakta yetenekli olma	12 3 4 5
9	Her ortamda rahatlıkla konsantre olabilme	12 3 4 5
10	Belirlenmiş programlara harfiyen uymayı tercih etme	12 3 4 5
	TOPLAM PUAN	

STİLLER	TOPLAM PUANLAR	DEĞERLENDİRME BÖLÜMÜ
SOMARÖS		
SOYRANÖS		
SOYARÖS		
SOMRANÖS		

Öğrencilerin farklı özelliklerinin tespiti ve eğitim-öğretim ortamlarında bu farklılıkların dikkate alınması Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için de son derece önemlidir. Özellikle öğrenilmesi zor soyut konuların ve davranışa dönüştürülmesi beklenen değerlerin verildiği bu derste farklılıkların dikkate alındığı yöntemler daha da önem kazanmaktadır.

Aşağıda öğrenme stilleri dikkate alınarak hazırlanmış bir ders planı örneği sunulmuştur. Şunu da ifade etmek gerekir ki öğrenme stilleri tespit edilmiş öğrenciler için ders planları hazırlanırken her öğrenme biçiminden etkinliklerin bulundurulmalıdır.



Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde Öğrenme stiline dayalı öğretime göre hazırlanmış ders/ünite planı örneği:

İslam'da İbadetler (1.düzye düşünme seviyesi)

Ünitenin adı: Kur'an ve ana konuları Dersin Konusu: Kur'anla ilgili bazı kavramlar Düşünme seviyesi: 1.düzye	Aktivite türleri Sınıf içi çalışma Bağımsız çalışma
Öğrenme ürünleri: Ayet, sure, cüz, Mushaf, tecvid kavramlarını tanımlayabilme Mekki medeni ayetler arasındaki temel farkları açıklayabilme Kur'anı güzel okumakla ilgili hadisler söyleyebilme Kurandaki ayet ve sure sayılarını ifade edebilme	
Kur'anı kerim, ayet, sure, cüz sayfalarının resimleri, sunu vb	

Öğretme öğrenme faaliyetleri

Somut ardışık Kavramlar konusunda demonstrasyon sunu izleme Resimler görme	Soyut random Kavramlar hakkında okuma parçası okuma Kavramlar hakkında film izleme Kuran kavramları konusunda resim çizme, kompozisyon yazma
Soyut ardışık Kavramlar konusunda resimler, grafikler, çizelgeler, görsel araçlar yoluyla inceleme Kavramlar konusunda rapor hazırlama Kütüphane araştırması yapma	Somut random Kavramlar arasındaki ilişkileri orta koyan figürler, şekiller, haritalar hazırlama Beyin fırtınası yapma

Değerlendirme

Somut ardışık Konu hakkında kesin cevapları olan test türü bir sınav	Soyut random Konuyu anlatan resim veya kompozisyonun değerlendirilmesi Öğrencinin sözlü cevaplandırabileceği sorular
Soyut ardışık Konu hakkında hazırlanan yazılı-sözlü raporların değerlendirilmesi	Somut random Konu hakkında açık uçlu sorular Oluşturulan bir problem durumuna yönelik görüşlerin değerlendirilmesi

Değerler Eğitimi Merkezi'nden Haberler



Değerler Eğitimi Merkezi 2008-2009 Açılış Programı Yapıldı

Değerler Eğitimi Merkezi, “değerlerin eğitimi” konusuna akademik düzeyde katkı yapmak amacıyla 2003 yılında kurulduğu günden beri, çalışmalarını daha etkin ve profesyonel olarak devam ettirmektedir. 2007-2008 yılında “Giriş Dersleri”, “Eğitim Fakültesi Öğrencileri Seminerleri”, “Atölye Çalışmaları” ve “Araştırma Projeleri” çerçevesinde oluşturmuş olduğu çalışma alanlarına bu yıl da devam etmektedir. Bu çalışma alanlarına katılım gösteren lisans, yüksek

lisans ve doktora gibi çeşitli akademik düzeydeki öğrencileri bir araya getiren bir açılış programıyla Değerler Eğitimi Merkezi 2008-2009 eğitim öğretim yılına başlamıştır.

8 Kasım 2008 tarihinde yapılan açılış programı, grup öğrencileri ve koordinatörlerini bir araya getirmiştir. Değerler Eğitimi Merkez’inde yürütülen çalışmalar, koordinatörleri tarafından öğrencilere tanıtılmış ve bu yıl yapılması planlanan program ve projeler hakkında bilgiler verilmiştir. ■



2008-2009 Döneminde “Atölye Çalışmaları” Devam Ediyor

Değerler Eğitimi Merkezi 2007-2008 eğitim-öğretim yılında daha işlevsel hale getirmek ve geliştirmek düşüncesiyle yeniden yapılandığı Atölye Çalışmalarını, 2008-2009 döneminde de devam ettirmektedir. Atölye grup çalışmaları, yüksek lisans ve doktora öğrencilerinden oluşan küçük grupların, spesifik bir tema üzerinde yoğunlaşıp okumalar ve araştırmalar yapmak üzere, bir uzman veya akademisyen eşliğinde bir araya gelmesiyle gerçekleştirilmektedir. Belirli periyotlarla cumartesi günleri toplanan atölye grupları, danışmanları tarafından yapılan

plan ve programa göre eğitim, öğretim ve araştırmaya yönelik yaptıkları çalışma ve okumalarını değerlendirmektedirler.

Atölye Çalışmaları Değerler Eğitimi Merkezi’nin akademik çalışma alanlarıyla ilgili olarak lisansüstü öğrencilere yönelik dört alanda devam etmektedir. Din Eğitimi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Tarih. Atölye gruplarında 40 lisansüstü öğrenci yer almakta ve bursla desteklenmektedir.

Bu yıl, Din Eğitimi Atölye Grubu, Yrd. Doç. Dr. Emine Keskiner ve Dr. Şeyma Arslan danışmanlığında “Felsefe, Eğitim ve

Din Eğitimi İlişkileri” temasını; Din Sosyolojisi Atölye Grubu, Yrd. Doç. Dr. Kemal Ataman danışmanlığında “Tanzimat Sonrası Türkiye’inde Din-Devlet-Toplum İlişkisi” temasını; Din Psikolojisi Atölye Grubu, Psk. Fatma Kahraman Şengül danışmanlığında “Psikiyatri ve Din” temasını; Tarih Atölye Grubu, Rahime Demir danışmanlığında “Osmanlı Modernleşmesi ve Eğitim” temasını çalışmaktadır.

Lisansüstü öğrencilerinin yaptıkları çalışma ve araştırmalar, yıl sonunda düzenlenecek “Öğrenci Sempozyumu”nda sunulacaktır. ■

2008-2009 Dönemi “Giriş Dersleri” Sürüyor

Değerler Eğitimi Merkezi gerçekleştirdiği akademik çalışmaların yanı sıra, öğrencilerin yetişmesine katkı sağlamayı da hedeflemektedir. Bu amaç çerçevesinde Merkezimiz de Lisans düzeyindeki İlahiyat ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğrencilerine, alanlarını destekleyecek teorik bilgilerin sunulduğu Giriş Dersleri ve pratik uygulamalara yönelik seminerler olmak üzere iki boyutlu eğitim verilmektedir.

Din Eğitimi, Din Psikolojisi

ve Din Sosyolojisi olmak üzere üç temel alanda gerçekleştirilen Giriş Dersleri, öğrencilerin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak belirlenen konular doğrultusunda 2008-2009 eğitim-öğretim yılında da devam etmektedir.

Din Eğitimine Giriş dersini Prof. Dr. Recep Kaymakcan; Din Psikolojisine Giriş dersini Prof. Dr. Hayati Hökelekli; Din Sosyolojisine Giriş dersini Yrd. Doç. Dr. Kemal Ataman vermektedir.

Muhammed Yılmaz tarafından verilen “Din Öğretimi Uygulamaları” semineri, İlahiyat ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğrencilerine yönelik sunulan eğitimin ikinci boyutunu oluşturur. Seminerlerin amacı etkili öğretmenlik becerilerini kazandırmak ve geliştirmektir. Seminerlerde öğrencilerin lisans düzeyinde teorik olarak öğrendikleri bilgilerin nasıl uygulanacağını açıklama ve etkinlik örneklerini uygulama konularına yer verilmektedir. ■

“Eğitim Fakültesi Öğrencileri” (ÖYP) Programı

Eğitim Fakültelerinin çeşitli bölümlerinde öğrenimlerini sürdüren geleceğin öğretmen adaylarına, “Değerler ve Eğitimi” konusunda bilgi ve tecrübe kazandırmak amacıyla 2005 yılında

başlatılmış olan eğitim programı bu yıl da devam ettirilmektedir.

Bir dizi seminerler şeklinde gerçekleştirilen eğitim faaliyeti, alanlarında uzman akademisyenler tarafından sunulmakta-

dır. 22 Kasım da Prof. Dr. Recep Kaymakcan tarafından sunulan, “Bir Değer Olarak ‘Hoşgörü’ ve Eğitimdeki Yeri” konulu seminerle 2008-2009 eğitim-öğretim yılına başlanmıştır. ■

SEMPOZYUM ÇAĞRISI

“TÜRKİYE’DE OKULLARDA DİN ÖĞRETİMİ”

SEMPOZYUMU

23-24
MAYIS
2009
İSTANBUL

Dünyada ve ülkemizde okullarda din öğretimine olan ilgi ve nasıl olması gerektiğine yönelik tartışmalar artmaktadır. 2007 yılında okullarda din dersi konusunda Norveç ve Türkiye ile ilgili iki Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararı, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı ile Avrupa Konseyinin raporları bu konuya duyulan ilginin somut örnekleridir. Ülkemizde ise diğer öğretim programlarıyla birlikte DKAB öğretim programları yapılandırmacı yaklaşım çerçevesinde 2005 ve 2006 yıllarında değiştirilmiştir. Ayrıca okullarda din öğretimin hukuki statüsü ve İslam içerisinde çoğulluk bağlamında Alevilik konusuna programlarda yer verilmesi kamuoyunda tartışılmaktadır. Çalışmalarını din eğitimi ve öğretimi konusuna yoğunlaştıran bir sivil toplum örgütü olan Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) tarafından okullarda din öğretimi konusunda 2003’te “*Din Eğitiminde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*” başlıklı ulusal bir çalıştay ve 16-18 Kasım 2007 tarihleri arasında da “*Müslüman Ülkelerde Din Eğitimi ve Avrupa’da Okullarda İslam Öğretimi*” konulu geniş katılım-

lı bir uluslararası sempozyum düzenlenmiştir. Bu çerçevede, 23-24 Mayıs 2009 tarihlerinde İstanbul’da “*Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*” konulu ulusal bir sempozyum düzenlenecektir. Sempozyumun amacı, Türkiye’de okullarda din öğretimi konusunu bilimsel zeminde ilgili güncel meseleler, DKAB öğretmeni, öğretim programları vb. açılardan ele almaktır.

Bu bağlamda okullarda din öğretimi çerçevesinde aşağıdaki konu başlıkları çerçevesinde teorik ve ampirik çalışmalara dayalı bildiri önerileri alınacaktır.

- *Din Öğretiminin Güncel Meseleleri*
- *Okullarda din öğretimi politikaları*
- *Dünyadaki gelişmeler ve din öğretimine etkileri*
- *Diğer ülkelerde ve Türkiye’de okullarda din öğretimini farklı açılardan karşılaştıran çalışmalar*
- *Din öğretimi bağlamında ortaya çıkan çeşitli tartışmalar (Çoğulcu din öğretimi, Alevilik ve diğer dini grupların durumu vs.)*
- *DKAB İlköğretim ve Ortaöğretim Öğretim Programları, ders kitapları ve Değerlendirilmesi*
- *Yapılandırmacılık, çoğulculuk ve din öğretimi*

- *DKAB öğretmenleri ve yeterlikleri*
- *DKAB öğretmeni yetiştirme*
- *Okullarda isteğe bağlı din eğitimi tartışması*
- *Okullarda din öğretimi yöntemleri ve materyalleri*
- *İlgili diğer konular*

Başvuru:

Sempozyum, konu ile ilgilenen tüm eğitimci, felsefeci, ilahiyatçı ve ilgili diğer akademisyenlere ve lisansüstü çalışma yapan öğrencilere açıktır. Katılımcıların yol ve konaklama giderleri Değerler Eğitimi Merkezi’nce karşılanacaktır.

Önerilen bildiri başlıkları ve özetlerinin en geç 14 Ocak 2009 tarihine kadar sempozyum düzenleme sekreteryasına e-mail yoluyla (250-300 kelime) gönderilmesi gerekmektedir. Bildiri dili Türkçe’dir. Bildiri önerileri bilim kurulu tarafından değerlendirilerek cevaplandırılacaktır. Bildiri formatı için www.dem.org.tr web adresine bakınız. Sempozyum sonrası bildirilerin kitap olarak basılması düşünülmektedir.

Bildiri Özeti Teslimi: 14 Ocak 2009, Kabul edilen Bildirilerin ilanı: 28 Ocak 2009, Bildiri Tam Metnlerinin Teslimi : 1 Mayıs 2009

Başvuru için irtibat:

Şeyma TORUN
Değerler Eğitimi Merkezi
Ensar Vakfı Süleymaniye Cad.
No: 11 Süleymaniye-İstanbul
Tel: 0212 513 03 09- 513 09 90
Faks: 0212 522 46 02
seyma-sahra@hotmail.com

“Bilim Disiplinlerine Giriş” Kitaplığı Üzerine

Yaşadığımız dünya bilgi patlamasının yaşandığı bir dünya haline gelmiştir. Bilginin aşırı artışı ve çoğalması söz konusu, ama garip bir biçimde bu bilgi artışı insanları daha bilgili kılmıyor. Aşırı bilgi, bilgilen-dirici fonksiyonunu neredeyse yitirmiş, çünkü bu bilgi çokluğu sağlıklı bir zihnin işleyişini neredeyse felç ediyor. Bilginin geleneksel formları değişmiş, bilginin yeni biçimleri, bütünsellik algımızı parçalıyor, yoğun bilgi bombardımanı arasında yolumuzu kaybetme çelişkisini yaşıyoruz.

da değil, aynı zamanda sıradan insan ile akademik dünya, farklı disiplinler ve yine bu disiplinlerin kendi iç hiyerarşisi arasında, daha da ilginç bu disiplinler ile Türkiye arasında yaşanmaktadır.

Oldukça giriftleşmiş bir dünyayı içindekilerle ve dışındakilerle birlikte kavramanın imkânları azalıyor, çünkü bilginin ve bilmenin sınırları genişliyor. Yeni bir dünyada, çoğalan ve her biri farklı bir disiplin içinde şekillenen yüzlerce deneyimden beslenen bilgi formları modern insanın bilgiyle kurmak istediği temas noktalarını daraltıyor.

bilgi ya da disiplinle uzmanlık düzeyinde temas kurmamış bir ilgi dünyasını beslemek amacıyla tasarlanan seride belli başlı alanlara ilişkin bir mukaddime ihtiyacının karşılanması hedefleniyor. Bu çerçevede özellikle sosyal bilimler alanından din bilimleri alanına, kendi içinde pek çok kompartımana bölünmüş modern bilgi envanterinin hâkim temel unsurları üzerinde hazırlık düzeyinde bir giriş denemesi sayılabilecek bu çalışmaların okuma programlarına belli bir düzen ve derinlik katması umulmaktadır.

Temel disiplinlere giriş niteliğindeki bu kitapların her biri,



Bilgi çağı da denilen bu zamanda uzmanlaşma alabildiğine ileri boyutlara varmış, ama bu uzmanlaşmanın bir aşamasında bilgi alanları birbirine alabildiğine yabancılaşmıştır. İnsanlar kendi uzman oldukları alanın dışındaki alanlara yabancılaştıkça, kendi alanlarının hakkını vermekten de uzaklaşıyorlar. Bu disiplinler altında bilim “gerçek hakkında bir bilgi” olmaktan ziyade giderek “bilgi hakkında bir bilgi” olmaya doğru yol alan bir “kopuş”u yaşamak zorunda kalmaktadır.

Bu kopuş sadece bilgi ile bilginin nesnesi olan gerçek arasın-

Bilgi hiyerarşisi yeniden şekilleniyor, bu nedenle bilginin her bir türüne nüfuz etme konusundaki geleneksel ilgilerin takviye edilmesi gerekiyor.

Bu mülahazalardan hareketle Değerler Eğitim Merkezi, tüm bu kopuşları bir nebze telafi edebilmek amacıyla “*bilim disiplinlerine giriş*” türünden yeni bir dizi başlatıyor. Edebiyattan iletişime, dinden felsefeye kadar pek çok alanda, birer ön-okuma programı da sayılabilecek bu küçük kitaplar dizisiyle, genel okuyucunun akademi dünyasının bilgisiyle buluşması amaçlanıyor. Herhangi bir bilimsel

sahasının uzmanlarınca yazılmış ve her bir disiplinin gelişim tarihi, iç çeşitleniş, ayrımlaşması ve özellikle Türkiye’deki tarihi ile birlikte bu disiplin hakkında daha kapsamlı bir okuma listesini içermektedir.

Türkiye’deki bilgi birikiminin kendi bütünlüğünü temin etme, akademi ve halk arasındaki ilişkiyi sağlıklı bir biçimde tesis etme, bilimlerin birbirleriyle daha kolay temaslarını sağlama ve bütün bu bilimlerin Türkiye ile ilgilerini bütünsel bir çerçevede yeniden gözden geçirme noktasında faydalı olmasını umuyoruz ■

Kitabiyat



CARL SCHMITT'İN POLİTİK FELSEFESİ MODERN DEVLETİN MÜDAFAASI

Bünyamin BEZCİ

İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006, 218 Sayfa, ISBN: 975-00245-8-3

Tanıtım: Ömer Faruk OCAKOĞLU*

Carl Schmitt yirminci yüzyılda siyaset ve hukuk felsefesi tartışmalarının en önemli simalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Schmitt'in bu alandaki düşünceleri Platon'dan Kelsen'e, Bodin'den Rousseau'ya, Hobbes'dan Weber'e uzanan siyaset ve hukuk felsefesine dair derin tartışmalardan beslendiğini söyleyebiliriz. Bu çoklu referans alanı ve eş zamanlı etkisi Schmitt'i bu alandaki tartışmalarda merkezi bir noktaya taşımaktadır. Bu tartışmaların merkezinde ise egemenin neliğine dair mesele yer almaktadır. Schmitt'in "*Egemen olağanüstü hale karar verendir.*" önermesi siyasal olanın sınırlarını çizmede farklı ve tartışmalı bir katkı anlamına gelmektedir. Walter Benjamin ile bu anlamdaki tartışmalı ilişkisi manidardır. Schmitt'in "*olağanüstü hal teorisini*" Benjamin'in "*Şiddetin*

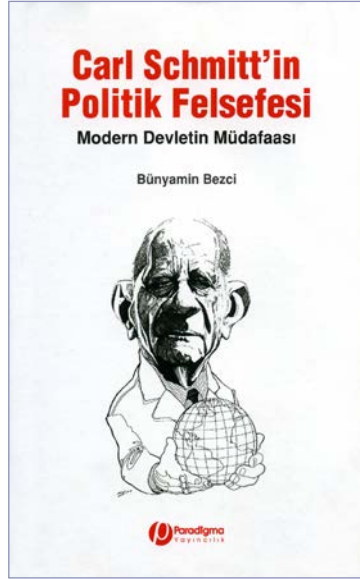
Eleştirisi" üzerine mi yazdığı yoksa bunun tam tersinin mi olduğu tartışmalı bir konu olsa da tartışmanın kendisi bugün hala önemini korumaktadır. Bu tartışma Agamben'in de katkılarıyla siyaset ve hukuk felsefesi bağlamında egemenlik tartışmalarında yeni bir boyut oluşturmuştur. Diğer taraftan Schmitt'in düşüncesine damgasını vuran en önemli unsur, liberalizm eleştirisidir. Schmitt'in Nazi iktidarı ile ilgili tartışmalı ilişkisi yer yer diğer alanlardaki fikirlerini gölgelese de liberalizm eleştirisi bugün artan bir ilgi görmektedir. Schmitt'in devleti dolayısıyla siyasal olanı ortadan kaldırıp bu alanı naif bir demokrasi söylemiyle manipüle eden bir yapı olarak tasvir ettiği liberalizme yönelik eleştirisi, devleti önceleyen bir mahiyet arz eder. Bu eleştirisi, siyasalın dost-düşman ayrımından beslenen bir

alan olarak tasvirine ve bunun da gerisinde bulunan Hegelyen devlet anlayışına dayanmaktadır. Yirminci yüzyılın Hobbes'u olarak anılan Schmitt'in derdi döneminde bozguna uğratılmış izlenimi veren Hegelyen devlet anlayışını yeniden ihya etmek olarak kendisini gösterir. Burada savaş/politik olan üzerine kurulan devletin iktidar alanı, her an savaşa yeteneğine sahip devletin *olağanüstü olana* karar verebilme gücü ile orantılı bir şekilde mutlaklaşma eğilimi göstermektedir.

Schmitt'in modern devlet savunusu Bünyamin Bezci tarafından oldukça yetkin bir tez konusu olarak çalışılmış ve bu tez Paradigma yayınlarından kitap olarak neşredilmiştir. Kitabın tam adı "*Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası*" şeklindedir. Bezci kitapta Schmitt'in düşüncelerini onun devlet tasavvurunu ortaya çıkartacak tarzda ele alma yoluna gittiğini söylemektedir. Zira ona göre Schmitt'in politik felsefesi modern devletin yirminci yüzyıldaki son büyük savunusu

olduğu için kayda değerdir. Kitap önemi haiz bu konuyu üç ana bölüm içerisinde ele almaktadır.

Bölümlerden ilki *“Devlet Kavramı ve Carl Schmitt’in Politik Felsefesi”* başlığı altında modern devlet çözümlemesi, modern devlet içerisinde devlet-birey ilişkisinin doğası ve Schmitt’in politik felsefesinin hukuk devleti ile ilişkisi üzerine tartışmalardan oluşur. *“Carl Schmitt’in Politik Felsefesinde Devlet, Politik Olan, Toplum ve Hukuk”* başlıklı ikinci bölümde Schmitt’in güçlü devlet tasavvurunun politik olanla, toplumla ve hukukla ilişkileri ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Güçlü devlet tasavvurunun politik olanla ilişkisi bağlamında Schmitt’in “politik olan” a yönelik yaklaşımı ikinci bölümün ilk başlığını oluşturur. Bu başlığın en önemli sorunsalını Schmitt’in dost-düşman kavramsallaştırması oluşturur. Burada çözümlenmesi gereken politik olan ile devlet arasındaki ontolojik öncelik sonralık meselesidir. Bölümün ikinci başlığında Schmitt’in güçlü devlet tasavvurunu pekiştirme amaçlı güçlü devletin iktidarını zedeleyecek plüralist devlet yaklaşımına yönelik eleştirisi ele alınır. Ona göre politik birlik olarak toplumda ortaya çıkabilecek her türlü ikincil iktidar alternatiflerinin güçlü devleti zayıflatan etkisi olacaktır. Bunu ortadan kaldırmanın yolu ise devlet-toplum ilişkisinde bu ikisinin özdeşliğini sağlayacak bir politika izlemekten geçer. Bu



bölümün son başlığında ise ideale gerçeğin diyalojik ilişkisinde hukuk ile politik olan arasındaki gerilimin devlet tasavvuruna etkisi ele alınmaktadır. Bünyamin Bezci bu başlıkta Schmitt’in devlet tasavvurunu politik ontolojik düzen ile hukuk düzeni arasında konumlandığı tezi üzerinden ele almaktadır.

Son bölüm olan *“Carl Schmitt’in Politik Felsefesinde ‘Güçlü Devlet’ Kavramı”* başlıklı üçüncü bölüm Schmitt’in devlet tasavvuru liberal demokrasi anlayışı ile mukayese edilerek anlaşılmaya çalışılır. Öncelikle Schmitt’in liberalizm eleştirisi üzerinde durulan bu bölümde liberal demokrasiye karşı Schmitt’in Führer Demokrasisi teklifi ele alınır. Zira Schmitt toplum-devlet ilişkisinde yakalanacak özdeşliğin devlete form kazandıran temsil kavramının parlamento ile karşılanmasıyla sağlanamayacağını burada birleştirici unsur olarak Führer’in

öne çıkarılması gerektiğini savunur. Yaklaşımlardaki fark liberal demokrasi de toplumdaki bütün unsurların iktidarı paylaşması şeklinde siyasal alana taşınması ile yeknesak bir toplum tasavvuru olarak tasarlanan demokrasi anlayışıyla toplumun tümünü temsil eden Führer Demokrasisi arasındadır. Bölümün ikinci başlığını ise yine liberal devlet anlayışıyla Schmitt’in güçlü devlet tasavvurundaki ayrım noktalarından birini oluşturan modern devletin illa da total bir mahiyet mi arz etmesi gerektiği ya da bunun dışında bir imkânın var olup olmadığı meselesidir. Schmitt’te bu tartışmanın cevabı güçlü devlet tasavvurunun imkânı yoğun total devlet organizasyonundan geçer şeklindedir.

Bünyamin Bezci birincil kaynaklar üzerinden ve Schmitt üzerine yapılan çeşitli tartışma ve önkabullerden uzak bir şekilde Schmitt’in devlet tasavvurunu dağınık metinleri içerisinde yetkin bir yaklaşımla billurlaştırarak sadece onu anlamamıza katkı sağlamış olmuyor aynı zamanda bugün yeni bir yüzyılın başında yaşanan sıcak gelişmelerle tekrar gündeme gelen hegemonik, güçlü devlet öykünmelerinin doğasını anlamamıza da yardımcı oluyor. Özellikle Türkçede bu anlamda yoğun ve yetkin çalışmaların eksikliği düşünülürse Bezci’nin çalışmasının önemli bir boşluğu doldurduğunu söyleyebiliriz. ■

Eserde düşünürler, öncülük ettikleri ekoller ve kurdukları okullar, diğer tarihsel gelişimi konu edinen kitaplar gibi sadece kronolojik sıraya göre ele alınmamıştır. Kronolojik sıra modern siyaset düşüncesine kadar sistemli bir biçimde takip edilmiştir. Fakat modern dönemde, birbirini takip eden düşüncelerden çok, birbiriyle çatışan düşüncelerle karşılaşıldığı için kronolojik tasnif yerine, “değişik yaklaşım biçimleri”ne göre tasnif tercih edilmiştir.

okuyucular için, iyi bir başlangıç kitabı olacağı kanısındayız. Eserde siyasi düşünceler özlü bir şekilde verilmektedir. Siyasi düşüncelerin şekillenmesinde etkili olan çeşitli inançların ve de insan kavramına getirilen farklı yorumların sistematik bir şekilde ele alınması, siyasi düşünceye bütüncül bir bakış kazandırması açısından önem arz etmektedir.

Eserde düşünürler, öncülük ettikleri ekoller ve kurdukları okullar, diğer tarihsel gelişimi konu edinen kitaplar gibi sadece kronolojik sıraya göre ele alınmamıştır. Kronolojik sıra modern siyaset düşüncesine kadar sistemli bir biçimde takip edilmiştir. Fakat modern dönemde, birbirini takip eden düşüncelerden çok, birbiriyle çatışan düşüncelerle karşılaşıldığı için kronolojik tasnif yerine, “değişik yaklaşım biçimleri”ne göre tasnif tercih edilmiştir. Böylece okuyucu, düşünürleri özdeşleştikleri akımlar altında incelemek imkanı bulmaktadır.

Siyasi düşünceler ele alınırken tüm düşünürlerle ve okullara yer vermek mümkün olmayacağı için, yazarımız genelde her okulun ya da dönemin öne çıkan düşünürlerini incelemeyi tercih etmiştir. Bu yöntemde okuyucunun ayrıntıya boğulmadan siyasi düşünceler hakkında fikir edinebilmesini sağlamıştır.



Yazarımızın çalışmasında dikkat çekmek istediği bir başka husus da şudur: “Ülkemizde siyasi düşünce tarihi adı altında genel olarak Batı siyasi düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Akademik dünyada yapıla gelen budur. Gerek İslam, gerekse diğer siyasi düşünceler, farklı dosyalar halinde incelenirler. Biz burada İslam siyasi düşüncesini de ele almış bulunuyoruz. Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin tartışmalarıyla ana rengini kazanan İslam siyaset düşüncesinin bir damarı da Antik Yunan felsefesine gittiği için bu düşünceyi de aynı gelenek içinde değerlendirmek mümkündür. Üç düşünürün referanslarından biri İslami kaynaklarsa, biri de Platon ve Aristo’dur. Yine İslami siyaset düşüncesinin, Antik

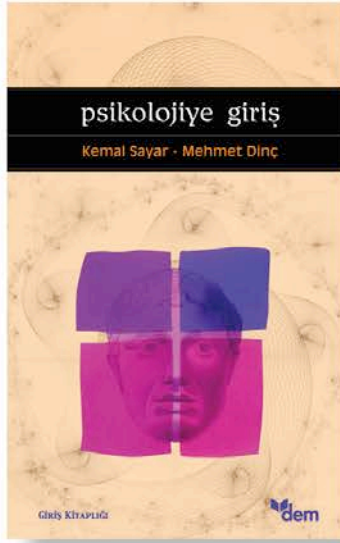
Yunan ile modern Batı siyasi düşüncesi arasında bir köprü işlevi gördüğünü de unutmamak gerekir.”

Eserin genel çerçevesi hakkında bilgi verecek olursak, kitap sekiz bölümden oluşmaktadır. Antik Yunan siyaset düşüncesiyle başlayıp, Helen ve Roma siyaset düşüncesi, Hristiyan siyaset düşüncesi ve İslam siyaset düşüncesine kadar kronolojik olarak devam etmektedir. Diğer bölümlerde yaklaşım biçimlerine göre; otoriter siyaset düşüncesi, liberal siyaset düşüncesi, muhafazakâr siyaset düşüncesi ve sosyalist siyaset düşüncesi olarak tasnif edilmiştir. Yazarın eserini, Türkiye’deki siyasi düşüncelerin gelişimine kısa, öz ve önemli noktalara temas ederek sonlandırması, siyasi düşünce tarihini anlamlı bir bütün halinde görüp günümüz siyasetini daha iyi analiz edebilmemize imkan sağlamaktadır.

“Siyasi Düşüncelere Giriş” kitabımız bu alana giriş mahiyetinde doyurucu olup, açık ve anlaşılır bir üsluba sahiptir. Topluma yön veren siyasi düşünceleri nitelikli bir şekilde tanıtan eserimizin, hızla değişen dünyamızın vazgeçilmez bir parçası olan siyaset alanında önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. ■

Psikolojiye Giriş

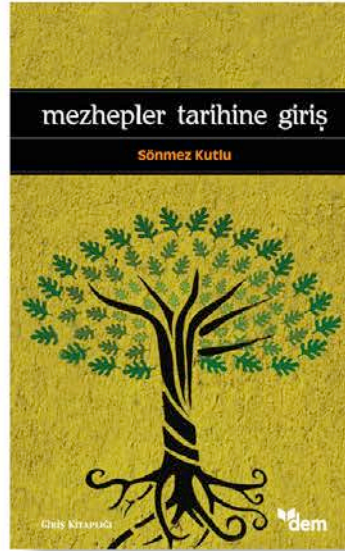
Kemal Sayar - Mehmet Dinç



10.00 TL, 176 Sayfa, 12x19.5cm., İthal Kağıt,
Karton Kapak, ISBN: 978-605-4036-04-2

Mezhepler Tarihine Giriş

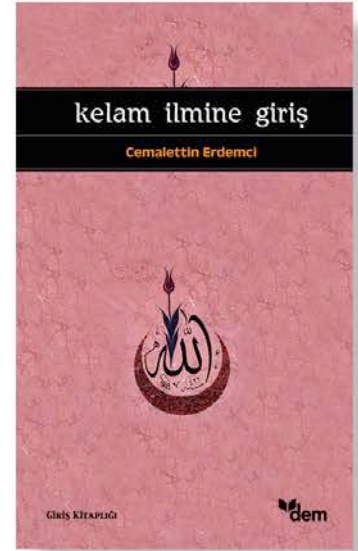
Sönmez Kutlu



10.00 TL, 204 Sayfa, 12x19.5cm., İthal Kağıt,
Karton Kapak, ISBN: 978-605-4036-07-3

Kelam İlmine Giriş

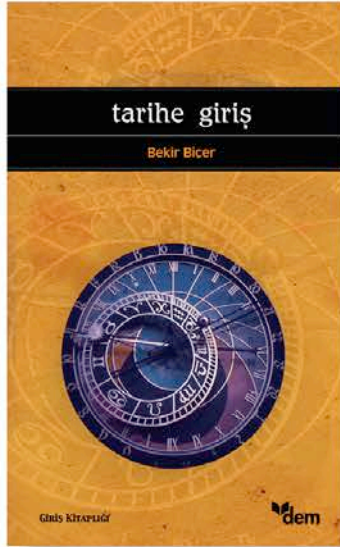
Cemalettin Erdemci



10.00 TL, 184 Sayfa, 12x19.5cm., İthal Kağıt,
Karton Kapak, ISBN: 978-605-4036-08-0

Tarihe Giriş

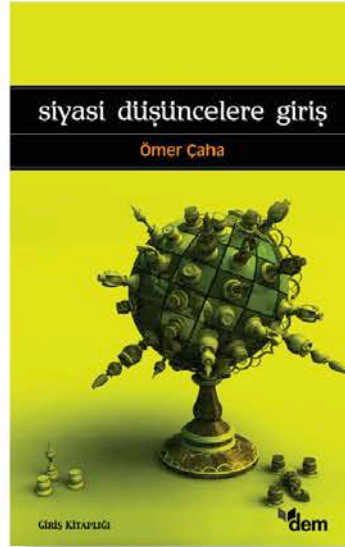
Bekir Biçer



8.00 TL, 136 Sayfa, 12x19.5cm., İthal Kağıt,
Karton Kapak, ISBN: 978-605-4036-02-8

Siyasi Düşüncelere Giriş

Ömer Çaha



10.00 TL, 176 Sayfa, 12x19.5cm., İthal Kağıt,
Karton Kapak, ISBN: 978-605-4036-05-9

İletişime Giriş

Mete Çamdereli



10.00 TL, 160 Sayfa, 12x19.5cm., İthal Kağıt,
Karton Kapak, ISBN: 978-605-4036-03-5