



**T.C.**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFE BİLİM DALI**

**ANTROPONTOLOJİ AÇISINDAN GÜNÜMÜZDE ŞİDDET  
OLGUSU KARŞISINDA DEĞERLER EĞİTİMİNİN ÖNEMİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Müge KUŞ MUMCU**

**BURSA-2023**





**T.C.**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFE BİLİM DALI**

**ANTROPONTOLOJİ AÇISINDAN GÜNÜMÜZDE ŞİDDET  
OLGUSU KARŞISINDA DEĞERLER EĞİTİMİNİN ÖNEMİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Müge KUŞ MUMCU**

**Danışman:**

**Prof.Dr. Işık EREN**

**BURSA – 2023**

## ÖZET

<b>Yazar adı soyadı</b>	Müge KUŞ MUMCU
<b>Üniversite</b>	Bursa Uludağ Üniversitesi
<b>Enstitü</b>	Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>Anabilim dalı</b>	Felsefe
<b>Bilim dalı</b>	Felsefe
<b>Tezin niteliği</b>	Doktora Tezi
<b>Sayfa sayısı</b>	x+234
<b>Mezuniyet tarihi</b>	...../...../2023
<b>Tez danışman(lar)ı</b>	Prof. Dr. Işık EREN

### **ANTROPONTOLOJİ AÇISINDAN GÜNÜMÜZDE ŞİDDET OLGUSU KARŞISINDA DEĞERLER EĞİTİMİNİN ÖNEMİ**

Felsefî antropoloji ve ontolojinin araştırma alanına Prof. Dr. Çotuksöken tarafından kazandırılmış olan yeni bir felsefe alanı olarak Antropontoloji, güncel insan problemlerini ele almak ve öneriler geliştirmek için uygun bir felsefe alanı olarak kabul edilmektedir. Bu alanın felsefî bilgi ve yöntemleriyle günümüzde şiddet olgusunun önüne geçmek için eğitim yoluyla sunulacak bir öneride bulunmak mümkün görünmektedir. Çünkü şiddetle mücadelede temel insan hakları kavramlarının görünür kılınmasıyla, günümüzdeki işlevselliği değerlendirildiğinde asıl problemin “değer problemi” olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu yüzden felsefî değer bilgisinin, amacına uygun bir eğitim aracılığıyla kişilere öğretilmesinin önemi, değeri, yöntem ve sonuçları bu tez çalışması kapsamında ele alınmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** *Antropontoloji, Şiddet, İnsan Hakları, Değerler Eğitimi, Kültür.*

## ABSTRACT

<b>Name &amp; surname</b>	Müge KUŞ MUMCU
<b>University</b>	Bursa Uludağ University
<b>Institute</b>	Institute of Social Sciences
<b>Field</b>	Philosophy
<b>Subfield</b>	Philosophy
<b>Degree awarded</b>	PhD
<b>Page number</b>	x+234
<b>Date of degree awarded</b>	...../...../2023
<b>Supervisor (s)</b>	Prof.Dr.İşık EREN

### **THE IMPORTANCE OF VALUES EDUCATION IN THE FACE OF VIOLENCE TODAY WITH REGARD TO ANTHROPONTOLOGY**

Anthropontology, is in the research area of the Philosophical Anthropology and Ontology and is a new field of philosophy that had been introduced by Prof.Dr. Çotuk Söken. It is recognized as a suitable field of philosophy to address contemporary human problems and develop recommendations. With the philosophical knowledge and methods of this field, it seems possible to make suggestions through education, in order to prevent the phenomena of today's violence. Because, by making the basic human rights concepts is visible in the fight against violence and when the functionality of today's is evaluated, it is understood that the main problem is the "value problem". That's why the importance of values, methods and results of the teaching and the knowledge and teaching of the philosophical values to people through an education, which is discussed within the scope of this thesis, is suitable for the purpose.

**Key Words:** *Anthropontology, Violence, Human Rights, Values Education, Culture.*

## ÖNSÖZ

Yök 100/2000 projesi kapsamında Felsefe adı altında ele aldığım “Antropontoloji Açısından Günümüzde Şiddet Olgusu Karşısında Değerler Eğitiminin Önemi” adlı tez konumun başta ülkemiz olmak üzere dünyayı saran şiddetin önüne geçilmesinde yeni bir açılım sunarak birilerinin hayatına dokunması amaçlanmıştır. Kelimelerle düşman bir dünyayı munisleştirmek adına seçtiğim bu yol umarım amacına ulaşır ve ilerleyen zamanlarda her türlü şiddet rafa kaldırılarak insanın değerinin ve onurunun önemsendiği bir dünyadan bahsederiz. Tabi bunun için doğru bildiklerimizi anlatmaya, kalemimizde anlam tükenene kadar yazmaya ve bunu layıkıyla yapmak adına felsefeye olan ihtiyacımızın farkındalığıyla hareket etmek gerekecektir. Bana bu görüşü aşılayan doktora öğreniminde her birinin üzerimde ayrı ayrı emeği olduğu Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı bünyesindeki tüm değerli hocalarıma bu vesileyle bir kez daha şükranlarımı sunuyorum.

Doktora tezi sürecimde bana ismi gibi ışık tutan ve kıymetli tecrübelerinden yararlandığım başta danışmanım sayın Prof.Dr. Işık Eren’e, yine bu çalışmanın yapılabilmesinde beni hep cesaretlendiren ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen Prof. Dr. Muhsin Yılmaz’a ve konuyla ilgili değerli bilgilerinden yararlandığım Prof.Dr. Rüçhan Uz’a teşekkür ediyorum.

Hayatıma anlam katan sevgili eşime beni yalnız bırakmayıp yanımda olduğu, bana bu uğurda benden daha çok güvenip inandığı için minnettarım. Son olarak hayatın zorluklarına karşı her daim arkamda hissettiğim canım ailem, düştüğüm zaman beni ayağa kaldıran iyikilerim annem ve babam, akademik yolculuğumda maddi ve manevi gösterdiğiniz ilgi ve sabır karşısında olan hakkınızı hiçbir zaman ödeyemem biliyorum. Bu tezi gönül borcum olarak sizlere ithaf ediyorum.

Müge KUŞ MUMCU

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
DOKTORA İNTİHAL YAZIM RAPORU.....	ii
YEMİN METNİ.....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER .....	vii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ: İNSAN HAKLARINA RAĞMEN ARTAN ŞİDDET OLGUSU.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM:

#### ŞİDDET KAVRAMI/OLGUSU

1.1. ŞİDDETİN TANIMI VE KAPSAMI.....	6
1.2. ŞİDDETİN BİREYSEL/PSİKOLOJİK KÖKENLERİ.....	21
1.2.1. Şiddetin Saldırganlık İçgüdüsüyle Bağlantısı: Freud ve Lorenz.....	21
1.3. ŞİDDETİN TOPLUMSAL/SİYASAL NEDENLERİ.....	31
1.3.1. Küreselleşen Dünyada Şiddeti Kavramsallaştırmak.....	31
1.3.2. Şiddetin Baş Faktörü Olarak Tek Tipleşme Sorunu.....	37
1.4. ŞİDDETİN ANTROPONTOLOJİK TEMELİ.....	41

### İKİNCİ BÖLÜM:

#### DEĞER VE DEĞERLER

2.1. TEK TİPLEŞMEYE NEDEN OLAN DEĞER PROBLEMİ.....	73
--	----

2.2. TOPLUM TARAFINDAN ŞEKİLLENDİRİLEN DEĞERLER SİSTEMİNİN YARATTIĞI ŞİDDET OLGUSU.....	80
2.3. İOANNA KUÇURADİ'DE DEĞER PROBLEMİ.....	90
2.3.1. Değerlendirme ve Değer Atfetme.....	102
2.3.2. Değerlendirme ve Değer Biçme.....	104
2.3.3. Değerleme ve Doğru Değerlendirme .....	106
2.3.4. İnsan Değeri ve Değerleri.....	110
2.3.4.1. Değer ve Değerler Farkı.....	111
2.3.4.2. Değerin Sırf İnsanla İlgili Oluşu.....	113

### **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:**

#### **İNSAN HAKLARI VE DEĞER YARGILARI**

3.1. İNSAN VE İNSANLIK KAVRAMI.....	115
3.2. HAK VE İNSAN HAKLARI KAVRAMI.....	119
3.3. İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL ARKA PLANI .....	127
3.4. İNSAN HAKLARININ FELSEFİ TEMELLERİ.....	137
3.5. İNSAN HAKLARININ ANTROPONTOLOJİ AÇISINDAN ETİKLE BAĞLANTISI.....	157
3.5.1. İnsan Hakları ve İnsanın Değeri.....	161
3.5.2. İnsan Hakları ve Değerleri.....	166

### **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:**

#### **ŞİDDETİ AZALTMADA DEĞERLER EĞİTİMİNİN ROLÜ**

4.1. DEĞERLER EĞİTİMİNDE FELSEFENİN ÖNEMİ.....	169
4.2. ŞİDDETİN ÖNLENMESİNDE NASIL BİR FELSEFİ EĞİTİM OLMALI?.....	176



4.3. ŞİDDETE KARŞI KAZANILMASI GEREKEN BELLİ BAŞLI İNSAN HAKLARI KAVRAMLARI.....	181
4.3.1. Adalet/ Eşitlik.....	182
4.3.2. Özgürlük.....	186
4.3.3. Demokrasi.....	189
4.3.4. Hoşgörü /Tolerans.....	191
4.3.5. Sorumluluk.....	193
4.4. DEĞERLER EĞİTİMİNDE YÖNTEM OLARAK GÜNCEL BİR YAKLAŞIM: FELSEFİ DANIŞMANLIK VE FELSEFİ TERAPİ .....	196
<b>SONUÇ.....</b>	<b>214</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>221</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>234</b>

## KISALTMALAR

<b>Bibliyografik Bilgiler</b>	<b>Uluslararası</b>	<b>Türkçe</b>
Bakınız	V.	Bkz. :
Karşılaştırınız	Cf.	Karş.
Karşı görüş	vs.	k. g.
Aynı eser/yer	Ibid.	a. e. /a.yer
Adı geçen eser	op. cit.	a. g. e.
Yazara ait son zikredilen yer	loc. cit	a. y.
Eserin bütününe atıf	passim	b. a.
Basım yeri yok	w. place	y. y.
Basım tarihi yok	w. date	t. y.
Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler	et. al.	v. d.
Sayfa/sayfalar	p./pp.	s./ss.
Editör/yayına hazırlayan	ed.by	ed. veya haz.
Çeviren	trans. by	çev.

## GİRİŞ:

### İNSAN HAKLARINA RAĞMEN ARTAN ŞİDDET OLGUSU

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin üçüncü maddesinde, “yaşamının, özgürlüğün ve kişi güvenliğinin herkesin hakkı” olduğu açıkça ifade edilirken, beşinci maddesinde de “hiç kimseye işkence yapılamayacağı, zalimce, insanlık dışı veya onur kırıcı davranışlarda bulunulamayacağı ve ceza verilemeyeceği” belirtilmiştir. Oysa günümüzün en büyük problemi bu maddeleri hiçe sayarcasına, tüm insanlığı ve ülkemizi de içine alan şiddet olgusunun etrafımızı kuşatmasıdır. Şiddet “fiziksel güç veya iktidarın kasıtlı bir tehdit veya gerçeklik biçiminde bir başkasına uygulanması sonucunda maruz kalan kişide yaralanma, ölüm ve psikolojik zarara yol açması ya da açma olasılığı bulunması” (WHO tanımı) olarak tanımlanmıştır.

Dünya Sağlık Örgütü (WHO) raporuna göre; dünyada şiddetin yılda yaklaşık 1.6 milyon kişinin ölümüne yol açtığını bilinmektedir. Şiddet tüm dünyada 15-44 yaş grubundaki kişiler arasında en önemli ölüm nedenlerinden biri olurken, erkeklerde şiddetin görülme olasılığı yüzde 14, kadınlarda ise yüzde 7 oranındadır. Raporda ölümlerin beşte birinin savaş yüzünden olduğu belirtilirken, cinayetler rakamların üçte birini, yarıya yakını ise intiharlar oluşturmaktadır. Öyleyse dünyada her 40 saniyede bir insanlar intihar ediyor, her 5 dakikada bir çocuklar şiddetten ölüyor, her dakika bir insan cinayete kurban gidiyor diyebiliriz.

Yukarıdaki istatistik göz önüne alındığında; günümüzde şiddete maruz kalan insanların insan hakları ihlal edilirken karşılaşılan en büyük tehlike; gerek ülkemizde gerekse dünya çapında şiddetin sıradanlaşması ve herkes tarafından kanıksanmasıdır. Nitekim şiddete seyirci kalmak ve susmak da bir tür şiddettir. Şiddet hiçbir şekilde meşrulaştırılamaz. Eğer şiddet meşrulaştırılırsa; şiddete maruz kalanlar için bunu hak ettiği düşüncesi ortaya çıkacağı gibi şiddeti uygulayan açısından da bunun doğru bir eylem olarak görülmesi tehlikesi doğacaktır. Oysa her insanın insanca yaşadığı bir dünya hâkimiyetini sürdürmeli ve şiddetin her türlü dışlanmasıdır. Peki, hâlâ insan hakları kapsamında koruma altına alınan insan onur ve değeri neden günümüzde hiçe sayılmaya devam ediyor?

İoanna Kuçuradi, *Etik* başlıklı metnin hemen başında yaşadığımız çağa ilişkin önemli bir durum saptaması yaparak çağımızda etiğin Orta Çağ'ını yaşadığından söz eder.<sup>1</sup> Bu durum özetle günümüzde ahlaki ilkelerin geçerliliğini yitirdiği, teorik düzlemde ahlaktan çokça söz edilmesine rağmen kişi eylemlerinde yani pratikte uygulamasında sıkıntılar olduğunun tasviridir. Ayrıca kimi yanlış temellendirmelerde temelini bulan ahlaki değer yargılarının özellikle de insan ilişkilerinin sarsıldığı böyle bir ortamda etik değerlerle de çatıştığını söyleyebiliriz. Böylece etik değerlerin ortadan kalktığı bir ortam hatta bir olguyla karşı karşıya kalırız ki Kuçuradi bu olguya “değerler adına değer harcama”<sup>2</sup> demektedir. Bu olgu ile değer bilgisi eksikliğinin yarattığı kafa karışıklığına sahip insanların değerler altında adlandırılmayacak sözde değer yargılarının uğruna başkalarının temel haklarına yönelik değer harcamalardan söz edilmektedir. Hâlbuki değerlerin değer yargılarından ayrıldığı en temel nokta herhangi bir topluma, zamana ya da duruma göre değişmez bir yapıda olmasıdır.

Biz ancak değer ve değer yargıları arasında bir ayırım yaparsak etik ve ahlak arasında farklılığı görebilir bunun sonucunda da etiğin buna paralel bir şekilde de insan haklarının evrenselliğinden bahsedebiliriz. Çünkü evrensel değerler dediğimiz ve sözleşmelerle hükme bağlanmış metinlerde söz edildiği üzere insan hakları kavramı, insanın insan olması bakımından haklarının olduğunu bize göstermektedir. İnsanlık tarihi boyunca, bireyleri ve toplumları sarsan bunalımlardan birisinin de değerler alanında yaşanan savrulmalar olduğunun bilincinde olarak; insanı insan kılan değerlerin yeniden inşası üzerinde durulmalıdır.

O hâlde Kuçuradi'nin de deyimiyle bugün insan hakları ile güvence altına alınmasına rağmen insan onuru ve değerinin zedelenmesinin ve insanın fiziksel, psikolojik, ekonomik hatta cinsel şiddete uğramasının nedeni insan hakları ile değer sorunları arasında mevcut olan özce ilişkinin açıkça ve temellendirilecek kadar görülememesidir. Bu, insan hakları ve insanın değerinin- ya da onurunun içeriğinin- bilgisi arasındaki ilişkinin gözden kaçırılması demektir.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> İoanna Kuçuradi, *Etik*, 7.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018, s. V.

<sup>2</sup> a.yer.

<sup>3</sup> İoanna Kuçuradi, “İoanna Kuçuradi'nin Konuşması”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, haz. İoanna Kuçuradi, 3.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, s.10.

Bugün insanlığın karşı karşıya kaldığı problemler kapsamında yer alan şiddet olgusu gerek dünyada gerekse ülkemizde felsefi düşünmenin ne kadar gerekli olduğunu bir kez daha bizlere kanıtlamıştır. Savaşların bitmek bilmediği günümüz dünyasında barış mücadelesi adına insan hakları, insanın onuru ve değerlerin savunulmasında felsefi bir sorgulamaya ve temellendirmeye ihtiyaç duyulmuştur. Çünkü yalnızca felsefi düşünme yoluyla, şeylerin nasıl olmaları gerektiğini görür ve onların bu şekilde ortaya çıkmaları için nasıl eylememiz gerektiğinin bilincine varırız.

Bu düşünceyi destekler biçimde Betül Çotuksöken şiddetin tek başına bir varoluşu olmadığını, şiddetin başlangıç noktası olarak, düşünmede, dilde olduğunu, tarihte ve kültürde olduğunu söylemiştir. Zaman zaman dış dünya öğeleri düşünmede ve dilde olan şiddetin görünürlüğünü, duyuşal-algısal oluşumunu sağlayan aracı ortamlar haline getirilmişlerdir. Tarihsel, kültürel içerikli şiddet, psişik ve organik olanı, biyolojik olanı harekete geçirebilmektedir. Şiddet tarihsel ve kültürel olan nedenler, inorganik, organik ve psişik olanlarla görünürlük kazanmaktadır.<sup>4</sup>

Pozitivizmin insan anlayışı ve yirminci yüzyılın tarihsel koşulları temelinde şekillenen günümüz çağdaş kültürünün en belirgin özelliği ise, insanın yüzünün unutulmuş olmasıdır. İnsanın, değeri sıfır bir varlık olarak görülmesidir. Kişilerin bir sıfırlar toplamı sayılması ise eylemleri belirleyen yaygın ilkenin “her şey yapılabilir” ilkesi olduğu sonucunu doğurmuştur. Kendini bu sıfırlar toplamının içinde tutan bireylerin, kendileri gibi olanlara kullandıkları değerlilik ölçütü (eylemlerinde sınır tanımazlık) başkalarını yargılamakta kullandıklarından farklıdır. Nitekim onların savundukları moral sistemle eylemleri arasında bağdaşmazlık söz konusudur.<sup>5</sup>

İşte bu tutum, insana iki farklı değer biçmenin- her ikisi de insanın olanaklarını dengesiz bir biçimde değerlendiren dinci ve pozitivist insan anlayışlarının-ürünü olan bir morali ve bir kültürü kendinde barındıran pragmatizmin bugünkü görünümüdür.<sup>6</sup>

Örneğin, National Geographic dergisine kapak olan Sharbat Gula isimli Pakistanlı kız çocuğu Afganistan’a yakın olan bölgelerdeki şiddetin simgesi haline getirilmiş ve

<sup>4</sup> Betül Çotuksöken, “Şiddetin Antropolojik Temeli”, *Felsefelogos Dergisi*, S.37 (2009), s.10.

<sup>5</sup> İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, 4.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2010, ss.70-71.

<sup>6</sup> Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s.71.

fotoğrafçı Steve McCurry'nin deklanşöründen dünyaya servis edilerek o bölgeye yapılacak Amerikan saldırısına önceden meşrutiyet kazandırılmaya çalışılmıştır.

Bugün kendilerini bu sıfırlar toplamına katanların özelliği ise, daha önce değerlere biçilmiş değeri reddetme ve değerlere herhangi bir değer biçmeyi reddetmektedir. Özellikle de az gelişmiş ülkelerin ana özelliklerinden biri de budur. Bugün değerlere bir değer biçmeyi reddedenler insanlara ve olaylara hem de bir tek değer yargısı açısından bir değer biçmekte kendi morallarını ve kültürlerini ona göre oluşturmaktadırlar.<sup>7</sup> Bunun neticesinde de başta “insan değeri” söz konusu olmak üzere ortaya çıkan kavram karışıklıkları ve yanlış değerlendirmeler insan haklarının ihlaline kapı aralamaktadır.

“İnsan değeri” derken kastedilen, insanın tür olarak insanın, diğer varlıklarla (insan olmayan her şeyle) ilgisi bakımından özel durumu, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir. Dünyaya gelen her kişinin yaşama, beslenme, eğitime hakkı, dokunulmazlığı, kısacası çeşitli uluslararası bildirimlerde ve anayasalarda birçoğu “insan hakları” adı altında toplanan –ama her gün binlerce defa çiğnenen-haklar, temellerini insan değerinde bulurlar.<sup>8</sup>

Felsefe tarihinde bugün bile insana ve insan fenomenlerine gnosiolojik açıdan bakıldığı görülmektedir. Gnosiolojik açıdan bakmak: var olanı sadece obje, insanı da sadece süje olarak görmekten; yani her ikisini de içinde buldukları varlık bağlantılarından ve real ilişkilerden kopararak açıklamaktan başka bir şey değildir. Böyle bir bakış çağdaş insan bilimlerinde de soruna yol açmaktadır. Şöyle ki bütün insan fenomenlerine bilimsel metotlarla yaklaşp, indüksiyon ve mantıksal çıkarımlarla problemleri çözüme girişimi içinde bir yaklaşım sergilenmektedir.<sup>9</sup>

Hâlbuki insan ve fenomenlerine ontolojik- antropolojik bir zeminde bakmazsak insan değerini anlamamız zorlaşacak bu da şiddetin yaygınlaşmasını tetikleyecektir. Çünkü Çotuksöken'in de vurguladığı gibi insan var olanlar toplamından daha fazlasını imleyen dünyaya yönelmektedir. İnsanın bu yönelimi sonucunda edindiği bilgiler kendine ve diğerlerine bakabilmesinin de yoludur. Her şeyi belirleyen bu yönelişin temelindeki insan varoluşudur. Dolayısıyla insan varoluşundan yalıtılmış bir ontolojiyi değil, insan

---

<sup>7</sup> Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s.72.

<sup>8</sup> İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, 6.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları,2016,s.40.

<sup>9</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss.20-21.

varoluşunu ve yönelimlerini temel alan bir ontolojiyi diğer adıyla antropontolojiyi temel bir disiplin olarak benimsemek gerekecektir. Peki, antropontoloji nedir?

Antropontoloji, insanı tüm varlıksal bağlantılar içinde ele almaya çalışan bir temel disiplin olmasının yanı sıra dünyanın anlamını insan aracılığıyla kazanıyor olmasından dolayı da aynı zamanda felsefenin disiplinidir. Bu terim insan temelli bir ontolojiyi ya da varlıkbilgisini öne çıkarmaktadır. Burada insanmerkezcilik değil *insanmerkezlilik* söz konusu olup, her şeyi insan merkezli bir bakış açısı altında ortaya koyma istemi esastır. Bunun en önemli sebebi, insanın bir düşünme ve dil varlığı olmasından dolayı düşünmesi ve dili aracılığıyla anlam ileten bir varlık olmasındandır.<sup>10</sup> Kısaca antropontolojinin nesneleştirdiği insan; davranışlarında, kavramlarında ve dilinde kendini ele veren insandır. Öyleyse bu insanın doğasından söz edilebilir mi yoksa tarihsellik çerçevesinde mi kendine bir rol çizilmiştir?

İnsanın belirli bir doğası olsaydı eylemleri ve ilişkilerindeki tekdüzelikten söz edilebilirdi. Oysaki ortada çeşitlilik söz konusudur ve tam da bu yüzden insanın belirsizliğinin altında doğal isteme ve özgürlük kavramlarından bahsedebiliyoruz ve yine aynı sebepten ötürü insan çeşitliliğinin altında hep bir öz arayışı gerçekleştirilmektedir.<sup>11</sup> Bu özü korumak ve geliştirmek için sonu ayırmacı davranışlara dayanan bir tür şiddet yolunun önü açılmaktadır. Bu konuyu Çotuksöken şöyle özetler:

Varlığını sorun görmeye ve sorun çözmeye borçlu olan insan, şiddeti çoğun bir sorun çözme yolu olarak değerlendirmektedir; bu durum şiddetin olağanlaştırılmasından, normalleştirilmesinden başka bir şey değildir. Dünyanın- eğer hâlâ varsa- doğal döngüsü içinde kendine bir yer edinemeyen insan, kendisine karşıtların toplamı olarak yeni bir doğa seçmiştir. İstemesiyle kendisini hep yeniden oluşturan insan, varlıksal belirsizliğinde, tutarsızlığında her zaman şiddete meyilli olmuştur. Ancak şiddet belirsizliği aşmanın yolu olarak belirli bir noktaya kendini sabitler; çünkü gerekçesini hazırlamak, oluşturmak, yaratmak, kendini gerekçelendirmek, kendine bir dayanak noktası bulmak zorundadır.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Betül Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, 1.b., İstanbul: Notos Yayınları, 2018, s.180.

<sup>11</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.180.

<sup>12</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, ss.182-183.

# BİRİNCİ BÖLÜM:

## ŞİDDET KAVRAMI/OLGUSU

### 1.1. ŞİDDETİN TANIMI VE KAPSAMI

Etimolojik yönden şiddet sözcüğü dilimize Arapçadan geçmiş olup, Kamus-ı Turki'ye bakıldığında sertlik, sert ve katı davranış, kaba kuvvet kullanmak manası taşımaktadır. “Şedid” sert, katı ve şiddetli demek iken; “şeddat” da sertlik ve kızgınlığı ile tanınan eski Yemen hükümdarının adıdır.<sup>13</sup>

İngilizce’de violence (şiddet) sözcüğüne bakıldığında ise kökeninin Latince *violentus* ve *violare*’den geldiğini görürüz. Wade’nin deyimiyile *violentus* kelimesi cebri, kuvvetli, hiddetli, sert, zorlu, taşkın anlamlarına gelerek “bir şeyin yapılma tarzını” vurgularken; *violare* incitmek, zarar vermek, bozmak, lekelemek, tecavüz etmek, zorlamak, çiğnemek, ihlal etmek anlamlarına gelip “yapılan şeyi” vurgulamaktadır.<sup>14</sup>

Batı dillerinde Latince kökenli *violence*’nin bu bağlamda Almanca karşılığı olarak Gewalt sözcüğüne denk gelmesi de tesadüf olamaz. Çünkü bu sözcük zorbalık, kamu gücü ve otoriteyi içerir. Waldenfels Almanca sözcük Gewalt’in belirsiz olduğunu ifade eder. Ona göre, bir yanda potestas (güç), diğer yanda violentia (ihlal) olmak üzere çift anlamı vardır.<sup>15</sup> Aslında, şiddeti tanımlamaya yönelik çoğu girişim, bir fiziksel kuvvet eylemi fikrini bir ihlalle birleştirme eğilimindedir. Örnek vermek gerekirse Manfirek Steger şiddetin “kuvvet uygulamak”, “yaralamak”, “onur kırmak” ve “ihlal etmek” gibi bir dizi anlam içerdiğini belirtmektedir<sup>16</sup> ayrıca bkz. Riga (1969) ve Wade (1971) Ted Honderich (2002). Dolayısıyla sözcüğün İngilizce kullanımının Latince köklerinde göze ilk çarpan şey, biri kuvvet fiilini (olumsuz anlamda) gerektiren diğeri de ihlal etmeyi (hakları ihlal) içeren iki temel anlamının olduğudur. Bu iki anlam şiddetin eylem biçimine

---

<sup>13</sup> Artun Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, *Cogito Dergisi: Şiddet*, S. 6-7 (Kış- Bahar 1996),s.29.

<sup>14</sup> Yücel Dursun, “Şiddetin İzini Sürmek: Şiddet Nedir?”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.12 (2011), ss.1-18.

<sup>15</sup> Aykut Çelebi, “Şiddete Karşı Siyaset Hakkı”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, 1.b., İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s.258.

<sup>16</sup> Manfirek Steger, *Judging Nonviolence: The Dispute Between Realists and Idealists*, 1st edition, London: Routledge,2003, p.12.



göre türlerine ayrılmasında temel dayanak noktası olmuştur.<sup>17</sup> Fakat bu ayrımlara geçmeden önce onları daha iyi tahlil edebilmek adına; şiddetin tarihçesine ve bu düzlemdeki dönüşümlerine bakmak gerekir.

Şiddeti, doğanın kendisinde var olan bir çatışma olarak tanımlayan ve doğayı da sürekli çatışmaların yaşandığı yer olarak tasvir eden ilk düşünürlerden birisi Herakleitos'tur. Herakleitos'a göre, kavga herkes için ortak olan, adalet ise ancak kavgayla sağlanabilen bir çatışmayı temsil etmektedir. Dolayısıyla doğanın bir parçası olarak insan da şiddetin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanoğlu bu sebeple şiddeti bünyesinde taşımakta, insanın yarattığı savaş her şeyin babası ve kralı olarak görülmektedir. Ahmet İnam'a göre günümüzden yüzyıllar önce söylenen bu sözler insan doğasının şiddete olan meyilini gözler önüne sererek doğuştancı görüşü (nativist theory) özetlemektedir. Bu görüşün karşısında ise, şiddetin insanın doğasından kaynaklanmadığı aksine öğrenildiğini belirten hümanistik bakış açısı yer almaktadır. Herakleitos'un doğadaki deprem, sel, fırtına gibi birtakım süreçleri şiddetle özdeşleştirmesi bile aslında tanımı yapan kişi açısından tanımın değiştiğini göstermektedir. Çünkü Herakleitos için evren şiddetin kaynağı olarak görülürken, Leibniz'de uyumun (harmonia) diğer adıdır. Leibniz'e göre evrenin varlıkları arasında önceden kurulan uyumun neticesinde evren kozmik şiddetten çok uzak, uyumdan oluşan bir bütün olarak varlığını sürdürmektedir. Benzer şekilde Pythagoras da evrenin özünde uyumlu ve matematiksel bir yapı sergilediğini gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla Eski Yunan felsefesinde fiziksel dünyaya hâkim olan iki yasa vardır bunlar zıtlıkların çarpışması ve uyumdur. Buradan da anlaşıldığı gibi bu durum şiddetin öznel yönünü ortaya koymakta ve sosyokültürel farklılıklarını vurgulamaktadır.<sup>18</sup> O hâlde şiddeti tanımlayan başka yönler var mıdır?

*Violare* sözcüğünün kökeni “vis” olduğundan aynı zamanda güç, erk, şiddet ve bedensel gücü simgeler. Eski Yunanda da bu epistemolojik kullanıma benzer şekilde Platon'un *Yasalar* adlı kitabında bedensel güç ve bu gücün kullanımı anlamına gelen “bia” kelimesinin olması dikkat çekicidir.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Uygulanan şiddet tipine göre yapılan sınıflandırmada şiddet; fiziksel, cinsel, duygusal, ekonomik ve siber şiddeti içermektedir.

<sup>18</sup> Ahmet İnam, “Şiddeti Anlamak”, *Bilim ve Teknik Dergisi*, S.399 (Şubat 2001), ss.46-47.

<sup>19</sup> Platon, *Yasalar I-II*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Kalcı Yayınları,1988, ss. 865a-879c.

Yunanlılarda işkence; bir kader ya da doğa kanunu anlamını veren *αναγκαι* (gerekli/kaçınılmaz) kökeninden gelmektedir. Modern toplumdan farklı olan bu kan toplumunda Tanrılar huzurunda fiziksel şiddet amaca götüren bir araç olarak görülmektedir. İç dünyada yaşanan ruhsal çatışmaların ortadan kaldırılmasının en kısa yolu olarak şiddete başvurulmaktadır. Dışsal şiddet böylelikle ruhun eziyet verici yükünü hafifletir, çünkü acının ağırlık noktasını dışarı kaydırır. Yunan mitolojyasının kanlı ve parçalanmış bedenlerle dolu tasviri tam da bu yüzdendir. Şiddetli ve fevri duygularının hâkimiyetindeki Antik Yunan kültüründe içkin şiddetin temsili; güzel delikanlı Adonis’i sevmek amacıyla yaralayan erkek domuzun erotize olmuş dişleridir.<sup>20</sup>

Benzer bir biçimde Yunan mitolojisi’nde rüzgâr tanrısı olarak geçen Boreas, başvurduğu şiddeti şu sözleriyle meşrulaştırmıştır: “Tanrı, seçtiği Orihyia’nın gönlünü kazanmaya çalışırken ve şiddet yerine bin bir ricaya başvururken uzun uzun hasret çekti. Ama tanrısal kelamı bir işe yaramayınca, sonunda öfkeden gürlledi ve alıştığı gibi, poyraza yakıştığı gibi ‘Pekâlâ!’ diye gürlledi, ‘Silahlarımızı, gazabımızı ve şiddetimizi, boğucu nefesimizi neden bir yana bıraktık ki? Zaten ağırıma giden ve bana hiç yakışmayan ricalara niçin girmiştin? Şiddet bana haktır.’”<sup>21</sup>

Şiddetin bir hak olarak görüldüğü modernite öncesi zamanlarda şiddetin kendisi hayatın rutin bir parçası olarak orada durmaktadır ve şiddet toplumsal pratiğin ve iletişimin kanalı olarak görülmektedir. Şiddeti uygulamanın yanı sıra onun teatral sahnelenişi de iktidar ve hegemonyanın gücüne aracılık eden bir araç konumundadır. Antik Roma’da uygulanan Gladyatör Savaşları *munus gladiatorium’un*<sup>22</sup> sadece bir parçasını teşkil etmektedir. Şiddetin doruk noktasına ulaşmış halini gladyatör savaşları öncesinde öğle vaktinde gerçekleşen infazlarda görebiliriz. Bu infaz şekilleri *demnatio ad gladium* (kılıçla ölüm) ve *demnatio ad flammam* (ateşle ölüm) bir de *demnatio ad bestias* (aç ve yırtıcı hayvanlar tarafından suçluların parçalanması) olarak sıralanabilir. *Munus gladiatorium* yalnızca kitlelerin saldırganlık dürtülerini yatıştıran bir kitlesel

<sup>20</sup> Byung- Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu, 2.b., İstanbul: Metis Yayınları, 2017, ss.15-16.

<sup>21</sup> Ovidius, *Metamorphosen –Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Payel Yayıncılık, 1994, 6.Kitap, s. 683vd.

<sup>22</sup> Munera, Antik Roma’da amme hizmetine verilen isimdir. Munus, bir makama gelmiş bir şahıstan beklenen bir armağana verilen addır. Munera’lardan biri, *munus gladiatorium*’dur. Bkz.L. Günther ve M.Oberweis, *Inszenierungen des Todes. Hinrichtung-Martyrium- Schandung* (Ölüm Sahnelemeleri: İnfaz-Şehadet-İrza Geçiş), Berlin vd.2006.

eğlence olarak görülmemelidir. Böylesi bir şiddet iktidarın mührü olup, kılıcın kuvveti hegemonyanın gücünü yansıtmaktadır.

Moderniteyle beraber ise şiddet boyut değiştirerek kamusal alanda meşruiyetini yitirmiş; egemenlik toplumunu, temsil eden kanlı şiddet sahneleri yerini gaz odaları gibi her türlü kamusal ilgiden uzak, özel ve kapalı yerlere bırakmıştır. Kampları bir abortus, bir kaybolma ve kaybettirme yeri olarak ele aldığımızda hâlâ bir mekân olan hapishaneden bu özelliğiyle ayrıldığı söyleyebiliriz. Bu durum şiddetin artık alelade gösterime girmediği, dikkatleri üzerine çekmek istemeyen bir utanç kaynağı olduğunu bize anlatmaktadır. Şiddet modern dönemle birlikte topolojik bir dönüşüme uğrayarak, her türlü dilden ve simgeden uzaklaşmıştır. Artık şiddet politik ve toplumsal iletişimin bir parçası değildir. 21.yüzyılın savaş tarzı olan cyber savaşlar da şiddetin viral yansımasıdır. Viralite, şiddetin her türlü aleniliğini ve açıklığını ortadan kaldıran, failin kendisini görünmez kılan yapının kendisidir. Öyleyse şiddet bugünü de içine alacak bir tanımlamayla; görünürden görünmeze, apaçıklıktan mahreme, fizikten psişiğe, askeri olandan medyatik olana, cephesel karşılaşmadan viral bulaşmaya kaymıştır.<sup>23</sup> Dünya Sağlık Örgütü'nün belirttiği gibi şiddet; *fiziksel, duygusal, ekonomik ve cinsel* olmak üzere dörde ayrılabilir.

*Fiziksel şiddet*; insanların bedensel bütünlüğüne karşı dışarıdan acı verici bir şekilde yapılan sert müdahale, toplum ve hukuk kurallarına aykırı düşecek şekilde davranılması olarak hukuk dilinde şahıslara yönelik suçlar kapsamında nitelendirilir. Burada fiziksel şiddetin içeriğini oluşturan, mala verilen zarardan ziyade kurbanın sağlığını tehlikeye atacak ya da bireysel özgürlüğüne karşı tehdit oluşturacak biçimde seyretmesidir. Öte yandan şiddeti yalnızca bu kapsamda sınırlayamayız. Yves Michaud'nun *Şiddet* başlıklı incelemesinde bu durum şöyle aktarılır: “Bir karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan biri veya birkaçı doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağınık olarak, diğerlerinin veya bir kaçının bedensel bütünlüğüne veya törel ahlaki/moral/manevi bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve sembolik ve kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun zarar verecek şekilde davranırsa, orada şiddet vardır.”<sup>24</sup> Bu noktada *sosyal şiddetten* de bahsetmemiz pekâlâ mümkün görünmektedir. Dünya

---

<sup>23</sup> Han, *a.g.e.*, s.18.

<sup>24</sup> Yves Michaud, *Şiddet*, çev. Cem Muhtaroglu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, ss.8-9.

Sağlık Örgütü'nün sosyal/toplumsal şiddet için spesifik bir tanımı olmasa da bir grup kişiye yönelik fiziksel ve psikolojik hasara yol açacak şekilde en az iki fail içeren olaylardan toplu eylemlere kadar uzanan bir şiddet türü olarak tasvir edilebilmektedir. Günümüz dünyasında tüm kitleleri etkisi altına alan şiddet içeren oyunlar, filmler gibi medya araçları sosyal şiddete örnek olarak verilebilir.

Böyle bir yaklaşımda iki tür şiddetle karşı karşıyayız demektir. Bunlar *araç olarak şiddet* ve *dışavurum olarak şiddet*dir. Birinci türde; belirli hedeflere varmak için başkalarına zarar verilir ya da caydırıcı bir etki yaratılır. İkinci türde ise; şiddetin bireysel ya da kolektif olmasından ziyade sonucu dikkate alınmayan bir eylem söz konusudur ki bu durumda şiddet amaç haline dönüşür. Tam da bu noktada konuya başka bir parantez açmak gerekir.

Başkalarına yönelik şiddetin yanı sıra insanın kendine yönelttiği şiddet eylemleri (intihar, kendi hatasının sonucu ortaya çıkanlar gibi) *özel şiddet* sınıfına girerken; örgütlü ve düzenli bir biçimde gerçekleşen (kanlı terör eylemleri, savaşlar, soykırımlar, kitlesel şiddet eylemleri vs.) ya da önceden hazırlıksız kendiliğinden oluşan örnekleri (bir protesto eyleminin yağmaya dönüşmesi gibi) *kolektif şiddet* sınıflamasına sokabiliriz.<sup>25</sup>

Jean- Claude Chesnais *Histoire de la violence* başlıklı çalışmasında bu şiddet sınıflandırmasından bahsederek *özel şiddet*i cürümsel olan ve olmayan şiddet olarak ikiye ayırmıştır. Cürümsel şiddet cinayet, suikast, zehirleme, idam gibi ölümle sonuçlanan aynı zamanda trafik korsanlığını (sarhoş, kasıtlı kural ihlali) da içeren ölümcül şiddet; isteyerek darp ve yaralamayla sonuçlanan ki buna mala zarar vermeyi de ekleyebiliriz bedensel şiddet ve son olarak ırza geçme olarak cinsel şiddet olarak üç sınıflandırmadan oluşmaktadır. Cürümsel olmayan şiddet ise, intihar ve intihar teşebbüsleri ile trafik kazalarını da içine alan tüm kazalardır. *Kolektif şiddet* ise, terör ve grev/ihlallerini kapsayan grup şiddeti; devlet terörü ve endüstriyel şiddet (iş kazaları) içine alan devlet şiddeti ve en son kertede şiddet olarak adlandırdığı savaş dediğimiz uluslararası şiddet türüdür.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Ünsal, *a.g.m.*, ss.30-31.

<sup>26</sup> Ünsal, *a.g.m.*,s.35.

Diğer bir şiddet türü olan *duygusal şiddet (psikolojik şiddet)* ise; kişinin kendisini değersiz ve yetersiz hissetmesine sebebiyet veren her türlü eylem ve eylemsizlik durumudur. Psikolojik şiddet sıklıkla fiziksel şiddetten önce başlar ve tecridin eşlik ettiği yoğun psikolojik şiddet, fiziksel şiddetin uyarıcısı olabilir. Duygusal güç veya ihtiyaçlar, kişiyi kontrol etmek, denetlemek, küçük düşürmek, aşağılamak, cezalandırmak amacıyla şiddet aracı olarak kullanılıyorsa orada psikolojik şiddet söz konusudur.<sup>27</sup>

*Ekonomik şiddet*; ebeveyn, işveren, eş gibi kimselerin ekonomik kaynaklarını ve parasını diğer bir birey üzerinde bir tehdit ve kontrol aracı olarak kullanması veya bireyin gelişimini engelleyici, haklarını ihlal edici işlerde çalıştırılması veyahut emek sömürüsü bu kapsama girmektedir.<sup>28</sup> Öte yandan, yüksek enflasyon oranları, işsizlik düzeyindeki artış ve sosyal güvenlik olanaklarının yetersizliği de ekonomik şiddet olarak değerlendirilebilir.

Son olarak *cinsel şiddet*; birinin diğerinin cinsel istekleri adına cinsel bir meta olarak kullanılması ya da kullanılmasına göz yumması durumu olarak sadece fiziksel istismarı değil, yakın temastan cinsel içerikli paylaşımların izletilmesine, cinsel içerikli sözel saldırıdan zoraki ilişkinin teklif edilmesine kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Günümüz verileri yaklaşık her dört kız çocuğundan ve her on erkek çocuktan birisinin böylesi kötü bir duruma maruz kaldığını göstererek cinsel şiddetin çocuklara kadar inildiğinin açık bir göstergesidir.<sup>29</sup>

Dünya Sağlık Örgütü'nün 2000-2018 verileri kapsayan, kadına yönelik şiddetle ilgili bugüne kadar yapmış olduğu en kapsamlı araştırma bize dünya çapında yaklaşık 736 milyon kadının erken yaştan beri yakın partneri ya da başka biri tarafından fiziksel şiddetin yanı sıra cinsel şiddete maruz kaldığını göstermektedir. Bu raporla birlikte 15-24 yaş aralığındaki kadınların dörtte birinin şiddete uğradığı, bu mağduriyetin yüzde elliden fazla olduğu ülkelerin başında Güney Asya, Sahra Çölünün altındaki Afrika ülkeleri ve Okyanusya olduğu saptanmıştır. Yine Dünya Sağlık Örgütü'nün sunduğu bu raporda her dört kadından birinin hayatının herhangi bir döneminde cinsel ya da fiziksel

---

<sup>27</sup> morcati. org.tr/yayinlarimiz/brosurler/187-erkeklerin-siddetine-karsi-dur-yasami-degistir/(28.02.2020)

<sup>28</sup> Rüçhan Uz, *Okullarda Şiddet*, 1.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018, s.21.

<sup>29</sup> Sefa Bulut, "Çocuk Cinsel istismarı Hakkında Bir Derleme", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, C.3, S. 28 (2016), s.141.

şiddete maruz bırakıldığı açıklanırken, koronavirüs salgını sonrası bu rakamların arttığı ifade edilmektedir.

Böylesi farklı şiddet türlerinin arka planında ne yatmaktadır? Şiddete sebep olan faktörler nelerdir? Bir eylem hangi koşullar altında şiddettir veya hangi koşullarda şiddet değildir? soruları ise tam da bu noktada yanıt beklemektedir. Bu sorulara geçmeden önce hem şiddetin hangi boyutlara varabileceğini resmetmek adına hem de şiddete sebep olan başlıca faktörün insanın kendisi olup olmadığını düşünmek adına sosyal bir deneye yer vermek yerinde bir davranış olacaktır.

1974 yılında toplam altı saat süren “Rhytm 0” adlı sosyal deney Bort Art’ın önemli isimlerinden Sırp asıllı performans sanatçısı Marine Abramoviç tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu performans sanatında hiçbir şeye tepki vermemesi planlanan Abramoviç’in hemen yanındaki masaya yetmiş iki tane farklı nesne koyulmuş ve izleyicilere bu nesnelere istedikleri gibi kullanabilecekleri söylenmiş, bütün sorumluluğun ise sabit duran mankenin olduğu bilgisi Abramoviç’in üzerindeki yazıya asılmıştır. Gösterinin ilk başlarında ziyaretçiler sanatçıya gül vermek, kek yedirmek, saç okşamak gibi insancıl davranışlar sergilemişlerdir. Seyircilerin birinin Abramoviç’e tokat atması ve bunun üzerine hiçbir tepki almaması üzerine cesaretlenen diğerleri de şiddet eğilimi göstermeye başlamıştır. Kadının vücudunu jiletle kesenler, kadını darp edenler, cinsel taciz ve tecavüze yeltenenler, hatta kafasına silah bile doğrultanlar olmuş; gösteri duyarlı birkaç insanın müdahale etmesiyle dehşet verici bir şekilde son bulmuştur. Bu sosyal deneyden hareketle şiddete sebep olan faktörlerin başında toplumun kendisi ve değer yargıları sayılabilir mi? sorusunun cevabını bulmak oldukça önemlidir.

Bugün şiddet kavramı güç ile ilişkisi bağlamında psikolojik, etik ve siyasi açıdan olmak üzere üç esasta incelenmektedir. Psikolojik açıdan şiddeti incelediğimizde; akli olmayan ve çoğunlukla öldürme tarzına yönelik güç patlaması olarak bir tanım karşımıza çıkmaktadır. Etik açıdan ise şiddet, başkasının milliyetine ve hürriyetine karşı saldırı iken; siyasi yönden şiddet, iktidarı ele geçirmek ve yasal olmayan gayeler için iktidara ihanet etmek maksadıyla gücün kullanılması olarak tasvir edilmektedir. Oysa J.M.Domenanch’a göre; demokrasi zihniyeti ile birlikte çağdaş şiddet kavramı ortaya

çıkılmış, her bireye mutlu ve özgür vatandaş olma imkânı tanınması ile şiddet güç ile olan birbiri içine karışmış bağı koparmıştır.<sup>30</sup>

O zaman şiddet, tarihi olarak bir insan olayıdır. Nasıl ki hayvanlar avlarının peşine düşerler; insanın avlamak istediği av da hürriyettir ve hürriyeti arayan şiddet denilen olgunun kendisi olup çıkmaktadır. Aşk ve sadizm, demokrasi ve tiranlık, namuslu olma ve safсата birbirine rakip olan ikili eyleme biçimleridir ve tabi ki bu akışlardan yumuşak olmayanı şiddet oluşturur. Bu durum gösterir ki hayatın ilk başlangıcına kadar uzanan şiddet, insanın tabiatına kök salmış ve onu derinden etkilemeyi başarmıştır.<sup>31</sup>

Felsefe tarihinde mücadelenin hayat yasası olduğu fikrini savunun Hegel'in diyalektik felsefesinde şiddeti yorumlama tarzı, çağdaş şiddet kavramına ait düşüncelerin zeminini oluşturur. Hegel'e göre şiddete başvurmanın yani savaşın kişisel ve toplumsal düzlemde olmak üzere işlevleri vardır. Bu aynı zamanda toplum tarihinin akılcılığını bütünleştirici yönüyle birlikte bilincin benliğinin korumasının ve onun daha yüksek bir özgürlüğe taşınmasının da yoludur. Çünkü kişi eğer özgür olmak istiyorsa ölümden korkmamayı öğrenmeli ve bunun için savaş sahnesinde boy göstermelidir. Ancak kişi ölümlü yüz yüze geldiği zaman sonlunun- mülkiyet ve hayat- ötesinde hayata esir olmamanın nihai özgürlük olduğunu anlayacak; gösterdiği cesaretin ise kendisi için varlık olmanın ötesinde şahsi realitenin feda edilerek devlet ve tarih gibi soyut nedenler ile birlikte etik ideallere hizmet ettiğinin farkına varacaktır. Savaşın toplumsal olarak işlevine gelince; savaş devletin bireysel varlığı ve iç bütünlüğünün korunması aynı zamanda iç karışıklıklarının önüne geçilmesi adına başvurulan realitenin kendisidir.<sup>32</sup>

Hegel'e göre insanın tabii yanından sıyrılmasının ve hayattan doğan şuurun başkasına tepkide bulunmak suretiyle "kendisi için" olması adına savaşa ihtiyaç vardır. Çünkü bir bilincin diğer bir bilinçle karşılaşması mücadeleyi gerekli kılmakta ve öz bilinç olarak var olan insan ancak efendi-köle diyalektiği yoluyla kendi gelişim sürecine kendini katmaktadır. Nitekim insanı beşeri kılan en önemli unsur onun tanınma adına mücadeleye girmesidir ki bu mücadele aynı zamanda savaşın kökenini oluşturur. Savaşın kendisi her

---

<sup>30</sup> J.M.Domench, "The Ubiquity of Violence", *International Social Science*, Vol.30, No.4 (1978), pp.717-726.

<sup>31</sup> Orhan Türkdoğan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, 1.b., İstanbul: Timaş Yayınları, 1996, s.146.

<sup>32</sup> Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1.b., İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, ss.259-261.

ne kadar olumlanan bir durum olmasa da aynı zamanda yok edilmesi imkânsız olan bir realite olarak ulusal bilinci tazeleyen, zıt olarak bireyler ve milletler arası ilişkileri insanileştiren bir olgudur.

Hegel'in öngörüsüyle savaş, buna genel bir tanım olarak şiddet diyebiliriz; şiddet vasıtasıyla "halkların ahlaki sağlığı, sonlu spekülasyonların (kurumların) duranlığına karşı gösterdikleri kayıtsızlık içinde korunmuş olur. Rüzgâr nasıl denizi, sürekli bir durgunluk sonucu uğrayacağı tefessühten korursa savaş da aynı şekilde, halkları, sürekli veya ebedi bir barışın onları uğratacağı ahlaki tefessühten korur."<sup>33</sup>

Bu noktada şiddete yol açan genetik, psişik, demografik, kültürel, ekonomik, sosyal, politik, teknik, yapısal vb. çeşitli koşul ve nedenler olsa da asıl problem şiddetin bir "kendinde-varlık" – yaşamın ve insanın zorunlu bir parçası olup olmadığı sorunsalıdır. İnsanın fizyolojik yapısı gereği saldırganlık içgüdüğü temelinde şiddete başvurduğu sorunsalını tartışma haline getirdikten sonra; Rousseau ile tepe noktasına varan şiddetin sonuçta bir "çıktı" olduğu, sosyo-kültürel bozunumların ürünü olduğu, araçsal (yaşama) veya tepkisel (savunma) nitelikte olduğuna dair savlar şiddeti, belli bir amaca yönelik olarak gerçekleştirilen ve bilinçli hareket edildiğinde önlenecek bir olgu olarak karşımıza çıkarmaktadır.<sup>34</sup>

Biliyoruz ki günümüz insanı hem öldürücü tecavüzü ve hem de uyumu arayan bir varlık olması bakımından "Homo-duplex" (biyolojik ve ahlaki olmak üzere iki boyutlu insan) bir kimliğe sahiptir. Alet yapan bir insan olması bakımından "Homo-Faber" olarak tanımlanan insanın bugün, sosyal ortam içindeki konumu gereği kompleks yapıları içinde barındıran bir yapıya bürünmesi gayet normaldir. Yalnız kapitalist sistemin ekonomik ve sosyal çelişkileri, sanayileşme, teknoloji alanındaki ilerlemeler, demokratik yapı değişimleri bu çift kimlikli insanı her koşulda ve her an dengede tutamamış; saldırgan kimliğini ön plana çıkarmıştır.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Hegel, *a.g.e.*, s.259.

<sup>34</sup> Adnan Gümüş, "Şiddetin Nedenleri", *Toplumsal Bir Sorun Olarak "Şiddet" Sempozyumu*, Ankara: Eğitim Sen Yayınları, Mayıs 2006, s.41.

<sup>35</sup> Türkdoğan, *a.g.e.*, s.131.



20.yüzyılı şiddetin baskın olarak nüfuz ettiği bir yüzyıl olarak tanımlamak şiddetin giderek arttığı anlamını taşımamakla beraber teknolojik olanaklarla etkinleşmesi olarak da yorumlanabilir. Şiddetin nirvanası olarak bilinen, izleri hâlâ hafızalarımızdan silinemeyen Hiroşima ve Nagazaki felaketleri buna yönelik verilebilecek önemli örneklerdir. Bugün bile şiddetin arttığına dair kesin bir istatistiksel veriye ulaşamıyorsak bunun nedeni, şiddetin belli bir davranış türü değil de sosyal bir etkileşim fenomeni olmasındandır. Ayrıca şiddetin artış gösterdiği savı, insanın yüzyıllar boyu şiddeti bir sorun çözme mekanizması olarak görmesine paralel olarak belki de bugün artan güvenlik gereksinimlerinin bir yansıması ve hatta bilişsel farkındalığımızı arttıran medyanın etkisinden kaynaklı olarak düşünülebilir.<sup>36</sup> Asıl önemli olan şiddetin gerçek nedeni nedir ve aktörünü benin dışında aramak doğru olan mıdır sorularının cevabını bulmaktır.

Şiddet çok yönlü bir olgudur ve kesin birtakım nedenlerinin saptanması mümkün olmamakla birlikte onu ortaya çıkaran olası durum ve koşullar saptanabilir. Bunun sonucunda da şiddete ilişkin risk faktörleri belirlenebilir. Yoksulluk, eğitimsizlik, kötü aile koşulları, şiddete eğilimli çevreden etkilenmek, kitle iletişim araçlarından ve popüler kültürden etkilenmek, çocuklukta yoğun şiddete tanıklık etmek ve maruz bırakılmak, sosyopati ve hatta kromozom anomalileri<sup>37</sup> gibi birçok risk faktörü şiddeti oluşturabilir. Hatta erkek şiddetini ithafen türün zorunlulukları ile bağlantı kuran sosyobiyojik yaklaşımlar bile bir neden olarak öne sürülebilir.<sup>38</sup>

Şiddet hakkındaki fizyolojik çalışmalara bakacak olursak; bunlardan en dikkat çekici olan, fazla erkek kromozomuna (XYY ya da XYYY kromozom yapısı) sahip olan erkeklerin, diğer hem cinslerine nazaran daha fazla şiddet eğilimleri olduğu gerçeğidir ve Bilinsky, bu durumun erkeğin babasına bağlı olduğunu iddia etmiştir.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> İnci User, Belkıs Kümbetoğlu ve Tolunay Kolankaya, “Şiddete İlişkin Bir Bilinç Yükseltme Çalışması”, Yoksulluk, *Şiddet ve İnsan Hakları*, ed. Yasemin Özdek, 1.b., Ankara: Todaie İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi Yayınları,2002, s.158.

<sup>37</sup> Erkek cinsiyetini belirleyen Y kromozomunun 1’den fazla olduğu Klinefelter Sendromu’na (XYY ya da XYYY kromozom yapısı) sahip kişileri şiddet ve suç eğilimlerinin yüksek olduğunu gösteren çalışmalar. Bkz. Anthony Giddens, *Sociology*, 2nd edition, Cambridge: Polity Press, 1993, pp.122-23.

<sup>38</sup> User, Kümbetoğlu ve Kolankaya, *a.g.e.*, s.161.

<sup>39</sup> Gene Bylinsky, “New Clues to the causes of Violence”, *Fortune Magazine*, Vol.87, No.1 (January 1973), pp.134-38.

Şiddet eğiliminin ve bu doğrultuda meydana gelen saldırgan davranışların genel olarak limbik sistem, frontal ve temporal lob ile ilişkili olduğunu gösteren psikolojik çalışmalar da mevcuttur. Çünkü şiddet ve antisosyal davranış bozukluklarıyla ilişkisi en çok tespit edilen beyin bölgesi prefrontal kortekstir.

Suç işlemiş ya da antisosyal bireylerde gri cevher azalması dorsolateral prefrontal korteks (DLPFK) için genelde sol tarafta, ön singulat korteks (ÖSK) ve orbitofrontal korteks (OFK) içinse sağ tarafta olmaktadır. Sağ prefrontal korteks (ÖSK- OFK) alanlarının empati olan ilgisinin yanı sıra ayna nöronlarıyla olan bağlantısı düşünüldüğünde burada meydana gelen hacim azalmasının duygusal kusurlar ve seçim yapabilmadaki zayıflığa neden yol açtığı daha anlaşılır olmaktadır. Ayrıca DLPFK deki hacim azalmasının dürtüsellik ve davranışsal kontrol mekanizmasına olan olumsuz etkisi şiddete meyilli insanların patolojik durumunu gözler önüne sermektedir.<sup>40</sup>

Ayrıca psikotik olan (manik tipteki bipolar bozukluk, şizofreni ve paranoid bozuklukluk) ve psikotik olmayan yani travma sonrasındaki strese bağlı olarak nükseden hastalıklarda (borderline, paranoid ve antisosyal kişilik bozukluklarında) kişilerin hem kendilerine hem de çevresine yönelik tutumlarında sıklıkla şiddet unsurlarına rastlamak mümkündür. John Cade'in 1949'da manik hastalarda sakinleştirici etkisinin olduğunu öne sürdüğü alkali bir metal olan lityumun saldırganlık üzerindeki zayıflatıcı etkisi son derece dikkat çekicidir.<sup>41</sup> Çünkü neurotransmitter metabolizmasındaki değişiklikler dürtüsel agresif davranışlarını tetikleyen başlıca sebepler arasındadır. Beyin omurilik sıvısında bulunan 5-HT2 adlı maddenin azalması, norepinefrin ve L-dopa düzeylerinin artış göstermesi halinde kişilerde saldırganlığın aynı oranda arttığı görülmektedir.<sup>42</sup>

Doğum ve perinatal dönemde yaşanan komplikasyonların ise kadınlarda bir takım saldırgan davranışlara yol açabileceği bilinmektedir. Bu süreçte kullanılan alkol ve uyuşturucu maddelerin bazı beyin fonksiyonlarına etkisi yüzünden kişide dürtü kontrolü ve muhakeme gücünün azalması şiddete sebebiyet veren diğer bir etkeni oluşturmaktadır.

---

<sup>40</sup> Özhan Yalçın, Ayten Erdoğan; "Şiddet ve Agresyonun Nörobiyolojik, Psikososyal ve Çevresel Nedenleri", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry*, C.5, S.4 (2013), ss.388-419.

<sup>41</sup> Gordon Parker, "John Cade", *The American Journal of Psychiatry*, Vol.169, No.2 (February 2012), pp.125-126.

<sup>42</sup> Yalçın ve Erdoğan, *a.g.m.*, ss. 388-419.

Bu noktada yönümüzü biyolojik ve psikolojik sebeplerden sosyo-kültürel sebeplere çevirirsek bizi ne karşılar? sorusu akıllara gelmektedir.

Bizler şiddete yönelik davranışların her toplumda farklı nedenlerden dolayı değişik şekillerde ortaya çıktığını görüyoruz. Bunun sebebini araştırdığımızda şiddet örüntülerinin her toplumun sosyal yapısı ve kültürü ile doğrudan bağlantılı olduğu sonucuna varırız. Her an yüzleşmek zorunda kaldığımız toplumsal ve bireysel şiddet eylemlerinin gerisinde sosyo-kültürel dinamiklerin yansımaları bulabiliriz. Çünkü şiddeti bir sorun çözme mekanizması olarak gören bireylerin engellemeler karşısında birer tepki olarak ortaya koyduğu şiddet davranışlarının kökeni, çocukluk dönemlerine kadar uzanan hayat serüvenlerindeki sosyalleşme sürecinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim davranış bilimleri alanında yapılan araştırmalar şiddetin kimliğine yeni boyutlar kazandırmıştır. 6 Ağustos 1945 yılından beri barış ve savaş hakkında yayımlanan yüzaltı bin makalenin özetlerini içeren Barış Araştırma Özetleri Dergisi (Peace Research Abstract Journal-1975) kapsamında Alan Newcombe, şiddete yönelik eğilimlerin militarizm, konservatizm, Xenophia (yabancı düşmanlığı), otoritarianizm ve diğer sosyal tutumlarla olan ilgisine dikkat çekmiştir. Newcombe'a göre öğrenilmiş davranış biçimleri şiddetin büyük ve önemli paydasını oluşturmaktadır. İnsan şiddetinin asıl nedeni, ilk çocukluğun ortaya çıkmasında rastlanan bedeni zevkin eksik oluşundan kaynaklanmaktadır. Kısacası çalışmalar şiddet ve tecavüzün öğrenilmiş davranış biçimleri olduğunu göstermiştir.<sup>43</sup>

Rudolf Bergius ise, bu hususta saldırganlığa dair içgüdü teorisini reddederek; şiddet içeren eylemlerin okul sıralarında öğrenilen tutum, davranış ve sosyal normların bir sonucu olduğunu söylemiştir. Çünkü toplumsal katılma yoluyla geleneksel değerler toplum alanlarına sürülmekte bu durum hiçbir değeri kalmamış olanları harekete geçirmektedir. Bu sosyal bağlamdan çıkarılanın ise otoriteye kör itaat, düşmanlık ya da sosyal kayıplar olması olasılıkları gayet açıktır.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Alan Newcombe, "Some Contributions of The Behavioral Sciences to the Study of Violence", *International Social Science Journal*, Vol.30, No.4 (1978), pp.750-775.

<sup>44</sup> Rudolf Bergius, *Are agressions only learned? Conditions of Agressive Behavior in Children and Youth*, Politische Studies, May/ June 1970.

Bu zeminden ilerlersek şiddete maruz kalan ve tanıklık eden çocuklar şiddeti bir sorun çözme metodu olarak algılayacak ve nesiller boyu aktarılan şiddet olgusu kısır bir döngüye dönüşecektir. Bu aktarımda ise genetik tutumlardan daha ziyade aile içinde maruz kalınan şiddet örüntüleri baskın gelerek, kişinin geleceğinde belirleyici unsuru oluşturacaktır.<sup>45</sup> Araştırmalar özellikle kendisini tehdit etmeyen ve kimi zaman tanımadıkları kurbanlarına yönelik fiziksel ve cinsel şiddet eğiliminde bulunan kişilerin genellikle çocukluk ve gençlik yıllarında şiddet kurbanı ya da tanığı olduğunu işaret etmektedir. Öte yandan öz yaşam öyküsünde şiddet unsuruna rastladığımız her kişinin şiddet göstermediği de bilinmektedir. Fakat her koşulda şiddet; öğrenilen, transfer edilen, yeniden üretilen bir davranış biçimi olarak görülmelidir.<sup>46</sup>

Görünen o ki çocukluk çağında yaşanan şiddet ile erişkinlik dönemlerindeki davranış bozuklukları ve suçluluk arasındaki ilişki gayet açıktır. Gershoff ve arkadaşlarının yaptığı bir araştırmada, anne- baba dayacağı ile çocuğun davranışı arasındaki ilişki saptamasında metaanaliz sonuçları bu kişilerin hem çocuklukta hem de yetişkinlikte saldırganlık, suç ve antisosyal davranışlarında artış ve de bilişsel kapasitelerinde azalma olduğunu göstermiştir. Aynı zamanda çocukluklarında şiddete maruz bırakılan kişilerin, kendi çocuğuna/ eşine yönelik istismarda bulunma olasılığı oldukça yüksektir. Lewis ve arkadaşları tarafından yapılan başka bir araştırmada ise, ateşli silah taşıma sıklığının şiddete maruz bırakılan çocuklarda, diğer yaşlılarına göre üç kat fazla olduğu verisine ulaşılmıştır.<sup>47</sup>

Şiddet davranışının kazanılmasında ailenin rolünün bu denli önemli olmasını ise ailenin sosyalleşme görevi gören ilk yapı olmasına bağlanabilir. Şiddeti belirleyen ölçütlerin, bireyi içine alan ilişki sarmalında alkol, uyuşturucu ve silaha erişiminin kolaylığı gibi sosyal ve fiziksel özellikler olduğunu savunan etkileşimsel teoriye göre; şiddet olgusu, insanın sahip olduğu sosyal konumun niteliği ve sosyal çevresinin (aile, okul, üyesi olduğu grup) özellikleri arasındaki dinamiksel ilişkiye bağlı olarak açıklanmalıdır. Şiddetin sebebi olarak görülen göç, yoksulluk, işsizlik gibi sosyal

---

<sup>45</sup> Simavi Vahip , “Evdeki Şiddet ve Gelişimsel Boyutu: Farklı Bir Açıdan Bakış”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, C.13( 2002), ss. 312-319.

<sup>46</sup> User, Kümbetoğlu ve Kolankaya, *a.g.e.*, s.162.

<sup>47</sup> Betül Ulukol, “Erken Çocukluk Döneminde Yaşanan Şiddetin Etkileri Şiddet: En Acı Miras”, *Şiddet ve İnsan Hakları Uluslararası Konferans Bildirileri*, İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2013, ss.95-96.

faktörler ise aslında bireylerin önünde engeller koyarak sahip olduğu toplumsal konum itibariyle onları kısıtlamış ve hukuk dışı eylemlere sürüklemiştir. O hâlde kişilerin ekonomik durumu, eğitim seviyesi, statüsündeki eşitsizlikler de kişinin önündeki engelleri aşma konusunda şiddeti bir çözüm yolu olarak sunmasının nedenleri olarak sıralanabilir.<sup>48</sup>

Ülkemizde her yıl iki milyon insanın köyden kentlere göç etmesiyle gecekondulaşma kültürü yaşanmaya devam etmekte buna başka ülkelerinden sığınmacılarında katılımıyla büyük bir dalga oluşmaktadır. Gecekonduda yaşayan bu insanlar için aynı zamanda “çatışma kültürü”nün de temsilcisi oldukları söylenebilir. Çünkü gecekondulaşma; kültür çatışması, yabancılaşma ve kültür buhranı gibi problemleri de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla alt yapı eksikliği, kültür kimliği sancısı, anarşi ve teröre sebebiyet veren şartlar da gelişmektedir. Buna hızlı nüfus artışı ve işsizliği de eklersek “sosyal buhran”ın tüm yönlerini görmemiz mümkündür. Nitekim sosyal buhran, değerler düzeninin alt üst olması, güvensizlik duygusunun etrafı sarması, kişinin başta kendine olmak üzere çevresine yabancılaşması şeklinde kendini dışa vurmaktadır. Alkol tüketiminin artması, suçluluk oranlarındaki artış ve aileden devlete bütün kurumlarda çözülme bunun kesin dilde ifadeleridir.<sup>49</sup> Kültürün bir kimlik hatta yaşama stili olduğu gerçeğinden hareketle küreselleşmenin de etkisiyle ortak bir kültür zemini hazırlama süreci bizi derinden etkilemiştir.

Küreselleşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkan şiddetin asıl nedeni olan tek tipleşme sorunu çerçevesinde incelememiz gereken kültürel kuramlara göre; şiddet davranışı, toplumda öğrenilen ve paylaşılan değerlerin sonucu olarak görülmelidir. Değer bilincinin henüz oturmadığı bir toplum yapısı ile günümüzde sıklıkla seyreden şiddet davranışları arasında bağ kurmak ise kaçınılmazdır. Bu kapsamda şiddet pratiklerini kültürel temelde açıklayan ilk ve en kapsamlı kuramların başında yer alan Wolfgang ve Ferracuti tarafından geliştirilen “şiddet alt-kültürü” kuramına değinmemiz gerekir.

Wolfgang ve Ferracuti; sorunların şiddet kullanılarak çözümünü öngören değerlerin revaçta olduğu bölgelerde şiddet alt-kültürünün var olduğunu ileri sürerek,

---

<sup>48</sup> Thomas J.Durant, “Violence As A Public Health Problem: Toward An Integrated Paradigm”, *Sociological Spectrum*, Vol. 19, No.3 ( July- August 1999), p.270.

<sup>49</sup> İbrahim Balcıoğlu, *Şiddet ve Toplum*, 1.b., İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2001, ss.31-32.

şiddet pratiklerinin temelinde bir kültürel yapı görmektedir. Kişiler sorun çözme yöntemi olarak şiddete başvurduğunda onlara bu şiddet kodları aslında bir öğrenme sürecinde verilmiştir. Bu süreç Sutherland'ın "farklılaştırıcı birlik" (differential association) kuramının (1939) öngördüğü biçimiyle şiddet davranışlarının, kişilerin kendilerini ait olarak gördükleri ve üyesi oldukları grup tarafından ona aktarıldığı ve öğrenildiğinin resmidir. Şiddet alt kültüründe çete ve suç işleyen grupların yönlendirmesine ayak uydurmayan kişiler gruptan çıkarılma ve hor görülme ile karşılaşmaktadır. Çünkü cesaret, güç, kendini kanıtlama gibi değerlerin vurgulandığı bu alt kültürde kişiler bu değerler tarafından sosyalleşerek grup içerisinde bir statü çabası içine girmekte ve ilişkilerini bu ağ çerçevesinde kurmaktadır. Peki, şiddet alt-kültürünün birer üyesi olan bu kişiler toplumun öngördüğü egemen normatif değerleri neden es geçerler?

Wolfgang ve Ferracauti'ye göre şiddet davranışını gösteren bu kişiler tümüyle egemen normatif yapıdan kopuk bireyler değildir. Şiddet tutumları aslında bireylerin yasallık durumlarının devam etmesi ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Yani, şiddet alt-kültürünün üyesi olan bireyler egemen kültürün bazı değerlerini paylaşmakla birlikte, sorunları çözmeye şiddet kullanmayı tercih etmektedirler. Çünkü tercihlerin şiddetten yana kullanılması; bireylerin yaptıkları bu olumsuz eylemden dolayı ait oldukları grup içinde bırakın damgalanmayı aksine "kişisel onur" kazanmalarına yol açmaktadır.<sup>50</sup> Başta ülkemizi düşünecek olursak günümüz toplum yapısı itibariyle şiddet olgusunu sadece izole edilmiş grup/ çeteler bağlamında sınırlamak bize çok dar bir bakış açısı sunacaktır.

Bugün şiddet türleri, toplumsal yaşamın tüm katmanlarında belirli bir görünürlük düzeyine ulaşmış durumdadır. Örnek vermek gerekirse toplumsal çözülmenin ilk katmanı olan aile içerisinde büyük oranda erkekler tarafından uygulanan şiddetin kökeninde ataerkil toplum yapısının getirdiği kültürel roller vardır. Wolfgang ve Ferracauti'ye şiddeti gerçekleştirenlerin diğerlerine nispeten erkekler, gençler ve düşük sosyo-ekonomik kesimden gelen insanlar olduğu düşünüldüğünde cesaret, intikam alma ve prestij gibi öğelerin ön plana çıktığı bu durumun şiddetin işlevini haklılaştırma şemsiyesi altına girdiği gayet açıktır.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Larry J. Siegel, *Criminology*, 3rd. edition, St. Paul: West Pub. Company, 1989, pp. 251-252.

<sup>51</sup> Fred E. Markowitz and Richard B. Felson, "Social Demographic Attitudes and Violence", *Criminology*, Vol.36, No.1 (1998), pp. 117-123.

Fred E. Markowitz ve Richard B. Felson tarafından ileri sürülen bu yaklaşımlar, şiddet içeren davranışların oluşum sürecinde ekonomik unsurların sosyo-kültürel değerlerle olan birlikteliğini en azından karşılıklı olarak etkileşim hakkında olduğunu göstermektedir. Bu ilişki ağı üzerinden yirminci yüzyılın son çeyreğine damgasını vuran ve yaşamın her alanında kendini hissettiren küreselleşmeyi kapitalist sistemle paralelliği çerçevesinde ele alırsak bu yenedünya düzeninin, Yeni Çağ'ın alt üst olmuş değerleri üzerinde nasıl mistik bir organizma oluşturduğunu ve şiddetin nasıl dönüşüp artış gösterdiğini daha iyi çözümleriz.

## 1.2. ŞİDDETİN BİREYSEL/PSİKOLOJİK KÖKENLERİ

### 1.2.1. Şiddetin Saldırganlık İçgüdüleriyle Bağlantısı: Freud ve Lorenz

Dünya Sağlık Örgütü'nün hazırlamış olduğu Şiddet ve Sağlık Dünya Raporu'nda şiddetin küresel bir problem olduğu, bilimsel ve disiplinler arası yaklaşım ile önlenebileceği belirtilmiştir.<sup>52</sup> Şiddeti önlemek adına öncelikle kaynağının ne olduğunu sorgulamak ve kapsamlı bir şiddet tanımı üzerinde durmak gerekir. Çünkü "şiddet her yerde her zaman var olmuştur, var olacaktır. Şiddet, insanın doğasındadır; ya da insanı şiddete iten toplumdur, toplumsal koşullardır gibi birtakım belirlemeler yapılabilir veya sınıfsal şiddet ya da şiddete övgü, vs. den söz edilebilir."<sup>53</sup> Eğer şiddetin insan doğasında olduğunu kabul edersek onu yok sayamayacağımız gerçeğiyle karşı karşıya kalırız demektir.

Şiddet; insanın doğasında var olan saldırganlık dürtüsünün birine ya da bir şeye zarar verici şekilde dışavurumu olarak tanımlanabilir. Saldırganlık ise; birinin diğerine karşı duyduğu öfke, düşmanlık, rekabet, engellenme ve korku gibi durumlardan kaynaklanan ve karşısındakine zarar vermeyi, onu durdurmaya hedef alan ve kendini korurken ortaya çıkan fiziksel, sözel ya da sembolik her türlü davranıştır.<sup>54</sup> O hâlde şiddet ile saldırganlık arasında bir bağ olabilir mi? Öfke ile saldırganlık aynı şeyler midir?

---

<sup>52</sup> Uz, a.g.e., s.19.

<sup>53</sup> Ünsal, a.g.m., s.29.

<sup>54</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Saldırganlığın nedeni olarak gösterilen öfke, aslında belirli bir sınır içinde kalmaktan dolayı karşılaşılan engeli aşmak ya da hoş olmayan bir durumdan kurtulmak için yapılan bir eylemin olanağını bize veren unsurdur. Bu bağlamda saldırganlık her ne kadar öfke ile anlamdaş olarak kullanılsa da yapılan araştırmalar öfke kavramının bir tür duygu; saldırganlık kavramının ise daha çok bir davranış biçimi olduğunu bize göstermiştir. Birey karşıdan gelen bir durumu ya da kişiyi tehdit unsuru olarak algıladığında beynin amigdala kısmı devreye girerek doğru düşünme devre dışı kalabilir. Bunun sonucunda kişide öfke duygusu patlak verebilir ve içinde bulunduğu duygu, yaşantı ve bilgi durumuna göre eylemde bulunabilir. Fakat bu tepki her zaman saldırganlık olarak ortaya çıkmaz, her insan öfke duyduğunda saldırganlık eyleminde bulunmayabilir.<sup>55</sup>Bu tanımlamalardan yola çıkarak saldırganlığın insanın doğuştan getirdiği bir içgüdü olup olmadığı tartışma konusudur.

Saldırgan davranışları doğuştan gelen bir içgüdü kuramıyla açıklayan kuramlardan birincisi psikolojinin en önemli isimlerinden Sigmund Freud'un, diğeri de davranış bilimlerinin ünlü ismi Konrad Lorenz'in yaklaşımlarıdır.

Freud saldırganlık ve şiddetin, insanın bilinçaltına itilen ölüm içgüdüsünden kaynaklandığını savunmuştur. Freud'a göre insan yaşam ve ölüm içgüdüsüyle doğmuştur. Dolayısıyla yaşam içgüdüsü onun yaşamsal enerjisini yani cinsel yönelimleri içerirken; ölüm içgüdüsü insanı yıkan ve yok eden aktarı ve eğilimleri içermektedir. Tam da bu noktada yaşam içgüdüsü olan eros ile ölüm veyahut eş anlamlı olarak kullandığı yıkıcılık içgüdüsü olan *thanatos*'u daha detaylı ele almak gerekecektir.

Freud saldırganlık hakkındaki görüşlerini 1932'de Albert Einstein'a yazdığı bir mektupla dile getirmiştir. Einstein Birinci Dünya Savaşı sularında insanoğlunu savaş tehdidinden kurtaracak bir yol var mıdır diye sormuş; modern bilimdeki gelişmelere rağmen ortaya konan tüm çözüm çabalarının acınası bir yıkımla son bulduğunu aktarmıştır. Freud ise "neden savaş? (why war?)" sorusuna cevabını şu şekilde vermiştir:

İnsanları savaş için coşturmanın bu denli kolay olmasının karşısında duyduğunuz şaşkınlığı dile getiriyor ve insanların içinde bu konuda işleyen bir şeyin- nefret ve

---

<sup>55</sup> Uz, *a.g.e.*, ss.12-13.



yıkım içgüdü-ü-, savaş çığırtkanlarının işlerini yarı yarıya kolaylaştırdığı yolundaki kuşkularınızı ekliyorsunuz. Size tamamen katıldığımı belirteceğim. Bu tür bir içgüdü'nün varlığına inanıyoruz; aslında son birkaç yıldır bunun tezahürleriyle ilgili çalışmalar yapmaktayız. Ölüm içgüdü-ü, yıkım içgüdü-üsüne dönüşmektedir. Bu içgüdü dışarıya, nesnelere doğru yönelmiştir. Deyim yerindeyse, canlı varlık, kendisine yabancı bir varlığı yok ederek, yaşamını korumaktadır.<sup>56</sup>

Zaten Freud 1919'da yazdığı *Zevk İlkesinin Ötesinde* adlı kitabında ilk kez yaşam içgüdü-üsünün karşıtında ölüm içgüdü-üsünü çıkarmıştır. Yukarıdaki paragrafı teyit eder biçimde Freud, yıkıcılıktan ve saldırganlıktan alınan zevkin özellikle savaş yıllarında yükseldiğini ileri sürmüştür.<sup>57</sup>

Freud açısından cinselliğin ve kendini-koruma içgüdü-üsünün saldırganlığa yol açan aynı zamanda insana egemen olan iki önemli duygu olduğu açıkça ortadadır. Lakin ilk çalışmasında saldırganlık üzerinde çok detaylı durmamıştır. 1923 yılından sonraki çalışmalarında ise, yaşamla ilgili güçler (eros) ve ölümle ilgili içgüdü-üler ile ilgilenmiştir.<sup>58</sup> Psikanalitik kuramın ilk dönemlerinde genellikle libido ve psikoseksüel gelişim dönemlerine ağırlık verdiğiinden, saldırganlık da psikoseksüel gelişim dönemlerinde ele alınan bir olgu şeklindedir. Şöyle ki bir çocuğun oral dönemde dişleriyle bir nesneyi ısırması, anal dönemde çevresindeki kontrol etme baskısının artarak hırçınlaşması saldırganlık dürtüsünün bir örneği sayılmıştır. Daha sonraki dönemde ise Freud, saldırganlığı ego dürtüsüne bağlayarak; kişinin doyumunu engelleyen ve onu tehdit eden her unsura karşı gösterdiği tepkiyi saldırganlık olarak tasvir etmiştir.

Freud'un analizine göre ilham aldığı üzere, Gustav Fechner'in süreklilik ilkesi yaşama egemen ise ölüme doğru giden süreklilikte içgüdü-üsel gereksinimlerin açığa çıkması halinde aşağı doğru gidişatı durduran ve yeni gerilimler yaratan cinsel dürtüler, eros'un talepleri olacaktır. Yaşam içgüdü-üsüyle cinsel gerilim azaltılmaya çalışılırken, ölüm içgüdü-üsüyle de yaşam geriliminden kişi kurtulmak istemektedir. Bir nevi yaşamın amacı da ölümdür bundan dolayı insanın bilincinde kendisinin bile zaman zaman unuttuğu ölüm isteği vardır. Bu ölüm içgüdü-üsünün bir türevi de saldırganlık dürtüsüdür

<sup>56</sup> Sigmund Freud, *Character and Culture*, 1st edition, New York: Collier Books, January 1963, p.322.

<sup>57</sup> Michaud, *a.g.e.*, ss.95-96.

<sup>58</sup> E.Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, çev. Şükrü Alpagut, 2.b., İstanbul: Payel Yayınları, 1993, ss.34-35.

ki bu dürtü dıştan gelen uyarılara bir tepki değil de hedefini bulmaya hazır bir ok gibi tatminini bir nesnede ya da başka bir kişide bulan eğer bunu da beceremezse kişinin kendisine yönelen ve onu da yıkan bir mekanizmaya benzemektedir.

1988’de yüzyılın en büyük hümanisti kabul edilen Lorenz ise *İşte İnsan* adlı kitabında insan ve hayvanın kendi türdeşlerine yönelik mücadele dürtüsü şeklinde tanımladığı saldırganlığı anlatmıştır. Ona göre saldırganlık insanoğlunda doğuştan olan bir mekanizmadır. İnsanın içindeki bu içgüdü belli bir süre zarfında birikir, belli bir noktadan sonra kendini davranış şeklinde dışarı yansıtır. Tüm bunların sonucunda bir rahatlama olur ve bu süreç kendini tekrar eder. Dış faktörler saldırganlığın nedeni değil sadece insanda biriken içgüdülerin dışavurumuna bir neden olabilir. Bazen insan bir davranışa çok sert tepki verirken bazen aynı davranışa çok normal tepki verebilir. İşte bu normal tepki vermesi, bireyin bu teoriye göre rahatlama fazında olduğu içindir.

Lorenz’e göre saldırganlık, canlıları hayatta tutan, en güçlü ve genç nesilleri koruyan yapısının yanı sıra türler arasındaki doğal dengenin bozulmasına müsaade etmeyen bir kuvvetin de kendisidir. Onun içindir ki av ile avlanan arasındaki mücadelelerin hiçbiri hiçbir zaman yırtıcı hayvanın, avının kökünü kurutma aşamasına dek uzamaz. Ritüelleşmiş saldırı aşamalarında erken davranan olsa bile çok geçmeden durumun farkına varır ve rakibi ellerindeyken bile ona zarar vermez. Buradaki tahliller son derece önemlidir çünkü insan dışındaki hiçbir canlının bilerek ve isteyerek diğerine zarar vermediğinin göstergesidir. Yapılan araştırmalar hayvanlardaki hiyerarşinin oluşmasını, görev bölümünün ortaya çıkışını saldırganlığın bir soyun başka soya karşı korumasının getirdiğini göstermiştir. Saldırganlığın ne noktada ortaya çıktığının tahlili ve insanlarla olan bağlantısını kurmak açısından Lorenz’in canlı dünyasına ilişkin ileri sürdüğü dört farklı toplum düzeni ve işleyişinden söz etmemiz gerekecektir.

Lorenz ilk olarak; saldırganlığın ve kişisel bağların birleştirici özelliğinin hiç görülmediği anonim sürüden bahsetmiştir. Bu düzende bireysel dostluk bağının hiç görülmemesinin nedeni hep saldırgan davranış ile düğüm halinde oluşudur. Sadece üreme döneminde saldırganlığı aşan anonim sürüler kişisel bağ gidince bunu üzerlerinden atarlar; leylek, ispinoz, çiklitler arasında sıklıkla rastladığımız bu durum kış göçünde birbirleriyle artık hiçbir araya gelmemelerinden belli olur. Anonim sürü en ilkel canlılarda

bile kendini gösterir. Peki, salgın hastalıkların boy gösterdiği, doğal seleksiyondaki gizlenmenin yok olduğu, yiyecek bulmanın zorluğu gibi birçok olumsuz özelliği oluşturan sürü kavramının olumlu yönleri ne olabilir?

Tek üyenin bile rakibinin saldırısını sezmesi dâhilinde sürülerin birbirlerine sokulup bir bütün oluşturması ve hiçbir zaman rakibin onların arasına dalmaya cesaret edemeyişi ilk faydalarından biridir. Sürü hayvanlarının tek üyeleri kendilerini savunmada oldukça zayıftır bu yüzden sürü hali onların hayatta kalma şanslarını arttırıp, güvenilirlik sağlamaktadır. Panik durumunun sezildiği anlarda niceliksel bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bir grup kalabalığın diğerlerini peşinden sürüklemesi sürü dürtüsüdür ve bireyin fazlalığına bağlıdır, demokrasi hâkimdir.<sup>59</sup> Bu sonuca ters düşecek ön beyni alınan bir balık üzerinde yapılan deneyde; sürünün hiçbir zaman yapmaya cesaret edemediği sürüden kopma ya da peşinden kimsenin gelmeyişi önemsememe tavrı hüküm sürmeye başlayacaktır. Yem ya da herhangi bir yöne yüzmek istediği için başka yöne yönelen bu balık tüm kitleyi arkasına toplamıştır. Böylece aniden sürünün lideri olup çıkmıştır. Demek ki sürüde demokrasinin hâkim olmadığı; amaçsız, kararsız ve otoriter yönetim olduğu gerçeği vardır.

Sürü psikolojisinin egemen olduğu böylesi bir düzen, değer yargılarının katı kurallarıyla hareket eden insanların oluşturduğu toplum yapılarında da görülmektedir. Özellikle de küreselleşmenin alt kültür boyutunda rastladığımız; kendilerini belli bir grubun üyesi olarak gören bireylerin kimlik oluşturma süreçlerinde ve davranış biçimlerini şekillendirmede ait olduğu grubun istekleri doğrultusunda bunu yapmaları Lorenz'in anonim sürüsüyle benzerlik göstermektedir. Ayrıca ön beyni alınan bir balık üzerinde yapılan deneyden hareketle liderliğin yön değiştirdiği ve bazen amaçsız-kararsız bir otoriter rejimin demokrasinin yerini aldığı şeklindeki örnekle paralel biçimde toplumun peşinden gittiği her değer yargısının her zaman doğru olmadığı ve olamayacağı sonucu manidar olacaktır.

Lorenz'in sözünü ettiği ikinci toplum düzeni ise; gece balıkçılarının ve koloni halinde yavru bakımı yapan birtakım kuşların savundukları yaşama alanının, sadece alanı

---

<sup>59</sup> Konrad Lorenz, *İşte İnsan-Saldırganlığın Doğası Üzerine*, çev. Veysel Atayman- Evrim Tefik Güney, 1. b., İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008, ss.233-249.

içeren bölge üzerinden kurulan, biyolojik ve sevgisiz aile düzenidir. Aynı insanlar gibi ortak çıkarlar doğrultusunda aralarında bireysel bağlar vardır. Zümrüt kertenkelelerindeki bağımsız mantıka sınırları ve kavgaları gibi leyleklerde, gece balıkçıllarında da aynıları hatta eşini umursamama, tanımama davranışları gözlenmektedir.<sup>60</sup>

İnsanda dahi bu mantıka sınırlarını koruma davranışı otobüste, trende aklımıza gelmeyen birçok sosyal ortamda tanıdığımızı farklı, tanımadığımızı itici güç şeklinde mevcuttur. Yine erkek egemen toplum yapısının bir sonucu olarak erkeğin kadın üzerinde kurduğu otorite ve toplumun kadına biçtiği değer doğrultusunda meydana gelen şiddeti, ikinci toplum düzeninde meydana gelen erkeğin dişisi üzerinde kurduğu hâkimiyet üzerinden değerlendirmeye tabi tutabiliriz. Ayrıca sadece yaşama alanı oluşturmak üzerine kurulan biyolojik ve sevgisiz aile düzeni tanımı insanlar içinde geçerlidir. Bugün özellikle sevginin ve şefkatin eksik olduğu, evde güçlünün güçsüz olanı fiziksel ya da sözel şiddet yoluyla ezdiği bir aile ortamında yetişen çocukların ileri de bu davranışları benimseyerek şiddetin önünü açtığı gerçeği ispatlanmış durumdadır.

Üçüncüsü; büyük toplulukları oluşturan kemelerin ele alındığı, kişisel olarak değil de kendi akraba topluluklarına özgü koku sayesinde tanımanın olduğu ve farklı bir türdeş gruba dâhil hiçbir türdeşin hoş karşılanmadığı, ona karşı canavara dönüştüğü bir düzendir. Böylesi bir düzende dikkat çekilmesi gereken nokta dişinin sadece dişiyile, erkeğin ise erkekle olan mücadelesi ve yetişkin olanların küçüklere tanıdığı toleranstır. Bu yüzden olsa gerek kemelerdeki akrabalık ilişkileri oluştuğu zararlar en aza inmeye başlamış ve sosyal bir hiyerarşi asla oluşmamıştır.<sup>61</sup>

Peki, ama keme kolonilerin birbirlerine duydukları bu nefret hangi açıdan türün ayakta kalmasını sağlamaktadır? Bu sorunun cevabı türün yararına bir seleksiyonun gerçekleşmesi için tür içi ayıklayıcı saldırganlıkların haricinde öldürücü dıştan gelen saldırılara ihtiyacın gerekli olduğu şeklinde verilecektir. Fakat atlanılan nokta şudur ki, keme klanlarının sayısı böyle olursa gittikçe azalacak, hayatta kalanlar giderek daha kana susamış canavarlara dönüşecektir. Bu durum ilerleyen zamanlarda insan soyunun başına gelebilecek muhtemel bir senaryoya benzemektedir. Çünkü bizden olana saygının hüküm

---

<sup>60</sup> Lorenz, *a.g.e.*, ss.250-260.

<sup>61</sup> Lorenz, *a.g.e.*, ss.261-272.

sürdüğü bizden olmayana ise başta ayrımcılık olmak üzere her türlü şiddetin önünün açıldığı bir toplum düzeni dünyada hâlâ geçerliliğini korumaya devam etmektedir.

Lorenz'in bahsettiği dördüncü düzen olan sosyal bağ ise; kişisel, bireyden bireye sevgi ve dostluk bağının aynı topluluğa ait türdeşlerin zararlı mücadelelerine engel olduğu toplumsal düzen biçimidir. İnsanların topluluk yapısının birebir örtüştüğü bu düzen gri kaz örneğiyle daha açık hale gelecektir. Bu düzende anonim sürüde olduğu gibi grubun bir üyesinin bir başkasına yol açtığı tepki üzerinden bir birliktelik vardır ama kişilikleri öne çıkarmanın esas alındığı, sadece genetik davranışların değil bireysel deneyim ve tanışmanın rolünün olduğu fark açıkça görülmektedir. Oysa üç farklı tipteki sosyal düzende, bireyler arasındaki ilişkilerin özel, kişisel olmaktan hayli uzak yapısı böylesi bir birliğin üyelerinin birer öge olma özellikleriyle birbirlerinin yerini tutabilmesinin yolunu açmaktadır.

Sosyal bağın olduğu düzende ise, gri kazların zafer seremonileri örneği üzerinden amacı yatıştırmak, memnun etmek olan özel seremonilerin işlevi aynı türden gelen üyelerin bir başka türün üyesiyle değil, sadece bir diğer türdeşiyle birlikte uygulayabildikleri günlük yaşamda tayin edici motivasyonlar arasında laytmotif, klişeleşmiş ve her fırsatta tekrar ederek biz grubuz ifadesini yayan özelliğidir. Önceleri sadece çiftler arası çiftleşmeye, kur yapmaya yönelik zafer çılgınlıkları şimdi aileleri, dostlukları, grupları bir arada tutan cinsel dürtülerden tamamen uzak en genç hayvanların bile sergilediği bir davranış halini almıştır.<sup>62</sup>

Korunma içgüdüleriyle doğdukları andan itibaren ilk gördükleri hareket eden nesneye bağlanmalarıyla bilinen kazlar gibi birilerinin peşine sorgulamadan akılsızca kapılıp giden insan davranışları birebir benzerlik göstererek zihinsel damgalamanın tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Bir gruba ait olmanın verdiği haz ve zafer çılgınlıklarını birlikte atabileceğin bir partnerin olmadığında yaşanan ruhsal çöküş kaz adımlarıyla yürüyüşleriyle ünlenen Alman askerlerinin, Vietnam'da ne için savaştığını bilmeyen Amerikan askerlerinin, Japon intihar pilotlarının zihinlerinde yer etmiş önyargı kalıplarının mottosunu oluşturmaktadır.

---

<sup>62</sup> Lorenz, *a.g.e.*, ss.300-302.

Bununla bağlantılı olarak “Ecco Homo” bölümünde Lorenz, hayali bir Marslı davranış bilimcinin gözünden insanlığın şu an içinde bulunduğu durumu gözler önüne sermiştir. Bu gözlemci insanların ne salt aklının ne de saldırganlık ve içgüdülerinin nasıl işlediğini bilmediğinden dünyada gözlemlediği hiçbir olaya anlam vermeyecek, insanlık tarihini anlamayacaktır. *İşte İnsan* adlı kitapta önceden anlatılan her şeyi bildiğini varsaydığımız Marslı davranış bilimci ise, keme topluluklarındaki ilişkiyi bizde görecektir ve sonunda tek bir kemenin kalmadığı vahşet dolu ortamdan yola çıkarak ileride atom bombalarıyla soyları tükenen insanlar şeklinde yorum yapacaktır. Burada sorulması gereken soru şudur: Bu vahşeti nasıl önleyebiliriz?

Lorenz hayvanlarda bahsettiğimiz türdeşler arası saldırıyı önleyen savunma mekanizmalarını insanlardaki sorumluluk duygusuna benzetmektedir. İnsanlara hediye verilen kavramsal düşüncenin olumsuz özelliği olan itici saldırganlığın ve doğaya hâkim olma isteğiyle artan tehlikelere dikkat çekmektedir. İşte insan dediğimiz asıl şey hayvani dürtülerimizden kaynaklanan aslında hayvanların saldırı silahlarına sahip olsak asla yapamayacağımız ama bizim için önemli ve kutsal olan bir neden uğruna insanların hizmetine sunulan teknolojik güçten faydalanılarak rahatlıkla kardeşlerimizin ölümüne yola açan felaketi peşinde sürükleyecektir. Ardından Lorenz içgüdülerimizin yetersiz kaldığı bilgilenmenin aynı zamanda deneylerin önünü açıp, akla uygun sorumlulukları yerine getirdiği gerçeğini söylemekte de geç kalmayacaktır.

Lorenz; insanları bekleyen tehlikeleri önlemek adına birinci önlem olarak saldırganlık dürtüsünü en aza indirmenin iki yolundan bahsetmiştir. Biri saldırganlığı canlılara değil de nesneye boşaltma yöntemi, diğeri libido enerjisinin kanal değiştirmesini psikanaliz açıdan ele almaktır. Yani birinde öfke sadece bir nesneye yönelik tepki şeklindedir; diğesinde şiir yazmak, spor, enstrüman çalmak gibi olumlu ve faydalı bir amaca hizmet eder. Tam da bu noktada Çotuksöken’in insanın arada olan bir varlık olarak gerilimleri fark eden bir yapısı olduğunu ileri sürmesi manidar olacaktır:

Yaşanan, karşılaşılan tekil bir durum ile o zamana kadar deneyimler, yaşantı tortuları olarak edinilen ve ister istemez genellemeleri içeren kavramsal, düşünsel, tümel yapılar arasındaki gerilim insan dünyasının ortak paydasıdır. İnsanın arada olan bir varlık olarak her karşılaşması tekil, biricik bir karşılaşmadır; işte bu karşılaşmaları insan kavramlarının, yaşantılarının, deneyimlerinin eşliğinde

gerçekleştirir. İnsan durumları, olup bitenleri, kavramları, imgeleri, yaşantıları eşliğinde karşılar.<sup>63</sup>

Örneğin; haber bültenlerinde sık sık rastladığımız “kadın kendini öldürmek isteyen kocasını öldürdü” şeklindeki örnek olaylar insanın belli bir tekil deneyim içindeyken ilkeleri ile olgular/ gereksinimler arasında nasıl sıkışıp kaldığının en tipik göstergesidir. Geldiğimiz noktada Çotuksöken’in ifadesiyle iki savın ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Birincisinde kötülüğün bizden ayrı tekil, somut bir varlık/ varolan bağlamı olmadığı ikincisinde ise; birinciyle bağlantılı olarak kötülüğün dilimizde ve zihnimizde var olduğudur. Birinci sav bizi kötülüğün doğada olmadığı ama insanla bağlantısı çerçevesinde doğayla bağlantılı olduğuna götürürken dolayısıyla doğal olduğunu gösterecek; ikinci sav da kötülüğün toplumsal, tarihsel ve kültürel olduğuna inandıracaktır. Fakat biz biliyoruz ki ister doğal ister kültürel, toplumsal ve tarihsel olsun faali insandır.<sup>64</sup>

Lorenz’in düşüncesine göre de saldırganlık, insan soyunun kalıtsal bir kötülüğüdür ve bundan binlerce yıl öncesine dayanan atalarımızı etkileyen zorlu yaşam koşulları ve ayakta kalabilme mücadelesi neticesinde ortaya çıkan bir tür-içi ayıklama sürecinin sonucudur.<sup>65</sup>

Lorenz’in saldırganlık dürtüsünü azaltma yolu olarak teorik olarak öngördüğü ama tavsiye etmediği ikinci önlem ise saldırganlığı çeşitli yöntemlerle bir evrimsel kalıtım faktörü olmaktan çıkartarak etkisizleştirmeye çalışmaktır. Fakat böylesi bir durumda çeşitli dürtülerin birbirleriyle ilişkilerindeki bağlantı ve karmaşıklığı göz önüne alırsak dürtülerden birini devre dışı bırakmak hele de en güçlü olanının devre dışı kalması demek öngörülemez sonuçlar doğuracaktır. Kaldı ki insanın hangi önemdeki davranış tarzının içinde saldırganlığın motive edici etmen olarak içerildiğini bilmiyoruz. Örneğin “aggreği”nin (bir göreve, soruna hırsla el atmak demek) tasfiye edilmesiyle birlikte hırsla, tutkuyla, kariyer çabasıyla yapılan her faaliyet hatta gülmek bile

---

<sup>63</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, ss.83-84.

<sup>64</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.175.

<sup>65</sup> Fromm, *a.g.e.*, s.39.

saldırganlık dürtüsünün kalıttından uzaklaşmasıyla birlikte insan hayatını terk edecektir.<sup>66</sup>

Diğer bir yapılması gereken üçüncü önlem ise aşırı heyecana kapılma ve hayran olma davranışlarının özünü anlayıp, denetim altına almaktır. Hayranlık rasyonel bir özdenetimi, eleştiriyi imkânsız hale getirirken, gülme onu denetlememize, bu davranışımızı eleştirmemizi sağlayan bir güçtür. Ama bazı koşullarda sonuçları oldukça zararlı bir silaha dönüşebilmektedir. Bu yüzden demagogların bireysel çıkarları uğruna toplumları birbirlerine karşı kışkırtıp, savaş ortamı yaratmak için sıkça kullandıkları bu yöntem artık barışa hizmet etmelidir. İşte bu uyarımların olması için birincisi savunulacak bir değer yargısı, ikincisi bu değeri tehdit eden bir düşman, üçüncüsü birlikte hareket edilecek bir grubun varlığı şarttır. Tüm bunların yanı sıra mücadeleyi tetikleyen bir lider gerekecektir. Demagogların çıkarlarına ters düşen, politikadan bağımsız iki kolektif değer sanat ve müziğin birleştirici etkisi de bu noktada farklı insanları bir araya getirmede önemli işlev üstlenecektir.

Türlerin dönüşümünü sağlayan mutasyon ve seleksiyon Lorenz'e göre saldırganlığı hiçbir zaman ortadan kaldırarak tür içi şiddet sorununu çözemeyecektir. Çünkü yöntemleri bu problemle ters düşecektir. Ayrıca bir dürtünün olumsuz özelliklerini ortadan kaldırmak demek dürtünün vazgeçilmez işlevlerini de yok etmek demektir. Lorenz'in yapılmasını tek istediği şey barışçıl idealler için eksiksiz, karşılıksız, ayırım gözetmeksizin o sınımsız ve içten sevginin olmasıdır. Yalnız insan nitelikleri, özellikleri herkesi ve her şeyi eşit derecede sevmeyi engeller. İrade bile bu gerçeği değiştiremez. Bu görev ancak akıl ve seleksiyonun ortak çalışmasıyla birlikte gerçekleşebilir, gelecek kuşaklara aktarabilir. Lakin böyle bir çözüm yoluna girişmeden saldırganlığın Freud ve Lorenz'in dediği gibi salt bir dürtü olarak ele almak ne kadar doğrudur tartışmak gerekir.

Nitekim insanları sarıp sarmalayan ve onların ihtiyaçları ile çevreleri arasında köprü görevi gören bir sosyal yapının varlığı yadsınamaz. Saldırganlığın öğrenilmiş bir toplumsal davranış biçimi olduğunu ve tüm diğer faaliyet türlerinde olduğu gibi aynı biçimde edinildiğini, aynı toplumsal, durumsal ve çevresel faktörlerden etkilendiğini

---

<sup>66</sup> Lorenz, *a.g.e.*, ss.414-415.



belirten görüşler mevcuttur.<sup>67</sup>Toplumsal kurallar çerçevesinde, saldırgan davranış biçiminin ne zaman, nasıl ve kime karşı olacağını sosyal öğrenme kuramında olduğu gibi taklit ve pekiştirme yoluyla kazanıldığını savunanlar da vardır. Sözü edilen bu kurallar saldırganlığın dışa vurma ve bastırma konusunda belirleyici olduğu gibi saldırganlık türlerinin hangisinin olumlu hangisinin olumsuz olduğuna karar vermektedir.<sup>68</sup>

### 1.3. ŞİDDETİN TOPLUMSAL/SİYASAL NEDENLERİ

#### 1.3.1. Küreselleşen Dünyada Şiddeti Kavramsallaştırmak

Bugün bizlere küreselleşmenin ne olduğuna dair bir soru sorulduğunda; dünya genelinde sınırların kaybolup zaman-mekân kavramının silikleşerek küçüldüğü ve ekonomik- siyasal-sosyal yaşamın küresel neticelere göre şekil aldığı aynı zamanda ulusal kimliklerin çözülerek toplumsal yapının aynılaştığı bir süreci temsil ettiğini söyleyip, küreselleşmenin üçüncü evresini yaşadığımızı aktarabiliriz. O zaman küreselleşme yeni bir olgu olmayıp evreleri olan bir yapılanmadır.

Küreselleşmenin bu evrelerini inceleyecek olursak; birinci küreselleşme 15. yüzyılın sonlarına tekabül eden merkantilizmin<sup>69</sup> etkisiyle yaşanmış ve sömürgecilik ile sonuçlanmıştır. İkinci küreselleşme ise 1890 yılında sanayileşme ve onun getirdiği ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıkan ve sömürgeciliğin emperyalizme dönüştüğü süreci kapsamaktadır.<sup>70</sup>

Üçüncü küreselleşme ise; bilim ve teknolojinin etkisiyle birlikte şimdiye ışık tutan, 1970 yılında çok uluslu şirketlerin doğması ve dünya siyasetinde rol alması, 1980’lerde iletişim devriminin yaşanması ve SSCB’nin ayrışma süreciyle bağlantılı olan

---

<sup>67</sup> D.Archer ve R. Gartner, “Barış Dönemi Kayıpları: Savaşa Katılmayanların Şiddet İçeren Davranışlarında Savaşın Etkisi”, çev. A. Babacan, *Cogito Dergisi: Şiddet*, S. 6-7 (1996), ss. 237-251.

<sup>68</sup> S.E. Taylor, L.A. Peplau ve D.O. Sears, *Sosyal Psikoloji*, çev. A. Dönmez, 4.b., Ankara: İmge Kitabevi, 2007, s.424.

<sup>69</sup> Merkantalizm; kapitalizmin ilk doktorini olarak ortaya çıkan, 16.yüzyılda Batı Avrupa’da b güçlü bir ekonomi adına ihracatı en üst seviyeye çıkarmak ve ithalatı en aza indirmek adına tasarlanmış bir ekonomik politikadır.

<sup>70</sup> Aytekin Yılmaz, *İkinci Küreselleşme Dalgası*, 1.b., Vadi Yayınları, 2004, s.9.

1989 sonrası gelişmeleri tanımlamak adına kullanılan “yeni dünya düzeni”<sup>71</sup> kavramıyla birlikte düşünülmesi gereken ve sık sık onun yerine geçirilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşadığımız dünyanın düzensiz olduğu gerçeğinden yola çıkarak özellikle 21.yüzyılın silahlı çatışmalar ve insani felaketler yüzyılı olarak tanımlandığı üzerinden küreselleşmenin yeni dünya düzeni olduğundan bahsedilirken anlaşılması gereken bu yeni dünyanın aslında düzensizliğidir.<sup>72</sup>

Tıpkı Derrida’nın da vurguladığı gibi yeni dünya düzeni başta evsizlik olmak üzere işsizlik, silah ticareti, dış borçlanma, etnik savaşlara yol açmakla kalmayıp, her kıtadan mafya ve uyuşturucu kartellerinden oluşan sınırlandırılmayan kapitalist hayalet devletleri doğurmuştur. Bu durum küreselleşmenin katlanılacak bir şey olmaktan uzaklaşıp bir an önce baş edilmesi gereken büyük bir tehlikeye dönüştüğünün resmini çizmiştir.<sup>73</sup>

1980’lerde gündeme giren neoliberal küreselleşmenin bilançosunda insan haklarına düşen pay, sistemli bir gerilemeden başka bir şey değildir. Bu fiili gerilemeye rağmen ironik olan; günümüzde insan hakları söylemlerinin doruk noktasına ulaşmasıdır. Küreselleşme sürecine “insani” bir yüz kazandırma ihtiyacı “insan hakları” söyleminden karşılanmış; eski sosyalist ülkelerin kapitalizme geçiş süreçleri “özgürlüğe yeniden dönüş” ve diğer yandan Üçüncü Dünyaya yapısal uyum programlarının empoze edilişi “demokratikleşme” retoriği ile meşrulaştırılmıştır.<sup>74</sup>

Neoliberal küreselleşme politikalarının ilk yirmi yıllık uygulama döneminde karşılaşılan ilk sonuç, gelir bölüşümündeki adaletsizliğin dünya çapında artması ve toplumsal eşitsizliğin boy göstermesidir. Çünkü küreselleşmeyle sermayenin daha az elde toplanması mülksüz, işsiz ve geçim kaynaklarından yoksun kitleleri doğurmuştur. Sermaye sahibi azınlık kesim ile emeğinden başka geçinme gücü bulunmaya çoğunluk arasındaki bu ters orantı, Kuzeyden Güneye yeniden bir proleterleştirme sürecinin

---

<sup>71</sup> Zygmunt Bauman; *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları,1999, s.69.

<sup>72</sup> J. Eric Hobsbawm, *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm*, çev. Osman Akinhay, 1.b., İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, ss.33-34.

<sup>73</sup> Niall Lucy, *Postmodern Edebiyat Kuramı: Giriş*, çev. Aslıhan Aksoy, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s.14.

<sup>74</sup> Yasemin Özdek, “Küresel Yoksulluk ve Küresel Şiddet Kıskaçında İnsan Hakları”; *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, ed. Yasemin Özdek, 1.b., Ankara: Todaie İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi Yayınları,2002, s.33.

yaşandığının belgesidir. Küreselleşmenin ortaya çıkardığı ikinci sonuç ise; bağımlı ülkelerin yeniden sömürgeleşme sürecine girmesi yani uluslararası bağımlılık ve sömürü ilişkilerinin derinleşmesidir. İlk yirmi yıllık dönemin sonrasında 2000’li yıllarda ise küreselleşme egemen politikaların meşruiyet ihtiyaçlarını karşılamak adına “yoksullukla mücadele” ve “terörle mücadele” olmak üzere iki stratejiyi devreye sokarak toplumsal sınıflar ve halklar arasındaki eşitsizliği derinleştirmeye devam etmiştir.<sup>75</sup>

Tüm bunlar neticesinde yoksulluk ve gelir eşitsizliği büyürken “suç” olgusu patlak vermiş; bunun sonucunda sistemin güvenlik ihtiyacı dış güvenlikten iç güvenliğe doğru dönüşüme uğrayarak, olası durum siyasi rejimlerin baskıcı gücünü kuvvetlendirmiştir. Kısacası yoksulluğun keskinleşmesiyle toplumda meydana gelen çözülmeye eş değer bir vaziyette şiddet gündelik, sıradanlaşan bir olguya dönüşmüştür. Sermaye birikim sürecinde zora dayalı yöntemler yoğunlaştıkça yoksullaşan ve ezilen kesimlerin uyguladığı şiddetin özel alanda veya siyasi eylem alanında yankısını bulması kaçınılmaz olmuştur.

Öyleyse Hardt ve Negri’nin küreselleşmenin iki zıt kuvvet meydana getirdiği tezi doğrudur. Küreselleşme bir yanda sürekli bir denetim ve çatışmayla âdemi merkezileşmiş, yersiz yurtsuz kapitalist bir iktidar düzeni kuran “İmparatorluğu” (Empire) diğer yanda ağlar üzerinden birbiriyle iletişim halinde olan ve beraber davranan bir tekilikler toplamını “Çokluğu” (Multitude) yaratmıştır. Hardt ve Negri, İmparatorluk içinde İmparatorluğa muhalafet eden bir düzenden bahsederken aynı zamanda sınıf mücadelesinin güncel halini bize sunmaktadır. İmparatorluk’tan yayılan şiddet, yabancı bir sömürü şiddeti olarak boy gösterir ki bu şiddet üretici gücü elinde bulunduran “Çokluğun”, bu güçten beslenen “İmparatorluğun” karşısındaki öfkesini resmetmektedir.<sup>76</sup> Hardt ve Negrinin gözden kaçırdıkları en önemli detay; küreselleşme sürecinde bugünün dünyasının sakinlerinin kapitalizme karşı mücadelede toplumsal güç unsuru olacak “biz” olmayı beceremedikleri ve bu sebeple çokluğun kendi kendisini sömürmesine olanak tanıdığı gerçeğidir.

---

<sup>75</sup> Özdek, “Küresel Yoksulluk ve Küresel Şiddet Kısacasında İnsan Hakları”; *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, s.39-40.

<sup>76</sup> Han, *a.g.e.*, s.122.

Tam da bu yüzden çağımızdaki şiddetin konumunu belirlemek adına uygarlık tarihiyle olan bağlantısına bakmamız gerekir. Çünkü bu kapanan yüzyılda insanoğlunun teknolojik ilerlemeyle beraber artık yeni olanaklarla bezendiğini ve her anlamda sınırların kalkmasıyla bu olanaklardan hemen herkesin haberdar olduğunu fakat bunlara erişim noktasında insanlar ve toplumlar arasında hâlâ uçurumların derinleştiğini söyleyebiliriz.

Bu yüzyıl içinde İkinci Dünya Savaşı, aralıksız bölgesel savaşlar, devrimler, iç çatışmalar ve terör olayları yaşadığımızı; sömürgeleşmenin sona ermesinden tutalım Doğu blokunun doğuşundan yükselişine ve dağılmasına tanık olduğumuzu; özellikle de az gelişmiş toplumların yaşadığı hızlı dönüşümleri ve bunlara eşlik eden siyasal iktidarsızlık olgusunu da hesaba kattığımızda çağımızı kaygının, belirsizliğin ve değer karmaşalarının doruk noktasına ulaştığı bir çağ olarak karakterize edebiliriz.<sup>77</sup> Demek ki gerek yapısal gerekse siyasal şiddet gündelik yaşamımızın her alanına sızmış ve bireyler arası iletişimden tutun da kişinin kendisiyle olan hesaplaşmasına kadar uzamıştır.

Günümüzde yaşanan şiddet, 20.yüzyılın son çeyreğinden beri çözülen ve değişen hegemonyanın- ki burada hegemonya kavramıyla kastedilen iktidarın gücünü salt şiddet, siyasi ve ekonomik zorlama yoluyla değil, aynı zamanda ideolojik olarak hâkim değerlerin herkesin ortak düşüncesi haline geldiği egemen kültür yoluyla sürdürmesi anlaşılmalıdır- bir sonucudur.<sup>78</sup> O hâlde bizler şiddete sebebiyet veren bu hegemonyanın çözümlenme sürecinden ne anlamalıyız?

Sovyetler Birliğinin dağılması, küreselleşme ve neo-liberal politikaların da etkisiyle ulus-devlet modeline dayanan hiyerarşik yapılarda çözümler yaşanmış; devlet ekonomik yetkilerini özelleştirme ve liberalleşme politikalarıyla ulusötesi devletlere devrederken aynı zamanda sosyal devlet olma işlevini yitirmiştir. Tüm bu yaşananlar neticesinde oluşan bu boşluğu ulusötesi işlevi olan vatandaşa alternatif dayanışma ağları sunan dini ve etnik temelde örgütlenen yapılanmalar doldurmuştur. Aynı zamanda bu yapılanmalar ulusal kimliklerin de parçalanmasına yol açarak yeni kimlik politikalarına yol açmıştır. Başta Doğu Avrupa, Orta Asya ve Afrika olmak üzere dünyanın birçok kesiminde Batı yayılcılığı çerçevesinde yok edilen bazı yerli gruplar kendi gasp edilen

---

<sup>77</sup> User, Kümbetoğlu ve Kolankaya, *a.g.e.*,s.162.

<sup>78</sup> Perry Anderson, *Gramsci: Hegemonya, Doğu Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarık Günersel, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2007.

haklarını geri alma mücadelesi kapsamında kimliklerini yeniden inşa etmeye girişmişlerdir.<sup>79</sup>

Evet, küreselleşme üzerine yazan Dani Rodrik'e göre de küreselleşme toplumların yapılarını tahrip etmiş, çözümlenmelere ve ayrışmalara yol açarak sosyal çözümlenmelere neden olmuştur.<sup>80</sup> Zygmunt Bauman "Küreselleşme birleştirdiği kadar böler de birleştirirken böler- yerkürenin tek tipliğini arttıran nedenlerle bölen nedenler özdeştir"<sup>81</sup> diyerek küreselleşmenin insanlığı ayırıştırıcı bir süreç olduğunu vurgulamıştır.

O hâlde küreselleşme, beraberinde kültürel parçalanma ve kültürler arası çatışmayı mı doğuracaktır? Çünkü bizler biliyoruz ki küreselleşmenin çıkış noktası her ne kadar tek bir dünya ekonomisi olsa da kültürümüz, değerlerimiz, yaşam ve düşünce biçimimiz günden güne değişime uğramakta ve tek tipleşmeye doğru uzanan bir tehlike boy göstermektedir.

Şiddetin biyolojik, sosyolojik ve psikolojik birçok sebebi olsa da belki de üzerinde en çok durulması gereken neden tek tipleşmeye giden bir dünya düzeninin ta kendisidir. Bugün tek tek her birey ihtiyaç, düşünce ve davranışların tek tipleşmesi neticesinde yaratılan bir kitle toplumu içinde yer almaktadır. Bu duruma ayak uydurma çabası içerisinde insan herkese ve her şeye yabancılaşmasının yanı sıra, kendini arayışında yetersiz kalarak kendinden ve değerlerinden de uzaklaşacaktır. Bunun neticesinde de sadece başkalarına değil kendi varlığına da şiddet uygulama noktasına (intihar eylemi) gelecektir.

Modernitenin özgürlük, refah, sanayileşme, bilimsel ve teknolojik gelişmeleri beraberinde getirmesi gibi olumlu yönlerine vurgu yapılırken özellikle de doksanlı yılların sonunda modernitenin kısıtlayıcı, tek tipleştirici, bağlayıcı ve yabancılaştırmaya neden olan olumsuz etkileri gündeme gelmiştir. Kapitalizmin de etkisiyle insanlar otantik özlerinden koparak, insanı insan yapan insani değerlerinden uzaklaşmış, insanın kendisi amaç olmaktan çıkıp araçsallaştırılmıştır. Ulusal kültürlerin, ekonomilerin ve sınırların

---

<sup>79</sup> Yakın Ertürk, "Küreselleşen Dünyada Şiddeti Kavramsallaştırmak", *Şiddet ve İnsan Hakları Uluslararası Konferans Bildirileri*, haz. İoanna Kuçuradi- Özge Yücel Dericiler, İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2013, s.25.

<sup>80</sup> Dani Rodrik, *Küreselleşme Sınırı Aştı mı?*, çev. İzzet Akyol ve Fatma Ünsal, İstanbul: Kızılelma Yayınları, 1997, s.97.

<sup>81</sup> Bauman, *a.g.e.*,s.8.

bütünleştigi küreselleşme bize gelişme bağlamında birçok yenilikler kazandırsa da tek tipleştirici bir dünya düzeni yaratmasıyla insanların şiddete başvurarak başkalarının dinine, değerlerine, geleneklerine saygı duymadan ve başkalarının bu dünyadaki hakkını hiçe sayarak hegemonya kurma mücadelesini tetiklemiştir.

Ek olarak ulusal düzlemde de her devlet kendi toplumsal düzenini meşrulaştırmak adına kendilerinin çizdiği ideoloji çerçevesinde bireyin özgürlüğünü ve kendi varoluşunu kısıtlayarak onları tek tipleştirmiş bunu da eğitim yoluyla yapmıştır. Özellikle Türkiye açısından duruma bakarsak, küresel kültürün getirdiği yeni düzene karşı bir direnç mekanizmasının her anlamda boy gösterdiğini ve toplum yapımızın onu salt bir yalınlıkla kabul etmesinin gözlenebilir bir olgu olarak karşımızda durmadığı açıktır.

Küreselleşmenin dünya üzerinde yarattığı değişim ve dönüşümler beraberinde milli kültürlerin yerine yerel ve küresel kültürlerin geçtiği yeni bir dünya düzeni bırakmıştır. Bir tarafta küresel kültür kitle ve tüketim kültürünü yaygınlaştırma çabası içinde dünyayı tek tipleştirmeye çalışırken, diğer yandan da yerelliğe eğilerek yeni kimliklerin küllenmesine sebebiyet vermiştir.<sup>82</sup>

Küreselleşme sürecinin yarattığı problemlerin başında; milli kimlik sorunu, tüketime odaklanmış kitleler, küreselleşmiş medya ve kültürel emperyalizm neticesinde yaşadığı topluma ve kendine yabancılaşan bireylerin yarattığı sorunlar gelmektedir. Tek bir kültür çatısı altında toplanmaya çalışan bireylerin ekonomik yapılanmalara, teknolojik ilerlemelere ve Batı'nın dayattığı evrensel değerlere ayak uyduramaması neticesinde çözüm yolu olarak benimsenen şiddetin farklı yansımalarını görmemiz kaçınılmaz olacaktır. Buna ilaveten Batı'nın bu dayatması ben ve diğerleri arasında homojenliği hedeflemesine rağmen sınırları daha da keskinleştirerek ötekine karşı yapılan ayrımcılığı körükleyecektir. Küreselleşmenin ekonomik, siyasal, kültürel her anlamda sınırı aşmasıyla herkese hitap eden hale gelmesi, insanların dini, etnik ve ulusal kimliklerinin farkına vararak çok kültürlülüğün doğmasına sebebiyet vererek, bu kültür karmaşası içinde şiddeti tekrar gündeme getirecektir.

---

<sup>82</sup> Nihat Erdem, *Küreselleşme ve Kültürel Değerlerimizde Değişim Uygulamalı Bir Çalışma: Ankara İli Sincan- Çankaya İlçeleri Karşılaştırmalı Bir Analiz*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s.120.

### 1.3.2. Şiddetin Baş Faktörü Olarak Tek Tipleşme Sorunu

İnsanlardan nefret etmek kolay değildir. Ogden Nash'ın *Hiç Kimseye Yönelik Daha Az Kötülük Yakarışı* adlı şiirinden dökülen “Her okul çocuğu delicesine âşık olabilir, ama nefret etmeye gelince oğlum, o bir sanattır.” dizeleri bunun en güzel ifadesidir. Eğer farklı insan grupları arasında şiddet ve nefret söylemlerine bu kadar çok rastlanıyorsa; sorulması gereken bu sanatın nasıl işlediğidir.<sup>83</sup>

Şiddet eylemciliği insanın doğuştan getirdiği bir nitelik değildir. Öyleyse bazı sosyal, ekonomik, siyasal, ideolojik şartların bir sonucu olarak insan kişiliğini kendine göre şekillendiren bir olay olmalıdır. Sosyal değişimi tıpkı tarihin ortaya çıkış sebepleri gibi tek bir olguyla açıklamak son derece yanıltıcı sonuçlar verecektir.<sup>84</sup> O zaman sosyal değişim (toplumsal değişim) sadece ekonomi, kültür ya da politika gibi etkenlerle açıklanamaz. Bu noktada nasıl olur da kişilik yıkıp döken bir şiddet eylemcilik sonucunu doğurabilir?

Kişiliğin, üst benliğin meydana getirdiği korku ve kaygıya karşı benliğini korumak amacıyla şiddet eylemlerine başvurduğunu söyleyebiliriz. Sosyal değerlerce belirlenen üst benlik ne kadar bastırıcı, katı ve sert olursa, saldırgan davranışların ortaya çıkması da bir o kadar kolay olacaktır.

İnsanın sosyal bir varlık olduğunu düşünerek çerçeveye bakarsak bir birey ne kadar kalabalık içinde yaşarsa yaşasın o kalabalık içinde bile yalnızlaşabilir. Eğer bir kişi içinde bulunduğu toplum dâhilinde beslenme, korunma gibi fizyolojik ihtiyaçlarını karşılayamıyorsa onun da ötesinde sevgi, saygı, güven, özgürlük gibi psikolojik ihtiyaçlarını tatmin edemiyorsa bu durum o kişinin dıştan gelen etkenlerle engellendiğini bize gösterecektir. Her ne kadar insan benliği doğuştan itibaren içinde yaşadığı doğal ve toplumsal yaşamın elverişsiz koşullarının yarattığı engellemelere karşı bir direnç geliştirse de bunu yapamadığında; dürtülerden kaynaklanan isteklerinin birikimi sonucunda ve engellenmeye dayanma gücünün yetersizliği halinde şiddet kendini ele verecektir.

---

<sup>83</sup> Amartya Sen, *Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kardam, I. b., İstanbul: Optimist Yayınları, 2010, s.197.

<sup>84</sup> Balcıoğlu, a.g.e., s.37.

Çarpık kentleşme, ekonomik sıkıntılar, gelir dağılımındaki eşitsizlikler, beslenme ve barınma ihtiyacının karşılanamaması nasıl ki insanları içinde bulunduğu sosyal ortamdan soyutlayarak artan düş kırıklığı ve öfkeyle gerek özel gerekse siyasal düzlemde şiddete sürüklüyorsa aynı şekilde içinde bulunduğu toplum tarafından hor görülen ve dışlanan insanlar da psikolojik açıdan yetersizliklerini saldırgan davranışlarla doldurmaya çalışacaktır. Çünkü onların bakış açısıyla şiddete başvurmak; toplumda kabul görmelerini sağlayan bir araç konumundadır.

Bugün Batı ve Amerikan kültürel değerlerinin ve yaşam şekillerinin medya ve kitle iletişim araçlarıyla diğer toplumlara nasıl empoze edildiği gerçeği önümüzde durmaktadır. Kültürel küreselleşmenin bir sonucu olarak tüm toplumlar aynı marka giyinen, fast-food tüketen, popüler kültürün etkisiyle aynı rock-pop müziği dinleyen, değer karmaşası içinde kalarak yozlaşmış değerlerin pençesinde ortak bir tüketim kültürünün birer üyesi haline gelmiştir. Tam da bu kullan-at mantığıyla işleyen ve bizlere dikte edilmeye çalışan hızlı yaşam içerisindeki tükenmişlikte insanoğlu biran olsun düşünüp “ben kimim? sorusunu sormaya başlayacaktır. İşte varlığımızın özünü ortaya çıkarmaya yönelik bu felsefi soru, küreselleşmenin tehlikeli bir başka bir boyutunu ortaya çıkaracaktır. Bunun adı da milli kimlik sorunudur.

Küreselleşme sürecinde değindiğimiz gibi sosyal değişim yoluyla ve bazen savaş birikintisi ve kültürel bozulmalar sonucu toplum yapısı çözülmeye başladığında bireyler de birbirinden koparak kendi egosunu tatmin etme peşine düşmüşlerdir. Bu insanların dayanışmaları söz konusu değildir. Çünkü birisi için “sömürü” sayılan bir durum, ötekisi için “hak”tır. Çünkü sosyal çözülme, “ortak” olan her şeyi yıkmış, her şeyi “bireysel” hale getirmiştir. “Cemaatleşmek”, “örgütlenmek”, “birleşmek” hep bu yalnızlıktan kaçış duygusunun dönüt vermiş halidir. Evet, böylesi bir yapılanma iyiye yönelirse güzel sonuçlar verebilir fakat kötüye yönelirse kötü sonuçlar kaçınılmaz olacaktır.<sup>85</sup>

Normal yaşamımızda kendimizi çok çeşitli grupların mensubu olarak görürüz ki bazen vatandaşlığımızdan tutalım da ikametgâhımız, coğrafi kökenimiz, cinsiyetimiz, sınıfımız, politik tercihimiz, mesleğimiz, çalıştığımız işimiz, ilgilendiğimiz sosyal

---

<sup>85</sup> Balcıoğlu, *a.g.e.*, s.37.



ilgilerimize kadar her şey bizi belirlemektedir. Aynı anda mensubu olduğumuz bütün kolektif bütünlükler bize belli bir kimlik kazandırmaktadır.<sup>86</sup>

Kimlik duygusunun- komşularımız veya topluluğumuzun üyeleri veya hemşeri ya da dindaşlarımız gibi- başka insanlarla olan ilişkilerimizin gücüne ve sıcaklığına önemli ölçüde katkısı olabilir. Belirli kimliklere odaklanmamız kendimize odaklanmış yaşamımızdan kafamızı çıkarıp diğerleriyle olan bağlarımızı kuvvetlendirerek onlarında yaşamına katkıda bulunmamıza ön ayak olabilir. Robert Putman'ın da dediği gibi “sosyal sermaye” konusundaki literatür, insanın kendisini aynı sosyal topluluk içindeki diğer insanlarla özdeşleştirmesinin o toplulukta yaşayan herkesin yaşamını nasıl iyileştirebileceğini gözler önüne sermiştir. Kısaca bir topluluğa ait olma duygusu tıpkı bir sermaye gibi kaynak olarak görülmektedir.<sup>87</sup>

Kimliği oluşturan başta aile olmak üzere, ekonomik-sınıfsal farklılıklar, dil, din ve etnik kökenler, cinsiyet gibi ana faktörler bireyin sosyal bir varlık olarak kültürel yanını silemeyeceği anlamına gelmektedir. “Ben” ve “ötekinin” farklılığının farkına varılması kimliğin aynı zamanda bir “aidiyet” problemi olduğuna işaret etmektedir.<sup>88</sup> Bireyin bir şeye ait olmak istemesi ve her kimliğin içinde bulunduğu toplumla bağlantılı olması bunun sonucudur.

Diğer yandan içselleştirmenin nimetleri beraberinde dışlamanın karışıklığını da getirecektir. Üyesi olunan kolektif bütünlüklerden hiçbiri bizim tek kimliğimiz ya da tek üyelik kategorimiz olarak görülemez. Aksi hâlde din, mezhep, cemaat, etnik köken, parti, dernek hatta cinsiyetçilik yapılanmalarının kendi yandaşlarını kayırıp, diğerlerine yönelik gerçekleştirdikleri şiddet söylem ve eylemleri toplumu kaosa sürükleyecektir. Kendilerini ait oldukları yapılanma içinde gösteremeyen ve bu yüzden itibar kazanma adına kaygı, korku ve öfkelerini saldırgan davranışlarla dışarı vuran ve şiddeti sahip olunması gereken ortak değerler arasında görerek sıradanlaştıran ve çözüm yöntemi olarak sunan bir grup insan topluluğu boy gösterecektir. Engel aşmada, sorun çözmede şiddet eylemlerini deneyen bu insanlar yer ve zaman fark etmeksizin bu yöntemin ne kadar etkili ve geçerli

---

<sup>86</sup> Sen, *a.g.e.*, ss.24-25.

<sup>87</sup> Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and the Revival of American Community*, 1st edition, New York: Simon& Schuster, August 2000.

<sup>88</sup> Taşkın Takış, “Kimliklerle Buluşma”, *Doğu ve Batı: Kimlikler*, S. 23 (Temmuz 2003), s.7.

olduğunu gördükçe her fırsatta tekrarlayıp, gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası gibi onu görmeye devam etmektedir.

Tek tipleşmeye neden olan bu yapılanmaların meydana getirdiği alt kültürlerin, kimliği belirlemek, gücünü göstermek ve karşılaştığı engelleri aşmak adına şiddet eylemlerine başvurması toplumsal öğrenmenin en kötü ve olumsuz örneklerinden biridir. Kimlik duygusu güç ve güvene kaynaklık ettiği kadar kendinden geçme derecesinde öldürücü olabilir. Çünkü kişinin herhangi bir gruba güçlü bir aidiyet duygusu ile bağlanması birçok durumda diğer gruplarla arasına mesafe koyacaktır. Bu durum grup içi dayanışmanın aynı zamanda gruplar arası anlaşmazlığı beslemesine hizmet verecektir.

Örneğin, birileri sadece Ruandalı olmadığı özellikle Tutsilerden nefret eden şekliyle Hutulu olarak damgalanabilir. Kigalili bir Hutulu işçi kendisini sadece bir Hutulu olarak görmeye zorlanıp Tutsileri öldürmeye kışkırtılabilir. Oysa bu işçi sadece bir Hutulu değil aynı zamanda bir Kigalilidir, bir Ruandalıdır, daha da geniş yelpazeden bir Afrikalıdır, bir işçi en önemlisi bir insandır. Sahip olduğumuz kimliklerin çoğulluğunu ve bunların ima ettiği farklı şeyleri fark etmenin önemi bir yana bu kimliklerin geçerliliğinin belirlenmesinde tercihin rolü öyleyse daha önemli bir hal almaktadır.<sup>89</sup>

Küreselleşme sürecinin uluslar üstü ve uluslar altı kimlik algısı oluşturarak milli kimliklere ve daha da önemlisi insan olma değerine zarar verdiği yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere gayet açıktır. Çok kültürlülük kapsamında her kesimin bitmek tükenmek bilmeyen istekleri şiddete kapı aralamaya ben ve öteki arasındaki uçurumu derinleştirmeye devam edecektir. Öyle ki bu talepler ana dillerinde eğitim hakkından, kültür ve dillerin korunmasına hatta siyasal özerkliğe kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır.<sup>90</sup>

Küreselleşmenin ortaya çıkarmak istediği iki paradoks -bunlardan birini evrensel kimlik oluşturma bir diğerini etnik kimlikler oluşturmaktadır- aslında çağımızın sürekli değişen ve dönüşen yapısı içerisinde muğlaklığını korumaya devam etmektedir bu vesileyle hiçbiri güvenli bir zemin teşkil etmeyerek kişileri yeni kimlik arayışına sokmaktadır. Çünkü küreselleşmeyle yeni baştan şekil almaya çalışan ulusal kimlikler ne

---

<sup>89</sup> Sen, *a.g.e.*, s.24.

<sup>90</sup> Nafiz Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, ss.22-23.

Batı'nın bize tüketim kültürüyle aşlamaya çalıştığı modernliği ne de artık etnik ideolojiler ve ayrımcılığı içinde barındıran geleneksel öğelere izin verecektir.

Toplumların tüketim toplumu haline gelerek insani ilişkilerinde metalaştığı günümüz dünyasında David Harvey'in sözünü ettiği gibi sadece kullan-at mantığının maddi öğeleri içermediği bilakis yaşam şekillerinin, değerlerin, fikirlerin, toplumsal ilişki ağını oluşturan sevgi, saygı, bağlılık gibi her türlü unsurun da dönüşümünü kapsadığını unutmamak gerekir.<sup>91</sup> Böylesi bir tahlilde küreselleşme olgusu içinde sıkışıp kalan bireyler için, biri evrensellik çatısı altında tanımlanan popüler ve tüketim kültürüyle şekil alan kültürel türdeşlik diğeri kültürel ve etnik farklılıkları muhafaza eden çok kültürlülük ikilemi tercih edilmeyi bekleyen iki olasılık olarak bu insanları beklemektedir. Bunların hepsinin üzerinde oluşan karışık bir kimlik anlayışı vardır ki bu melez kültür anlayışı aslında bugünün toplum yapısının resmini bize sunmaktadır.

Artık ulus devletler küresel homojenleştirmenin yanı sıra ulus içerisinde dallanıp budaklanan etnik kökenli ayrımcılıklarla ve bunun bir sonucu olan şiddetle mücadele etmek zorunda kalmaktadır. Hutulu bir işçinin kışkırtılırsa Tutsilere yönelik uygulayacağı kaçınılmaz şiddet örneğinde de dillendirdiğimiz gibi eğer tercihlerin var oldukları hâlde var olmadıkları varsayılırsa akli kullanmanın yerini eleştirisiz kabullenme alır ki böylesi bir konformizm, genellikle muhafazakâr sonuçlar doğuracak ve de eski adet ve değerlerin akla dayalı sorgulamanın önüne geçişi gözlemlenecektir. Nitekim ataerkil toplumlarda kadınların erkekler karşısında ikinci vatandaş muamelesi görerek şiddetin her türlüsüne maruz bırakılmaları ya da ırksal gruplara mensup kişilere karşı uygulanan ayrımcılık buna geleneksel mazlumların itaatkâr rollerini de ekleyebiliriz ve buna benzer sayısız örneğin alt yapısında devralınmış inançların sorgusuz sualsiz kabullenilmesi yatmaktadır.<sup>92</sup>

#### 1.4. ŞİDDETİN ANTROPONTOLOJİK TEMELİ

Varolanların varolmasının anlam kazanabilmesinin olmazsa olmaz koşulu insansal varoluştur. Çünkü insan her türlü yönelimiyle dünyaya aşamalı olarak anlam kazandırmakla kalmayıp aynı zamanda farklı dünya görünümüne (dış dünya, dil

---

<sup>91</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, 1.b., İstanbul: Metis Yayınları, 1997, s.319.

<sup>92</sup> Sen, *a.g.e.*, s.29.

dünyası ve düşünme dünyası) ve onların arasındaki ilişkilere düşünme, bilme ve dil edimleriyle yaklaşmaktadır. Çotuksöken'in ifadesiyle;

Varolan üç alanda-üç varolma alanında-kendini sunar: dış dünyada, düşünmede, dilde. Düşünme ve dilde varolan, insandan dolayı ancak söz konusudur. İnsanla birlikte derken burada şu anlatılmak istenmektedir: Düşünme ve dil insanla birlikte varlık kazanmaktadır; düşünmede varolanlar (kavramlar, tasarımlar, ideler, imgeler) dile döküldüğü, dile getirildikleri takdirde, başka insanları etkileyen- etkileyebilme niteliğini içinde taşıyan-bir varolan olarak artık kendi başınaymış gibi belirirler.<sup>93</sup>

Bu durumda yaşamımızı şekillendiren her türlü eylem planı gerçekleşmek adına dilsel nitelikli varolanlara ihtiyaç duymaktadır. Dilin gücü de burada saklıdır. Kendilerini tikel olarak insanda gösteren bu yüzden tek tek insan olandan ayrı olarak varolma ve anlama boyutuna sahip olmayan düşünme ve dilde varolanlar söz konusu tümel olarak insanlık olduğunda çaresiz kalırlar. Bu sebeple düşünmede aynı zaman da dilde varolanın yapı olarak dayanak noktası doğrudan “insan” adı verilen varlıktır.

Yukarıdaki bilgiler ışığında varolanın varlığı temelden insan varoluşuna bağlı olduğundan aynı zamanda düşünme ve dile de bağlıdır denilebilir. Bu tam da antropontolojinin ya da insan varlıkbilgisinin doğum noktasıdır. Çünkü Çotuksöken'in dediği gibi insan bir beden varlığı olarak dış dünyanın bir parçası iken; düşünme ve dile getirme edimlerini de kendinde taşıyarak bu alanların ürünlerini nesneleştiren bir varlıktır. İşte bu yüzden sadece insan; dış dünya, dil ve düşünme dünyasını hem kendinde taşıyan hem de onlarla arasına mesafe koyarak onları dışsallaştıran bir yapıya sahiptir. Bahsedilen bu ikinci durumda insanın kendisinin dışına çıkabildiği ön görülürse çıkardığı varolanlarla birlikte kendinden bağımsızmış gibi görünen dünyayı biçimlendirme fırsatını insan kendi elinde bulunduruyor demektir.<sup>94</sup>Dünyaya ve bilgiye yönelişin temelinde insan varoluşu bulunduğu için de felsefi söylemin insan varoluşundan yalıtılmış bir ontolojiyi merkeze alması öngörülemmez; antropontoloji her türlü bilgisel yönelimin temelini oluşturmaktadır.

O hâlde ister kendi başına dünya isterse kendinde dünya olarak bir dünya tasarımında bulunalım insan egemenliği altındaki bir dünyadan bahsederiz. Bu da insanın

<sup>93</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, 1.b., İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000, s.30.

<sup>94</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, ss.23-24.

dünyayla karşılaşmasında tipik bir etki tepki ilişkisinden daha ziyade insanın zamansal oluşundan da hareketle toplumsal, tarihsel, kültürel oluşu bununla birlikte simge yaratan bir varlık olması ve alt zeminde yatan bilinç durumunun etkisini gözler önüne serecektir. Öyleyse insanı insan yapan nedir? sorusu üzerinden insanı bir “ben” olarak biçimlendirmeye kalktığımızda özcü yaklaşımlardan (insanı öz olduğu düşünülen tek bir nitelikte betimleyen yaklaşımlar) daha da önemlisi onun simge yaratan bir varlık (*animal symbolicum*), anlam yaratan bir varlık olarak (*homo semioticus*) ve son olarak kavram yaratarak konuşan bir varlık (*homo concipiens et loquens*) olarak değerlendirmenin bize somut bir niteliği imlemekten daha önemli bir yol açacak olmasıdır o da somut bir çerçeve sunmasıdır.<sup>95</sup>

Takiyettin Mengüşoğlu da bu üç yaklaşıma paralel biçimde insanın tek bir yönden ele alıp mutlaklaştırmanın kurgusal metafiziğe saplanmak olduğunu belirtmiştir. Mengüşoğlu’na göre insan; sadece akıl ya da beden olarak değil; ontolojik bir varlık bütünü olarak görülmeli ve insan, parçalara ayrılarak değil bir bütün şeklinde incelemelidir. Buradaki somut bütünlük arayışı Aristoteles ile başlayıp Orta Çağ içerisinde de devam eden deterministik derecede belirlenen ve tanımlanan pasif bir insan değil, doğaya bile yapıp etmeleri yoluyla müdahil olan insanın somut bütünlüğüdür. Mengüşoğlu’na göre ancak insanın somut varlık bütününden başka deyişle insan yaşamının ortak ilkelerinin olduğu varsayımından hareketle insana ait ortak özellikler bulunabilir ve insana ait evrensel tanımlamalar yapılabilir.

Toplumsal, tarihsel ve kültürel bir varlık olması bakımından insanı değişim ve karşılıklı etki teorisi kategorisi biçiminde tanımlayan antropontoloji bu yanı sıra Mengüşoğlu’nun ontolojisiyle benzerlik taşımaktadır. Varolanı fenomenlerinde kavramaya çalışan Mengüşoğlu’nun ontolojisine göre;

‘Varlığı’, ‘varolan’ın kendisini, en son şey olarak görmektedir; çünkü varlık-fenomenleri, bize varlığın, ‘varolan’ın gerisinde bulunan, görünüş alanına çıkmayan herhangi bir metafizik temelden haber vermiyorlar. Bugünün ontolojisi için, görünüş ve ‘kendi başına varlık’ bir ‘birlik’ oluşturur. Bugünün ontolojisi ‘varolan’ı, varlığı tanımlamaktan vazgeçmiştir. Çünkü tanımı, ancak

---

<sup>95</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, ss.25-26.

araştırmalarını bitirmiş, sonuna gelmiş bir bilgi yapabilir. Oysa böyle bir bilgi yoktur.<sup>96</sup>

Mengüšoğlu'nun ontoloji anlayışı ve buradan çıkardığı fenomen kavramı sadece olgulara başka deyişle algılanabilen etkinliklere işaret etmektedir. Bu olgular ise insanın kendi ürettiklerinden, başarılarından ibarettir. Bilgiden, bilimden, sanattan, teknikten, dinden, devletten, vd. söz ettiğimiz her durumda insan başarılarından söz etmiş oluruz. Dolayısıyla insan, başarıları temelinde, yani bilen varlık, isteyen varlık, inanan varlık, devlet kuran varlık, vd. olarak görülmek zorundadır.<sup>97</sup>

İnsanı neredeyse tek bir özelliğinde anlamaya çalışan özcü ontolojiye karşı çıkan Mengüšoğlu, insanı görünürlüklerin ortak paydasında, belki de zaman üstü ya da her zaman için geçerli olan niteliklerinde ve varlık koşullarında anlamaya çalışan ontolojik ve fenomenolojik temellere dayanan bir felsefi antropoloji geliştirmiştir. Mengüšoğlu bu durumu *İnsan Felsefesi* adlı eserinde şu şekilde özetlemektedir: Geçmişten bu yana felsefe ve bilime kafa yoran insanoğlu kendisine bakmayı unutmuş; ilk kez çağımızda kendisine dönerek kendini problem edinmiş ve fenomenlerine yönelerek anlam arayışına girmiştir. Ontolojik temellere dayalı yapısıyla “felsefi antropoloji” adı verilen bu özel felsefe alanını Batıdaki çeşitlerinden ayıran nokta ise insanı ruh-beden ilişkisinden, biyolojik ya da ruhsal özelliklerinden değil somut varlık bütünlüğünde temellenen varlık koşullarından, fenomenlerinden hareket ederek kavramaya çalışmasıdır.<sup>98</sup>

Aksi hâlde Max Scheler'e göre yirminci yüzyılda hâkim olan insan anlayışlarının insana ait sorularda yetersiz kalışı ve insanın kendisine dair bilinçten yoksun olması büyük bir problem teşkil etmektedir. Ona göre, bu problem Avrupalı insanın kafasında birbiriyle bağdaşmayacak olan üç insan tasarısında kendini şu şekilde gösterir:

Aydın bir Avrupalıya insan kelimesinden ne anladığı sorulsa, hemen daima, onun kafasında birbiriyle uzlaşmayan üç ayrı düşünce-dünyası birbiriyle çarpışmaya başlar. Bunlardan birincisi, Yahudi-Hristiyan geleneğinin düşünce-dünyası; Âdem, Havva, yaratılış, cennet, cennetten kovulmadır. İkincisi, temelini Antik-Grek düşünce dünyasında bulur. Burada, dünyada ilk kez, insanın kendi hakkındaki bilgisi, insana özel bir yer kazandırmıştır. Bu teze göre insanı insan yapan, onda bulunan “akıl”, logos, phronesis, ratio, mens vb.dir. Logos burada

<sup>96</sup> Takiyettin Mengüšoğlu, *Felsefeye Giriş*, 8.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003, s.115.

<sup>97</sup> Doğan Özlem, “Takiyettin Mengüšoğlu'da İnsan Kavramı”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi- Takiyettin Mengüšoğlu Anısına*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997, ss.9-12.

<sup>98</sup> Takiyettin Mengüšoğlu, *İnsan Felsefesi*, 2.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, s.13.

hem söz, hem de şeylerin “neliği”ni kavrama yeteneği anlamına gelir. Varlık bütünüünün temelinde insanüstü bir “aklın” bulunduğu ve bundan yalnız insanın pay aldığı teorisi, bu görüşe sıkı bir şekilde bağlıdır. Üçüncüsü, modern doğa bilimleriyle gelişme psikolojisinin artık gelenekleşmiş olan düşünce-dünyasıdır. Buna göre insan, Yeryüzü adını alan gezegendeki oluşun en son basamağıdır. Bu varlık, kendisinin ön formları olan hayvan dünyasından, kendi altındaki bu doğa parçasından, yetenek ve enerjisinin daha karmaşık olmasıyla ayrılır. Bu üç ayrı düşünce arasında bir birlik yoktur. Böylece elimizde, birbirini hesaba katmayan, insan hakkında üç antropoloji, doğabilimlerine dayanan antropoloji, felsefi antropoloji ve teolojiye dayanan antropoloji bulunuyor. Fakat henüz insan hakkında üzerinde birleşen bir düşünceden yoksunuz.<sup>99</sup>

İnsanın kendi varlığını unutmaması sorununa bir çözüm arayışına girişen Mengüşoğlu, işte bu felsefi bakış açılarının eksikliğini gözler önüne sererek yeni bir felsefe yapma tarzını Scheler ve Kant ekseninde Alman felsefesine dipnot düşerek ve yeri geldi eleştirerek, bir parça da psikoloji disiplininin yardım alarak geliştirmeye çalışmıştır.<sup>100</sup>Bu yüzden Kant ve Scheler’in insan anlayışlarına değinmek ve Mengüşoğlu’nun eleştirilerine de bu noktada kulak vermek gerekir.

Kant’a göre, insanın tabii ve akli olmak üzere iki yanı vardır. Kant bu ayrımı şu şekilde belirtir: “Kendi öznesinin yalnızca görünüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyuları algılaması ve duyması bakımından kendini duyulur dünyasından, ama onda saf etkinlik olan (duyuların aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilincine vardığı) her şey bakımından ise kendini düşünülür dünyadan saymalıdır.”<sup>101</sup>

Kant’a göre insan tabii yanını oluşturan hisleri, arzuları, eğilimleri, heyecanları vasıtasıyla fenomenler dünyasının üyesi olmasının yanı sıra tıpkı hayvanlar ve diğer tabiat âlemleri gibi zaman-mekân içinde nedensellik yasasının tesiri altındadır. Hâlbuki insanı insan yapan onu bütün tabii varlıkların üstünde bir konuma sokan sahip olduğu akli cephesidir. Bu durum aklın duyular olmadan bilgi elde edeceği anlamı taşımamaktadır. Zira insanın tabii yanı bilme ve anlama yetisinin etkinliklerini kapsar. İnsanın kendini

---

<sup>99</sup> Max Scheler, *İnsanın Kosmos'taki Yeri*, çev. Tomris Mengüşoğlu, 2.b., İstanbul: Yaprak Yayınları, 1988, ss.11-12.

<sup>100</sup> Sevgi İyi, “Yüzyılımızda İki Antropoloji Anlayışı Heidegger ve Mengüşoğlu”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.17, S. 2 (2000), s.64.

<sup>101</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, 1.b., Ankara: HÜ Yayınları, 1982, s.70.

hayvandan ayırmasını sağlayan aklın anlama yetisinin sınırlarını çizmesi<sup>102</sup>ve duyuların dışında aklın bazı ilkeleriyle (transcendental) insanın eylemlerini yönlendirebileceği sahanın varlığıdır. Bu sebeple Kant'a göre;

...akıl sahibi varlık kendisine,(daha aşağı yetileri bakımından değil) bir düşünce varlığı olarak, duyular dünyasına değil, anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır; dolayısıyla bu varlığın, kendisine bakabilmesi için ve yetilerini kullanımının, dolayısıyla bütün eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki açısı vardır: ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında; ikincisi düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında.<sup>103</sup>

Scheler'e göre kâinatın bütününü kendinde öz olarak toplayan insan, Kant'ta olduğu gibi, yine dual bir varlıktır. Bu varlığın bir yanını fiziki hayat veya canlılık tarafı, diğer yanını ise Geist sahası teşkil eder. Scheler, geist'in ne olduğunu açıklamak için metafizik felsefeye özgü bir tanım verir: Geist, ruh-beden birliğinden meydana gelen psikovital alanla ilgisi olmayan bir varlık alanıdır. Geist, hayata zıt olan bir prensiptir. Geist kelimesi akıl kavramını içine alır; fakat aynı zamanda bir ide bilgisine, bir tür emosyonel ve istemeye dayanan aktları (iyilik, sevgi, pişmanlık, saygı vb.) içine alan, belli bir varlık alanına (essentia) yönelen belli bir idrak aktına sahiptir. Bu nitelikte olan geist aktlar örgüsüdür.<sup>104</sup>

Scheler'e göre her ne kadar geist'in insanlaşmayı sağlayan yapısı olsa da bu insanlaşma evrimsel gelişmenin bir sonucu olmayacaktır. Çünkü doğaya uygun doğrultuda ilerleyen bir evrimsel gelişme geist- doğa karşıtlığını açıklayamaz. Buna rağmen geist ve doğa arasında geist'in yönlendirdiği öyle bir ilgi vardır ki onlar "Birbirine muhtaçtırlar: Geist hayatı ideleştirir; fakat geist'i harekete getiren ve başarıya götüren hayattır."<sup>105</sup> Geist zekâyla eşdeğer olmayıp; zekâ kendisinin küçük bir parçasıdır. Nitekim zekânın hayvanlardaki karşılığının insanları aşan yapıda ilerlemesinin dahi geist'i doğuramayacağı gerçeği geist'in hayvansal bir gelişmenin ürünü olmayışının göstergesidir. Çünkü geist özdeksel (nesnel) gelişmelerin birbirlerini etkilemeleri

---

<sup>102</sup> Kant'a göre insanın bilgiyi elde etmede kullandığı iki yeti vardır: Bize nesnelere veren hissetme ve düşünmemizi sağlayan idrak. Fakat akıl, ide adı verilen duyularda kendisine karşılık olarak bir nesnenin verilmediği zorunlu(saf) akıl kavramlarıyla kendine özgü bir etkinlik gerçekleştirebilir. Bu durum ise duyuların ona sağladığının üstüne çıkmaktır.

<sup>103</sup> Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.71.

<sup>104</sup> Scheler, *a.g.e.*, s.40.

<sup>105</sup> *a.g.e.*, s.81.



sonunda beliren ve belirmesi pek özel koşullara bağlı olan bir düzen aktıdır. Geist, bir özdek olmadığı gibi, bir ruh da değildir. Çünkü biz bütün ruhsal olayları nesne haline getirip inceleyebiliriz ama geistimizi, başka bir geistimiz olmadığından, nesne haline getirip inceleyemeyiz.

Scheler bu noktada Kant'ın aklına eşdeğer olarak gördüğü geist'in en önemli unsuru olarak sevgiyi ele alarak; onu tabii tarafa atfeden ve yüksek bir değer olarak kabul etmeyen Kant'ın aksine bir tutum sergiler. İnsanın fiziki hayat tarafı; *yaşamsal tepki*, *ıçgüdü*, *çağrışimsal bellek*, *zekâ* kabiliyetinden oluşur. Scheler insan ve hayvan karşılaştırmasında bu dört basamağı ise şöyle tanımlamıştır:

Ruhi oluşumun kendini gösterdiği ilk yer ve biçim bitkidir. Bitkilerde biz görmesek de iç varlık vardır ve bu bilinçsizdir. Bu iç varlık aynı zamanda kendisi için varlıktır. Bitkinin hayvanlarda olduğu gibi ne kendine özgü bir hareket alanı ne vital itkisi ne duyası ne de merkezi sinir sistemi vardır. Dolayısıyla bitkide kendini bilme yoktur diyenlere Scheler yanılıyorlar yanıtını vermiştir. Hayatlarını devam ettirmek için gerekli gıdayı alma, solunum yapma ve çoğalma güçleri şeklinde bitkilerde *yaşamsal tepki* vardır ve insan, bu yönüyle bitkilerle ortak bir yan taşır. Yaşamsal tepki, insanın temayülleriyle duygularının birliğini teşkil eder. İnsan, realitenin bütün varlık basamaklarını özellikle hayatın basamaklarını kendinde toplamış, varlık karakteri, kendinde en yoğun birliğini bulmuş varlıktır.<sup>106</sup>

*İçgüdü*; canlının davranışı demektir. Scheler'e göre bu davranışın, beş niteliği vardır: Bu davranış pozitif ya da negatif bir anlam taşımalıdır, kendisine veyahut başkalarına faydalı olabilmelidir. Böyle bir davranışın, ritmi olmalıdır. Şimdi için değil, geleceği biliyormuş gibi geleceğe yönelik bir davranış olmalıdır. İçgüdüsel davranış daima türe (ister kendi türüne ister başka türe) hizmet etmelidir. İçgüdüsel davranışlar, deneme yanılma yoluyla öğrenilmiş davranışlar değildir. Bu davranışlara olsa olsa kalıtımsal diyebiliriz. Doğuştan olup, sonradan kazanılmayan davranışlardır. Bu davranışın hayvanın yaptığı tekrarlara bağlı olmaması gerekmektedir.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Scheler, *a.g.e.*, ss.15-21.

<sup>107</sup> *a.g.e.*, ss.22-27.

*Hafıza*; kopuk kopuk bilgilerin birleştirilmesi demektir. Hayvanda da bellek söz konusudur. Fakat hayvandaki bellek; öykünmeye dayalı, taklitlerin tekrarlanmasına yönelik bir bellektir. İnsanla hayvan belleği arasında sadece derece farkı vardır. Hayvan, hür bir şekilde hatırlamaz. Bu hatırlama, türsel bir aktarma ile geçer. İnsandaki hatırlama ise hürdür, bilinçlidir dolayısıyla insanda da çağrışımsal bellek (şartlı refleks) vardır. Fakat insandaki bellek geçmişte bir kez olan bir şeyi hatırlayabilir, ilgiler kurabilir.<sup>108</sup>

*Zekâ*; her yeni bir probleme aniden nüfuz edebilme kabiliyetidir ve zekâ ile birlikte seçme yeteneği de ortaya çıkar. İnsanda olduğu gibi hayvanda da zekâ vardır fakat aralarında derece farkları mevcuttur.<sup>109</sup>

Scheler'in ruhi oluşumun bu dört basamağını göstermesindeki amaç insanla hayvan arasında bir fark olmadığını göstermek değil, insanın dünyayla olan metafizik bağına dikkat çekmek istemesinden kaynaklanmıştır. İnsanda bu ruhi oluşumların üstünde, onu diğerlerinden ayıran bir yan vardır ki bu da *geist*'tir. Öyleyse Scheler, hayvan ve insan arasındaki "varlık farkı"ndaki ayrılığı saptamış bunun ise biyo-psişik alanla alakası olmadığını göstermiştir. Çünkü dört basamakta görüldüğü üzere biyo-psişik olanaklar aralarında derece farkı olsa da hem hayvanda hem insanda bulunmaktadır. Hayat tabakalarında aşağıdan yukarı çıkıldığında güçlülüğün azaldığı özgürlüğün arttığı gözlenirken, aşağı inildikçe tersi bir durum seyretmektedir. Dolayısıyla en güçlü varlık kendisinde her şeye sahip olan, başkasına muhtaçlığı bulunmayan anorganik varlıktır ama özgür değildir. Çünkü aşağı doğru inildikçe, kendine kapalılık artar. Hayvan hayata hayır diyemezken, insan dünyanın dışına çıkabilen hayata hayır diyebilen bir varlıktır. Peki, insan nasıl hayata hayır diyebilir? Scheler bu soruya *geist*'in üç özelliğinde yanıt vermiştir.

Birinci özellik, *geist*'in özgür olabilmesi yani çevreyle arasına mesafe koyarak onu objeleştirmesidir. "Geist'a sahip varlık; çevrenin algısından, insanın fizyolojik halleri ve vital etkilerinden bağımsız olan obje yapılan bir algı kompleksinin nasıllığıyla harekete başlar. İlk önce geri çevrilen itkinin, kişilik merkezi tarafından özgür olarak dizginlenmesi ya da serbest bırakılması gerçekleşir sonunda ise bir şeyin kendi başına

---

<sup>108</sup> *a.g.e.*, ss.28-33.

<sup>109</sup> *a.g.e.*, ss.34-38.

değer taşıyan ve kesin olarak yaşananların değişmesi, objeleşmesi gerçekleşir yani insan dünyaya açılır.”<sup>110</sup> Hâlbuki hayvan itkilerini bastıramadığı için çevreden uzak duramaz, çevreye karşı bir tepki verir. İkincisi, geist’in kendi biyolojik hallerini objeleştirmesidir ki bu ben bilinci demektir. Üçüncüsü, kişi olan geist’in nesneleştirdiği dünyada daha üst bir şey olarak merkeze koyduğu kendisini objeleştirmeden bırakmasıdır.

O hâlde diyebiliriz ki insan geist varlığı olarak, her şeyi hatta kendi ruh varlığını obje yapabilmektedir fakat kendisi objeleştirilemeyen, kendi kişilik varlığını da obje yapamayan bir varlıktır. Hayvandan farklı olarak insanın yaşamsal itkilere verdiği ikili şık (evet-hayır) hayata hayır diyebildiğinin bir göstergesidir. Ayrıca geist’in kategorilerinden olan substanz (objeleştirme aktı) ve zaman-mekân hayvanda yoktur. Çünkü hayvan mekânla bütünleşmiştir, onda boş bir tasarım olarak bu kavramları bulamayız. Oysa insan geriye dönüp bakabilen, geleceğe yönelik beklentileri olan, çok sayıda doyurulmamış vital itkileri bulunan bir canlıdır. Geist’te ideleştirme ve redüksiyon melekeleri bulunur. İdeleştirme, aslı bir fikir haline getirip kavrama yeteneğidir. Redüksiyon ise, direnci ortadan kaldırma bir nevi realiteden kopup varlığın aslına nüfuz etme kabiliyetidir. Geist’in en temel edimi olan ideleştirme; pozitif bilimlerdeki aksiyomları ve mutlak olan (a priori) kavramları oluşturma yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla geist, bir şeyin mahiyetini (öz) mevcudiyetinden (varolma) ayırır. İnsan olmanın özü bilgi sahibi olmak değil; bilgiye sahip olma yeteneğidir. Akıl a priori kavramlar üretir ama Kant’taki gibi bunlar sabit değildir. Scheler’de akıl kavramı kavrama yetisi bağlamında doğuştandır. Varolma, dünyadan gelen direnç merkezlerini ortadan kaldırma tekniğidir. Hayvanın kendi itkileri çerçevesinde seçimleri rastlantısaldır. Oysa insan tepki ve itki sahibi olmasından kaynaklı dünyayı algılamadan, dünyayı bir direnç merkezi olarak algılar. Rastlantısal nasıllıktan kurtulup, direnç merkezlerini kırmak ise bizdeki itkileri yok saymakla mümkündür. İşte o zaman geist objeleştirmeyi gerçekleştirebilir. Gerçeklikten vazgeçerse varolmanın dışında öze sahip olabilir.<sup>111</sup> Tüm bunlar ışığında; “Kendi hakkında bilinci olma, ben-bilinci, vital-itkiye

---

<sup>110</sup> Scheler, *a.g.e.*, ss.42-43.

<sup>111</sup> Scheler, *a.g.e.*, ss.46-57.

karşı koyan direnç merkezlerini obje yapma yeteneği, birbirinden ayrılmayan bir yapı birliği gösterirler ve sadece insana özgüdürler.”<sup>112</sup>

Mengüşoğlu'na göre, Scheler'in insanı psikovital ve geist varlığı olarak ikiye bölen bu yaklaşımı insanı varlık bütünlüğünde ele almayı olanaksız kılmıştır. Scheler'de geist, ruh-beden birliğine işaret eden psikovital alanla ilgili değildir; bu birliğin somutlaştırılması anlamı taşıyan hayata karşıt olan bir ilkedir. Oysa Mengüşoğlu, insanı ontik bakımdan birbiriyle ilgisi olmayan iki farklı alan içinde değerlendirmeyi son derece yanlış bulmaktadır.

Uluğ Nutku'nun da dediği gibi geist'i tini ifade eden bir varlık alanı olarak tasarımılamak onun aynı zamanda kategorial bir birlik taşıdığı ve bu birliğin; anorganik, organik ve psişik varlığın kategorilerini içine almakla birlikte, onlar tarafından açıklanamayacağını belirtmek demektir. Hâl böyle olunca da bilimler ister doğa ister toplumu ele alan bilimler olsun onu aydınlatabilirler ama açıklamalarıyla tüketemezler.<sup>113</sup>

Mengüşoğlu ruh-beden arasındaki dualiteye, geist'a ve insan- hayvan arasındaki saptamalara ilişkin görüşünü *İnsan Felsefesi* adlı yapıtında şöyle dile getirmektedir:

(...) mutatis mutandis –yapılması gereken değişiklikler- felsefi antropoloji için de geçerlidir. Çünkü insanı tanımaya, kavramaya çalışan felsefi antropolojide, ne ruh beden dualitesinden, ne filogenetik teoriden, ne de ruh ve bedenden kopmuş olan bir geist veya herhangi bir yetenek veya kavramdan kalkıyor; ne insan fenomen ve başarılarını, hayvan fenomen ve başarılarıyla birleştiriyor, ne de onları birbirine götüren bir görüşe sapanıyor. Bugünün davranış biyolojisi, W.Köhler'in araştırmalarında uyguladığı yöntemi yanlış buluyor; çünkü W.Köhler maymunlarda zekâ, alet kullanmak gibi insan yeteneklerini arıyor, hayvanları insanlaştırıyordu.<sup>114</sup>

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi, insanın somut bütünlüğünü ele alırken aynı zamanda insan ve hayvanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan karşıt fenomenleri göstermenin önemine dikkat çekmektedir. Çünkü ontolojik temellere dayanan bir felsefi antropolojinin amacı insan ve hayvanın ruhsal yeteneklerinin bir karşılaştırmasını yapmak değil, bu karşıt fenomenleri adım adım izlemektir.<sup>115</sup> Şimdiye kadar yapılan

---

<sup>112</sup> a.g.e.,s.44.

<sup>113</sup> Uluğ Nutku, *İnsan Felsefeleri Çalışmaları*, 1.b., İstanbul: Bulut Yayınları,1998, ss.113-114.

<sup>114</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.52.

<sup>115</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.235.

deney bilimsel araştırmalar insan ve hayvan arasındaki derece farklılıklarını göstermekle yetinmiş böylece insan ile hayvanın fizyolojik ve ruhsal bakımdan birbirleriyle olan karşılaştırmaları ortaya konulurken, varlık bütünlüklerinde ortaya çıkan karşıt fenomenler gösterilememiştir. İnsan fenomenleri ve başarılarından hareket eden Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinde ise kalkış noktasından dolayı insan ve hayvan arasında herhangi bir benzetme yapmadan varlık farkını ortaya koyabilmek esas olmuştur. Peki, Mengüşoğlu'nun sözünü ettiği bu insan fenomenleri nelerdir? Nasıl bir değerlendirmeye onlara ulaşabiliriz?

Mengüşoğlu Kant'ın da tıpkı Scheler gibi insanı dual bir varlık olarak kabul ederek insan fenomenlerini bu esasa göre incelemesinden bahsetmiş ve bu yaklaşımın neden yanlış olduğunu şu şekilde ifade etmiştir. Her iki düşünür de insanın bir yanını (Kant doğal, Scheler de psikovital varlık yanını) doğa yasına bağlı, diğer yanını (Kant akıl yanını, Scheler de geist yanını) otonom ve özgür olarak görmüşlerdir.<sup>116</sup> Böyle bir değerlendirmede “herhangi bir kavramdan -bu kavram neyin kavramı olursa olsun- kalkılırsa antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir. Yani fenomenlere uygun sonuçlara varılamaz. Zorlamalara, kurgulara başvurulur.”<sup>117</sup>

Bütün varlık dünyasının ve insanın yapıp etmelerinin felsefenin bir inceleme objesi olduğu düşünülürse, felsefenin bu sorumlu yerini ancak varolana, fenomenlere dayanarak ve onları inceleyip, betimleyerek koruyabileceği aşıkârdır. Yoksa felsefe hayat ve insandan uzak bir laf yığını olmaktan öteye geçemez.

Felsefenin böyle bir duruma düşmemesi için, onun varolan şeylerin, fenomenlerin yakasını bırakmaması, kendini kavram analizine kaptırmaması gerekir. Çünkü varolan şeyler, fenomenler ne yadsınabilir, ne de görmezden gelinebilir. İşte antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının üstünlüğü, onun kavramlardan değil, insanın varlık alanlarından, öğelerinden hareket etmesidir.<sup>118</sup>

Mengüşoğlu, ontolojik temellere dayanan felsefi antropolojinin tespit ettiği insan fenomenlerini şöyle sıralamıştır: “1. Bilen bir varlık olarak insan, 2. Aktif bir varlık olarak insan, 3. Tavır takınan bir varlık olarak insan, 4. Önceden gören bir varlık olarak insan, 5. İsteyen ve özgür olan bir varlık olarak insan, 6. Seven bir varlık olarak insan, 7. Eğitilen

<sup>116</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 2.b., İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969, s.176.

<sup>117</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.49.

<sup>118</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.60.

ve eğiten bir varlık olarak insan, 8. İdeleştiren bir varlık olarak insan, 9. Konuşan bir varlık olarak insan, 10. İnanan bir varlık olarak insan, 11. Tarihi bir varlık olarak insan, 12. Sanat ve tekniğin yaratıcısı olarak insan, 13. Sosyal bir varlık olarak insan, 14. Disharmonik bir varlık olarak insan, 15. Çalışan bir varlık olarak insan, 16. Biyo-psişik bir varlık olarak insan.”<sup>119</sup>

Mengüşoğlu'na göre; ontik bakımdan insan gerek biyolojik gerekse ruhi bir yapıda olmasıyla biyo-psişik bir bütündür. İnsanın, onun tüm somut ve soyut bütünlüğü göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekliliği bundandır. Bu anlamda, insan ve toplum bilimlerinin insanı anlama ve açıklama çabalarının yetersizliği anlaşılır olmaktadır. İnsanın bedenini inceleme konusu yapan biyoloji ve insanın ruhuyla ilgili çalışmalarıyla psikolojinin eksik bıraktığı ontolojik analizin antropoloji tarafından tamamlanmak istenmesi bu yüzden. Mengüşoğlu'na göre insanın bütün fenomenleri, başarıları temelini ne sadece insanın bios'unda ne de psyche'sinde bulacak, insanı anlamaya çalışmak adına onun biyo-psişik bütünlüğüne bakmak, zaaflarının ve onu çevreleyen dünyanın yarattığı problemlerin çözüm arayışında disharmonik yapısını göz önünde bulundurularak tavır almak gerekecektir. İşte bu durumda ontolojik bilme tarzı biyo-psişik varlık alanına girmenin, insanı varlık koşullarıyla birlikte tanımlamanın yolunu bize verecektir.

Çotuksöken ise yeni bir bilme türü olarak felsefe literatürüne kattığı antropolojik ontolojiyle, varolana yönelmenin koşulunu insan varoluşuna bağlamaktadır. Kalkış noktası insansal varlık olan bu yaklaşımla sadece kendisi olmayana değil kendine de yönelen insan, her şeyden önce bios'un içinde doğal bir varlık olduğunu, doğanın bir parçası olduğunu anlayacaktır. Dahası canlı, biyolojik yapısının ötesinde değişimlere açık olan, farklılaşan varlık olarak kendini diğer canlılardan ayırt edecektir. Çünkü insanı diğer canlılardan ayıran şey onun biyo-psişik bütünlüğünde zaman- mekânı dili aracılığıyla insanlaştırması, varlıksal yöneliminde zaman- mekânı şimdide görmeyip, salt biyolojik temelli gereksinimler kıskacında kalmamasıdır. Aynı zamanda insanın eğitilebilir yapısı olanaklarını geliştirmesinin, değerleri duymasının ve geliştirmesinin önünü açarak etik olarak öncelikleri olan bir statüye onu taşıyacaktır.

---

<sup>119</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, ss.113-114.

Mengüsoğlu da benzer şekilde eğitimin insanın yalnızca biyo-psişik olanaklarının ve yeteneklerinin gelişmesi gibi sığ bir amaca hizmet etmemesi gerektiğini, insanın değerlerinin istemeyi belirlediğinin bilinciyle düşünme olanaklarının gelişmesine katkı sağlaması gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Bu noktada Kant'a geri dönecek olursak O, mutluluğu ve insanı insan yapan şeyi insanın vicdanın bulduğu evrensel ve değişmez ahlâk kanunları istikametinde akli gelişimde arar ve bunun yolu olarak eğitimi gösterir. Scheler ise Kant'taki ahlaki önceliğin yerine, sevgiye öncelik vermekte ve bunun için niyetleri sevgi yoluyla gerçekleştirip, tanrısal varlığa katılmayı esas almaktadır. Bu sevginin nasıl elde edileceği, insanın bu sevgiyle arzu ve ihtiraslarını, psikovital yanını nasıl aşacağı, aşırp aşamayacağı meçhuldür. Scheler'deki geist tanımından da anlaşılacağı üzere duyuşsal (emotional) bir sahayı da içerir. Kant'ın akıl kavramının ise duyguları dışarı atan bir görüş olduğu açıktır. Bu yüzden Kant'ın rationalist ve formalist a priorisine karşı Scheler'de emotional bir a priori ortaya çıkmıştır. Bu emotinal a priori Kant'ın rationalist ve formalist a prioride olduğu gibi zorunludur fakat herkesin elde edebileceği bir yapıda değildir.

Kant'ın insan hakkındaki dual ayrımı varlık hakkında edineceğimiz bilgi alanına da yansımıştır. Bilen bir özne olarak insan hayvan gibi kendisine verilen özel yeti ve kabiliyetlerle dünyaya gelmemiştir.

Hayvanlar değişmez bir plana göre- yani kendilerine zarar vermeyecek bir şekilde-, sahip olur olmaz güçlerini-yeteneklerini kullanırlar. Gerçekten, göçmen kırlangıç yavrularının daha yeni yumurtadan çıkmışken ve henüz gözleri görmezken yuvalarını kirletmemeye özen göstermeleri hayranlık uyandırıcıdır. Bu yüzden hayvanlar bakım ve gözetime ihtiyaç duymazlar, onların ihtiyaç duydukları, en fazla, yiyecek, sıcaklık, kılavuzluk ya da bir tür korumadır. Doğru, hayvanların çoğu yiyeceğe ihtiyaç duyar, fakat ihtiyaç duydukları şey bakım ve gözetim değildir.<sup>120</sup>

Kant'ın tabiriyle tabiat, hayvana yaşaması için gerekli teçhizatı baştan vermiş, fakat onu iyi ve kötüye ait istidatların (yeteneklerin) nüvesi ile donatmamıştır, buna ancak insan sahiptir. Bu sebeple hayvan, iyi ve kötünün şuurundan mahrumdur. İyi olanı insanın kendi kendine meydana getirmesi istenmiştir. Dolayısıyla insanın ne olmak istediği, olacağı kendi elindedir, insanlaşması ona verilen bir şey değil kazanması gereken bir

<sup>120</sup> Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine (Ruhun Eğitimi-Ahlâki Eğitim-Pratik Eğitim) Toplu Eserler 1*, çev. Ahmet Aydoğan, 2.b., İstanbul: Say Yayınları,2009, s.33.

vazifedir. Kant'a göre, insanı insan yapan, fenomen sahasının mecburiyetlerinden kurtulması ve kendi hareketlerini tayin eden pratik bir akla, buna bağlı olarak da muhtariyet veya hürriyete sahip olmasıdır. İnsanın karakterini her ne kadar biyolojik yanı ve çevre belirlese de kişiliğin gelişimi eğitimle mümkündür. Eğitim, insanın varlık gayesinden uzaklaşmayıp hayvani dürtülerini törpülemeye yarayan bir araçtır. Özgürlük, insana ahlaki ortam hazır olarak sunulmasa da insan, kişiliğini geliştirerek, aklını kullanarak özgürleşebilir.

Tüm bu belirlenimler ekseninde Mengüsoğlu'na göre; Kant'ın insan görüşü ontolojik temellere dayanan antropolojinin başlangıç noktası olarak görülebilir. Çünkü Kant bilgi, metafizik, ahlak, din gibi felsefenin uğraştığı problemlere ilaveten insanın mahiyeti problemini, antropolojiyi katmıştır. Felsefe tarihinde ilk kez Kant "insan nedir?" sorusunu sormuş, etik alanda insanın sosyal bir varlık olarak değil insanlar arası ilişkilerinde bağımsız bir varlık olarak ele almıştır.

Ontolojinin antropolojik niteliğiyle antropontolojik olarak ortaya çıkışının ilk izlerini Kant'ın Mantık adlı yapıtında görmek mümkündür. Kant'ın antropolojik problemlere verdiği önem felsefe alanının en genel sorularına dördüncüsünü eklemesiyle özetlenebilir: 1. Ne bilebilirim? 2. Ne yapmalıyım? 3. Neyi umabilmeme izin vardır? 4. İnsan nedir?

Birinci soru metafizikle, ikincisi ahlakla, üçüncüsü dinle, dördüncüsü de antropolojiyle yanıtlanan sorular olup, tümünün zemininde antropolojinin yattığı yadsınamaz. Çünkü ilk üç soru sonuncu soruyla ilgilidir.<sup>121</sup> Kant'ın sorduğu bu sorular ve yapıtlarında insandan yana koyduğu tavırların hepsi felsefi söylem oluşturma tarzının ve bakış açısının "antropontolojik" nitelikli olduğunu göstermektedir. Devamında insan fenomenlerinin bir kısmını etik, bilgi, din ve metafizik açıdan ayrı ayrı ele alıp incelemesi bakımından Kant son derece önemlidir fakat insanı bağımsız bir bilgi konusu olarak ele almamıştır. İnsan problemlerinin bağımsız bir bilginin araştırma konusu olması adına insanın kendini problematik bir varlık alanı görmesi gerekliliği yirminci yüzyılda felsefi antropoloji ile gerçekleşmiştir. Yine de Mengüsoğlu'na göre Kant insanı herhangi bir

---

<sup>121</sup> Mengüsoğlu, *İnsan Felsefesi*, ss.43.



kavrama dayanarak açıklamadığı açık bıraktığı için ontolojik temellere dayanan antropolojiye çok yaklaşmıştır.

Kant insanı bir olanaklar varlığı olarak görmüş, önceki paragraflarda da ifade edildiği gibi insanın doğal yeteneklerini geliştirmesi adına eğitimin önemi vurgulamıştır bu bağlamda insan ne doğa varlığıdır ne de kendisine gelişme yönü önceden verilmiş bir varlıktır. Bundan dolayı insanı psikolojik, metafizik ve biyolojik bir kavrama veyahut ön kabule göre açıklamayan Kant, insanın yapıp etmelerine bakarak tahlil edilmesi gereken olanaklar varlığı ve bunu gerçekleştirme yönüyle de özgür bir varlık olarak tasarlamıştır.

Mengüşoğlu'na göre Kant bu yönüyle insanı değerleri bakımından ele alan ve değerlerine ilişkin tüm yapıp etmelerini özgür bir varlık oluşundan çıkarsayan ilk filozoftur ve onun sözünü ettiği özgürlük bir nevi irade özgürlüğüdür.<sup>122</sup> Kant'a göre insan bir yönüyle özgür bir varlıktır yani otonomdur; diğer yönüyle doğal bir varlık olmasından kaynaklı heteronomdur. Kant insanın otonom yanını heteronom olandan ayırmak adına insanı gnosiolojik (bilgisel) bir bakış açısıyla iki yapıda tanımlamıştır. İnsan diğer canlılar gibi birtakım yeteneklerle dünyaya gelmediği için yaşam mücadelesinde sürekli öğrenmek, çalışmak ve kendini geliştirmek zorundadır bunu da akıl yoluyla yapacaktır. İnsanın kendi kendini belirlemesi aynı zamanda onu özgür kılan otonom yanına işaret etmektedir.

İnsanın kendisi hakkında aydınlık bir bilgiye ve bilince varması gerektiğini söyleyen dolayısıyla insanın eğitilen bir varlık olduğunu düşünen Scheler de, insanın insanlaşması gerektiğini düşünür. Çünkü imkânlar sahası olarak insanın varlık tarzı, kendi vereceği kararlar için açık bulunmaktadır. Karakter ve kişilik ayrımı<sup>123</sup> yapan Scheler'de insanı insan yapan onun psikovital bir varlık olarak tabiattan ve diğer canlılardan ayıran, geist ve merkezindeki kişidir. Scheler'e göre insan, yapıp etmelerine bir anlam veremezse ya da ideleştiremezse yaşayamaz.

---

<sup>122</sup> Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s.46.

<sup>123</sup> Scheler'de karakter kavramının kişi idesiyle bir ilgisi yoktur çünkü bizler, birisi karaktere uymayan bir davranış sergilediğinde karakteri değişmiştir derken, kişiliğini tanıdığımız biri hakkında aynı durum söz konusu olduğunda anlatılanın yanlışlığından ya da eylemin anlaşılabilirliğinden şüpheleniriz.

Yalnız insan kişi olduğu ölçüde-bir canlı varlık olarak- kendi kendisini aşabilir; bir merkezden, sanki kendisi zaman-mekân dünyasının ötesindeymiş gibi, her şeyi, bu arada kendisini de, bilgisinin objesi yapabilir. Fakat bu merkez, insanın dünyayı, kendi bedenini ve ruhunu objeleştiren aktlarının bu merkezi, artık bu dünyanın bir parçası olamaz. Onun bu dünyada herhangi bir yeri ve zamanı da yoktur. Onun yeri en yüksek varlığın temeli olabilir. Böylece insan, kendisine ve dünyaya üstün olan bir varlıktır.<sup>124</sup>

Buna benzer bir düşünceyle Kant “transcendental apperception” teorisinde, düşünmenin yeni birliğini ortaya koymuştur. Kant’a göre bu birlik olanağı her bir deneyimin bundan dolayı da deneyimin bütün objelerinin dahası içsel dünyamızın gösterildiği içsel deneyimin de ön koşulunu oluşturur. Kant böylece geist’i ruh varlığının üzerine çıkararak onun aktüel birliğini objeleştirmeye kalkmıştır.<sup>125</sup>

Scheler’e göre insanın insanlaşması yolundaki süreçte insan geist ile hür bir varlık ve otonom bir saha teşkil eder beraberinde Tanrı’nın geistıyla özdeşleşir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus Scheler’in hürriyet anlayışının Kant’inkinden ayrılmasıdır.

Kant’ta kişi akla dayalı hareket eden bir x dolayısıyla da otonomi aklın bir özelliği iken, Scheler’de sadece akla dayanmayan emotional bir yan olarak da gördüğü kişinin bir özelliğidir. Scheler otonomiye ikiye ayırır: İyi ve kötü hakkında kişisel görüş özerkliği ve iyi ya da kötü olarak verilen bir şeyin üzerindeki kişisel isteme özerkliği. Scheler ahlaksal bir değeri olan iyi bir davranışın otonom bir görüşe dayanmasını isteyen Kant’ın görüşünün ahlaksal eğitim-öğretimi, ahlaksal itaat idesini, iyi olanı örnek almayı olanaksız kılacağını düşünür. Yani bir edim ancak özerk bir kişi tarafından gerçekleşirse değerlidir ama edimi gerçekleştiren bu edimin özerk olması zorunlu değildir.<sup>126</sup>

Kant’ın görüşü karşımıza saf akıl ve pratik akıl diye iki akıl türü çıkarmaktadır. Kişi ve pratik akıl (irade) ise aynı şeyi ifade eder. Çünkü hürriyet aklın kanunlarına göre hareket etmektir, insanda hür bir varlıktır. İnsanın numen sahası zaman-mekâna tabi olmayıp ezeli-ebedi olduğundan, insan bu tarafı elde etmesiyle tabii varlığının üzerine çıkar. Pratik akıl insanda bir nüve halindedir ve insanın bunu geliştirmesi gerekir. Bu akıl, insan için gayeler dayatır ve bu gayeleri gerçekleştirmekle insandaki hayvani taraf insanileşmeğe başlar. Bu gayeler, daha çok evrensel ve değişmeyen ahlaki prensiplerdir. Bu prensipleri akıl dıştan almak zorunda değildir. Onlar, akılda a priori olarak vardır. Determinist kanunlara tabi olan tabii varlık sahasında saf akıl, umumi prensiplerden

---

<sup>124</sup> Scheler, *a.g.e.*, s.49.

<sup>125</sup> *a.g.e.*,s.50.

<sup>126</sup> Bedia Akarsu, *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, 2.b., İstanbul: İnkılâp Yayınevi,1998, ss.105-108.

hareketle, hususi durumlar hakkında çıkarımda bulunur ve a priori bilgiler elde eder. Determinist kanunlara tabi olmayan kendi başına var olan âlemi ise pratik akıl inceler. Saf aklın tecrübî âlemde elde ettiği başarılar, hayvanlarınkinden daha yüksektir yani bu noktada insanla hayvan arasında sadece bir derece farkı vardır. Fakat insanla hayvan arasındaki mahiyet farkını belirleyen, aklın pratik tarafıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi insan ne ise pratik akıl sayesinde olur. Pratik aklın bulguları, bildiğimiz anlamda bilgi değildir, vicdani- ahlakidir.

Mengüşoğlu'nun felsefî antropolojisi ise, “Kant’ın yaptığı gibi insanı iki alana bölmez; fakat otonomi probleminden de vazgeçmez”<sup>127</sup>, çünkü onun antropolojisi için otonomi bir *conditio sine qua non*’dur; yani, bir vazgeçilmez koşuldur. Mengüşoğlu, otonomiye insanın tek bir özelliğinin sonucu olarak görmediği ve bütün varlık özelliklerinin bir verisi olarak gördüğündendir ki insan için bir dualiteden bahsetmez.

Mengüşoğlu’na göre Kant, insanın hür bir varlık olduğunu göstermek ve insanın doğa kanunlarına bir sınır çizmesi adına ontik bir görüş açısından olmasa da gnosiolojik (bilgisel) aynı zamanda antropolojik bir dualiteden bahsetmiştir. Kant için insanın özgürlüğünü ve otonomisini kurmak adına varlık dünyasını gnosiolojik açıdan ikiye bölmek zorundayız. Çünkü görünüşün ardındaki “kendi başına bir varlık” alanından söz edilmez ise o zaman görünüş boş bir görüntü olarak kalacaktır yoksa görünüşün varolmadan da varolabileceği şeklinde yanlış bir anlaşılma söz konusu olacaktır.<sup>128</sup> İnsanın özgürlük problemini ele alan Kant için bütün yapıp etmelerinin başlangıç noktası ve bunlardan sorumlu oluşu kendisi tarafından koyduğu yasalara tabi olmasından kaynaklıdır yani pratik akıl sayesinde. Öyleyse, insanın kendi “beni”ni bilisi onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliktir.

Scheler ise Kant’ın aksine zekânın (pratik aklın) hayvanda da olduğunu söyler, diğer canlılarla mahiyeti belirleyen ise geisttir. Scheler’de geist’in taşıyıcısı kişidir. Ancak Kant’ta olduğu gibi kişi geist demek değildir. Kişi bütünüyle zaman-mekânın, psikovital tarafın üzerindedir. Oysa Kant’ta kişi numen tarafıyla böyleydi. Her ne kadar kişi hareketleriyle (fiziki yanı) zaman-mekâna, psişik yanıyla sadece zamana tayin olsa

---

<sup>127</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.48.

<sup>128</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.42.

da kişinin kendisinde bu tabii olma durumu yoktur. Çünkü geist zaman-mekânı aşar. Kişi aktlar sistemi olduğu için aktlarının gerçekleşmesi dâhilinde kendisi de değişir. “Scheler’e göre bireysel olanın üstünde aşkın bir akli şart koşan Kant tindeki bireyselliği görememiş ve kişinin bedeniyle bireyselleştiğini öne sürmüştür. Gerçek bireyselleşme ise insanın tinin taşıyıcısı olan kişi merkezindedir, bedeni ve sosyal bağlantıları kişinin özelliklerini, karakter çizgilerini göreceli olarak genelleştirirler.”<sup>129</sup>

Kant insanı “tabii varlık” ve “kendi başına (akli) varlık” olarak ikiye ayırırken, genel manada varlığı da fenomen ve bu görünen alemin temelini teşkil eden noumen (kendi başına var olan alem) olarak da ikiye böler. Fenomeni biz, insanın sahip olduğu kategoriler ve zaman-mekân ile kavrarırken, numeni akılla kavrarız fakat Kant’a göre kendinde şeylerin bilgisine ulaşamayız. Çünkü bilginin formunun bilen öznenin gelmesi yani nesnelere bizim a priori formlarımıza uymaları sebebiyle nesnelere bize göründükleri şekliyle biliriz. Bu numenlerin varolmadığı anlamına gelmez çünkü numenler olmazsa görünüşler boş bir görüntü kalacak, bilgi inkâr edilmiş olacaktır. Bilgi<sup>130</sup> söz konusu olduğunda duyu dışında anlama yetisinin a priori formlarını (zaman-mekân) da kullanmaktayız. Numenlerin yok sayılması demek anlama yetisinin kavramlarını da yok saymak olacaktır.<sup>131</sup>

Scheler de Kant gibi iki varlık sahasından söz eder. Biri mevcudiyet (varolma sahası) diğer mahiyet (öz) sahasıdır. Kant’ta mevcudiyet (var olma) gibi bir varlık sahası yoktur. Nasıl ki Kant’ta numenler bilinmiyorsa Scheler’de de mevcudiyet sahasında her türlü bilgi aktı transzendenal kalır. Mevcudiyet tarafı manaya dayalı bir anlamadır ve idrakte alakası yoktur. Mevcudiyet metafiziğin objesi olabilir. Kant’ın fenomenleri gibi mahiyet (öz) bilinen bir sahadır. Kant’ta kişinin tabii varlık tarafıyla bilgi mümkünken Scheler’de kişi bütünüyle bir bilgi sahasıdır. Çünkü mevcudiyet sahasına ait bilgi ancak bu alandaki aktlarla bir olmaya bağlıdır.

---

<sup>129</sup> Akarsu, *a.g.e.*, ss.53-54.

<sup>130</sup> Kant’a göre bilgi, bilen özne ile 'kendinde şeylerin' (noumena) etkileşiminin bir sonucudur. Zihnimiz, bilginin içinde şekillendiği saf (a priori) formları (zaman ve mekân) ve kavramları (kategoriler) ile saf ilkeleri sağlarken kendinde şeyler de hissetme kapasitemizi etkilemek suretiyle bilginin içeriğini yani hammaddesini sağlarlar.

<sup>131</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, 3.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, ss.64-65.; Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993, ss.161-162.

Scheler geist, kişi ve aktların birliğinden söz ederken Kant da akıl, hürriyet ve kişi arasındaki ilişkiden söz eder. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde en yüksek iyinin pratik akıl için zorunlu bir ideal olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ahlakı gerçek olarak kabul etmek, böyle bir şeyi de kabul etmeyi gerektirir. En yüksek iyi ise her bir kişinin mutluluğunun o kişinin ahlaki değeri ile doğrudan orantılı olmasını öngörür. Fakat mevcut hayat bu şekilde nitelendirilemez ve biz insanlar böyle bir durumu meydana getirebilecek güçte de değiliz. Bu nedenle Kant, böyle bir durumun olabilmesi için mutluluğu erdeme orantılayan bir Tanrı'nın olması ve bizim içinde bulunduğumuz fiziksel/ tarihsel varlığımızı aşan bir tür ,ölümsüz varlığa dönüşmemiz gerektiği sonucunu çıkarır.

En yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni anlama yetisi ve irade aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak başlatıcısı) olan bir varlık, yani Tanrı'dır. Sonuç olarak, en yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının boyutu, aynı zamanda en yüksek asli iyinin gerçekliğinin, yani Tanrının varlığının boyutudur. (...) En yüksek iyi ancak Tanrının varoluğu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır; yani Tanrının varlığı kabul etmek ahlâki bakımdan zorunludur.<sup>132</sup>

Kant'ta insanın tabii varlık olarak faaliyetleri şartlara bağlı faaliyetlerdir. Dolayısıyla, bu alanda geçerli kanunlara koşullu imperatifler denir. Hâlbuki numen sahasında şartlar söz konusu değildir ve bu sahada geçerli kanunlara kategorik imperatifler denir.<sup>133</sup>

Değer kavramını etiğe taşıyan Scheler ise değer yargıları değişmesine rağmen değerlerin (etik değerler) değişmediğine dikkat çekerek; değerlerin mutlak, objektif olduğuna ve kendi başına varolduğuna olan inancıyla onları ontolojik bakımdan aktlarla gerçekleşen "ideal nitelikler" olarak görmüştür. <sup>134</sup>İyi bir değer olarak değil de ahlak yasası olarak belirlenen bir tür "isteme" nin sonucu olarak ele alan Kant'ın aksine Scheler iyiyi en yüksek değer olarak tasarımılamıştır. Scheler'in insanı, Kant gibi değeri koyan değil, insandan bağımsız olarak da varlığını sürdüren değerlerin peşinden giden ve onları gerçekleştirenindir.

<sup>132</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, 1.b., Ankara: HÜ Yayınları, 1980, s.136.

<sup>133</sup> Kant, *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*, s.30.

<sup>134</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.12.

Scheler değerleri taşıyıcısına göre; kişi değerleri, vital değerler ve “şey”lerin taşıdığı değerler olarak üç gruba ayırmıştır. Kişi değerleri; iyi ve kötü, sevgi ve nefret, saygı gibi değerler iken, bu değerler kişi tarafından temellendirilir. Vital değerler ise sağlam ve hasta, bitkin ve dinç, gürbüz ve cılız, asil ve bayağı vb. değerler olup, taşıyıcısını canlı dünyasında bulmaktadır. Üçüncü gruptaki “şey”lerin kendi değerleriye, yararlı, hoş gibi değerlerle kültür değerleri; ekonomik, estetik gibi değerlerdir. Bu değerlerin temelinde belirli bir “şey” vardır. Scheler, bu üç grup değeri; mutlak değerler ve görelî değerler olmak üzere iki grupta toplayarak; kişi değerleri ile kutsal varlığın değerlerini mutlak olarak, vital ve şeylerin kendi değerlerini de göreceli değerler olarak sınıflandırmıştır. Değerler arasında bir basamak farkı da gören Scheler kişi değerlerini en yüksek, diğer iki grubun değerlerini de aşağı değerler olarak tasnif etmiştir.<sup>135</sup>

Kant insanın tinselliğini onun akılsallığına indirirken; Scheler’in insanı istenç sahibi olmasıyla tinseldir. Geist’a sahip olduğu için değer sahibi olan insanı kişi yapan da budur. Kant da ahlaklılığın kapısını açan idrak ve hissetme yetisiyken; Scheler de geist’in en önemli yetisi olan sevgidir. İstencin değeri gerçekleştirme etkinliğinde belirlediğine dikkat çeken Scheler için insanın özgürlüğü geist varlığına bağlıdır yani insan özgür istenciyle değerlerin gerçekleştirici olduğu sürece ahlaklıdır ve ahlaklı insan da kişinin ta kendisidir. Herkes insan olabilir ama kişi olamaz diyen Scheler için iyi, tercih edilen değerlerin gerçekleştirilmesi adına yönelimin kendisi olup çıkmaktadır. En yüksek iyi ise Tanrısal özdür.

Kant insanda bahsettiğimiz gibi Tanrı’nın varlığının da bütünüyle akli olduğundan bahsetmiş ve insanın akli yanıyla İlahi varlığa iştirak ettiğini aktarmıştır. Kant’ta Tanrı tabii bir varlık olmadığından insandaki gibi bir kategorik imperatife bağlı değildir. Tanrı numen âleminde ibarettir dolayısıyla bilinemez, bütünüyle hürdür. Oysa Scheler insanı iki sahaya ayırdığı halde bunun birleşimini Tanrı’da görür. Scheler’in geist adını verdiği insani yan her şeyden önce, kendi başına var olan İlahi varlığın bir vasfıdır. Vasfı geist olan Tanrı da insan gibi, Scheler’e göre asli bir kudrete, kuvvete sahip değildir. Geist kuvvetini, fiziki hayat sahasıyla olan münasebetinden alır. Dolayısıyla, kendini gerçekleştirmesi için buraya muhtaçtır. Bu saha ile olan münasebetinde geist’in, hedefe

---

<sup>135</sup> Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, ss. 268-270.

götürmeyen gayelerinden vazgeçmesi gerekir aksi hâlde hürriyetten mahrum kalır. Böyle bir insan, hayvan gibi cinsiyet, gıda ve kuvvet temayüllerine bağlı olarak yaşar. Fakat bunların tesirinden kurtulduğu ve geist'in niyetlerine müşahhas bir karakter kazandıran veya onları gerçekleştiren bir merkez olarak bir kişi halini aldığı zamandır ki insan, gerçek insanlığını kazanır. Scheler'e göre, herkesin bir dünyası vardır. Bu her bir dünyaya, tek bir şahıs tekabül eder. Bütün dünyaların toplamına ise Tanrı (şahısların şahsı) tekabül eder. İnsanın asıl varlığını geist oluşturduğu gibi, varlığın temelinde de her şeyi idrak eden, her şeyi seven, her şeyi düşünen bir geist vardır. İnsan öyle bir varlıktır ki, Tanrı'da kendisini bilmeye, kavramaya, anlamaya başlar. İnsan bu şekilde İlahi varlığın varlığına, özüne iştirak eder ve onun geisti ile kendi geistinin temel hususiyetlerini ve kendi idesini gerçekleştirir. Klasik teorinin “tanrı oluşmuştur ve en güçlüdür” savına karşı çıkan Scheler'e göre, Tanrı oluş halindedir, güçlenmesi ise insandan geçmektedir. Nasıl olur da insan güçlenmemiş bir tanrıya tapar? sorusuna Scheler şu cevabı verir: “Metafizik zayıf ve dayanağa muhtaç insanlar için bir sigorta kurumu değildir”.<sup>136</sup>

Ayrıca Kant'ın saha metafiziğini (metafizik kavramların akılla ispat edilme çalışması) bertaraf etmesi öngörülürken hürriyet, kendinde şey, antinomiler, ahlak yasalarını ele alması onun problem metafiziği yaptığını gösterir. Scheler'in de Kant gibi kişi, geist, mevcudiyet gibi kavramlarıyla olan diyalogu metafiziği nasıl felsefe haline getirdiğinin kanıtıdır.

Sonuçta Kant'ın vazifeye ve insanın maddi-duyusal yanını dizginlemeye dayalı ahlak anlayışı, buna karşılık Scheler'in bazen bastırılmaması gereken itki yanıyla beraber kalpte Tanrı'yı duymaya dayalı panteist-monist din anlayışı farklılığına rağmen, Kant ve Scheler'in insana bakışları arasında derin ve köklü çelişkiler bulmak mümkün değildir.

Mengüşoğlu'na göre ise, bütün insan eylemlerini ve bu eylemlerin neden-sonuç ilişkilerini açıklamaya çalışan bir etik, antropolojik ve ontolojik temellere dayanmalı ve “olması gereken” olarak kendini sınırlamamalıdır. Mengüşoğlu'na göre bütün insan eylemlerinin oluşturduğu “var olan” alanını belirleyen ilkelere değer denir. Varlık türü bakımından ideal varlık alanına ait değerlerin, insan eylemlerini yönettiğinden

---

<sup>136</sup> Scheler, *a.g.e.*, ss.70-71;93-95.

bahsedebiliriz ki Mengüsoğlu insan eylemlerini yöneten değerleri; yüksek (nesnellik fenomenine karşılık gelen değerler: idealler, sevgi, dürüstlük, nefret, inançlar, dostluk, sözünde durma vb.), araç (her türlü maddi, vital, yarar, ekonomik, teknik değerler) ve davranış değerleri (moda, estetik, zevk, alışkanlık, gelenek, adet, sosyal davranış şekilleri) olmak üzere üç gruba ayırmıştır. İnsan eylemlerini yöneten yüksek değerlerin, halis etik ilkeler olduğuna işaret eden Mengüsoğlu, insanın özgür olmasının koşulunu da akla ya da doğal yasalara değil değerlerin determinasyonuna bağlı olduğunu söylemiştir. Bu şu demektir olanak olarak görülen özgürlük ancak en yüksek değerler altında mümkündür. Çünkü her insanın araç gereçleri yüksek değerlerin buyruğundan bulunmasıyla olanak kazanacaktır.<sup>137</sup> İnsanın özgürlüğü aynı zamanda sorumluluğu da beraberinde getirir.

İnsan, eylemlerinden sorumlu bir varlıktır. İnsan eylemleri nesne edinildiğinde hep sorulması gereken en temel soru da “insan nedir?” sorusudur. Bu soru bizi etik ile antropolojiyi bir arada ele almaya yöneltir. Çotuksöken’e göre, etiğe antropolojik açıdan bakıldığı zaman, insanı, insan-dünya-bilgi ilişkisinde olgusal/doğal, toplumsal, tarihsel ve kültürel yanıyla yakalamak, anlamak mümkün olur. “Antropontoloji bu gerçeğin altını çizerken öte yandan da bir felsefe disiplini olarak, doğrudan insan açısından varolana bakmanın önemine işaret etmektedir. İnsan olarak elimizde de başka bir şey yoktur”<sup>138</sup>

Antropolojiyle olan bağlantısına gelince ise, Mengüsoğlu’na göre antropoloji ontolojiye dayanmaktadır. Ontoloji, varolanın kavranışına ilişkin öyle bir bakış açısı ve yöntem sunar ki bu bakış açısıyla birçok fenomen anlam kazanır. “Ontoloji, felsefe tarihinde hiç rastlamadığımız bir şekilde ve gelecekteki çalışmalar için araştırma yolları açan yeni bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkmıştır; ve bugün artık felsefenin her sahasında meyvalarını vermiştir. Ontoloji Hegel’den beri- 19’uncu asır boyunca ve asrımızın ilk on senelerinde- ilimle felsefe arasında mevcut görünen uçurumu, felsefenin autonomie’sine zarar vermeden ortadan kaldırmıştır.”<sup>139</sup> Anlamı doğrudan varolanda ve onun ilişkilerinde bulan Mengüsoğlu için varolandan ayrılan, “şey” temelini terkederek ve

<sup>137</sup> Mengüsoğlu, *Felsefeye Giriş*, ss. 274-275.

<sup>138</sup> Betül Çotuksöken, “Etiğe Antropontolojik Yaklaşım ve İoanna Kuçuradi’de Durum Etiği”, *İoanna Kuçuradi Çağın Olayları Arasında*, ed. Betül Çotuksöken, Gülriz Uygur, Hülya Şimga, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2014, s.62.

<sup>139</sup> Takiyettin Mengüsoğlu, *Ontolojik Esaslara Dayanan, Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler*, Felsefe Arkivi, C. IV, S. 2, İstanbul, 1959, s.1.



salt sözel olanda kalan tanımlamalarla hiçbir sonuca varılamaz tam da bu yüzden Nicolai Hartmann'ın betimlemeleri çok önemlidir.

Biz, bugünün, teknikleşmiş bir çağın insanı olarak mantıksal soyut tanımlamalardan vazgeçmeliyiz. Bu skolastik kalıntılar artık kenara atılmalı. Bu mantıksal tanımlama yerine, varolan şeylerin kendileri, onların incelenmesi ve betimlenmesi geçmeli. Bu anlamda ontolojiden söz etmek isteniyorsa, o zaman bu felsefe dalının içine aldığı veya alacağı problemler gözönünde bulundurulmalı; bu birliğin konusunun sınırları betimlenmelidir. Ontoloji, varlık türlerini, varlık öğelerini, varlık moduslarını, varolanı yöneten temel ilkeleri, kategorileri inceler. Naiv bir görüşten kalkan bu betimleme, bir sav ileri sürmeyen bir betimlemedir. Buna göre, bilgi de, bilen bir varlıkla (süje); bilinmesi gereken bir varlıkla (obje) arasındaki bağıdır.<sup>140</sup>

Mengüşoğlu'na göre bütün metafizik tartışmaları dışarıda bırakarak felsefi antropolojiye zemin teşkil edecek olan ontoloji Hartmann'ın geliştirmiş olduğu tabakalar teorisine dayanan ontolojidir. Çünkü Hartmann'ın *Yeni Ontolojisi*'nin bize kattığı bakış açısından hareketle Mengüşoğlu'nun bahsettiği insanın yapıp etmelerine ve başarılarına bir bütünlük içerisinde bakılabilir.

Hartmann'a göre bir fenomeni anlamak demek onun ait olduğu varlık basamaklarını başka deyişle tabakalarını anlamak demektir. Şimdiye kadar olan felsefi disiplinlerin en büyük yanılması ele aldıkları nesnenin diğer varolanlarla bağına göz ardı ederek varlık tabakasındaki ilişki ağını tahlilde yetersiz kalmalarıdır.

Felsefe, varlığı (varoluşu) bilmeden somut problemlere yaklaşamaz. Zaten problemler gerçek ilişkilerin bütününden doğar, bunlarda insanlığın hedeflerine ayarlanacaksa, en ince noktalarına kadar incelenmiş ve anlaşılmalı olmalıdır. (...) Felsefenin konusu insanları ve onların dünyasını ve evreni de kapsayacak şekilde çok geniştir. Bu yüzden onda varolanın başlangıcı açıkça ve doğrudan görülemez, yine bu yüzden de varlık bilimi temeline dayanmadan kendi yoluna gidebileceği zannedilir.<sup>141</sup>

Oysa felsefede bütün disiplinlerin üzerinde yükseleceği bir zemine ihtiyaç vardır ki bu zemin bizi varolanı olduğu gibi inceleyecek ontolojik bilgiye sürükleyecektir. Sistematik felsefenin başlangıcından bu yana felsefede her şeyi taşıyabilmesi gereken bir temel arayışının birinci gerekliliği felsefenin bütün disiplinlerinin bir hedefe yani hakikate yönelmesinden kaynaklıdır. Madde ile düşünce dünyası (geist), insanla kâinat

<sup>140</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.58.

<sup>141</sup> Nicolai Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*, çev. Lütfi Yarbaş, 1.b., İzmir: İlya Yayınevi,2005, s.8.

(evren), anlam ile değer problemleri gibi metafizik problemler insan için mümkün olanı imkânsız kıldığından ve bilmeyi sınırladığından felsefi bir temellendirme için ikinci gerekliliği şart koşturmuştur diyebiliriz.<sup>142</sup>

Hartmann'a göre eski a priori kabullere dayanan bir ontolojiden daha farklı olan, çeşitli bilgi alanlarındaki ilmi çalışmaları kapsayan ve kendisine tüm bilgi araştırmalarını şart koşan yeni ontolojidir. Hartmann'ın sözünü ettiği bu yeni ontoloji diğer disiplinlerin bilgi alanlarının verilerini ilk şart olarak kabul ettiği için onlara kılavuz olmaktan daha ziyade felsefe disiplinlere malzemesini sağlayarak problemlerine yardımcı rol üstlenmiş ve metot bakımından ilerleme sağlayan ilk şartları sunmuştur. Nitekim felsefe disiplinlerin hepsi karşılıklı ilgi ve şartlarla bir arada bulunur. Metafizik, bilgi teorisi, etik ve tarih felsefesine ait düşünceler arasında içten bir bağ vardır.<sup>143</sup> Biz ontolojik temellere dayanan bir anlayışla ki böylece varlığın temelini ve neliğini ele aldığımızdan sadece fenomeni ya da olguyu açıklamaktan ziyade varlık ilişkilerini de ortaya koyarak bilgisel bir değeri de beraberinde getirmiş oluruz.

Hartmann, bir bütünün birliği ve toplu olarak görülebilmesi hakkındaki soru için varlık temellerine yönelmekten bahsederken refleksiyon'a dayanan yöntemin terkedilerek yerine nesnenin kendisine yönelen doğal tavırla hareket etmek gerektiğini söylemektedir. Çünkü Hartmann'a göre; refleksiyona dayanan tavır düşünce ve varlık arasındaki ilgiyi göremeyeceği gibi varolanın kendisini de gözden kaçıracaktır. Psikoloji, mantık ve bilgi teorisi; süjeye, süjenin aktlarına, düşünmenin kendisine (kavram ve yargıya), bilgi şartlarına yönelerek refleksiyonlu tavır benimsiyor bunun sonucunda bilgide bilenden ayırlamayacak olan bilgi nesnesi olabilene, varolana değil verilmiş olanı bizlere sunuyordu.<sup>144</sup> Varlık düzeninin objektif yönelmeyle bulunması gerektiğini söyleyen Hartmann, insanın dünya içindeki arayışının temelini yine bu yönelmede bulmaktadır. Nitekim Hartmann'ın deyişiyle kendisini dünyaya göre ayarlayan insan; ancak real ilişkileri çerçevesinde merkezde olmayan yerine yaklaşacaktır.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, 1.b., Ankara: TFK,1998, s.1.

<sup>143</sup> Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s.9.

<sup>144</sup> Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s.13.

<sup>145</sup> Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s.14.

Tüm bunlar ışığında Hartmann'a göre; insanı nesne haline getiren bir felsefe disiplini eğer insanı sadece akıllı bir varlık ya da doğa varlığı hatta sadece sosyal bir varlık olarak tanımlıyorsa; insanı kendi yapısal bütünlüğü içinde kavrayamaz dolayısıyla eksik bir insan anlayışı ortaya koyar. Demek ki insanı yapısal bütünlüğü içinde kavramak ve tüm varlıkların özel bir yerinin olduğu dünyayı doğru şekilde anlamak istiyorsak varlık tabakalarını açıklamamız gerekir. İnsan ve onun bilgisini ele alan reel dünyanın yapısı ancak bu basamaklar düzenine uygun ontolojik bakışın kazanılmasıyla anlaşılır olacaktır. Çünkü varlık basamaklarına değerler yüklemeyen bu yeni ontolojide aşağıdan yukarıya doğru çıktıkça ortaya çıkan mükemmellik kavrayışı yerini her basamağın kendine özgü öneminin olduğu ve basamaklar arasındaki birliğin, bütünlüğün gösterildiği bir yapıya bırakmıştır. Böyle bir yapıda reel dünyanın kapılarını bize basamaklar değil bu basamaklardaki ayırıcı ya da birleştirici yönünde ortaya çıkan varlık tabakalarının yapı özeliği gösterecektir.

Bu yüzden Hartmann, bu yeni ontolojisinde dört katmanlı bir realiteden söz etmiştir. Varlığın bilinçten bağımsız olarak var olduğuna dikkat çekerek öncelikle zaman ve mekân boyutlarını içine alan reel ve bu boyutları dışarıda bırakan ideal olmak üzere iki varlık türü ayırt etmiştir. Reel varlıkları aşağıdan yukarıya doğru üç katmanda ele aldığımızda inorganik varlıklar, organik varlıklar ve ruhsal varlıklarla karşılaşırız.

Fiziğin (zaman-mekân) incelediği nesnelere, bu inorganik alana aittir. İnorganik varlık tabakasının üstünde yer alan organik varlık tabakası ise biyolojinin (büyüme-gelişme) konusu olup bitkilerden, en basit tek hücrelilerden insana kadar uzanır. Organik varlığın üzerinde ise ruhsal tabaka yükselir. Bu tabakayı inceleyen bilim, psikolojidir (üretkenlik). Bu tabakada artık bilinç ortaya çıkmıştır ancak henüz tinsellikten bahsedilemez; bu aşamada insanın ayırt ediciliği henüz ortaya çıkmadığı için bu tabaka insanın hayvanla ortak paylaştığı bir tabakadır. Ruhsal tabaka, diğerlerinden uzayda yer kaplamamasıyla ve içsel oluşuyla ayrılır ve doğa yasalarına tabi değildir.

İdeal varlıklar ise nihai katman olan felsefenin (insanın ürettikleri) öncülük ettiği tinsel tabakada bulunur. Bu varlık alanı ruhsal tabaka olmadan gerçekleşemez. Tinsel varlıklar bireylerin ruhsal yaşamlarının ürünüdür. Hartmann'ın dört katmanlı bu realitesinde alt katmanın var olmak için üst katmana ihtiyacı olmadığı gibi, üst katmanın

varolmak adına alt katmana ihtiyacı vardır. Varlık aşağıdan yukarıya doğru gittikçe özgürleşir ve etki gücü artar. Varolmak adına herhangi bir şeye dayanmayan inorganik varlık katmanı, varoluşunu kendisinde bulması bakımından en güçlü olan, fakat hiçbir özgürlüğün yer almadığı kategorial bir yapıdadır. En son katman olan tinsel alan ise varlığı diğerlerine bağımlı bu bakımdan en güçsüz ama en özgür olandır.

Hartmann' a göre değişik nitelikler taşıyan varlık alanlarını kavrayabilmek için evren bir bölümüyle değil, bütünlüğüyle ele alınmalı; olgular ve olaylar arasındaki varlık bağlantıları araştırılmalıdır. Böylelikle dünyanın bir parçası olan insan da sadece bilen bir özne olmaktan çıkarak, kendini geliştiren değiştiren bir yapıda olduğunu somut bütünlüğünde kavrayacaktır. Bir insanı somut bütünlüğünde kavramak demek Mengüsoğlu'nun deyiimiyle insanın varlık koşulları olan fenomenlerini (bütün yapıp etmeleri ve başarıları) ve onlar arasındaki bağlantıyı görebilmek demektir. İşte antropolojiye dayanan ontolojinin anlamı da budur. Oysa antropontolojide ontoloji ya da varlıkbilgisi; antropontolojik niteliklidir yani ontoloji antropolojiye, insan bağlamına dayanmaktadır.

Öyleyse, her şeyden önce insanı anlamakla işe başlamak gerekmektedir. İnsanı anlamak felsefi bir düşünme, bilme, eyleme yolu olarak anlamayı sağlayacak bununla insan olmanın, tam insanlaşmanın nasıl mümkün olacağı açıklığı kavuşacaktır. Bu durumda şöyle bir soru sorulabilir: İnsan nasıl bir varlıktır ki varolana düşünmesi, bilmesi, eylemesi/yaşamaları aracılığıyla yönelirken, kaçınılmaz bir biçimde, felsefenin öznesi olup çıkar? Bu türden tüm soruların karşılığı insanın “arada bir varlık” olmasında karşılığını bulur. “İnsan arada olan bir varlık olarak kendisiyle kavramları, düşünceleri, imgeleri, tasarımları, tasarıları (düşünme bağlamı); bilgisi, inançları, önyargıları, deneyimleri, yaşantıları (bilme- inanma bağlamı); alışkanlıkları, istemeleri, tercihleri, seçimleri, kararları (eyleme/yaşama bağlamı) arasındadır.”<sup>146</sup> İnsan özne olarak kendisiyle ve kendi olmayanla her karşılaşmasında arada oluşunun geçmiş, şimdi ve geleceğe ilişkin duruşu onun düşünmesini, bilmesini ve eylemesini etkisi altına alacaktır.

İnsan somut olarak durumlarla (situations) kendi duruşu (position) ya da duruşları (positions) arasındadır. Durumların her biri tekillik- somutluk içinde insana ulaşır ya da insan tekillik-somutluk içindeki duruma ulaşır ve kendine ilişkin arada olma

---

<sup>146</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.40.

asal duruşuyla her bir durumu karşılar. İnsan tekil-tümel gerilimi içindeki asal durumunun etkisi altında edindiği ya da benimsediği duruşuyla (olup biten durumlar karşısındaki kendine özgü durumunun etkisi altındaki duruşuyla) varolanı, varolanları, durumları, başkalarını, başkalarının durumlarını, olup bitenleri, nesnelere kısaca her türlü ögesiyle dünyayı karşılar. İnsan bir karşılaşmalar, karşılaşmalar ortamıdır.<sup>147</sup>

İnsanın kendisiyle yapıp etmeleri, eylemleri ve onların arasındaki gereksinimleri, değerleri, amaçları, niyetleri, beklentileri arasında olduğunu artık kolaylıkla söyleyebiliriz. Çotuksöken'in dediği gibi insan, gerilimli ilişkiler çerçevesinde yer alan bir varlıktır. Burada asıl dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta insanın iradeli, bilinçli bir varlık olarak eylemlerinin ardındaki istemesi ve istemenin dayandığı gereksinimler, değerler, ilkeler üzerinde ne kadar düşünüp düşünmediği konusudur. Çünkü arada olan bir varlık olarak insan gereksinimleri ile değerleri arasında gerilimli ilişkiler içerisindedir. İnsan bu gerilimli ilişkiler ağında salt gereksinimlerden yana mı tavır takınacaktır ya da salt değerlerini mi dikkate alacaktır yoksa her ikisini de kapsayan bir yolda mı ilerleyecektir?<sup>148</sup> İnsan kendi eylemleri ve eylemleri arkasındaki ilişkileri üzerinde düşünebilmek adına devamında şu soruları sormalıdır:

İnsan özne olarak eylem öznesi ya da kişi olarak gereksinimlerini nasıl belirlemektedir? Bu bağlamdaki ölçütleri nelerdir? Gereksinimlerine ilişkin nasıl bir çözümleme sürecinden geçmektedir? Öte yandan kendisini eylem öznesi ya da kişi olarak belirleyen salt toplumsal-tarihsel-kültürel ölçüler ya da normlar mıdır; kısaca değer yargıları mıdır, yoksa etik değerler midir? İstemelerinde, seçimlerinde, karar vermelerinde, değerlendirmelerinde insanın kendisini belirleyen değer yargıları, kör duyguları ya da duygusal körlükleri, alışkanlıkları, kısa erimli çıkarları mıdır, yoksa uzun erimli bakış açısının yolunu döşeyen etik değerler midir?<sup>149</sup>

İnsan ancak arada olan bir varlık olarak düşünmekte, bilmekte ve eylemektedir. Arada olan bir varlık olarak insan, özne olarak kendisiyle ve kendisi olmayanla her türlü karşılaşmasında geçmişin, şimdinin ve geleceğe ilişkin duruşunun etkisiyle düşünmesini, bilmesini ve eylemesini yönlendirir. “Arada olma” olarak kendini var eden bu duruş biçimi ya da insansal duruş varlığın görünümünü, varolanın durumlarını ortaya çıkarmaya çalışır.<sup>150</sup> Çotuksöken'e göre insan;

<sup>147</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.59.

<sup>148</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.59.

<sup>149</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, ss.59-60.

<sup>150</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.83.

Eyleyen ve ilişkilerini kuran bir özne olarak, ya da kurulan ilişkilerin nesnesi olarak eylemleriyle ilişkileri arasındadır. Bunun dışında insan, karşılaştığı durumlara kendi duruşu arasındadır. İnsan kendisi ile kendisi olmayan arasındadır. Gereksinim ve değerleri arasındadır. İstemeleriyle ilkeleri arasındadır. Doğa ile kültür arasındadır ve tensel olanla tinsel olan arasındadır. Belleğiyle bilinci arasındadır. İnsan aynı zamanda insanlar arasındadır. İnsan belleğinde geçmiş ile bilincindeki şimdi ve imgelerindeki hayal gücündeki gelecek arasındadır. Bildikleriyle inancı arasındadır. İnsan arada olduğu için gerilimli bir varlıktır. Sorun gören bir varlıktır. Bunalım varlığıdır.<sup>151</sup>

Yalnızca insana özgü olan “arada olma” sayesinde kişi, soru sorma olanağını kendinde barındırır. Bu yüzden de insan; düşünmesi sayesinde düşünce üretme, bilmesi sayesinde bilgi üretme ve yapıp etmesiyle sadece diğer canlılarda bulunan davranış sergilemeden ziyade eylemde bulunma vasfını göstermektedir.

İnsanın soru sorma edimini kendinde barındırması; gereksinimleri ile değerleri arasında kalarak beraberinde bir gerilim ve bunalım ortamını da getirmektedir. Çünkü mekanik neden-etki ilişkileri arasında yaşamını sürdürmeyen insan özellikle özne olarak söz konusu bunalımlı süreci sürekli yaşamaktadır. Nermi Uygur insanın bunalımlı bir varlık olmasını şöyle anlatmıştır:

Bunalımsız yaşam yok. Bunalımlarla birlikteyiz hep. Gerçi kimi az kimi çok, gene de hep bizimle o. Bunun en güzel kanıtı, insan dünyasının bunalımdan yana alabildiğine çeşitli bir görünüme bürünmüş olmasından belli. Dikkatleri böyle bir çeşitliliğe şöyle bir yöneltmek bile, ister bireysel ister toplumsal düzeyde olsun, insan yaşamının ne denli bunalımla iç içe örüldüğünü apaçık gözler önüne serer.<sup>152</sup>

Uygur’un da sözünü ettiği gibi ilkin bilinciyle ve belleğiyle hareket eden insan kendine, dünyaya, bilgi olan-olmayan (inanç, kanı, ön yargı, değer yargıları, psikolojik değerlendirmeler) üzerinde gerilirken aynı zaman da toplumsal-kültürel-tarihsel olanın etkisi altındadır.<sup>153</sup> Tarihsel- kültürel nitelikli toplumsal alanda yaygın olan temel ilkelerin dayandığı mantık ise iki temelde kendini gösterir. Bunlardan ilki insan değerinin anlaşılması bundan dolayı insanın değerli bir varlık olduğu bilgisiyyle eylemde bulunmasıdır. İkincisi ise, insanın yerinin hiyerarşik yapı içinde kavranarak; toplumsal ahlak değerlerinin, değer yargılarının ön plana çıkarılması ve kişinin fikirlerinin kimi sorgulanmayan, bilinçsizce yineleyen eylem kalıpları, alışkanlıklar, önyargılar için feda

<sup>151</sup> İoanna Kuçuradi ve Betül Çotuksöken, 9. Haydarpaşa Kitap Günleri, "İnsan, Ahlak ve Etik Üzerine" söyleşisinden.

<sup>152</sup> Nermi Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989, s.219.

<sup>153</sup> Çotuksöken, *Antropoloji ya da İnsan Varlık Bilgisi*, s.99.

edilmesi durumudur. Çotuksöken'e göre toplumsal alan ikinci tarzda bir yapılanış içerisinde işlese ne insanın değerinden ne özgürlükten ne eşitlikten ne de adaletten söz edebiliriz.<sup>154</sup>

Günümüz dünyasında artan şiddet olaylarının dayandırılabilceği temel de budur. Eş zamanlı olarak tarihsel-kültürel nitelikli toplum yapısının dayandığı mantığın ikinci tarzda işleniş durumunda; inanma edimine bağlı anlamının, bilmeye dayalı anlamının önüne geçmesi söz konusu olacaktır. Bu özetle şu demektir. İnsanın yaşadığı topluluğun sadece bir üyesi olarak kendini belirlemesi ve bunun neticesinde özne olmaktan uzaklaşması ve buna uygun olarak eylemde bulunmasıyla giderek şiddetin bir öznesi veyahut nesnesi konumuna gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Toplulukçu değerlerin ve değer yargılarının hatta bilgi olmayanın çevremizi kuşatması ve de bunların bilgi olanın, insan değerinin önemli olduğu etik ilkelerin yerini alması şiddete kapı aralamaktadır.

İnsan, insansal birey, tek kişi söylencelerin, söylencelerden başka bir şey olmayan inançların, inanç örüntülerinin dar kalıpları içinde algılanmakta, “x şu mezhepten” ya da “y şu dinden”, “z şu etnik kökenden” gerekçesiyle yaşadığı topraklardan sürülmekte, hatta öldürülmektedir. Aslında bambaşka niyetleri olan, özellikle ekonomik nitelikli hesapların içinde olan devletler, siyasal öznelere, karar vericiler temel niyetlerini, gizli gündemlerini özcü antropontolojiyle (insan-varlıkbilgisi) perdeleyerek, inançları, inanışları kullanarak yaşama dünyasını sürekli olarak biçimlendirmektedirler.(...) İnanmanın kolaycılığına kapılanlar teknik-mekanik bilginin, teknolojinin açtığı iletişim oluklarından yargılayıcı, ayrımcı, suçlayıcı, ötekileştirici inançlarını, inanç içeriklerini, özcü algılama ve değerlendirme kalıplarını geçirerek yaşama dünyasını doğrudan etkilemektedir.<sup>155</sup>

Varolanı tek bir özelliğiyle, tek bir niteliğiyle tanımlamaya çalışan düşünme ve değerlendirme biçimi bize özcü ontolojinin ne olduğunu açıkça göstermektedir. Bu bakışta insan ya cinsiyetiyle özdeşleştirilir ya bedensel herhangi bir özelliğiyle, ya inançlarıyla, ya mensup olduğu grupla özdeşleştirilir ya da kişiler kendilerini böyle görürler. Bu türden bir yönelimle insana ya da kendilerine bakanlar insanda, insan oluşlarında ya salt cinsiyeti görür, ya bedensel bir özelliği, ya salt inançlara ilişkin görünüşleri ya da bağlı olunan grubun kendisini görürler ve aynı zamanda temelde addan başka bir şey olmayan yapılanışlarını fark ederler. Aynı şekilde bu farkındalıkta biri Çotuksöken'in deyimıyla “gördükleriyle kendisi arasına ya da öznesiyle nesnesi arasına

<sup>154</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.95.

<sup>155</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, ss.141-142.

geçirimsiz duvarlar örmüştür.”<sup>156</sup> İnsanları yaftalamaya ve etiketlemeye meraklı olan bu kişiler değer yargılarının da kuşatmasıyla başka olanı anlamayı, başkasıyla ortak yaşamayı reddederek ayrımcılığın dolayısıyla da şiddetin baş aktörleri olacaklardır.

Günümüzde özellikle ait olmanın, aidiyetin kimliksel özellikleriyle pekişen örnekleri, ayrımcılığın son tahlilini bize vermektedir. Ne var ki Çotuksöken’in dediği gibi yalınlıktan yana olan ve karmaşık dünya durumlarını yalın bir sıradüzeni içinde yeniden konumlandırmaya çalışan insanoğlu, kültürel çeşitliliğin baskısıyla da farkına varsın ya da varmasın, ayrımcılığı sürekli yeniden üretmektedir. Aidiyetlere yapılan vurgu bu türden üretimi kışkırtmakta, hatta daha da kalıcı kılmaktadır.<sup>157</sup>

Varlığını sorun görmeye ve sorun çözmeye borçlu olan insan için şiddet sorun çözme yolu olarak değerlendirilmektedir; bu durum şiddetin olağanlaştırılmasından ve normalleştirilmesinden başka bir şey değildir. Mengüsoğlu’nun disharmonik (uyumsuz) varlık anlayışında görüldüğü üzere<sup>158</sup> istemesiyle insan, kendini sürekli oluşturmaya devam etmiş bu belirsizliğinde ise şiddete meyil etmiştir. İnsan-dünya ilişkisinde şiddet, insan bilgi ilişkisinde şiddet, insan-insan, insan-devlet ilişkisinde şiddet ve en kuşatıcı örneği olan savaşlar bunun tipik göstergeleridir. İnsan dünyasında belli bir öz arayışına kendine kaptıran insanoğlu bu özü korumak ve geliştirmek adına her türlü yolu deneyecektir. Eylemini haklılaştırma sürecinde olan insan için özcü bakış açısının etkisiyle her türlü ayrımcılık ve şiddet “iyi”yi istemenin bir sonucu olarak farklı bir örtüyle bile tezahür edilebilir.<sup>159</sup>

Özcü bakış açısı varolanın diğer tüm özelliklerini göz ardı edeceğinden arka planda salt imgesel olana sırtını dayamaktadır. Salt imgesel olan bir takım kalıp yargılar olarak düşünüldüğünde; başka olan ya da başkası nefret edilen konumuna düşebilir yine buna paralel olarak kullanılan ortak dil/ söylem yargılayıcı, buyurucu, ayırıcı, suçlayıcı olabilmektedir.<sup>160</sup> Çotuksöken bu durumu şu şekilde özetlemiştir: “Gündeminde, insanın onurlu ve saygı duyulması gereken bir varlık olduğu anlayışına yer vermeyen; insanı özcü

---

<sup>156</sup> Betül Çotuksöken, “Şiddet, Sonunda İnsanca Düşünmeyi Yok eder” röportajı, *SAÜ İletişim Fakültesi Uygulama ve Aktüel Dergisi*, 23 Şubat 2016.

<sup>157</sup> Çotuksöken, *Antropoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.ss.171-172.

<sup>158</sup> Mengüsoğlu, *İnsan Felsefesi*, ss.283-291.

<sup>159</sup> Çotuksöken, *Antropoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.184.

<sup>160</sup> Çotuksöken, *Antropoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.141.



varlık anlayışıyla değerlendiren ortamlarda, insan haklarından, insan hakları kavramından söz edilemez.”<sup>161</sup>

Toplumsal, tarihsel, kültürel nitelikli ve yaşama dünyasında somut-tekil bir belirlenimi olmayan salt düşünmede üretilen, imgesel olan tüm kavramsal çerçeveler (değerler) insan yaşamını derinden etkilemektedir. Özellikle de gerilimli bunalımlı durumlarda bilgi durumundan vazgeçerek bilgi olmayana yönelen insanoğlunu şu anda olup biteni göremeyecek kadar kör noktaya getiren de yine belleğinde şekillenen izdüşümleri ve özcü ontolojinin sunduğu bakış açısıdır. Peki, özcü ontolojinin karşısında yer alan nedir?

Varlıksal olanı yalın tekilliklere indirgeyen, düşünmeyi ve dili varolanın tekilliğinde somutlaştırmaya çalışan, tümel olanı salt düşünsel düzlemde sınırlayan varlık anlayışı nominalist varlık anlayışıdır. O zaman ayrımcılığın temeli olan özcülük ile varolanın sahip olduğu nitelikleri, özellikleri, ayrımları herhangi bir sıradüzenine bağlamadan ve onlardan herhangi birine bir üstünlük atfetmeden salt betimlemeye dayalı nominalist yaklaşım taban tabana zıt felsefi duruş biçimleridir. Ayrıca özcü yaklaşımda değişmezlik kategorisi hâkimken; nominalist yaklaşımda ise değişme kategorisi egemen olup varlıkbilgisi antropontolojiktir.<sup>162</sup>

İnsanın somut varoluşunu ön plana çıkaran antropontoloji ve onun özcü olmayan nominalist varlık bilgisi ise tekillikleri kalkış noktası yaptığı için ve dış dünyada doğrudan karşılığı bulunmayan kavram ve terimleri durum kategorisinde değerlendirip; her bir durumun ayrı ayrı ele alınması gerektiği hususunda önemle durduğu için bizlere bir kurtuluş sağlayacaktır. Çünkü dış dünyada doğrudan bir karşılığı olmayanlar ancak insansal ilişkilerde veya insanların özne olarak eylemde bulunmalarında kendilerine bir anlam bulurlar.<sup>163</sup> Örneğin insanlık kavramı ancak tek tek çocuklarda, tek tek erkeklerde ve kadınlarda yani tek tek insanlarda somutlaştığı takdirde anlam kazanabilir. Buradan tek tek insanlar korunduğu zaman daha doğru bir ifadeyle tek tek insanların hakları korunduğu zaman ancak insan haklarının korunmasını gerçekleştirebiliriz.

---

<sup>161</sup> Betül Çotuksöken, *İnsan Hakları ve Felsefe*, 2.b., İstanbul: Papatya Yayıncılık,2012, s.17.

<sup>162</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.172.

<sup>163</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.122.

Çotuksöken'in vurguladığı gibi “Önce insanlığı koruyalım, insanlığa karşı işlenmiş suçları ortadan kaldıralım, çocuklara, kadınlara yönelik şiddet sonra ele alınsın” tarzı söylemler tekil-tümel arasındaki ilişkinin retorikle nasıl anlamsızlaştığını gözler önüne sermektedir.<sup>164</sup> O hâlde dış dünyada somut-tekil bir karşılığı olmayan insanlık, insan hakları, eşitlik, demokrasi gibi kavramlar ancak tekil durumlarla bağlantısı kurulduğu zaman anlamlı hale gelebilir. Antropontolojik bakış açısı bireyden ve tekilden yola çıkarak bizlere tümel-soyut ve kavramsal olanın tekilin düşünülmesi, bilinmesi ve anlam kazanması adına ancak aracı bir rol üstlendiğini gösterecektir. Ancak bu yolla insan kendini merkeze koymaktan vazgeçecek; kendine ve ilişkilerine uzaktan özne olarak bakabilecektir. Çünkü tekil durumda varlığını sürdüren insan, olup bitenlerle olan her karşılaşmasında zihnindeki kavramlar ve bunların dildeki yansıması olan sözcükleri arasında yani tekil ve tümel gerilimi arasında kalmaya her an zorunludur.

Çotuksöken'e göre tekil olan olup bitenleri, olayları, bir defaya mahsus eylemleri, somut durumları imlerken; tümel olan kavramsal, düşünsel, dilsel-söylemsel olanı imler.<sup>165</sup> Tekil (durum) ve tümel (kavram) arasındaki gerilimi ise yalnızca özne olabilen insan fark edebilir ve ancak dış dünya- düşünme-dil üçgeninde yönelimlerimizin tekilliklerde belirlendiğini görebilir. O zaman tekil-tümel arasındaki bu gerilim insanın özne olmasında, düşünmesinde, bilmesinde, eylemde bulmasında son derece önemlidir. Şiddeti önlemek adına bir adım atmak istiyorsak öncelikle onun kendi başına bir varlığı olmadığını görüp başlangıç noktasının düşünmede ve dilde olduğu; tarihsel ve kültürel olduğunu iyice kavramamız gerekir. Bazen dış dünya öğeleri düşünmede ve dilde olan şiddetin görünürlüğü, duyusal ve algısal oluşunu sağlayan aracı ortamlar haline getirilir. Tarihsel- kültürel varlık alanının psişik ve organik olanı hatta biyolojik olanı harekete geçirerek şiddeti görünür kılması ise sık rastlanmaktadır.<sup>166</sup> Öyleyse; Çotuksöken'in vurguladığı gibi bilmek üzere varlığa yönelmek, tüm bağlantılarıyla, koşullarıyla, nedenleriyle olan biteni anlamaya çabalamak, insan olmanın öteki adıdır.

---

<sup>164</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.123.

<sup>165</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.121.

<sup>166</sup> Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, s.184.

## İKİNCİ BÖLÜM:

### DEĞER VE DEĞERLER

#### 2.1. TEK TİPLEŞMEYE NEDEN OLAN DEĞER PROBLEMİ

İnsanlar, içinde doğdukları topluluktan miras aldıkları değerlerin belirlenimiyle oluşan kimliklerinin kendi seçimleri olmayan aidiyetleri doğrultusunda mı yoksa akla dayalı tercihlerinin sonucu olarak her türlü sorumluluğunu üstlendikleri “ben” noktasında mı görülmelidir? <sup>167</sup>

İrkçılığın egemen olduğu Güney Afrika’da yaşayan siyahi bir kişi ırksal özelliklerine rağmen kendisine sadece insan muamelesi yapılması konusunda ısrarcı olamaz. Bu kişi genellikle devletin ve toplumun egemen unsurlarının ona layık gördüğü kategoriye yerleştirilir.<sup>168</sup> O zaman kimliklerin bizim kendimizi algıladığımız biçimimizden bile farklı olarak başkaları tarafından nasıl belirlendiği önem arz etmektedir. Bu türden bir yakıştırma çoğu zaman kişileri ötekileştiren ve diğerlerinden ayrı tutan davranış kalıplarıyla şiddete yol açmaktadır. J.Paul Sartre’ın *Yahudi Düşmanının Portresi*’nde vurguladığı gibi; Yahudi, başkalarının Yahudi olarak gördüğü adamdır ve Yahudi’yi Yahudi yapan Yahudi düşmanlığıdır.

Değerlerin yarattığı tek tipleştirici hareketin temelinde ve bunun da başta sosyal şiddet olmak üzere ortaya çıkardığı şiddet eylemlerinde birbirinden ayrı ama birbiriyile bağlantılı iki çarpıtma oldukça dikkat çekicidir. Bunlardan birincisi; hedef tahtası haline getirilen kategoriye dâhil insanların yanlış tasvir edilmesi ve ikincisi; yanlış tasvir edilen bu özelliklerin hedef alınan kişinin tek geçerli özelliği olduğu konusundaki ısrarcı yaklaşımdır.<sup>169</sup>

Yaşam serüveninde birey olarak her insan, kendi geçmişinin ya da ortaklıklarının veyahut sosyal etkinliklerinin ürünü olan, birbirinden farklı bağlamlarda olsa da bir potada eriyen çeşitli kimliklere sahiptir. Bir insan aynı zamanda, örneğin hem bir Asyalı, hem bir Hindistan vatandaşı, hem ataları Bangladeşli bir Bengalli, hem Amerika’ya ya da İngiltere’ye yerleşmiş bir kişi, hem bir iktisatçı, hem amatör bir felsefeci, hem bir yazar,

---

<sup>167</sup> Sen, *a.g.e.*, s.172.

<sup>168</sup> *a.g.e.*, s.26.

<sup>169</sup> *a.g.e.*,s.27.

hem bir Sanskritçeci, hem hararetli bir laisizm ve demokrasi taraftarı, hem bir erkek, hem bir feminist, hem bir heteroseksüel, hem bir eşcinsel ve lezbiyen hakları savunucusu, hem de Hindu geçmişi olan ama dinsel bir yaşam tarzı olmayan, Brahman olmayan ve ölümden sonraki yaşama inanmayan biri olabilir.<sup>170</sup>

Bu açıdan insanı tanımlayan ve öne çıkan tek bir kimlik yoktur, olamaz. İnsanın başka gruplar tarafından suçlayıcı yakıştırmalara karşı direnci sahip olduğu diğer kimlikleri hatırlatma çabasıyla gün yüzüne çıkacaktır. İnsanın ortak yanlarının ve değerinin ön plana çıkarılması farklı toplum, kültür ve zaman dilimlerinde aşağılayıcı ve dışsallaştıran yakıştırmalara direnmenin bir parçası haline gelmiştir. Shakespeare'in *Venedik Taciri* adlı oyununda Shylock'un yapmaya çalıştığı başkaldırı buna emsal niteliğindedir:

“Yahudi'nin gözleri yok mu? Yahudi'nin elleri, azaları, duyuları, sevgileri, arzuları yok mu? Onun karnı da aynı yemekle doymuyor mu? Ya da aynı silahlardan o da acı duymuyor mu? Aynı hastalıklara o da tutulmuyor mu? Aynı ilaçlardan o da iyilik bulmuyor mu? Bir Hıristiyan kadar aynı kışın soğuğu, aynı yazın sıcağı ona da dokunmuyor mu?”<sup>171</sup>

Hedef tahtası haline getirilen kurbanlara tekil kimlikler yakıştırılması ve onları terörize etmek amaçlı uygulanan karşı hamleler ve direnişler dünyada kötülüğün yayılmasına olanak tanımıştır. İşte bundan dolayı kimlik temelli düşünmede, aklın ve tercihin rolünü kabullenmek gerekir. Fakat hangi kimliklerin başka deyişle değerlerin önemli olduğu sorunsalında dışsal etkilerin rolü yadsınmaz ki bu da tercih ve aklın rolünü kısıtlar. Diğer bir yanılsamada bazı kimliklerin tamamen rastlantısal ve kısa süreli oluşundan kaynaklı kalıcı öneme sahip olmamasıdır. Asıl problem gerek ülkemizde gerekse dünyada toplulukçu kimlik yapısının esas ya da egemen olan tek önemli kimlik olduğu düşüncesidir. Bu sonuç aslında birbiriyle bağlantılı olmakla beraber iki ayrı alternatif akıl yürütme tarzına bağlanabilir.

Birinci akıl yürütme, kişinin yaşadığı toplumdan bağımsız bir şekilde diğer kimlik anlayışlarına ve kendi kimliğine dair düşünme biçimlerine erişiminin mümkün olmadığı yönündeki bir meseledir. Çünkü kişinin erişebileceği mümkün akıl yürütmeyi ve etik

---

<sup>170</sup> Sen, *a.g.e.*, s.40.

<sup>171</sup> William Sheakespeare, *Venedik Taciri*, III. perde, 1.sahne,63. Satır.

kalıpları belirleyen “topluluğa ve kültüre” sıkı sıkıya bağlı olan kendi özgeçmişidir. İkinci akıl yürütme ise vardığı sonucu, algının kısıtlılığına değil de kimliğin her koşul ve şartta bir keşif meselesi olmasına, bu yüzden de toplulukçu kimliğin şaşmaz biçimde bilince çıkacağına bağlamaktadır.<sup>172</sup> Buradan algının kısıtlanmasıyla anlatılmak istenen kişinin ait olduğu topluluktan edindikleri dışında herhangi bir rasyonel talebin bulunmayışıdır. Aristoteles’in de dediği gibi insan sosyal bir hayvan olarak toplumun bir parçasıdır.

Biliyoruz ki insanın toplumun bir parçası haline gelmesi; içinde yaşadığı ailenin, toplum kesiminin ve toplumun tamamının birleşip bütünleşmesi, ortak davranış kalıplarını benimsemesi ve topluma uyum sağlama sürecini kapsamaktadır. İnsan ancak bu toplumsallaşma süreci içinde ortak sosyal davranışları, ilke ve kuralları öğrenir. Bireysel gayeleri ile sosyal amaçları arasındaki bağlantıyı kurar ve ortak değerleri içselleştirir. Toplumdaki rolünün belirlenmesi ve toplumda elde edeceği konumunun sabitlenmesi ise kendi çabasının ürünüdür. Sosyal şiddet dediğimiz terör, intihar, cinayet, adam kaçırmaya ve alıkoymaya, yakma-yıkma, sözlü-yazılı protestolar, topyekûn çatışmadan tutun da ırksal-mezhepsel şiddet ve ayrıcalıklı eylem biçimlerine kadar aslında bütün sosyal şiddet normlarının altında temsil ettikleri toplumun tarihsel gelişimi, kültür özellikleri ve dünya görüşleriyle bağlantısı yatmaktadır.<sup>173</sup>

Öyleyse sosyal şiddet en temelinde toplumun yapısal kimliğiyle bütünleşmektedir. Küreselleşme diğer adıyla modernleşme döneminin sosyoekonomik bir gelişme olmaktan ziyade değerlerin dönüşümü olarak algılanması esas alındığında şiddete açık olan toplum yapısının aslında bu küreselleşme sürecindeki geçiş toplumu olması tesadüf değildir. Çünkü bir yanda yıllardır içselleştirdiği, kendi değer yargılarından taviz vermeyen geleneksel toplum diğer yanda tamamen farklı ama süreçle birlikte uyum sağlaması şart koşulan modern toplum yapısı vardır. Bu ikilem arasında sıkışıp kalan insanoğlu şu ya da bu şekilde farklı grupların bir üyesi olmak zorunda kalacak ve de ait olduğu bu topluluğun benimsediği kolektif bütünlüklerin her biri kişisine kimlik kazandıracaktır.

Kişilerin özelliklerinin başka bir deyişle değerlerinin yanlış tasnifi ve bunlardan birinin diğerlerinin öne geçmesi anlayışı; küreselleşme sürecinin yarattığı tek tipleşme

---

<sup>172</sup> Sen, *a.g.e.*, s.54.

<sup>173</sup> Balcıoğlu, *a.g.e.*, s.94.

probleminin ta kendisidir. Modernleşmeyle birlikte bir yanda homojen bir kitle kültürünün yarattığı içi boşaltılmış değerlerden, bir yandan ulus devlet altındaki alt kültürlerin değerlerinin akıl süzgecinden geçmediğinde meydana getirdiği olası şiddet problemlerine daha öncede değinmiştik.

İnsanlar arasındaki şiddeti tahlil ettiğimizde asıl meselenin din, mezhep, parti, ideoloji, ahlaki birtakım değerlerden ziyade bunların farklı gruplarda sanki düşman gibi konumlanması ve de Kuçuradi'nin de önemle vurguladığı gibi “değer”in sıklıkla “değerlerle” karıştırılması ve toplum değerlerinin “insanın değeri”nin önüne geçmesi sorunu olduğunu tespit etmek çok önemlidir. Bugün bütün değer sistemleri aidiyetin bir parçası olarak düşündüğümüz herhangi bir grubun ya da kesimin “biz” kimliği olarak anlaşılırsa sert çatışmalara sebebiyet verecektir.

Kişinin ahlaki yargılarının anlaşılır kılınmasının ve açıklanmasının, bu yargıların etik açıdan sadece o kişinin üyesi olduğu topluluğun değer ve normları altında değerlendirmesine bağlı olduğu gerçeği karşımızda durmaktadır. Böylesi bir yaklaşım kültürler ve toplumlar ötesi davranışların normatif yargılarını değerlendirme olasılığını düşürmekle kalmayıp, başta politik olmak üzere başka çıkarlara hizmet ettiği gerekçesiyle kabul görmektedir. Ataerkil bir toplumda, kadınlara her alanda eşitsiz muamele yapılması ve toplumdaki konumu buna verilebilecek örneklerdendir. Geleneksel değer ve normlara sıkı sıkıya bağlı kalmanın sebeplerinden belki de en önemlisi çok kültürlülük kavramına karşı milli uluslar tarafından geliştirilen bir direnç mekanizmasının kendisidir.

Küreselleşmeyle meydana gelen çok kültürlülük kavramı bugün çok önemli bir değer haline gelmiştir. Böylesi bir kavram ise kültürel özgürlüğün talep ettiği bir durum olarak savunulmaktadır. Oysa böylesi bir değişime adapte olmayan eskiyi korumayı yeğleyen kişilerce kültürün korunması meselesinde eski geleneklere daha da sıkı sıkıya bağlanma durumu söz konusudur. Örneğin, Avrupa ülkelerine göç eden insanların muhafazakâr yaşam tarzlarına bağlılıklarını sürdürmelerini kültürel bir uyumsuzluk olarak atfedebiliriz.

Tek tipleştirilmenin ve de buna bağlı olarak görülen şiddetin zemininde bir toplumun, belirli bir topluluğun üyelerinin kendi özgür iradeleriyle seçtikleri bazı geleneksel yaşam tarzlarına uygun davranış şekillerine izin vermemesi durumu kültürel özgürlüğün zarar gördüğünün resmidir. Nitekim belli başlı yaşam tarzlarının -ki buna

eşcinsellerin, göçmenlerin, bazı dinsel grupların yaşam tarzları örnek verilebilir -sosyal olarak bastırılması dünyanın birçok ülkesinde sıkça rastlanan bir durumdur. Eşcinsellerin ya heteroseksüeller gibi yaşamaları ya da toplumdan izole bir şekilde evlerine kapanmalarında ısrarcı olmak tercih özgürlüğünü de ortadan kaldıran sorunlu bir durumdur. Çeşitliliğe izin verilmediği sürece tercihlerin de hükmü kalmayacaktır.<sup>174</sup>

Bir toplumda kültürel özgürlüğe ne kadar değer verilirse o kadar kültürel çeşitliliğin artarak zengin bir toplumsal yapı oluşturacağı yönündeki olumlu görüşün aksi yönde bir getirisi pekâlâ mümkündür. Çünkü kültürel çeşitliliğe sahip olmanın en basit yolu, o anda varlığını tesadüfen sürdürmeye devam eden eskiye ait bütün kültür uygulamalarını olduğu gibi devam ettirmek olabilir. Örneğin, göçmenlerin eski adet ve geleneklerini aynı toplum yapısı içinde sürdürmeye devam etmeleri ve de mevcut davranış kalıplarını değiştirmemeleri konusunda istikrarlı tavırları aslında toplumda dilemmaları arttıracak, tek tipleşmenin önünü daha da açacaktır. Bunun sonucu ise kültürel çeşitlilik adına kültürel muhafazakârlığı desteklememiz ve farklı toplulukların kendi değerlerine sıkı sıkıya sarılıp kendilerince haklı gördükleri yanlar dahi olsa başkalarının yaşam tarzlarını benimsemeyip dışlamalarını doğuracaktır.

Bugün Batı’da yaşayan muhafazakâr göçmen ailelerinin büyüklerinin, Avrupai tarzı benimsemeye çalışan torunlarına karşı takındıkları tavır ve göz hapsi uygulamaları kültürel çeşitliliğin aslında özgürlük yanlısı bir uygulama olarak sunulmadığı gerçeğini aktarmaktadır. Muhafazakâr yapıdan gelen göçmen bir ailenin kızının, Avrupalı bir erkekle flört etme isteği kesinlikle çok kültürlü bir girişimdir. Kızın ailesinin onu bunu yapmaktan alıkoymasının nedeni ise gerek dini yönden yasak olduğu gerekse örf ve adetlerimize ters düşeceği yönündeki bir karardan ibarettir. Böylesi bir tutum kültürleri birbirinden uzak tuttuğu gerekçesiyle çok kültürlülük olarak tanımlanamaz. Anababaların bu yasakları, iki tarz veya geleneğin, birbirine değmeden bir arada bulunması durumu olan “çoğul tek kültürlülüğün” yansımasıdır. Öyleyse, kültürel çeşitliliği, farklı insan gruplarının geçmişten miras aldıkları şeyin bu olduğunu ileri sürerek savunması kültürel özgürlük üzerine temellenmiş bir sav değildir, olamaz. Belli bir kültürün içine doğmuş olmak demek kesinlikle bir kültürel özgürlük uygulaması değildir ve kişinin sırf

---

<sup>174</sup> Sen, *a.g.e.*, ss.134-135.

doğuştan üzerinde taşıdığı kimliği koruma mücadelesi bir özgürlük uygulaması olarak görülemez.<sup>175</sup>

İçinde bulunduğumuz döneme baktığımızda da her ayrı kültürün kendine ait kutucukları varmış da bu kutucuklar içine hapsedilmiş kişilerin sanki kültürel özgürlükleri hapsedikleri kutucuklarla sınırlıymış gibi bir resimle karşılaşılmaktadır. Eğer bir özgürlük uygulamasından söz edilecekse geleneksel tarzı benimseyenlerin bu tercihleri diğer alternatif seçenekleri de değerlendirdikten sonra aldıklarıdır. Aynı şekilde doğuştan sahip oldukları kimliklerden ayrılma kararları da üzerinde akıl yürüttükleri bir sürecin sonucu olmalıdır. Diğer önemli bir problem; din ve etnisitenin insanlar için önemli bir kimlik olmasının yarattığı problemlerdir.

Eğer kişiler miras aldıkları değerleri yüceltme ve reddetme tercihine sahipse din ve etnisite kimliğinin yanı sıra başka aidiyet ve ortaklıkları da değer verebilme olanağına sahip demektir. Çok kültürlülük, kişinin sivil topluma katılma ya da ulusal politikada yer alma ve sosyal bakımdan kural dışı bir yaşam sürme olanağını ortadan kaldıramaz ayrıca üstünü de örtemez. Bir kişi etnik ya da kültürel kimliğinin, politik inançlarından ya da mesleki yükümlülüklerinden belki de edebi kanaatlerinden daha geride ve önemsiz olduğuna kanaat getirebilir. Aynı şekilde kişi içinde doğduğu toplumsal ve kültürel yapının değerlerinin hepsiyle bir yakınlık kurabileceği gibi hiçbirini de benimsemeyebilir. Üstelik ne kadar önemli olursa olsun, çok kültürlülük, geleneksel kültürün emrettiği şeylere bütün diğer şeyler karşısında otomatik bir öncelik kazandırmaz.<sup>176</sup>

1880’lerde Hindistan’dan İngiltere’ye gelen Cornelia Sorabji’nin sahip olduğu kimlikler ve aidiyetlerinin hem kendisinin hem de başkalarının gözüyle aktarımı sosyal kökenin ve geçmişin kararları nasıl etkilediğinin ama buna rağmen tercihlerin öncelikleri nasıl çizdiğini göstermesi açısından son derece önemlidir:

“Hintli” (sonunda Hindistan’a geri dönüp Hindistan’ın Çağrısı adlı ilginç kitabı yazdı), kendini İngiltere’deyken de evinde hissedemeyen bir kadın (“biri İngiltere diğeri Hindistan olmak üzere iki evi vardı”), Parsi (“ Ben milliyet olarak Parsiyim”), Hıristiyan (“Hıristiyan Kilisesinin ilk şehitlerine büyük hayranlık duyuyordum), sari giyen bir kadın (Manchester Guardian’ın onu tasvir ettiği gibi, “hep rengarenk ipek sari içindeki mükemmel giyimli kadın”), bir avukat ve baro

---

<sup>175</sup> Sen, *a.g.e.*, ss.136,179.

<sup>176</sup> *a.g.e.*, ss.180-181.



jürisi ( Lincoln's Inn'de), kadınların eğitim hakkını ve özellikle eve kapatılmış kadınların yasal haklarının savunucusu (peçeli kadınlara, “purdahnaşinlere” hukuki danışmanlık yapmakta uzmanlaşmıştı), Hindistan'daki İngiliz idaresinin kararlı bir destekçi (çok haklı nedenlerle olmasa bile, Mahatma Gandhi'yi “altı veya yedi yaşındaki bebekleri bile” kendi sına devşirmekle suçluyordu), Hindistan özlemiyle yanıp tutuşan biri (“Budh Gaya manastırındaki muhabbet kuşları: bir Hint köyünün mavi odun dumanları”), kadınlar ve erkekler arasındaki asimetriye kesinlikle inanan birisi (“modern bir kadın” olarak görülmeğe gurur duyuyordu), yalnız erkeklerin kabul edildiği bir üniversitede öğretmen (“on sekizindeyken, bir erkek üniversitesinde) ve arka planı ne olursa olsun, Oxford'dan hukuk lisansı derecesi almayı başarmış “ilk kadın” (“Üniversite Senatosunun özel kararıyla alınabilen bir eğitim”).<sup>177</sup>

Tüm bu çıkarımlar neticesinde eğer çok kültürlülük; kişinin kimliğinin parçası olduğu topluluk veya dinsel öğeler tarafından belirlenmesi gerektiği şeklinde yorumlanırsa, onun ahlaki ve sosyal iddiaları ciddi sorunlarla karşı karşıya kalacak demektir. Çünkü kişinin sahip olduğu diğer aidiyetlerin- ki-bunlar dil, sınıftan tutalım da sosyal ilişki ağından politik ve sivil rollerine kadar geniş bir yelpazeyi içermektedir- görmezden gelinerek miras aldığı din ve geleneğe göre davranışlarının şekilleneceği anlamı taşımaktadır. Bu kadar çok çoğul aidiyetin olduğu bir dünyada nasıl olur da tekilliklerin gün yüzüne çıkarak tek tipleştirici bir dünyayı yaratması mümkün olabilir sorusu hâlâ aklımızın bir köşesinde öylece cevabını beklemektedir.

Kişiyi sahip olduğu sayısız kimliklerinden sadece biri olarak görmek demek aslında bir öğretiyeye, bir inanca körü körüne bağlanarak oluşturulan bir sekter şiddetin önünü açmak demektir. Bizi tek tipleştirmeye ve ondan kaynaklı şiddet eylemlerine yönelten; tek kimliğin ayrıştırıcı etkisiyle diğer ortaklık ve aidiyetlerin geçerliliğini görmezden gelmek ve de bu tek kimliğin gereklerini özellikle savaşı bir biçimde yeniden tanımlamaktır.

Bizler küreselleşmeyi sadece ekonomi ve politika bağlamında okumakla kalmayıp; değerler, etik ve aidiyet duygusu bağlamında sorular sorarak okursak tek kimliğin diğer tüm ortaklıkları silmesi yönündeki kullanımıyla meydana gelen tek tipleştirici yanılmanın farkına vararak şiddeti yok etme adına “insan olma” kimliğinin insanın tüm değer yargılarından önde olması gerektiği bilincine varırız. Böylelikle çok sayıdaki ortak kimliğimizle birlikte onay alabileceğimiz ve en önemlisi değerlerin insanın

---

<sup>177</sup> Sen, *a.g.e.*, ss.181-182.

kendi olduğu mümkün bir dünya tasarımı çizebiliriz. Yeter ki, her şeyden önce bir anlayış gelip zihnimizi bölmesin.

Derek Walcott da çok farklı bir bağlamda, kendisine ait bütünleşmiş Karayib anlayışı hakkında (bölgenin bütün o muazzam ırk, kültür, kaygı ve tarihsel geçmiş çeşitliliğine rağmen) şunları söylemiştir:

O anım hiç olmadı ki, bir anlayış gelip zihnimi bölmesin-  
Benaresli kuyumcu ustasıyla,  
Cantonlu taşçı ustası için o anlayış,  
misinanın suda batması misali  
belleğin içine gömülüp gitsin.<sup>178</sup>

Yukarıdaki dizelerden de anlaşılacağı üzere şair her ne kadar çok kültürlülük içinde bulunsa da hayatı boyunca hayal gücünden başka bir yere ait hissetmediğini vurgulayarak önce insanların zihinlerindeki ayrışmalardan kurtulması gerektiğini dile getirmiştir.

## 2.2. TOPLUM TARAFINDAN ŞEKİLLENDİRİLEN DEĞERLER SİSTEMİNİN YARATTIĞI ŞİDDET OLGUSU

Toplum tarafından benimsenen ve o topluluk içinde yaşayan her bireyin uyum sağlama gereği duyduğu değer yargıları (gelenek görenek, din, mezhep, etnik kökenler gibi) şiddet üzerinde oldukça etkilidir. Şiddet, bireyin içinde yer aldığı toplumun kültürel alt yapısına bağlı olarak kendisine meşrulaşabileceği bir zemin bulan bu sayede yaygın ve kalıcı bir şekle bürünen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Norveçli barış araştırmacısı Johan Galtung, kendi şiddet tanımını yaparken doğrudan, yapısal ve kültürel olmak üzere üç boyutundan bahsetmiştir. O, saldırganın şiddet eylemlerinde belli bir aktör görevi üstlendiği durumlara doğrudan şiddet adını vermiş, ortam koşullarının ve etkileşim biçimlerinin bireysel gelişimi kısıtlamasıyla

---

<sup>178</sup> Derek Waslcott, "Names", *Collected Poems:1948-1984*, New York: Farrar, Straus& Giroux,1986.

ortaya çıkan yapısal şiddeti de hem mikro hem de makro ölçekteki toplumsal ilişkilerin çözümlenmesinde kullanılabilecek bir kavram olarak sunmuştur.<sup>179</sup>

Galtung'a göre bir bireyin, ait olduğu grubun veya toplumun fiziksel ve düşünsel gelişimi potansiyelinin altında kalıyorsa ki bu durum bireyin uğradığı kaybın engellenebilir nitelikte olması gerektiği ögesini de içermelidir işte o zaman yapısal şiddetten söz edebiliriz. Örneğin geçmiş yüzyıllarda kişilerin tüberkülozdan ölmeleri şiddet değilken; günümüz dünyasında hâlâ bazıları bu hastalıktan ölüyorsa bu yapısal şiddettir. Örnekten de anlaşılacağı üzere yapısal şiddet sistem içindeki dengesizlikler ve bölüşüm adaletsizlikleriyle bağlantılıdır. Kaldı ki bireyler sistemdeki adaletsizliğin cezasını bazen bireyin kendi gelişimi adına daha elverişli yaşam koşulları engellenerek sanki bir ödölmüş gibi belli kalıp davranışlarla sunulması neticesinde çekerler. Örneğin sistemin kadınların zihinleri üzerinde dayattığı güzellik algısıyla; kadınlar gerek maddi gerekse manevi yönden kayıplara sürüklenmektedir.<sup>180</sup>

Eşitsiz güç ilişkilerinin yaşandığı yaşam koşullarında kendini gösteren yapısal şiddet bu yolla sisteme entegre edilmiştir. Toplumsal etkileşim biçimleri şiddeti yarattığı ve kişileri mağdur duruma soktuğu için tahlili son derece önemli hale gelmektedir. Bugün şiddet örtük bir biçimde siyasal bir programın ürünü dahi olabilir. Bu durumda, şiddet etkinlikleri sistematik olarak belli hedeflere yönelecek ve belli politik söylemlerle meşrulaştırılacaktır. Ya da programlanmamış şekliyle ailede, okulda, sokakta yaşadığımız gündelik şiddet bile somut eller aracılığıyla gerçekleşse bile yapısal şiddetin ürünü olabilmektedir. Bakıldığında erkek hemcinsine değil kadına, ebeveyn çocuğa, zengin fakire, patron işçisine, eğitimli eğitimsiz, üst tabaka alttakine şiddet uygulamaktadır. Böylesi bir resim, yapısal şiddetin ortaya çıkardığı güç ilişkilerinin gündelik hayata yansımış halidir.<sup>181</sup>

Yapısal şiddet, sosyal eşitsizliklerin ve baskıların üretimini, devamlılığını ve yeniden üretimini içermektedir. Sosyal sistemler ve mekanizmalar aracılığı ile ırk ve etnisite, sınıf, cinsiyet ve milliyet gibi kategoriler üzerinden üretilen marjinalleştirme, dışlama ve sömürüleri içeren ve kavramın bu olguları görünür kıldığı görülmektedir.

---

<sup>179</sup> Johan Galtung, "A Structural Theory of Aggression", *Journal of Peace Research*, Vol.1, No.2 (1964), pp.15-38; *Strukturelle Gewalt*, Fischer Vlg., Reinbek: Rowohlt, 1976.

<sup>180</sup> User, Kümbetoğlu ve Kolankaya, *a.g.e.*, ss.159-160.

<sup>181</sup> User, Kümbetoğlu ve Kolankaya, *a.g.e.*, ss.160-161.

Burada ortaya şiddet, insanların kendi eliyle oluşturduğu, sosyal, iktisadi ve siyasal yapılanmalarının bizatihi yapısal bir parçası olmuş durumdadır tam da bu yüzden şiddeti gerçekleştiren fail yoktur ve şiddet toplumun içine saklanmış haliyle sıradan görünmektedir. Galtung'un yapısal ve doğrudan şiddeti ayırmak adına verdiği şu örnek oldukça dikkat çekicidir. Bir toplumda bir erkeğin karısını dövmesi kişisel şiddet iken; yine aynı toplumda bir milyon erkeğin eşlerini göz ardı edip ikinci sınıf insan kategorisine sokarak o değerinde görmesi yapısal şiddetin kendisini bize vermektedir.<sup>182</sup>

Kültürel şiddet ise, doğrudan veya yapısal şiddeti haklı çıkarmak adına kullanılan kendi varlığımızın sembolik ve kültürel yönleri olarak tanımlanmaktadır. Sözü edilen bu şiddet türü, bir şekilde kültürün kendisinden pay almaktadır. Şiddetin kültürel öğelerle meşrulaştırma işlevi ise dilin yapısal özelliğinden, dinden, ideolojiden, deneye dayalı bilimden, formel bilimden ve evrenbilimden beslenmektedir. Galtung İsrail'in Filistinler üzerinde uyguladığı şiddeti meşrulaştırmak adına gösterdiği politika örneği üzerinden, bir toplumun dini yapısının ve buna bağlı geliştirdiği kültürel değerlerin hem yapısal hem doğrudan şiddete nasıl sebep olduğunu şu şekilde gözler önüne sermiştir. İsrail halkının seçilmişliği ve kendilerine vaat edilmiş toprakları Eretz Yisrael ile Filistin üzerinde kültürel kodlama yapılmıştır. Bunlar arasında öldürme, sakatlama, maddi imkânlardan yoksun bırakma, İsrail devleti içinde Yahudi olmayanlara karşı sosyal dışlama ve ikinci sınıf vatandaş muamelesi, tutuklama, bireysel veya toplu sınır dışı etme tehdidi gibi her türlü şiddet meşrulaşabilmektedir. Benzer biçimde Galtung'a göre; ileri sürülen bir ideoloji de toplumda egemen olan kültürel değerleri yeniden şekillendirip değiştirerek kültürel şiddetin kodlanmasında etkin rol oynayabilir. Örneğin eskiden bütün bir Avrupa'yı kuşatan milliyetçilik, Sovyetler Birliği'nin can damarı sayılan sosyalizm ve Nazi Almanyası'nın nasyonal sosyalist ideolojisi bu kapsamda ele alınıp değerlendirilebilir.<sup>183</sup>

Galtung kültürel şiddeti tanımlarken, normal şartlarda insanın haberdar olmasının oldukça güç olduğu bir durumdan söz etmiştir. Akabinde kültürel şiddetin, dilin yapı özelliğinden kaynaklı olarak farklı toplumlarda doğrudan veya yapısal şiddeti nasıl doğurduğunu ve meşrulaştırdığını gözler önüne sermiştir. Örneğin Alman ve Norveç

---

<sup>182</sup> Johan Galtung, "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research*, Vol.6, No.3 (1969), p.171.

<sup>183</sup> Johan Galtung, "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, Vol.27, No.3 (1990), pp.296-301.

dillerinin gramer yapısında hem erkeği hem de kadını tanımlamakta kullanılan sadece erkek cinsiyetini belirleyen kelime mevcut iken kadın cinsiyetini temsil eden ayrı bir kelime dağarcığı bulunmamaktadır. Böylesi bir toplumun hem yazı hem de konuşma dilinde kadın cinsiyeti kaybolmuş, erkeğin kadın üzerinde sanki egemen olduğu bir anlatım yapısı aslında yapısal şiddetin önünü açmıştır. Kültürel şiddetin sınırsız toplumsal yapıya girdiği yönündeki tahlilin diğer yansıması bilimin dahi kültürel şiddet üretebileceği yönündeki çıkarımdır. Galtung'a göre neo-klasik ekonomi doktrinini geliştiren Adam Smith geleneği buna örnek verilebilir. Bu doktrine göre, uluslararası ticaret; göreceli avantajlı pozisyonlara sahip uluslararası iş bölümüne göre belirlenmektedir. Bu kısaca hammadde bakımından zengin ve vasıfsız insan gücüne sahip ülkelerin görevinin hammadde sağlamak; yüksek teknoloji ve sermayeye sahip ülkelerin görevinin ise eğitilmiş insan kapasitesini de düşünürsek bu hammaddeleri işleyerek ticaret yapması ve böylece diğer ülkeleri kalkındırması olduğu yönündeki bir iş bölümüdür. Galtung'a göre böylesi bir ekonomik yaklaşım, teknoloji açısından ileri düzeyde olan ve sermaye sahibi ülkelerin daha da zenginleşmesine yol açarken, hammadde ihraç eden ülkelerin ise git gide fakirleşmesine yol açacaktır bu da dünyada yapısal şiddetin ekonomi boyutunda nasıl işlediğinin resmidir.<sup>184</sup>

Tüm bunlar ışığında asıl önemli olan doğrudan ve yapısal şiddeti besleyen kültürel şiddet kanallarını engellemeye çalışmaktır. Kültürel şiddet insanın varoluşunu ve kimliğini oluştururken kullandığı sembollerle ilgili olduğundan; din, dil, etnisite, popüler kültür hatta sanat ve bilim gibi toplumda belli bir ideolojik hegemonya oluşturmaya yönelik kodların tahlili çok önemlidir. Farkına varılması gereken en hassas nokta, insanlığın geçmişten bugüne sahip olduğu tüm kültürel birikimlerinin kültürel şiddet kapsamında algılanmasının yanlışlığıdır. Hangi kültürel kodlar doğrudan veyahut yapısal şiddet durumlarını doğru olan gibi gösterip hissettiriyorsa orada kültürel şiddetten söz edebiliriz. Örneğin; birini öldürmenin gerek ahlaki gerek hukuki olarak yanlış olduğu bir kural dâhilinde hâlâ devletin bekası için adam öldürmek doğru kabul ediliyorsa bu bir kültürel şiddettir. Gerçekte yanlış olan bir durum örnekte de görüldüğü üzere kültürel etkiyle doğru olarak algılatılmaya çalışılmıştır.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Galtung, "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, p.300.

<sup>185</sup> Galtung, "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, pp.291-292.

Bugün başta siyasi ve dini liderlerin öne sürdükleri yaklaşım ve ifadeler, yine sanat yoluyla (film, karikatür, şarkı vb) sanatçıların ortaya koydukları ürünler ve teknolojinin ilerlemesiyle medya ve internet aracılığıyla başta gençler olmak üzere herkesi etkisi altına alan birçok popüler kültür sembolü ayrımcılığı, farklı olana karşı tahammülsüzlüğü ve hoşgörülü olmamayı aşılacaktır. Günümüz dünyasında islamfobi, yabancı düşmanlığı, fanatik milliyetçilik, kültürel önyargılar, cinsiyet ayrımcılığı gibi toplum tarafından şekillenen değerlerin ortaya çıkardığı birçok şiddet unsuru Galtung'un dediği gibi barış kültürü yaygınlaşmadığı sürece yayılmaya devam edecektir.

Türkiye bazında bakarsak; namus davaları, töre cinayetleri, zorla evlendirme, kadına yönelik kısıtlayıcı durumlar toplumun değer yargılarının bize miras bıraktığı şiddet kodlarından bazılarıdır. “At, avrat, silah” şeklinde özetlenebilecek bir kültürel arka plan ile büyüyen bir nesil buna uymadığında toplum tarafından doğrudan ve dolaylı olarak gelebilecek her türlü baskı ve kısıtlamanın sonucunda yaralanmadan cinayete kadar varan şiddet görünümlerinin aktif bir parçası haline gelecektir. Sosyal hayatımıza “at, avrat, silah” sözleriyle giren ve insanları yok eden, ölüm aygıtı olan silahlar toplumların gelenek-göreneklerinde ve bu motto’yu aşıl原因an zihinlerde hâlâ değer olarak boy göstermeye devam etmektedir.<sup>186</sup> Kendi kültürümüz açısından baktığımızda silah; güçlülüğü, erkekliği, cesaret ve yiğitliği sembolize eden; güven teşkil eden, savaş ve kahramanlıkta zaferi çağrıştıran bir simge olarak insanların bilinçaltına işlemiş ve bu çağrışımla hâlâ insanlar itibar kazanmak ve bir güç göstergesi olarak onu taşımaya devam etmektedir.

Düşünce kontrolüne yönelik manipülatif teknikleri de toplumun değer yargılarının yarattığı şiddet unsurları kategorisinde sayabiliriz. Ulusların küreselleşme sürecinde kendi sınırlarını korumak amacıyla verdikleri mücadelede milliyetçi kimliklerin her platformda (özellikle de eğitim-öğretim sisteminin bütün örtük programlarında) aşırı kullanımı “diğere” yönelik bir sınırlama getirirken aynı zamanda farklı kültürden olanlara karşı bir baskılama aracına dönüşebilmektedir.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> Özcan Köknel, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, 1.b., İstanbul: Altın Kitaplar, 1996.

<sup>187</sup> Gümüş, *a.g.m.*,s.29.

Günümüzde toplumlar kitle iletişim araçlarının etkisiyle endüstri toplumundan bilgi toplumuna, ulusaldan küresel ekonomiye, merkezden yerel yönetime geçiş çabası içinde bireysel özgürlükle toplumsal bağlantısını kurmaya çalışmaktadır. Fakat bu aşamada ortaya çıkan kavram karışıklıkları toplumsal yapılanmaların dönüşümüne kısaca gelenek-görenek, etnik köken, mezhep, tarikat, cemaat gibi alt kültür yapılarının doğuşuna ve toplumda geçerlilik kazanmasına yol açmıştır. Bu başta iyi gibi gözükten tablo ülkenin kültür ve sosyal alanlarında birlik- beraberliği yok ederek çatışmalara sebebiyet vermiştir.<sup>188</sup>

Nitekim düzen veya şiddete kayan toplumun ideallerini tehdit eden tehlikeler ne kadar şiddetliyse yani sosyal uyumdan ne kadar yoksunsa böylesi bir toplum yapısının tepkisi de o derece sert ve şiddetli olacaktır. Toplumda tümünden bir yapı değişikliği varsa veya toplumdaki ortak yönlerinin tamamı ile uzlaşamaz hale gelmiş zıt kültürlerden bahsediyorsak ondan türeyen alt kültür kümelerinin uyumsuzluğundan dolayısıyla kaçınılmaz şiddet olgusunun varlığından da söz edebiliriz. Zaten tarihi, sosyolojik ve kültürel sebeplerle değişim zorunludur.

Hızlı nüfus artışının, göçlerin, alt yapısı olmayan gecekondü yaşantısının, işsizliğin, ekonomik dengesizliğin, kültür çatışmasının meydana getirdiği toplumsal düzende rol ve yer bulamayan insanların dışa vurdukları kin ve nefretin adı şiddettir. Sosyal yapının bu istikrarsızlığı ile ayrılıkların değerler sahasında yansımaları muhtemel gözükmektedir.

Yüzyıllarca puta tapmış, yıldız falına bakmış Kureyş karşısına Peygamber çıkıp bütün bunların yalan olduğunu söylemişse, kilisenin karşısına Galileo çıkıp doktrinlerinin yanlışlığını başlarına vurduysa, 18. ve 19.yüzyıl kapitalistlerinin dayattığı ağır şartlara işçiler grevleriyle başkaldırmışsa, milletler sömürgeciliğin karşısına bağımsızlık bayrağı çıkarmışlarsa dünden bugüne her toplumda normlar, menfaatler, özelemler farklıdır ve ortak bir yolda birleşmenin zorluğu şiddeti doğurur çıkarımında bulunabiliriz.<sup>189</sup>

Ortak yolda birleşmenin zorluğu şiddeti doğuracaktır savı üzerinden toplulukçu ve bireyci topluluklar açısından durum tahlili oldukça önemlidir. Görünen o ki bireyci kültürlerde grubun çıkarlarından ziyade kişinin çıkarlarına önem verilirken; toplulukçu

---

<sup>188</sup> Balcıoğlu, .a.g.e.,s.151.

<sup>189</sup> Balcıoğlu, a.g.e., s.155.

kültürlerde grup çıkarları bireyin eylemlerine yön veren düşüncesini kendi lehinde yönlendirmektedir çünkü toplulukçu kültür yapısı içinde yetişen her birey ait olduğu grubun onayını almadığı sürece dışlanacağı gerçeğinden hareketle onların aldığı kararlara ayak uydurmak zorundadır. Bireyci kültürlerde ise kişinin bir gruba ait olma isteğinin tam tersine özerk olma ve birey olma gereksinimleri üst plandadır. Toplulukçu kültürlerde ise grubun dediklerine uyma; birey olma vasfını azaltmayacağı gibi bir zayıflık göstergesi olarak görülmemektedir. İşte bu yüzden kişiden beklenen olgunluk, kişinin kendi vicdanına göre değil toplumun vicdanına göre hareket etmesidir.<sup>190</sup>

Ataerkil toplumlarda en önemli değer yargılarından biri olarak kabul edilen “namus” kavramı üzerinden felsefi bir sorgulama olmadan dini otoritenin nasıl sömürülerek kitleleri harekete geçireceği ve şiddete yol açacağını Freidoune Sahebjam’ın gerçek hikayeden uyarlanarak yazdığı *The Stoning of Soraya* adlı kitabına dayanarak tahlil edebiliriz. Kitleleri harekete geçirmekte kullanılan en geçerli yollardan birisi dini inançlardır. Tarihin her döneminde olduğu gibi insanlar kendi çıkarları doğrultusunda kitleleri “dinsel inanç” adı altında peşinden sürüklemiş ve söz konusu din olduğu için tek başına yapamayacakları her türlü eylemi - ki bu eylemlerin içinde insanlık dışı her tür şiddet eylemleri de girmektedir- toplum aracılığıyla yapabilme cesareti göstermişlerdir. *The Stoning of Soraya* adlı kitapta masum bir kadının kocası tarafından iftiraya uğramasına ve eşinin geleneksel malzeme üzerinden bir manipüle yöntemiyle şeriat kanunlarını kendi çıkarı doğrultusunda (eşinden boşanmak ve genç yaşta biriyle evlenmek istiyor) nasıl kullandığına tanıklık edebiliriz. Kitapta toplumun söz konusu “namus” olan değer yargısı üzerinden nasıl bir canavara dönüştüğü ve söz konusu dini otorite olunca her türlü akli sorgulamayı bir yana bırakıp recm gibi bir vahşeti nasıl işlediği çok net anlatılmaktadır. Kadının kocasına olan sözde itaatsizliği -ki gerçekten kadın suçlu olsa da hiçbir otorite yapılan vahşeti haklı gösteremez- sadece kocasına değil, ümmetine, ümmetinin cisimleştirdiği akla ve düzenin kendisine karşı bir itaatsizlik sayılmaktadır.

Nitekim Manuel Castells’in “direnmeçi kimlikler” içinde sınıflandırdığı dinsel kimlikte, anlam arayışı cemaatçi ilkeler etrafında savunmacı bir kimlik kurgulanması sürecinde oluşmaktadır. Bu dinsel kimlik Batı’da yaygın olan inancın aksine salt İslam’la

---

<sup>190</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan Ve Davranışı*, 4.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008, s.558.



sınırlı olmadığı gibi, her iki durumda da geleneğe dönerek değil, geleneksel malzeme üzerinde “çalışılarak” yeni bir kutsal dünya yaratılmasına dayanmaktadır.<sup>191</sup> Hypatia, Magdalalı Meryem ve daha niceleri kadının ikincil sınıf vatandaşı olmasının ve dinsel otoritenin kadınlar üzerinde rolünü sadece tek bir coğrafyaya, tek bir kültüre hatta tek bir zamana ait olmadığının kanıtı olmaktadır.

Yakın zamanda yapılan bir araştırmada Türkiye’deki evli kadınların yüzde 67’sinin kocaları tarafından şiddete maruz kaldıklarını ve bu şiddetin sonuçta ölümleriyle son bulacakları endişesini kendilerinde taşıdıklarına dair bir veri toplanmıştır. Buna rağmen bu yüzde 67’lik kesimindeki kadınların yüzde 62’si kocalarından ayrılmayı düşünmediklerini ve ayrılmayacaklarını söylemektedir. İnsanlık tarihine bakıldığında her saptama, insanın kendine haz ve mutluluk veren şeye yöneldiğini, acı veren ve hatta yaşamını tehdit eden her şeyden nasıl kaçtığını gözler önüne sermektedir. Peki, nasıl oluyor da Türkiye’de yaşayan evli kadınların çoğu doğalarına aykırı bir biçimde kendileri için tehlikeli biriyle yaşamayı seçmekte ya da seçmek zorunda kalmaktadır?<sup>192</sup>

Kadına yönelik şiddetin ve kadın cinayetlerinin temelinde “değer adına değer harcama” yani Türkiye’de de kadının cinsel kimliği üzerine odaklanmış bir değer yargısı olan “namus” adına, kadınların öldürülmesiyle “namuslarının temizlendiği”ni düşünen bir insanlık trajedisi ve bu trajediye ayak uydurmak zorunda bırakılan kadın bulunmaktadır. Çünkü; kadınlar eşinden ayrılrsa ataerkil toplum yapısının bir gereği olarak görülen “namus” adı altında hem toplum tarafından dul damgasıyla mimlenip dışlanacağını hem de hâlâ eski eşi tarafından sonu ölüme kadar giden her türlü şiddete maruz bırakılacağı gerçeğiyle yüzleşmektedir.

Şiddet sadece kadına yönelik değildir. Bugün sırf cinsel yönelimleri<sup>193</sup> veya toplumsal cinsiyet kimlikleri<sup>194</sup> nedeni ile toplumdaki dışlanan ve ötekileştirilen LGBT bireyler, en temel insan hakkı olan yaşama hakkının ihlaline kadar ileri boyuta giden

---

<sup>191</sup> Manuel Castells, *The Power of Identity*, 2nd edition, Blackwell Wiley, 2009, p.7.

<sup>192</sup> Ogün Ürek, “Değerler Adına Değer Harcama: Türkiye’de Kadın Cinayetlerine Felsefi Bir Bakış”, *Filozoflarla Düşünme Denemeleri*, 1.b., Bursa: Dora Basım-Yayın, 2016, s.136.

<sup>193</sup> Cinsel yönelim; belli bir cinsiyetteki bireye karşı süregelen duygusal, romantik ve cinsel çekim olarak tanımlanabilir. Bunlar heteroseksüellik, eşcinsellik (homosexual), biseksüellikdir.

<sup>194</sup> Türkçe’de cinsiyet sex ve gender kelimelerinin ikisini de kapsar. İngilizcede sex(cinsiyet) kelimesiyle genellikle bireyin erkek veya kadın oluşuna yani biyolojik anlamına vurgu vardır. Gen-der(toplumsal cinsiyet) kelimesi ise daha çok bireyin nasıl yaşadığını anlatır. Dolayısıyla cinsiyet ile toplumsal cinsiyet uyumlu olmayabilir.

birçok hak ihlali yaşamaktadır. Toplumumuz çizdiği değer yargıları açısından LGBT olmayı “hastalık, sapkınlık, suç, günah, anormallik” şeklinde tanımlamıştır.

Kaos GL Derneği'nin 2017 tarihinde Türkiye'de gerçekleştirdiği Homofobi ve Transfobi Temelli Nefret Suçları Raporu'na göre; 93 mağdur ve 24 tanık tarafından yanıtlanan ankette 270 ihlal türü bildirilmiştir. Bu ihlallerin çoğunun kamusal alanda işlenmesi LGBT bireylere yönelik nefret suçlarının “kişilerin görünür olması ile ilişkili olarak düşünülebilir” mottosunu haklı çıkarmıştır. Rapor yaşanan olayların beşte üçünde failerin iki ya da daha fazla kişiden oluştuğunu; mağdur ettikleri kişilerin ise vaka başına ikiden fazla hak ihlaline uğradığını ortaya koymuştur. Cinsel yönelim veya cinsiyet kimliğine dayalı nefret söylemleri ve şiddet tehditlerinin yanı sıra mağdurlar daha ağır ihlallerle karşı karşıya kalmıştır. Verilere göre 270 ihlalden 58'i cinayete teşebbüs, fiziksel şiddet, silahla yaralama, tecavüz veya diğer cinsel saldırıları içerecek biçimdeki fiili saldırılar olarak gerçekleşmiştir. Bu suçları içeren toplam 52 vakadan sadece 14'ü polise bildirilmiş, 5'i mahkemeye taşınmıştır. Raporda nefret suçlarının kamu otoriteleri tarafından meşrulaştırıldığı belirtilirken, saldırıların yarısından fazlasının iki veya daha fazla sayıdaki görgü tanığının gözü önünde yapıldığı sadece yüzde 15'nin mağdurları destekleyici olduğu, yüzde 55'nin ise olaylara kayıtsız kaldığı açıklanmıştır.<sup>195</sup> Sunulan bu rapor bile toplumun dayattığı değer yargılarının gerek kişi bazında gerekse devletin kurumları tarafından nasıl içselleştirildiğinin ve şiddetin nasıl meşrulaştırıldığına dönütünü bize vermektedir. Bu örnek üzerinden dinsel ve cinsiyetçi kimliklerin değerine ve ötekine olan ayrımcı ve dışsallaştırıcı tutumunu görmek mümkündür.

Dinsel kimliklerin kullanımına başka açıdan bakarsak, İslamcı militanların, Müslümanların savaşçı bir dinsel kimlik yapısını ön plana çıkartması bunun dışında sahip olabilecekleri bütün diğer kimliklerin geçerliliğinin yok sayılmasıyla hem azgın kışkırtmalar hem de barışçıl uğraşlar için kullanılacak esnek bir terim olan cihadın şiddete dayalı versiyonlarının kavramsal çerçevesini görebiliriz. Örneğin; Batı basınına Irak'ı bir topluluklar toplamı ve bireyleri de sadece Şii, Sünni ya da Kürt olarak gösteren haberler hâkim olurken, bu durum aynı zamanda Saddam sonrası Irak'ta politikanın ne hale geldiğini de göstermektedir. Nitekim ABD'nin politik girişimleri Irak'ı bir vatandaşlar toplamı olarak değil de bir din toplulukları olarak görme eğilimi işgali de

---

<sup>195</sup> <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=25404>.(23.03.2018).

meşrulaştırma zeminine taşımıştır.<sup>196</sup> Kısacası dini kimlikler inanç ve kültürün de ötesinde “biz” kimliğinin algılanması ve politize edildiği bir kavram olarak görüldüğünde sert çatışmalara sebebiyet vermektedir. Sadece din değil, bütün değer sistemleri için durum bu şekildedir.

Örneklerden de anlaşılacağı üzere medeniyetin geliştirici misyonuna karşı gerici “kabile ruhu”nun bir takım kutsal etiketlerle hortlaması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim devlet dışında sözde meşruiyet kaynağı olarak cinayet aleti şeklinde oluşturulan “Halk Mahkemeleri” 20.yüzyılda “yeniden kabileşme”nin bir tezahürüdür.<sup>197</sup>

Bugün gruplaşma olarak da evrimleşen bu kavramı sadece bir ruh ve zihniyet olarak anlamaktan ziyade tüm bunları içine alan bir sosyal yapı olarak algılamak gerekir. Böylesi bir yapı açısından her tür değişim, harici zihniyetinde “bozulma”, “küfür” gibi algılanır ve değişen bir toplumun gerekleri anlaşılması mümkün olmayınca şiddetin önü açılarak parçalanmalar ve çatışmalar meydana gelmektedir.

Toplumun çeşitlilik ve değişkenlik arz eden yapısındaki karmaşayı çözümleyememek, hangi hüküm ve metodun hangi alanda geçerli olacağını kestirememek ayrıca fanatizmin bir özelliğidir. Yanlış yaptıkları yorumları ve uygulamaları bile coşku halinde hakikat kabul eden ve diğer her şeye gözlerini kapayan böylesi bir bakış açısı şiddetin başlıca sebebidir. Çünkü fanatizm bilgisizliğin dar kalıpları içerisinde ideoloji ve değer yargıları uğruna her tür yanlış yapmanın meşrulaştığı bir olanak tanımaktadır. Onların akıllarının ermediği, bilgilerinin yetmediği, muhakeme yetilerini kullanmadıkları her noktada artık “düşmanlık” başlar ve onlar “düşman” a karşı savaşıyoruz zihniyetiyle hareket ederler. Toplumsal çatışmanın doruk noktasına geldiği ve uyumsuzluğun kendi ideolojisini ürettiği durumlarda Erick Fromm’un “Çürüme Derecesinde Narsisizm” veya “Ölümseverlik” (Nekrofil) dediği ruh hali öylesine yaygındır ki en güzel kelimeler bile ölüm sloganları haline gelebilir.<sup>198</sup> O zaman içi boş insansız kavramların veyahut sloganların şiddeti nasıl tetiklediğine ve şiddet eylemlerinin Jakobenlerle benzerliğine bakarak durumu daha iyi analiz edebiliriz.

---

<sup>196</sup> Sen, *a.g.e.*, ss.203-204.

<sup>197</sup> Balcıoğlu, *a.g.e.*,s.97.

<sup>198</sup> Ailede Şiddet Raporu, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1996.

Jakobenleri hatırlarsak; bu iki renkli dünyada sadece iki tane renk vardır, insan yoktur. Gerçi insan üzerine nutuk çoktur ama etten kemikten yaşayan şu diyebileceğimiz insan yoktur sadece insan kılığına girmiş “iyi” ve “kötü” kavramları vardır. İnsan diye nutuk atan fanatikler, hemcinslerini yani insanoğlunu değil, kafasındaki kavramları kastetmektedir. Mesela “proleterya” dediği zaman işçileri bile değil, partisinden olanları; “faziletli vatandaşlar” dediği zaman sadece Jakobenleri işaret etmektedir. Öyleyse insanları öldürmek, artık suç değil kötülüklerin kökünü kazımaktır. Trajik olan ise en büyük vahşetlerin en iyi özelemler uğruna yapıldığını zannederek haklı sayılması, hatta heyecanla, şevkle, inançla icra edilmesi, Fransız İhtilali’ndeki, Rus ve Nazi İhtilallerindeki heyecanlı, şevkli, sözde haklı vahşetin temelinde aynı şey vardır: “İnsansız kavramlar veya insanın kavramlara kurban edilmesi.”<sup>199</sup>

Öyleyse insan aklı sadece “çıkar/ konvensiyon” sınırlarına hapsedilemeyeceği gibi dünya da vicdanlarından ayrı bırakılan böylesi bir aklın egemenliğine terkedilemez. Bu çıkarım, aklın insanoğlunun doğru-yanlış her türlü amacı uğruna her şeyi araçsallaştırma potansiyeline sahip olmadığı demektir. Sonuçta akıl potansiyel bir güç olarak insan kullanımıyla şiddet üretip, şiddete karşı da kullanımı geliştirilen bir silaha dönüşebilir. Tam da bu yüzden aklı kendi kendisinin boyundurluğundan yani teknik akıldan soyutlayıp, öğrenilmiş çıkardan ziyade öğrenilmiş vicdanın ellerine teslim etmek gerekir.<sup>200</sup>

### 2.3. İOANNA KUÇURADI’DE DEĞER PROBLEMİ

İnsanoğlu hayatının her evresinde farkında olsun ya da olmasın olaylara, eylemlere, şeylere ve insanlara hem kendine hem de bir başkasına yönelik bir değerlendirme içerisindedir. Çünkü Kuçuradi’nin de sözünü ettiği gibi, değerlendirme yapmak insanın bir yapı özelliği olup, bir varolma şartı ve bir “kişi fenomeni”dir. Kişi hayatın akışı içinde bazen olup bitenlere karşı kayıtsız kalmak ve de değerlendirme ölçütüne karşı olan kuşkucu tavrı nedeniyle herhangi bir kararda bulunmamak istese dahi bunu yapamaz. Kuçuradi bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: “ne var ki bu, ancak düşünmede olabilir; çünkü yaşanan hayat söz konusu olunca, böyle bir tutumun tutarlı

---

<sup>199</sup> a.yer

<sup>200</sup> Gümüş, *a.g.m.*, s.47.

sonucu eylemsizlik demek olur. Yaşanan hayatın akışı *ἐποχή*'ye (yargısızlık/yargıyı askıya almak) izin vermediği gibi, kişilerin duraksamalarını da beklemez. Kişi karşılaştığı her şeyi şu veya bu şekilde değerlendirmek -adım başında karar almak, karar vermek, tavır takınmak, davranmak- zorundadır. Kişinin düşünme alanında karar vermemekte direnmesi bile, bununla tutarlı olarak yaşamasını gerektirir. Bu ise eylemsizlik değil, olsa olsa belirli bir durumda çoğunluğun yaptığını yapmamak, başka türlü davranmaktır.”<sup>201</sup>

Öyleyse değerleri, insanla birlikte var olan gerçeklik olarak tanımlayabiliriz zira insan olmasa olaylara, durumlara ve şeylere anlam yüklenemez ve onların bu dünyada bir değeri olamaz. Böylesi bir durumda insanın bütün başarıları yani insana ait bütün değerler (bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller ve kültürler) ve kişinin değerini de belirleyen etik değerler ortadan kalkacağı için anlamını yitirecektir.

Öyleyse her birey, değerlendirmenin konusu olan şeyleri istemese dahi mutlaka değerlendirmek zorunda olup bundan kaçamaz. Peki değerlendirmeye ilgili daha fazla saptama yapmanın ne önemi vardır? Hangi problem bizi değerlendirmeye ilgili derin bir araştırma yapmanın gerekliliğine götürür?

Kuçuradi'yi değerlendirme sorunuyla ilgilendirmeye yönelten başlıca sebep, “değerlendirme”nin göreliliği olgusudur. Bugün değerlerin kişiye göre değişebilen görelilik kavramları oldukları ve değeri belirleyen şeyin ise değerlendirenle bağlı olduğu özellikle de kişinin değeri söz konusu olduğunda değer kişinin için bir şey olmaktan çıkıp, o anki durumlara bağlandığı meselesi önemli bir sorun teşkil etmektedir. Etik değerler dediğimizde insanın türüne içkin olan bir değeri anlıyorsak, bugün en büyük problem insanın bu içkin değerini kullanmaması ve her türlü şiddet eylemlerinin zeminini oluşturan değer harcanmasına yol açan “şey”lerin (değer yargılarının) bir değer olup olmadığı meselesidir.

Değer probleminin aynı zamanda bir değerlendirme ve değerler problemi olduğunu söyleyen Kuçuradi, kendisini değer problemini araştırmaya yönelten ve adım başı rastladığı olguyu şu şekilde özetlemektedir: “Sözünü ettiğim olgu, aynı insanların, aynı olayların, aynı durumların, aynı eylemlerin, aynı kararların, aynı eserlerin, hatta aynı fenomenlerin farklı kişiler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmesi, farklı şekillerde

---

<sup>201</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.6.

yorumlanması, farklı şekillerde açıklanmasıdır.”<sup>202</sup> Kuçuradi’yi hayrete düşüren şey yalnızca kişilerin aynı şeyler hakkında farklı değerlendirmeler yapıyor olmaları değildir. O, değerlendirme etkinliğinin kişiler tarafından gerçekleştiriliyor olması durumunun kendisini de sorunlu bulmaktadır. Çünkü aynı insanların, aynı durum ve olayların bu farklı değerlendirilmesi olayı sadece sözlerde kalmaz. Değerlendirmeyi yapan kişilerin öne sürdüğü birbirinden farklı her değerlendirmesi kendisinin diğerlerine nazaran tek doğru değerlendirme olduğunu ileri sürerek çatışmalara yol açmaktadır.

Farklı kişilerin aynı şeyleri neden farklı değerlendirdiği ve bu aynı olan şeyler karşısında neden farklı davrandıkları noktasında çeşitli insan bilimlerinin yaptığı gibi nedensel bir çerçeve bulmaya kalkışırsak ortada tartışmaya değer bir sorunun olmadığına varabiliriz. Eğer değerlendirme yapan kişinin ailesi ve çevresinden ve onların ona yüklediği ahlak biçimlerinden ve kendi iç dünyasından nitekim psikolojisinden etkilendiği tespitinden yola çıkarsak aynı şeylere farklı kişilerin verdiği farklı tepkiler gayet anlaşılır olacaktır. Bu çeşitli insan bilimlerinin “değer öznelidir” dolayısıyla da “değerler de görelidir” yargısını da açıklar niteliktedir. Fakat Kuçuradi çağımız insanının bu durumunu fiilen yapılanın kendisi ne olursa olsun onu meşrulaştırma çabasının bir ürünü olduğunu söylemektedir ki böylesi bir durumda yapılanın “felsefesini” arkadan yaptığı göze çarpmaktadır. Oysa düşünürün görevi, başkasının yapıp etmelerini meşru bir zemine taşıma çabası olmamalıdır aksine; olan bitenin temelini bu temeli göremeyenlere göstermektedir. Çünkü ancak düşünürün amacı gerçekleştiğinde olan bitene yön verme söz konusu olabilir; böylece eyleme sınırlar çizilip kişilere insanca yaşama imkânı sağlanabilir.<sup>203</sup> İşte bu yüzden değerlendirme konusu olan şeylere farklı bakış açısıyla bakılması meselesinin sorunlu yanını tespit etmek oldukça önemlidir.

Değer problemini başka bir ifadeyle değerlerin mutlak mı göreceli mi olduğu meselesini araştırmakla işe başlamak gereklidir. Değerlendirme etkinliğinin üç tarzda gerçekleştiğini söyleyen Kuçuradi, “değerlendirilenin kendi alanı içinde özel durumunu görmek ve göstermek” demek olan değerlendirmeyi, ya değerlendirilenin kendi içinde taşıdığı değer olarak görmek ya da değerlendirilene değer atfetme veyahut değer biçme şeklinde olmak üzere gerçekleştiğini aktarmıştır. Değerlendirmeden bu üç yaklaşım

---

<sup>202</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.1.

<sup>203</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.2.

biçiminden birini anlamak demek ise her bir fenomeni aynı saymak demektir. Kuçuradi açısından, değerlendirilenin kendi içinde taşıdığı ve onun yapısal bir özelliği olan değeri görmek anlamında kullanımıyla değerlendirme yapmak ancak doğru değerlendirmedir.<sup>204</sup>

Bu bakımdan değerlendirmenin kendisi her şey bir yana bir bilgi konusudur ve ayrıca değerlendirilen şey bakımından bir bilgi problemidir. “Objeleri”nin değerinin bilgisini sağlayan değerlendirmeler doğru değerlendirme kategorisi içinde ele alınabilir. Söz konusu kişinin değerlendirmesi olduğundan aynı zamanda değerlendirme bir insan problemi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Kuçuradi’nin dediği gibi, kişi yaptığı her değerlendirmede bir bütün olarak vardır bu yüzden her seferinde değerlendirmesine birçok kişi değerini hesaba katarak bakmak gerekir. Öyleyse değerlendirme yaparken değerlendiren bakımından ortaya çıkan problemler (değerlendirenin kişi olarak yapı özellikleri) ile değerlendirilenin ait olduğu alandan kaynaklı problemleri (değerlendirilenin değer olup olmadığı) birbirinden ayırmak gerekir ki bu da felsefenin işidir.<sup>205</sup>

Değerlendirme etkinliğinin doğru değerlendirme olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizen Kuçuradi, değer biçme ve değer atfetmeden onu ayırmak adına değer ve değerler arasında da bir ayrıma gitmek gerektiğini düşünmektedir. Bu konuda şimdiye değin ortaya konulmuş birbirinden farklı hatta zıt görüşlerin ortak noktası şudur ki değeri-ister taşınan, ister atfedilen, ister biçilen değer olsun- değerlerden ayıramamış olmalarıdır. Demek ki hepsinin yaptığı hata; belirli bir “değere sahip olma”yı, “değer olma”dan ayıramamaları ve bu yüzden iki ayrı problemi tek bir problem olarak kabul ederek ona göre çıkarımda bulunmalarıdır.

Değer problemi felsefede, değerlendirme problemi ve değerler problemi olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Kuçuradi’nin ifade ettiği gibi iyinin, güzelin, faydalı ve doğru olanın ne olduğuna dair sorular değerlendirme etkinliğini; saygı, dürüstlük, adalet, eşitlik gibi kişiler arası ilişkilerin temelindeki anlamla ilgili sorular ise farklı çeşitten değerleri sorgulamayı ifade etmektedir. Bazı istisna durumlar hariç felsefe tarihinde “değer”den farklı şeyler kastedilse bile iki ana çizgi vardır. Bunlardan birincisinde ki bu gelişme çizgisinin üzerinde Antik Çağ skeptiklerinden pozitivizme

---

<sup>204</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.14.

<sup>205</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss.14-15.

kadar olan birçok görüş<sup>206</sup> çerçevesinde “değerler relatiftir (göreceli)”. Aynı çağda, toplumdan topluma veya aynı toplumda çağdan çağa ve toplumun mensup olduğu kategorilere göre değerler değişebilir yani “değer sübjektiftir (öznel).” Bu bakış açısı üzerinden hayatın pratik yönüne baktığımızda doğru ve yanlış olanın sürekli değiştiğini görürüz. Ahlaksal doğrular ve toplumun kabul ettiği değer yargıları zamana ve mekâna hatta topluma göre değişim ve farklılık göstermektedir. Böylesi bir düşüncenin hatası, değer yargıları ve değerleri aynı şeyler gibi kategorilendirmektir ve bu iddianın temelinde doğru bilginin imkânıyla ilgili septik bir tavır vardır. Burada yapılan ise ya değerleri davranış şekilleriyle karıştırmak yani bir değerden soyut olarak bir davranış şeklini anlamak ya da değerleri soyut kavramlar olarak kabul ederek, görünüşü aynı ama kendileri farklı bir temele dayanan davranışlara aynı adı vermek ve sonrasında her birine biçilen farklı değerın aynı davranışa yüklendiğini kabul etmektir.

Oysa Kuçuradi bir davranış şeklinin bir değer olmadığını ve yine kendi başına bir davranış şeklinin soyut olarak değerlendirilemeyeceğini ve değer bir kavram olmakla birlikte bir şeyin taşıdığı değerın ve her çeşidiyle değerlerin kavramlar hele de soyut kavramlar olamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü böylesi bir yaklaşım değer yargılarının değişebilirliğini değerlere de yüklemek anlamı taşır ki bu değer yargıları değerlerle ve değerli olmayı değer olmayla karıştırmaktan başka bir şey vermez. Değerlerin sübjektifliğini savunan görüş açısından; aynı tek real “obje”ye farklı kişiler aynı anda veya aynı kişiler farklı zamanlarda farklı değerler yüklediği için objenin kendine özgü bir değeri yoktur hoş olsa bile değerlendiren kişi ve zaman değiştiği için insan bunu bilme imkânından yoksun olacaktır. Hâlbuki Kuçuradi, doğru değerlendirmede objenin kendine özgü değerinin ortaya çıkarılmasının önemini vurgulamıştır. Bu yüzden değerlendirilene uygun bir değerlendirme yapılamayacağı ve aynı objeyle ilgili bütün değerlendirmeler meşru olacağından doğru bir değerlendirmenin olmayacağı açıkça görülmektedir. Değerlendirilen şeyin bir yapı özelliği olan değerın değerlerden farkı görüldüğünde, değer felsefesi için yeni imkânlar açılmaktadır.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Kuçuradi burada değer problemleriyle ilgili etnolojist, biolojist, sosyolojist, pragmatist, neopozitivist görüşleri ve bir kısım doğa bilimcilerinin, hukuk filozoflarının ve iktisatçıların görüşlerini kastetmektedir. Bkz. *İnsan ve Değerleri* s.9.

<sup>207</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss.10-11.



Diğer çizgiye göre ise “değerler mutlak”tır ve her türlü değer insan yargılarından bağımsız olarak doğru ve yanlıştır. Örneğin yalan söylemenin kötü olduğu şeklindeki bir yargı matematik ve nesnel yargılardaki sonuçların kesinliği gibi tek bir doğruya işaret etmektedir. Burada değer yargılarının değişmesinin kaçınılmaz bir gerçek olduğu sorusu akıllara gelebilir. Elbette değerlerin nesnel olduğunu savunanlar, onların zamana, mekâna hatta toplumdan topluma değiştiğinin farkındadırlar. Fakat onlara göre, değişen şey değerler değil, onları algılayan toplum yapısı hatta tek tek bireylerdir. Nitekim onlara göre değer yargıları değişse bile değerler hiçbir zaman değişmez olup, tıpkı doğal nesnelere olduğu gibi kendi başlarına varlıklarını sürdürürler. Bu görüş de hem eylem ve nesne arasında ayırım yapmayan, hem de belli bir değere sahip olmakla değer arasında bir ayrımı gözden kaçıran bir yaklaşımdır. Antik Çağ rasyonalistlerinden günümüz ontolojistlerine ve fenomenolojistlerine kadar objektivist değer anlayışı da böyledir. Böylesi bir iddianın temelinde de doğru bilginin imkânıyla ilgili dogmatik bir tavır vardır.<sup>208</sup> Peki değer yargılarının değişmesine rağmen “değerlerin değişmediğine”, “mutlak, objektif olduğuna”, “kendi başına var olduğuna” bir önyargıyla inanan değerler etiği savunucularını Kuçuradi nasıl eleştirmiştir?

Öncelikle değerler problemini içinde barındıran etik tarihi üç dönemde ele almak mümkündür. Birinci dönem, *eudaimonia* ve erdem arasında kurduğu bağ ile teleoloji kavramını temel alan İlk Çağ felsefesinin ahlak anlayışıdır ki bu dönem Kant’a kadar olan süreci kapsamaktadır. İkinci dönem, Kant’ın özgürlüğü, otonomiye, ahlak yasasının gerekliliğini temel alan ahlak anlayışıdır. Üçüncü dönem ise, Friedrich Nietzsche’den başlayarak Scheler ve Hartmann’dan günümüze kadar süregelen ve geçerliliğini koruyan değerler etiğidir.<sup>209</sup>

Kuçuradi’ye göre, değerleri fenomenolojinin izinden giderek felsefenin belli başlı araştırma konularından biri yapan Scheler’e ve onları ontolojik olarak temellendirme çabasında olan Hartmann’a göre yüksek değerler mutlaklardır. Değerleri pozitif ve negatif değerler olmak üzere ayıran bu iki filozof için “iyi” yüksek-pozitif bir değer olarak değerler grubunun baş değeridir. Bu iki filozof, Kuçuradi’ye göre belli bir değere sahip

<sup>208</sup> Neşet Toku, “Değerlerin Dilemması: Subjektiflik ve Objektiflik”, *Muğla Üniv. Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, ed. Şahabettin Yalçın, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s.2.

<sup>209</sup> Tüten Anđ, “Felsefi Antropoloji Açısından Din ve Ahlak”, *Bedia Akarsu Armağanı*, haz. B. Çotuksöken, D. Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2000, ss.155-163

olma ile bir değer olma arasında bilinçli bir fark yapamadıklarından ve değer problemine olan yaklaşımları gnosiolojik unsurlardan sıyrılmadığı için antropolojik bir bakış açısı olmadan probleme yaklaştıkları sebebiyle eleştirilmiştir. Nitekim her iki filozof açısından değerlendirme problemi, değerlerin yüksekliğini dolayısıyla aktların değerini ortaya koyma problemi olarak ele alınmıştır. Değerleri “ideal varlıklar” olarak gören Hartmann ve değerleri “ideal nitelikler” olarak gören Scheler de iyinin baş değer olduğunu söylerken ve yüksek değerlerin mutlaklığını savunurlarken aynı yanılgıya düşmüşlerdir. Oysa Kuçuradi’ye göre; “iyi denen şeylerin değişebilir olmasından, değerlerin relatifliğini ve değerlerin sübjektifliğini sonuç olarak çıkarmak yanlış olduğu kadar, iyiyi yüksek bir değer olarak kabul ettikten sonra yüksek değerlerin “mutlaklığını” da savunmak yanlış olur.”<sup>210</sup> Çünkü değerlerin bu şekilde temellendirilmeye çalışılması demek konuya yaklaşımın sadece teorik ve epistemolojik açıdan ele alınması demektir. Hâlbuki değerlendirme bir şeyi değerlendirenin dışında kalarak belli bir ölçüte göre doğru ya da yanlış diye nitelendirmek ve değer biçmek değildir. Değer problemini pratikle olan ilgisi bakımından ele alıp değerlendirmek farklı sonuçlar doğuracağından aynı zamanda bir insan problemi şeklinde de ele almak işte bu yüzden gereklidir.

Kant, Scheler ve Hartmann’ın aksine “iyi” kavramını bir değer olarak almadığı, ahlak yasası tarafından belirlenen “isteme” olarak ele aldığı ve her şeyi de bu isteme üzerinden iyi veyahut kötü olarak değerlendirdiği için Kuçuradi tarafından felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Kant’ta iyinin iyi isteme olduğundan yola çıkarak onun bir yasa olarak hatta belirleyici bir buyruk olarak tasvirinden ziyade insanın değerini korumayı istemesi şeklinde anlaşılması oldukça önemlidir.

Platon ve Aristoteles’in kendisi bir amaç olan iyisini, insanı bir değer olarak görüp onu iyide amaçsallaştırmasıyla yani insan için “iyi” olanı isteme olarak somutlaştırmasıyla Kant ne kadar önemliyse de, Kuçuradi açısından Nietzsche, dünyayla bağlantısı açısından insanı ortaya koydukları başarılarıyla bir bütün olarak görerek “değerler” bağlamında problem edinmesi bakımından bir adım daha öne çıkacaktır. Nietzsche genel olarak insan kavramından sıyrılarak kendi varlığıyla bir bütünlük arz eden tek olarak “kişi”yi onun yapıp etmeleri ile birlikte ele almıştır. Kant’ta ise eylemin gerçekleşmesinden önce herhangi bir değerlendirme yapmaktan söz edilmemiştir, her

---

<sup>210</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss.13-14.

yapıp etmede iyi insan olmak ve ahlak yasasına uygun davranmak adına önemli olanın sadece insanın değerini korumayı istemek olduğu açıkça ifade edilmiştir. Oysa Kuçuradi'in bakış açısına göre Kant, bir eylemi oluşturan üç öğeden (değerlendirme, yaşantı ve yapma) sadece “yapma”yı göz önünde bulundurduğu için hatalıdır.<sup>211</sup>

Kant'ın eylemi oluşturan üç öğeden “yapma”ya denk düşen iyi istemesi Kuçuradi'ye göre değerlendirmeden yoksun olması açısından problemlidir. Kuçuradi'yi Kant'ın etik anlayışında tedirgin eden nokta “iyi istemenin” doğru değerlendirme açısından yeterli olmayacağı yönündedir. Çünkü her ne kadar amaç insanın değerini korumak ise de eylemin ilk iki noktasını özellikle de değerlendirmeyi atladığı için insana zarar verici bir durumla karşılaşılabilir. Kuçuradi bu noktada “iyilik budalılığı” yapmayı örnek vermiştir.<sup>212</sup> Kant'ın isteme ve davranış ilkeleri arasında net bir ayrım yapmaması ve etik görüşünde antropolojik unsurlara yer vermemesi problemliliği olan diğer yönlerdir. Kuçuradi bu konuda şunları söylemiştir:

Davranış ilkelerini isteme ilkelerinden tam olarak ayırmadığı içindir ki Kant'ın ilkeler konusunda dedikleri arada – çok seyrek te olsa – karışıyor; davranış ilkeleri de –yasa olabilecek nitelikte görünenler – isteme ilkeleri gibi genel geçer sayılabiliyor. Gerçi bir eylemin ahlâksal değeri sırf iyi istemeye bağlanıyor; ama bunun sonucu, iyi bir istemeye dayanan yanlış eylemleri de ahlâksal bakımdan değerli görmek gerekliliği ortaya çıkıyor.<sup>213</sup>

Ne var ki Kant “iyi” kavramının bir görelilik içerdiğini söyleyerek bir etik anlayışı öne sürdüğü için aslında Kuçuradi'nin sorunlu gördüğü alana değinmesi bağlamında felsefe tarihinde önemli bir adım atmıştır. O zaman Kant, “iyi”yi bir değer olarak görmeyip “değerli olmayı” anladığı için “insan olmanın değerini korumayı isteme” olanağını açması bakımından önem arz ederken; Scheler ve Hartmann “iyi”yi bir değerler hiyerarşisinde göstermeye çalışırken, neyin iyi olduğuna dair somut bir çıkarım geliştiremedikleri için Kuçuradi tarafından eleştirilmişlerdir. Öyleyse Scheler ve Hartmann'ın içerikli değerler etiğinde “iyi” kavramının yeri nedir?

Scheler'de “iyi” ve “kötü” “material değerler”, açık bir biçimde duyulabilen içerikli değerler olup, yaşantı olarak doğrudan iyi ve kötü olarak sınıflandırabildiğimiz

<sup>211</sup> Zuhâl Köseoğlu, *Ioanna Kuçuradi'nin Etik Görüşü Açısından Kant'ta İyi İsteme Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s.84

<sup>212</sup> Kuçuradi, *Etik*, s.68.

<sup>213</sup> Kuçuradi, *Etik*, s.78.

şeyler olarak karşımıza çıktıklarından bütün nihai değer fenomenleri gibi “iyi” ve “kötü” diye tanımlanamazlar. İyi (ve kötü) değerinin diğer değerler ve değer taşıyan şeylerle özel bir ilgisi vardır. Scheler’e göre “mutlak anlamda iyi” değeri, en yüksek değeri (bu aktı gerçekleştiren varlığın bilgi derecesindeki en yüksek değeri) gerçekleştiren aktın kendisinde onun yapısı gereği ortaya çıkan değerdir. Göreli iyi kavramı ise, daha yüksek değere yönelen akta bulunan bir değerdir.<sup>214</sup> O zaman bir değer yüksekliğinin ölçüsü, bir değer devamlılığına, temelini başka değerlerden almamasına, başka değerlere ayrılmaması yani bölünmemesine ve gerçekleştircisine derin bir sevinç vermesi ve mutlak olmasına bağlıdır. Zaten insanın tüm isteme ve yapıp etmeleri yönelimsel aktlarda verilen değere ve değerlere yöneliktir. Değerlerin değer bilincinden bağımsız bir şekilde değer duygusuyla duygusal (emosyonel) a priori bilgilerine ulaşılmasını sağlayan nitelikleri mevcuttur.

O zaman Scheler için değerler arasında objektif, değişmez bir hiyerarşi olduğu gibi, hareket edilen noktaya bağlı olarak değerler arasında yeniden bir derecelendirme mevcuttur. Scheler’e göre bir aktın iyi olması demek yöneldiği değer hem yüksek hem de pozitif olmasını gerekli kılar ki bunu gerçekleştiren eylemler yani aktlar bundan dolayı iyidir. Başka deyişle “iyi” değerinin taşıyıcısı oldukları için iyidirler. Buradan iyinin içerikli bir değer olduğu ve değer taşıyan bir şey (wertding) olarak anlaşılması gerektiği çıkarılabilir. Fakat bu aktlar diğer bütün aktlarda da olduğu gibi objeleştirilemezler. Çünkü eğer böyle olsaydı Scheler’in dediği gibi iyiyi gerçekleştirmeyi istemek olanaksız bir şey olurdu.<sup>215</sup>

Tam da bu noktada yüksek ve pozitif değeri gerçekleştiren kişi aktlarının dışında iyinin taşıyıcı olan diğer bir ögenin olduğuna da değinmek gerekir. Aktların merkezini oluşturan ve tıpkı aktlarda olduğu gibi obje haline gelemeyen kişi (person) de olmazsa olmaz bir taşıyıcı durumundadır. Eğer daha yüksek ve pozitif değerleri gerçekleştirecek olan aktların da sahibi olan kişi de iyi olarsa bu kişinin daha yüksek değerleri gerçekleştirebilmesi -erdemleri- de iyi olacaktır çıkarımı yapılabilir. Scheler’in deyişiyle

---

<sup>214</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss.87.

<sup>215</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss.87-88.

o zaman kişinin somut aktlarının dışında onun gerçekleştirici olan kişi ve bu kişinin değerleri gerçekleştirme olanağı “iyi” nin bir yapı özelliğidir.<sup>216</sup>

Scheler’den farklı olarak değer sorununu ontolojik bakış açısıyla ele alan Nicolai Hartmann için ise değerler bilinç aktları olarak değil de kendi başına varolan şeyler olarak görülmektedir. Hartmann, değerlerin farklı türden olsalar bile birer olgu olduklarının altını çizerek varlık tabakalarından bahsederken değerleri ideal varlık alanı içinde ele alarak onların aslında real varlık alanında var olanlardan farkını bir nevi göstermiştir. Şöyle ki, değerler de kendi başına vardır ama real varlıklarda olduğu gibi belli bir zaman ve mekânda teklik şeklinde varlık gösteren bir yapıda değildir. Fakat tıpkı real varlık alanı gibi ahlaki bilinç alanının da olgular alanı olduğunu söyleyerek değerlerinde tıpkı matematik ve geometri gibi deneyden bağımsız olma anlamında a priori olduğunu ifade etmiştir. Hartmann’a göre ahlaki bilinç alanı “gerçektir, deneyimlenebilirdir, ama özünde empirik değildir.”<sup>217</sup>

Hartmann’ın sözünü ettiği ahlaki bilinç alanının a priori olması ifadesi her insanda değerlendirme yapma yetisinin a priori olduğunu göstermektedir ki bu değerlerin insan tarafından duyulan ve gerçekleştirici olabilen tek varlık olduğunu da anlaşılır kılmaktadır. Hartmann’da değerler mutlak ve kendi başına var olan şeylerdir; değer duygusuyla sezgisel olarak bilinirler. İnsan değerlerini gerçekleştirme potansiyeline sahip yanıyla ideal dünya ile real dünya arasında bir köprü görevi görmektedir. Hartmann değerleri bir yandan ontolojik bakımdan insandan bağımsız olarak kendi başına var olan olarak görürken diğer yandan insanın tinsel olması dolasıyla real varlık alanıyla bağlantı kurabilecek tek varlık gördüğü için değerlerle insanın bağımlı kurmuştur. Kuçuradi’ye göre Hartmann’ın düşmüş olduğu bu ikilem, insan ve kişi arasında ayırım yapmamasından kaynaklıdır. Çünkü ancak insan ve kişi arasında ayırım yaparsak değerlerin kişi bazında onlardan ayrı ama tür olarak insan söz konusu olduğunda ondan bağımsız olmadığını çıkarımını yapabiliriz.

Hartmann’da iyi, temel ahlâksal değer olarak irrasyonel olması sebebiyle tanımlanması zor olan ancak değerlerle ilişkisi çerçevesinde anlaşılır kılınabilecek bir

---

<sup>216</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 88.

<sup>217</sup> Nicolai Hartmann, *Ethics Vol. I, trans.by. Standon Coid*, London: George Allen & Unwin Ltd.,2002, p.101.

şeydir. İyi Hartmann'ın ifadesiyle “aktların sırtında” taşınan ve niyetin değeri olan ilk değerdir. Buradaki tanımıyla iyi, bir yandan kişinin iyiyi veya kötü yapabilme özgürlüğüyle ilgiliyken, diğer yandan aktın yöneldiği değerın içeriğiyle ilgilidir. Ahlaksal bakımdan değerli olan, amaçlı eylemde bulunan insanın yöneldiği değer olmayıp bu değere karşı takındığı tavidir. Bu yüzden Hartmann'da iyi, değerlerin real dünyadaki teleolojisi olarak değerleri gerçekleştirmeyi amaç edinmektedir. Kendi başına teleoloji ise yönelimin kategorial formudur ve amaç edinilen şeyin değeriyle -değer olarak yüksekliğiyle- hiç olmazsa ilkece ilgili değildir aksi hâlde insanın özgürlüğünden söz edilemez. İyi ve kötü bu yüzden kişinin yöneliminin istikameti belli olunca ve gerçekleştirilmesi amaç edilen şeyin bir değer olduğu anlaşılınca aktlarda belirlemektedir. Kısacası gerçekleştirilmek istenen şeyin değerli olması ve değerlere ters düşmemesiyle paralel bir şekilde gerçekleştirilmesi ne kadar çok amaçlanıyorsa aktın ahlaksal değeri de o oranda artacak, iyi olacaktır. Hartmann'a göre demek ki iyi bir akt değeridir fakat bu belirli bir niteliği olan yani içinde intention (niyet, amaç) barındıran aktın yöneliminin değeridir. Hartmann burada bir parantez açarak bu yönelimin niteliğinin gerçekleştirilmesi istenen değerle ilgili olmasının yani bu yönelimin değerli olmasının gerçekleştirilmek istenen şeyi iyi yapmayacağını vurgulamaktadır. Örneğin, “mutluluğun” en üstün iyi olmadığını kabul etsek bile, yine de birinin mutluluğuna engel olmak kötüyken; mutluluğuna vesile olmak ahlâksal bakımdan iyidir. Burada iyi olan ise başkasının mutluluğu değil onu kurma amacının değerinin iyi olmasıdır.<sup>218</sup>

Görüldüğü gibi, değere yönelmede aktın niyetinin (intention) değeri iyinin içeriğini meydana getirirken aktın yöneldiği değerın içeriği ona oranla daha ilgisizdir. O hâlde iyi değerinin ortaya çıkmasında üç türlü değer grubu iç içe bir durumda bulunmaktadır. Bunlardan birincisi aktın yöneldiği değerler, ikincisi aktların iyiyi ve kötüyü seçme özgürlüğünde iyiyi seçmesindeki değeri ve son olarak yönelimin nitelik bakımından değeri yani aktın iyi değeri taşımasıdır. Bir aktın iyi değeri taşıması için ilk iki değer grubu şart olsa da yönelimin değeriyle aynı oranda bir ilgisi yoktur. Çünkü bir aktın akt olarak değeri yani hep iyiyi seçme değeri yönelimin değeriyle ancak dolaylı olarak ilgilidir. Yönelimin değeriyle doğrudan doğruya ilgili olan ise, aktın bir değere yönelmesidir, bir değeri gerçekleştirmeyi amaç edinmesidir yani birinci değer grubunu

---

<sup>218</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss. 89-90.

taşımasıdır. Kısacası bir aktın iyi değerini taşıyabilmesi için, gerçekleştirilmek istenen bir şeyin değer olması zorunlu koşul iken, bu seçilen değer daha yüksek değer olması aktın değer yüksekliğini belirlemektedir.

Buna göre iyi, “daha yüksek değer teleolojisi”dir. Seçim yaparken hep daha yüksek değere yönelerek bir değerde seçim yapmak esastır. Bu seçme ise bir defada olup biten veya teorik olarak yapılması mümkün olan bir seçme değildir. İnsan her durumda hep yeniden bir değer ile daha yüksek bir değer arasında çatışmaktadır. Bu çatışma sonucunda insan kendi değer duygusuna nazaran daha yüksek bir değeri seçerse o davranışın ahlaksal değeri olur ve akt “iyi” olur.<sup>219</sup> Nitekim Hartmann; insanı diğer varlıklardan “değer duygusu” taşıması bağlamında ayırarak, insanı dünyanın merkezinden çıkarıp evrenin bir parçası yaparak aslında ortaya koyduğu değerler hiyerarşisinde değerlerin yürütücüsü olma sorumluluğunu da bir nevi insana yüklemiştir. Ahlaki eylem insanın, ancak özgürce ve değer duygusuyla en yüksek değeri gözeterek karar verdiğinde gerçekleşecektir.

Kuçuradi açısından iyiyi ahlaksal değerlerin en başı olarak gören bu filozofların hiçbiri iyinin ne olduğunu tanımlamamış sadece neyin veyahut nelerin iyi olduğunu söylemiştir. Nitekim içeriği farklı şekillerde doldurulan iyi kavramı, kişi değerleri ve kişilerarası ilişkilerin değerleri gibi yaşanan bir şey olmadığından, sadece olumluluğu dile getiren bir kavram olmaktan bir türlü kurtulamamaktadır. Kuçuradi’ye göre; “iyi” ile kurulan yargılarda “bu iyidir” söyleminin yerine “iyi budur” demekle iyinin ne olduğu gösterilemez. “İyi... böyle yaşamaktır”; “iyi, kesin buyruğa uymaktır”; “iyi daha yüksek değeri gerçekleştirilmeye yönelmektir” gibi sınırlamalar var olan, yaşanan veya istenen şeyin ne olduğunu değil nasıl olduğunu gösterdiği için değer biçmenin başka boyutlarını bize sunmaktadır.<sup>220</sup>

Tam da bu yüzden değer felsefesinde karşılaşılan relativlik/ mutlaklık veya subjektiflik/ objektiflik ikilemini aşmamız gerekir. Kuçuradi açısından bu ikilemi aşmak adına antropolojik bir bakış açısıyla öncelikle değer ve değerler arasındaki ayrıma varmamız şarttır. Değer ve değerler arasındaki ayrım nedir? İnsanın değeri ve değerleri arasındaki fark nedir? Doğru değerlendirmeden ne anlamalıyız? Doğru değerlendirmeyi

---

<sup>219</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.90

<sup>220</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.92.

değer biçme ve değer atfetmeden farklı kılan unsurlar nelerdir? sorularının cevabını bulmamız gerekecektir.

### 2.3.1. Değerlendirme ve Değer Atfetme

Değerlendirme, insanın bir var olma şartı ve bir insan fenomeni olarak hayatın doğal akışında kendini gösteren, insanın olmazsa olmaz parçasıdır. Ne var ki aynı şeyin farklı kişi, farklı toplum ve zaman çizelgesinde benzer şekillerde değerlendirilmediği de apaçık bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Kuçuradi bu yüzden birçok filozofu değerler relativismi ve değer subjektivismi anlayışına götürmüş olan, aynı şeylerin bu farklı değerlendirilmesinin nedeninin ne olduğunu sormuştur. Bu nedenin ne olduğu sorusuna cevap bulunduğu takdirde bu anlayışın doğruluğu veya yanlışlığı konusunda net bir karara varılacağından problemin çözümü oldukça önemlidir.

Değerlendirme ile kastedilenin bir şeye değer atfetme yoluyla değerlendirilmesi anlaşıldığında, değer subjektivisini anlamak kolaydır. Sevdiğimiz bir insanın bize vermiş olduğu küçük bir hediye bizim için çok değerli olabilir. Çünkü biz o hediyeye kendisi dışındaki özel bir nedenden dolayı değer atfediyoruz. Aslında o küçücük hediye için başka bir başkası için hiçbir değeri olmayabilir veya bir başka kişi o şeyle ilişkisi açısından aynı nesneye çok daha farklı bir değer yükleyebilir. Aynı durum karşılaşılan bir olay ve kişi için de geçerlidir çünkü her bir kişinin bu insanla veya olayla özel ilişkileri farklıdır.

Demek ki değer atfetmede değerlendirilen objenin kendisine bakmak ve onu kendi yapısı ile olan bütünselliğinde görmek söz konusu değildir. Değerlendiren kişi ile değerlendirilen nesne, değerlendirilen olay veya kişi arasında özel ve dolaylı bağdan dolayı bir değer atfetme söz konusu olacağından atfedilen değer, değerlendirilen şeyin kendi değeri ile bir ilgisi bulunmamaktadır.<sup>221</sup>

O zaman değer atfetmede, değerlendirenin o eylemle olan kendi özel koşullarıyla ilgisinden dolayı eylemin değerini belirlemesi (iyi/ kötü görmesi) söz konusudur. Bu durum, bir eylemin değerlendirenle ilgili sonuçlarıyla ilgisinde anlam kazanmaktadır.

---

<sup>221</sup> Sevgi İyi, "İoanna Kuçuradi'nin Felsefi Söyleminde Değer Problemi ve Etik", *Felsefe Söyleşileri III-IV*, İstanbul: Maltepe Yayınları, Kasım 2006, s.41.



Çünkü eylemin değerlendiren kişiye sağladığı kazanım ya da zarar, eylemin değeri olarak eyleme atfedilmektedir. Kuçuradi *Etik* adlı kitabında doğru değerlendirme ve değer biçme konusundaki ayrımı şu şekilde yapmıştır:

Kişi ile kişi ilişkisinde bir eyleme değer atfetme doğru değerlendirmeyle karşılaştırıldığında, değer atfetmede olan bitenin şu olduğunu görürüz: değerlendirmedeki ilk adım atlanarak, yani eylemin nedenlerine bakılmaksızın, o eylemin değerlendiren için rastlantı sonucu doğurduğu yarar ya da zarar, yani eylemin bir dolaylı etkisi, değerlilik ölçüsü olarak kullanılıyor, bir özel değer yargısında bulunuluyor, sonra da bu özel değer yargısı eylemin özelliği olarak - "değeri" olarak eyleme atfediliyor.<sup>222</sup>

Böylece değer atfetme; eylemden kopuk, ezbere bir değerle bir değerlendirme olmaktadır yani bir eylemin kendisi bakımından rastlantısal etkilerinden birinin sonucu olarak değerlendirenin yaşadığı değerlilik ya da değersizlik yaşantısının yansımasıdır.

Kuçuradi'ye göre; değerlendirme konusu olan olay ve insan, aynı olay ve insan olduğuna göre, onun kendisine has bir değeri vardır denilebilir. Öyleyse olsa olsa bu olay veya insanın değerlendiren kişiye göre önemi farklıdır. Bir şeyin önemli olarak görülmesi ise kişilerin en başta özel real durumlarına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu özel real durum sübjektif olduğu kadar objektif de önem taşıyabilir. Şöyle ki bir konservatuvar bölümü öğrencisi için kültür dersleri ikinci plandayken; bir felsefe öğrencisi için kültür dersleri daha önemlidir. Günlük işler ve çıkarları da bir tarafa bırakırsak, insan için değerlendirme konusu olanların objektif bir önem sırası olduğu varsayılabilir ki bu durumda, o şeyin önemi ile değeri aynı oluyor diyebiliriz. Ne var ki hayatta değerlendirilen şeye verilen önem ile değerlendirenin değerleri arasındaki ilginin birbirine paralel şekilde yürüyüp yürümeyeceği insanın yapısal bütünlükleriyle alakalıdır. Değerlendirme, değerlendirilecek olanın kendinden hareket ederek bir olayın, bir eserin, bir eylemin kendi alanı veya benzerleri arasındaki yerini bulmak olarak algılanıyorsa ki böylece gerçek dünyadaki birden fazla yanlış ve aykırı değerlendirmeden vazgeçilmiş demektir işte o zaman doğru değerlendirmeden söz edilebilir. Kısaca bir şeyin kendi alanı veya benzerleri arasındaki yeri, onun değeridir. Bu bakımdan bu değer sözünden muhakkak olumlu bir anlam çıkarmamak gerekir. Çünkü bir şeyin değeriyle ve değerliliği ilgili sorular birbirinden ayrı sorulardır. Değerlendiren kişi şu ya da bu nedenden dolayı bir şeye değer atfediyorsa, o yalnızca değer atfeden kişi için değerlidir. Bir şeyin kendi

---

<sup>222</sup> Kuçuradi, *Etik*, s.22.

değerliliğiyle ilgili soru ise bir şey ne için değerlidir? sorusuna karşılık verildikten sonra, cevaplandırılabilir bir sorudur.<sup>223</sup>

### 2.3.2. Değerlendirme ve Değer Biçme

Değer biçmenin neye işaret ettiğini algılamak için ilk önce Kuçuradi'nin yaptığı durum saptamasına göz atmak gerekir: “Değerlendirmekten söz edilince, çoğu zaman, değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendi değerini göstermek değil de, geçerli ilkeler, kurallar, normlar, standartlar, modalar, ölçüler bakımından -bunların ‘açı’sından, bunlara göre- onu nitelendirmek anlaşılır. Çoğu zaman yapılan da budur.”<sup>224</sup>

Kuçuradi'nin bu saptaması bize bir şeyi ezbere değerlendirmenin değer biçmek olduğunu aktarmaktadır. Çünkü böylesi bir nitelendirmede, değerlendirilen şeyin kendisi hesaba katılmadan yapılan bir değerlendirme söz konusudur. Değer biçme değerlendirmesi söz konusu olan şeyin kendisi değil, nedensel görünüşüne mütevellit ona verilen addır. Belli bir moralin şekillenmesine sebep olan etkenler-belli bir azınlığın çoğunluk çabası gibi etkenler-değerlerin, davranış ve etkinliklerin soyut olarak; değişik zaman, mekân ve toplumlarda farklı nitelendirilip değerlendirilmesine yol açmaktadır. Kişiler de davranışlara, eserlere, başka kişilere hatta kendilerine bile bu değer yargıları çerçevesinde değer biçmektedir. Yüklemlerini iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı, doğru-yanlış, günah-sevap ve bu gibi sıfatlar oluşturan bu değer yargıları değer biçmenin olmazsa olmaz belirleyici unsurlarını oluşturmaktadır.<sup>225</sup>

Kuçuradi'nin de vurguladığı gibi değer yargılarına aykırı hareket etmek ve değer yargılarından bağımsız bir bakış açısıyla olaylara, nesnelere hatta kişilere yapılan bir değerlendirme kişinin yaşadığı toplum tarafından düzen bozucu bir eylem olarak algılanıp kişinin dışlanmasına sebebiyet vermektedir. Ortaya konulan şeyin bir eylem değil de bir eser veyahut sanat eseri olması da durumu değiştirmez. Bu sanat eseri başkaları tarafından ya yadırganacak ya kimsenin ilgisini çekmeyecek ya da modası geçmiş şeklinde damgalanacaktır. Bu paragrafa en güzel örnek geçmişte ünlü olan sanatçıların sanat eserlerinin anlaşılabilmesi ve değer görmemesidir. Picasso, Salvador Dali gibi çok

<sup>223</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss.26-27.

<sup>224</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.28.

<sup>225</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss.28-29.

yetenekli ve zamanının ötesinde vizyona sahip sanatçıların eserleri ölümlerinden çok sonra değer kazanmış ve anlaşılmıştır.

Buradan çıkarılan sonuç itibariyle değer biçmede de değerlendirme konusu olan şeyin kendi değeri ya da kendisinin değil, değerlendirilen şeye geçerlikte olan kalıplara göre olumlu ya da olumsuz şekilde seyredebilir bir değer biçme söz konusudur. Tıpkı değer atfetme gibi değer biçmede de ezbere bir değerlendirme söz konusudur.<sup>226</sup>

Kuçuradi'nin anlatmaya çalıştığı ise doğru değerlendirmenin değer biçme ve değer atfetmeden farklı bir inanç türünde temelini bulduğu yönündedir. Doğru değerlendirme yapmak demek onun yapı özelliği olan değeri görmek demektir yani kendi alanındaki yerini bularak onu anlama çabasının sonuç vermesidir. Bu yüzden inanç söz konusu olduğunda Kuçuradi, bilgisel temelden yoksun yalan yanlış ilgi ve çıkarımların ürünü olan “boş inanç” adını verdiğimiz şeyleri bilgisel temelli inançlardan ayırmıştır. Var olan şeylerin bilgi konusu olarak ele alınabileceğinden bahsederken nelerin inanma konusu olabileceğini ise şu sözleriyle aktarmıştır:

İnanma konusu olan ise bir olanağın (belirli bir durumda) gerçekleşme (gerçekleşmeme) ya da gerçek olma (olmama) gerekliliğidir. Buradaki ‘olanak’ sözcüğünün anlamı, neyin olanağı olursa olsun, ‘gerçek olabilen’ anlamındadır; mantıksal olanak (çelişme içermeme). Gerçekleşmesi olası ya da beklenebilir olan anlamında değildir. Bir kişinin böyle olanakların gerçekleşme ya da gerçek olma gerekliliğiyle ilgili düşünceleri, inançlarını meydana getirir.<sup>227</sup>

Buradan hareketle Kuçuradi değer biçme ve değer atfetmenin temelini gündelik hayatta “boş inanç” dediğimiz bu tür inançlara dayandırmaktadır. Örneğin, kişinin değer yargıları veya kişi imgesinin oluşturdukları; milliyetçilik, ırkçılık, ilerleme gibi gerçekte değer olmayan değer tasarımları ve son olarak bir kişinin kabul ettiği değerlilik ölçütüne uygun düşen özellikler yani imge tasarımları buna örnek teşkil edebilir. Oysa doğru değerlendirmeleri mümkün kılan onların bilgisel temelli inançlar olmasıdır. Kuçuradi düşüncesini destekler biçimde; kişinin etik bir yaşantıya sahip olmasında belirleyici olanın insanın değeri ve etik değerlerinden kaynaklanan inancını olduğunu söylemiştir. Çünkü kişinin değerli olarak gördüğü inandığı bu şeyler içeriği olan, temeli sağlam ve insanın olanaklarının bilgisini içeren yapısıyla vücut bulmaktadır.<sup>228</sup>

<sup>226</sup> İyi, “İoanna Kuçuradi'nin Felsefi Söyleminde Değer Problemi ve Etik”, *Felsefe Söyleşileri III-IV*, s.41.

<sup>227</sup> Kuçuradi, *Etik*, s.47.

<sup>228</sup> Kuçuradi, *Etik*, s.50.

O hâlde Kuçuradi'nin değerlendirmenin bir bilgi bunun yanı sıra bir kişi sorunu olduğu savı daha anlaşılır olmaktadır. Çünkü değer biçme ve değer atfetme arasındaki ilgi şudur ki değer konusu olan kendi dışında olan bir sebepten ötürü değerli ya da değersiz olarak görülmektedir. Değer biçmede bu dışsal sebep, değer biçilen şeyin kausal olarak göz önünde olması iken, değer atfetme değerlendirilen şeyin değerlendiren ile kurduğu özel ya da dolaylı bir ilginin kendisidir. Bu ikisi arasındaki fark ise değer biçmenin geçerli değer yargılarına, değer atfetmenin değerlendirme yapana bağlı olmasında yatmaktadır. Öyleyse iki değerlendirme tarzı da değerlendirilen şeyi değil, olsa olsa değerlendireni ele vermektedir. Bu nedenle değerlendirme tarzları birbirine karışmakta, insan realitesinin veya tek tek şeylerin değerlendirilmesinde hepsi olası durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Hâlbuki doğru değerlendirme ne değer biçme ne de değer atfetme olarak anlaşılmalı ve üstelik değerlendirme konusu olan şeyler (kişi, olay, insan, eser, kişi değerleri) için değer biçme, değerlendirme ve doğru değerlendirme ayrıştırmayı gerekli kılmaktadır.<sup>229</sup>

Eğer doğru değerlendirme bir değerlendirme tarzı olarak görülmezse, insanın yaptığı bütün değerlendirmelerin değer biçme ve değer atfetmeden oluştuğu yargısı kabul görürse bunun mantıksal çıkarımı olarak etik de ahlak felsefesiyle karıştırılacaktır. Çünkü Tepe'nin dile getirdiği gibi, moral/ ahlak ile belirli mekân ve zaman içinde insanların iyi/kötü kavramları merkezinde ortaya koyduğu değer yargıları anlaşılmalıdır. Böylesi bir ahlak tanımı kapsamında ahlak felsefesi de bu tür atfedilmiş değer biçme açılarından oluşan ahlaklar üzerinde bir bilgi dalı görünümünde belirecektir. Bu da ya belirli bir ahlakın temellendirilmesi ya da tek tek ahlakların üstünde ve onları da aşan bir üst ahlak oluşturma çabası şeklinde kendini gösterecektir.<sup>230</sup> Bu düşüncüyü yıkmak adına doğru değerlendirmenin olanağını ve ölçüsünün olduğunu göstermek gerekir ki ancak Kuçuradi'nin bahsettiği insanın varlıktaki özel yerinin yani insanın değerli olduğunun bilgisinin temellendirilmesiyle bu gerçekleşecektir.

### 2.3.3. Değerleme ve Doğru Değerlendirme

<sup>229</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.30.

<sup>230</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik: 20. Yüzyıl Etiğinde Normatiflik Tartışması*, 1.b., Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1992, s.6.

Kuçuradi'ye göre kişilerarası ilişkilerde kişinin her eylemi, yapıp etmesi bir değerlemeyi işaret etmektedir. Değerlemede ortaya konulan, belirli zaman ve mekânda olan ve başkaları tarafından değerlendirilen bütün kişi eylemleri, bilgiler ve eserlerle realite sürekli değerlendirilmekte ve böylece realiteye değer katılmaktadır. Bütün bunlar realitenin değer boyutunu ve tarihsel varlığı -insan realitesini, insanların dünyasını- meydana getirmektedir. Değerlemede ortaya konulanları değerlendirmek ise, onların insan realitesi olarak taşıdıkları değeri göstermek şeklinde olabileceği gibi değer biçme ve atfetme şeklinde de boyut değiştirebilir. Bu yüzden birbiri içine girmiş bu kavramların yarattığı ayrı ayrı problemleri tahlil edebilmek adına değerlendirme ve değerlendirme arasında ayırım yapmak şarttır. Kuçuradi bu iki kavramı şu şekilde tanımlamıştır: “Fiilen yapıp ettiğimiz ve ortaya koyduğumuz her şey bir değerlemedir; değerlendirmeler ise, ilişki kurduğumuz her şeyle ilgili, değeri konusunda şu veya bu şekilde ortaya koyduğumuz veya sadece düşündüğümüz her şeydir.”<sup>231</sup>

Doğru değerlendirmenin, değer yargılarına göre değerlendirmeden farkında değerlendiren bakımından değeri önemliyen, ikisinde ortak olan şey bir eylem ya da eserden ziyade bir bilgi ortaya koymalarıdır. Bir eylem veyahut eser olarak ortaya çıkan değerlemeler söz konusu olduğunda ise geçerlikte olan değer yargılarına uygun olup olmamasıdır. Lakin geçerlikte olan değer yargılarına uygun olmayan değerlemelerin ancak bazıları bağımsız değerlemelerdir. Bir bilgi olarak ortaya çıkan doğru değerlendirmeler ise bağımsız bir eylem veya eser için şartsa da doğru bir değerlendirmenin sonucu, bağımsız bir eylem veya eser olmayabilir.<sup>232</sup>

Kuçuradi'nin burada vurgulamak istediği kişinin değerlemelerini çoğu zaman saklayamaması ama değerlendirmeler söz konusu olduğunda tutarsız davranma durumunun yaşanmasıdır. Şöyle ki ezbere bir takım bağımlı değerlendirmeleri bir yana koyarsak, doğru değerlendirmelerde de dile geldiğinde ya da eyleme döküldüğünde çıkara dayanan bir etmenden dolayı bağımlı değerlendirmeler ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir durumda kişinin değerlendirmeleri ile değerlemeleri arasında bir tutarsızlık göze çarpacaktır. Çünkü dile getirdiği bağımlı değerlendirmeleri, onu belli bir değerlemeye dönüşecek olan değerlendirmeden birtakım nedenler dolayısıyla kaçındığını gösterecektir

---

<sup>231</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.32.

<sup>232</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.33.

ki bu onun doğru değerlendiremediğinin göstergesi değildir. Bu noktada değerlendirmenin yanı sıra değerlemenin de insanca değerinin olduğu dolayısıyla ister değerlendiren isterse değerlemede bulunan olsun kişinin bütünlüğünün ve özgürlüğünün olup olmadığının önemi ortaya çıkacaktır<sup>233</sup>

Buradan bağımsız değerlemenin kişinin bütünlüğüne bağlı olduğu sonucu çıkarılabilir. Bağımsız değerlendirme doğru değerlendirmeyi şart koştuğu gibi aynı zamanda onu kapsayan bir konumdur. Tam tersi durumda yani bağımlı değerlendirmenin söz konusu olduğu durumlarda kişiyi bağımlı bir değerlemeye götüreceği kaçınılmazdır. Doğru yapıldığı halde sanki bağımlı bir değerlendirmeymiş gibi dile getirilen değerlendirmelerde ise bağımsız ya da bağımlı değerlemeler söz konusu olabilir. Bu kritikte eğer değerlendirme bağımsızsa temelini kişinin yapı bütünlüğünde aramak gerekirken; bağımlı ise değerlendiren ve değerlendirilenin içinde bulunduğu kausal şartlara (yalnızca doğal kausaliteyi kapsamayan teleolojik kausaliteyi içinde barındıran bir belirleme tarzı) bakmak gerekecektir. Zaten her iki durumda “ne için?” diye sorup birbirinden ayrı iki tahlil yapma gerekliliğinde değerlendirme ve değerlendirmeyi ayırmak bu yüzden önem arz etmektedir.<sup>234</sup> Demek ki söz konusu doğru değerlendirmenin kişiyi bazen bağımlı bazen bağımsız değerlemeye götürmesi olayında kişinin yapı bütünlüğüne bakmak gerekecektir. Oysa dile getirilen değer yargılarının değerlemelerle tutarlı olup olmaması kişilerin çok yönlü ilişkilerine bağlı olduğundan, bir kişiyi ele veren değer yargılarından daha öte fiilen yapıp etmeleri olacaktır.

Kuçuradi’ye göre dile getirilen bağımlı- negatif değerlendirmeler kişinin çıkarını koruma amacı taşıdığı için ortaya çıkardıkları bağımlı değerlemelerle ilgili oldukları kişiyi harcamaktadır. Dile getirilen bağımlı-pozitif değerlendirmeler olduğunda ise kausal insan dünyasında sıkça lafi edilip bu yüzden söyleyenin değerlemelerini etkilemediği için değer harcamalarının yaşanması olası olmayacaktır. Kısacası yaşamdaki kausal oluş ve değerler bir birlik olarak kişilerin değerlemeleriyle ortaya çıktığından bu da değerlendirmelerle ilişkisi yüzünden sözü edilen bağımlı değer yargılarını bazen söz bazen ise kişilerin yaşamını değiştiren bir olgu olarak karşımıza çıkartacaktır. Dile getirilen bağımlı ama farklı değerlemelere götüren değerlendirmeler arasındaki fark,

---

<sup>233</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.34.

<sup>234</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss.34-35.

görünüşte aynı olan iki değer yargısının farkıdır. Aynı şeyin farklı değerlendirilmesinde ise, kişi problemlerini yatmaktadır ki bu durum onu insan problemlerinden ayıran bir antropolojiyi gerekli kılmaktadır. İşte bu yüzden Kuçuradi'nin çözümü şu şekildedir:

İşte bundan dolayıdır ki, değer felsefesinin baş görevlerinden biri, hazır değer yargılarının temelini -veya temelsizliğini göstermek; sonra da insanı olduğu kadar kişiyi de araştıran bir antropolojiye dayanarak problemin düğümlendiği noktayı ve tarihsel sonuçlarını ortaya koymak, böylece de olan bitenlere etik, sanat felsefesi, devlet-hukuk felsefesi veya felsefenin başka bir alanı olarak ışık tutmaktır.<sup>235</sup>

Daha öncede dile getirdiğimiz gibi Kuçuradi'nin nazarında doğru değerlendirme yapmak demek değerlendirilen şeyin yapı özelliği olan değerini görerek onu anlamak demektir. Bir kişinin eyleminin doğru değerlendirilmesi için; değerlendiren açısından o kişinin yapı bütünlüğünde tanınması, nasıl bir insan olduğunun tahlil edilmesi ve eylemi gerçekleştirenin kim olduğunun bilinmesi ve hatta eylemin hangi koşullarda ve nasıl bir durumda yapılacağına analiz edilmesi gereklidir.<sup>236</sup> Tam da bu noktada aklımıza takılan bazı sorular gündeme gelecektir. Değerlendirdiğimiz şeyin ya da kişinin “yapı özelliğini” gördüğümüzden nasıl emin olabiliriz? Yaptığımız değerlendirmenin değer biçme/atfetmeden farkını nasıl ortaya koyabiliriz? Aynı şeyin farklı kişiler tarafından değerlendirilmesinde ölçüt ne olmalıdır hangisi doğru değerlendirme sayılmalıdır?

Doğru değerlendirmeyi yapan kişinin kim ve nasıl bir insan olduğu değerlendirmenin temeli olmayan boş bir inanca değil de bir bilgiye dayalı olarak değerlendirmenin önemi açısından gereklidir. Bu sebeple doğru değerlendirmede değerlendirmeyi yapan kişinin sahip olduğu bilgi donanımı, neleri değerli gördüğü yani etik değerlerin varlığı oldukça değerlidir. O hâlde doğru değerlendirme, değerlendirenin ruhsal iç dünyasına ve bu bağlı gelişen ihtiyaçlarından ve çıkarlarından bağımsızdır. Ayrıca içinde bulunduğu toplumsal yapının norm ve kurallarına göre biçimlendirdiği ezbere bir değerlendirmeden uzak bir yapıdadır.

Kuçuradi'ye göre doğru değerlendirmenin birbiri içine girmiş üç adımı vardır. Birinci adımı “anlama” oluşturur. Burada anlama ile anlatılmak istenen doğru değerlendirme yapılırken değerlendirenin ilişki içerisinde olduğu kişinin davranışını veya tutumunu değerlilik ve değersizlik açısından anlamaya çalışması anlaşılmalıdır. Doğru

<sup>235</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, ss.34-35

<sup>236</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.62.

değerlendirmede ikinci adım ise yapılan eylemin mevcut koşullar içindeki başka eylem olanakları açısından değerinin belirlenmesidir. Yapılan eylemin mevcut koşullarda nelere sebebiyet verdiği sorgulanması bu aşamada yapılmaktadır. Son adımı ise, eylemin etik açıdan değerliliğin görülmesi oluşturmaktadır. Bu vesileyle eylemin insan değeriyle olan bağlantısına bakmak, eylemin insanın değerini korumaya mı yoksa harcamaya mı yönelik olduğunun tespit edilmesi gereklidir.<sup>237</sup>

Buradan çıkarılan sonuç itibariyle doğru değerlendirmenin gerçekleşmesinin birinci koşulunu değerlendiren oluştururken; ikinci koşulunu değerlendiren oluşturur diyebiliriz. Her iki durumda da değerlendirenin etik bilgiyle donatılması şarttır. Bu kişi değer ve değerler bilgisinin donanımına sahip olmakla birlikte -ki bu donanım kaynağını insanlar arası ilişkilerde yani yaşantıda bulur- değerlendirdiği kişi ve kişilerin üzerinde bilinçli bir uyanıklık göstermelidir. Kuçuradi'nin ifade ettiği gibi ancak;

Değere ve değerlere ilişkin (doğru) bilgiyle donanmış kişi, diğer koşullar yerine gelip karşısında bulunduğu kişinin eylemini anladığı anda, bu eylemin o durumdaki diğer eylem olanakları arasında (diğer olanaklı eylemlere göre) insan için neyi ifade ettiğini – insanın değeriyle ve etik değerlerle ilgisini – de görür; bilgisel dile getirilişiyle de değerini değerlendirir. (...) İnsanın değeri ve etik değerlerin bilgisiyile donanmış kişinin, eylem bakımından gerekli diğer bilgisel koşullar yerine geldiği zaman, diğer insanlardan farklı olarak bir eylemde gördüğü de budur.<sup>238</sup>

#### 2.3.4. İnsan Değeri ve Değerleri

Kuçuradi'ye göre değerlendirme konusu edinilen şeyin değerini bize o şeyin varlıktaki özel yeri vermektedir. Değerin sırf insanla ve insanın başarılarıyla ilgili olması, insan nedir diye bir soru sorduğumuzda onun tür olarak diğer var olanlar arasındaki yeri ile alakalıdır. İnsanı tabiat âlemindeki diğer canlılardan özel ve değerli kılan onun değerlendirmede ve değerlemede bulunan bir varlık olmasından ileri gelmektedir. Değer dediğimizde ise tür olarak insanın varlığa kattığı bir bilinç boyutunu anlarız. Değerin insan başarılarıyla olan ilgisi de tür olarak insan üzerine sahip olduğumuz her tür bilginin insanın olanaklarını pratiğe döken faaliyetlerine bakılarak ortaya konulmasından dolaydır. İnsan yapısının bilgisi yani tür olarak tekliğini oluşturan özelliklerin bilgisi bize

---

<sup>237</sup> Kuçuradi, *Etik*, s.18.

<sup>238</sup> Kuçuradi, *Etik*, ss.24.



insanın neliğini vermektedir. Tüm bunlar ışığında, tür olarak insanın neliğiyle yani insan kavramıyla insanın değeri arasında bir uyuşma söz konusudur. Bu yüzden Kuçuradi öncelikle insan ve değerleri arasındaki farkı göstermiş daha sonra da insanın sırf değerle ilgili oluşundan hareketle kişinin değerini anlatmaya çabalamıştır.

#### **2.3.4.1. Değer ve Değerler Farkı**

Öncelikle Kuçuradi'de değer ve değerlerin bir ve aynı şey olmayıp, birbirinden ayrı şeyler olduğunu söyleyerek işe başlamamız gerekmektedir. Kuçuradi'ye göre değerler var olan şeyler ve var olan imkânlar iken; değer bir şeyin bir çeşit özelliği olarak tasvir edilmesi gereken bir şeyin değeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu ayırmadan hareketle değerlemenin değerlerin gerçekleşmesiyle anlaşılır olduğunu yani bir eylem ya da sanat eseri olduğunu; değerlendirmenin ise insan ve insanla ilgili var olan her şeyin değerinin gösterilmesi olduğunu çıkarabiliriz. Değerlerin doğru değerlendirilmesi bu yüzden felsefenin işiyken; değerlere değer biçmek ise hayatın akışında morallerin ve estetiklerin işidir.

Kuçuradi insanın değeri ile değerleri arasındaki ayrımı şu şekilde göstermiştir. İnsanın değeri derken anlaşılacak varlıkta özel yeri olmalıdır. Dünyaya gelen her kişinin en başta yaşama hakkı olmak üzere eğitim hakkı, sağlık hakkı, düşünce özgürlüğünden inanç özgürlüğüne kadar uzanan dokunulmazlık hakları, ekonomik hakları gibi insanın temel hak ve özgürlükleri temelini insanın değerinde bulmuştur. İnsanın değerleri ise tür olarak insanın sahneye koyduğu bilgi, bilim, sanat, teknik, bilim, kültür gibi bütün başarılarını kapsamaktadır. Bunlar insanın varlık olanaklarını gerçekleştirmesinin resmidir, varlık şartlarının ürünü olan fenomenlerdir ki bu ürünler kişilerin birbirine bağlı olarak tarih boyunca ortaya koydukları insan dünyasının öğeleri oluşturmaktadır.<sup>239</sup>

Kuçuradi'ye göre bizler değer ve değerler arasındaki farkı görebiliyorsak, bu değerlerin bilgi konusu olduğunu yani doğru değerlendirmede bilgi konusu yapılabileceğini ve bilgisinin ortaya konulabileceğini ve değerlerin bilgisinin de ne olduğunu biliyoruz demektir. Bilginin göreliliği/ mutlaklığı ya da geçerliliği/ geçersizliği değil; doğru ve yanlışlığı söz konusu olacaktır. Aksi durumda bütün normlar gibi bilgi konusu olmayan

---

<sup>239</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.62.

ve görelî değer yargıları bir şeyin değerini belirlemek için kullanılacağından başta şiddet olmak üzere birçok problemle karşılaşılacaktır. Örneğin; büyükler konuşurken sözünü kesmek ayıptır şeklindeki değer yargısı üzerinden bir kişinin ayıp bir şey yapıyor diye mimlenmesi bahsi geçen davranışın değerinin görelî olmasına yol açacaktır. Hâlbuki bir şeyin bilme konusu olan değerinin bilgisi görelîlik ve evrensellikten çok uzaktır. Şimdi sorulması gereken soru şudur: değer yargılarının bilgisini ortaya koyamadığı ancak doğru değerlendirmeye bilgisi elde edilebilecek olan bir şeyin bu “değeri” nedir?<sup>240</sup>

Kuçuradi bir insanın herhangi bir durumdaki bir eylemi (basından örnek verdiği kadın kaptanın yasaya rağmen kaçan mültecileri boğulmaktan kurtarması) ile bir eserin (örneğin Kutadgu Bilig’in)– değerini, aynı türden şeylere göre özelliği olarak tanımlamıştır. Doğru bir değerlendirmeye ortaya çıkan şey, bu ikisinin benzerlerinden farkının ne olduğu ve biz insanoğluna ne gibi olanaklar açtığıdır. Değerler ise belirli kişi özelliklerini (erdemler denilen kişi özelliklerinin bir kısmını) ve değerlilik yaşantılarını kapsamaktadır. Adil olmak, dürüst olmak, hoşgörölü olmak gibi erdemler başka deyişle kişi özellikleri olan değerler, kişilerin diğerleriyle kurdukları ilişki ağında değersiz değil değerli eylemleri sayesinde edindikleri kazanımlardır. Saygı, güven, minnet gibi yaşantılar olan değerler, kişinin kurduğu yine bu ilişki ağında, onun doğru/değerli eylemlerini değerlendirmesiyle farkına vardığı, tortu bırakan yaşantılardır. Bu değerler görelî olmayıp, onları bilen yaşantısının parçası hâline getiren her insan için nerede ve ne şekilde yaşarsa yaşasın önemini kaybetmeden koruyan değerler olma özelliğini göstermektedir. Değerin ve değerlerin görelî olmadığının kanıtı Kuçuradi’nin Fil Adası ziyaretinde satıcıyla olan diyalogunda “dürüstlük değeri” üzerinden ona hediye verilen fil biblosunun bize kazandırdığı “dürüstlüğün nerde olursak olalım her insan için bir değer olduğu” şeklindeki ilkede somutluk kazanmaktadır.

Kişi değerleri, kişilerarası ilişkilerde doğrudan doğruya veya dolaylı olarak ortaya çıkan sevgi, dürüst olma, bağlılık, saygı, âdil olma gibi ve açık düşünebilme, doğru bağlantılar kurabilme gibi kişi imkânlarıdır. Kişinin değeri, toplumla kurulan ilginin bir sonucu olarak insanın özel durumunu ele vermektedir ki bu tanım, kişinin bir toplum için bir sayıdan daha fazla bir şeyi ifade etmesi, kendisi gibi olan diğeriyle olan eşitliği ve her

---

<sup>240</sup> İoanna Kuçuradi, “İnsanca Yaşayabilmenin Nesnel ve Öznel Koşulları Üzerine”, *İzmir Barosu Dergisi*, Eylül 2009, ss.462-463.

zaman amaç olarak görülüp araç haline gelmemesi demektir. Bir kişinin değeri ise diğer kişilere kıyasla onun sadece kendine özgü olan tek bir yapı bütünlüğünde kendini göstererek başkalarından farklı olanaklara, yaşantılara ve değerlendirmelere sahip olmasıdır. Kuçuradi'nin verdiği örnek üzerinden Küçük Prensin değeri bu kişinin bir kahraman, özgür ruhlu, sevecen biri olmasının ifadesidir. Bir kişinin değerleri de, o kişinin yaşamında sadece düşünsel olarak öncelik verdiği değil eylem ve tutumlarında görünürlük kazanan, ağır basan kişi değerleri ve diğer değerlerdir.<sup>241</sup>

O hâlde bir şeyin değerliliğini belirleyen, o şeyin kendisiyle aynı türden şeyler arasındaki yeri olup, insanla olan özel ilgisinde insan yaşantısına kattığı olanaklar bağlamında değerlendirilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Değerler ise, eserlerle veya kişilerin fiilen yapıp ettikleriyle gerçekleşen insan fenomenleri ve insanın, kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı imkânları olarak anlaşılmalıdır. Bu belirlenim sanatın değeri ve değerleri, bir sanat eserinin değeri ve değerleri de söz konusu olunca geçerli olmaktadır. Bizler Kuçuradi'nin ısrarla söylediği gibi ancak değer ve değerler arasındaki ayrım yapıldığında “değerlerin değeri”nden ve “değerlerin yeniden değerlendirilmesi”nden (Nietzsche) söz edilebiliriz ve yine bu şartla değer problemini çeşitli ahlakların/ morallerin ve bunlara dayanan temellendirmenin dışında özel bir araştırma konusu olarak ele alabiliriz.<sup>242</sup>

#### ***2.3.4.2. Değerin Sırf İnsanla İlgili Oluşu***

Tür olarak insan ancak tek tek kişilerce gerçekleştirebildikleri ve yaşayabildikleriyle varlığa yeni bir boyut kazandırabilmektedir. Yine insan ancak kişilerin fiilen yaşadıklarını ve yaptıklarını değerlendirme konusu yapabilir ki bunun değerlendirme olduğuna daha öncede değinmiştik. Bu sebeplerle değer denilen şey, sırf insanla ve onun başarılarıyla ilgilidir. Peki değerli bir şeyi değerli olmayandan nasıl ayırt edeceğiz?

Kuçuradi bu konuyla ilgili olarak “değerli bir şeyi değerli olmayandan ayıran, amaç, anlam v.b. şeylerin kausal oluşla içiçe verildiği olaylar ve durumlarının değerini

---

<sup>241</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.41.

<sup>242</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.42.

belirleyen, bunların insana kazandırdıklarıdır; başka bir deyişle, insanın yaşantı ve eylem imkânlarının genişlemesinde nasıl bir katkıda bulduklarıdır.”<sup>243</sup> demiştir. Demek ki doğru değerlendirme imkânından bahsedebilmek için değerlendirme konusu olan tek tek şeyleri değer yargısına göre tahlil etmek değil onların değer bakımından durumlarını göz önüne alarak anlamaya çalışmak hedef edinmelidir. Çünkü değer, değerlendirilen şeyin kendisindedir, yapı özelliğidir. Bu yol ile şeylerin değeri ortaya konulmuş olacaktır.

Değer biçme ve değer atfetmede ise bir yandan değerlendirenin çıkar ve istekleri diğer yandan genel kabul görmüş değer yargılarının dayattıkları değeri belirlediği için o şeyin kendi değeri ortaya çıkamaz. Her ne kadar değerle ilgisi olmayan nesnelere ele alındığında bu durum sorun çıkarmıyor olsa da; değeri olan şeyler söz konusu olduğu zaman değerlendirme konusu olan şeyin kendi değeri bir tarafa atılarak, değerli olan ile olmayan birbirine karışmaya başlayacaktır. Bu tehlike arz eder çünkü sırf insanla ilgili olan değerlerin de değerini belirleyen, şeylerin kendine biçilen değer olacaktır bu da ucu açık rölatif bir kavram olduğundan insanın değeri ve değerlerinin değeri başkalarının ellerine teslim edilecektir. Bu durumda her çağın düşünürlerinin tarihsel oluş içindeki rastlantılarla hesaplaşması ve bunu insanların lehine çevirmesi gereklidir:

(...) Hep yeniden sorulması gereken sorular: a) “Çağın insan anlayışı nedir?” ve “Çoğunluğun değerlere- her çeşitten değerlere- biçtiği değer nedir?”; b) “Bu koşullarda insanlara nasıl bir yön göstermek gerekir?”, “Değerlerin değerlendirilmesi için nasıl bir yön göstermek gerekir ki, yaşayan insanlar, bir bütün olarak insanlar, insana layık yaşama olanağı elde etsin?”<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.43.

<sup>244</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s.99.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

### İNSAN HAKLARI VE DEĞER YARGILARI

#### 3.1. İNSAN VE İNSANLIK KAVRAMI

İnsanlık, temelinde insanın düşünce ve eylemlerinin bulunduğu, dünden bugüne kadar olan tarihsel süreç içerisinde insan olma bilincinin yokluğundan kaynaklanan problemlerin aşılması noktasında bir uygarlık düzeyine ulaşmış ve edinilen olumsuz tecrübelerin bir sonucu olarak evrenselleştiği özgürlük, eşitlik/adalet, demokrasi, hoşgörü, sorumluluk gibi değerleri temel alan bir sistem oluşturmuştur. Saydığımız bu değerleri taşıyan ve oluşturan özne ise insandır.<sup>245</sup> Bu noktada insanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerden birisi de değerleri yaratarak onu insanlığın ortak paydası yapmaktır. İnsanlığın uygarlık tarihindeki serüvenine baktığımızda, insan olma bilinciyle hareket ederek kendisini koruması ve geliştirmesi adına kendi değerlerini yarattığına şahit olmaktayız. Değer yaratma eğer insanlık adına ve insanlık için evrensel değerler paydasına katılıyorsa biz ancak insan haklarından söz edebiliriz. Çünkü böylesi bir olasılığı bize sadece insan hakları sağlayabilir.

İnsan hakları, kişiye salt “insan” olma özelliğiyle tanınmıştır. Dolayısıyla sorgulanması gereken yegâne şey insanın neliğidir. İnsan sürekli gelişen ve dönüşen bir varlık olarak bir bitmişliği ve netliği içermez. İşte bu yüzden bütün felsefe tarihi boyunca sorulan “İnsan nedir?” sorusuna sadece bilgi kapsamında yanıt aramalıyız. Aksi hâlde insanın ne olduğu sorusu belli bir ideolojinin ya da dinin gölgesinde kalarak insanın nasıl olması gerektiğine dönüşür ki böylesi bir durum farklı tasarımları bilgi nesnesi haline getirerek yanlışlara sebebiyet verebilir.

Kuçuradi’ye göre eğer ontolojik temellere dayanan felsefi bir antropoloji bilgisiyle ortaya konan bir “insan kavramı”ndan hareket etmezsek insan ve insanın neliğine ilişkin araştırmalarımızda tarihsel olarak tanımlanan insan tasarımları ve de bilgisel temeli olmayan insan imgelerine rastlarız. Filozofların insanın ne olduğuna dair görüşleri olduğu gibi filozof olmayanların hatta kültürlerin tarihsellik içinde değişim

---

<sup>245</sup> Mesut Gülmez, *İnsan Hakları ve Demokrasi Eğitimi*, 2.b., Ankara: Todaie Yayını, 2001, s.1.

gösteren insan imgeleri ve tasarımları vardır.<sup>246</sup>Bu yanıştan kurtulmak adına Mengüştöğlü'nun insanı gerçeklikle olan bağlantısı içinde yapıp etmeleri ve başarılarıyla tanımlayan fenomenlerle açıklaması ve onu ontik bütünlük çerçevesinde diğler canlılardan ayırması son derecede önemlidir. O hâlde insanı kurgusal bir tasarımdan ziyade biyo-psişik bir olanaklar varlığı olarak gerçeklikle ilişkisinde ortaya koymak gerekir. Kuçuradi, temelini insan onurunda gördüğü insan haklarını temellendirirken tür olarak insanın yapısal olanaklarının değler bilgisine dayandırılması gerektiği şeklindeki görüşünü buna dayandırmaktadır.

Bugün insan hakları denilince hepimizin aklına ırk, ulus, etnik köken, din, dil ve cinsiyet ayrımı olmaksızın tüm insanların salt insan olmakla ve insanlık onurunun gereği olarak sahip olduğı temel hak ve özgürlükler geliyorsa bu haklara sahip olması gereken insanın, bu sınıfa dâhil olma kriterinin neler olması gerektiği sorusunu kendimize sormamız gerekir. Tanım gereği bir insanın neresinin yurttaşı olduğı, sahip olduğı güzellik, deri rengi, kafatası büyüklüğü, cinsiyeti vb. hiçbir özellik insan olmak için yeterli kriter değildir. Blackstone'un da dediğı gibi "insan olmak için, çeşitli etkinliklerde bulunmak; akılcılık, idrak ve seçme yeteneğı gibi özelliklere sahip olmak; kavramları kullanabilmek; sebep sonuçlar üzerinde düşünebilmek gibi özelliklerin taşınması gerekmektedir."<sup>247</sup> Bu nedenle insan hakları da, bunun önemini anlayıp düşünebilecek varlıkların hakkıdır yani insan fiziksel değil zihinsel yetileriyle tamamlanan bir varlıktır. Bu iki yan onun toplumsal bir varlık olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Bilinç sahibi olmanın bir sonucu olarak insan, kendi biyolojik yanını sürdürebilmek ve doğası gereği ayakta kalmak için başka insanlara ve yaşadığı çevreye ihtiyacı olduğunu ve sorumluluk sahibi olması gerektiğini bilmektedir. Nasıl ki hak ve özgürlükler bireyin güvenliğı için gerekliyse, sorumluluklar da toplum güvenliğinin şartıdır. Tek tek bireylerin sahip olduğı haklar, sorumluluk bilinciyle ancak anlam bulmakta ve varlığını sürdürebilmektedir. İnsan toplumdan ayrı ve tek boyutlu olarak düşünebileceğimiz bir varlık değildir.

---

<sup>246</sup> İoanna Kuçuradi, "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüştöğlü'nun Yeri", *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi-Takiyettin Mengüştöğlü Anısına*, haz. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997, s.75.

<sup>247</sup> William T. Blackstone, "Human Rights, Equality, and Education", *Education and Ethics*, ed.by. William T.Blackstone and George L.Newsöme, Athens: University of Georgia Press, 1969, pp.21-22.

İnsan; düşünen, düşündüklerini açıklayan, belli bir toplumsal yapı içerisinde ve dolayısıyla yaşadığı toplumun dil, din, ekonomik, kültürel ve siyasal örgüsünde şekil alan, üreten, sanat, teknik ve bilimsel faaliyetlerde bulunan, seçim yapan, arzu eden, isteyen, emek veren ve onun karşılığını da almak isteyen ve bunun gibi birçok beklentisi bulunan varlıktır. Bilen ve düşünen bir varlık olarak sürekli üreten ve yaratan insan diğer canlılar arasında işte bu yüzden bir öneme sahiptir. Fakat bu üstün özelliklerine rağmen insan doğası gereği bu özellikleri kullanabilecek kapasiteyle doğmamıştır. Yani doğuştan itibaren ayakta kalabilmek adına hep başkalarına muhtaçtır. Bu eksikliğine rağmen doğal olarak ya da eğitim vasıtasıyla sahip olduğu yeteneklerini geliştirebilme niteliğine de sahiptir. O hâlde insan, sahip olduğu akıl ve ona bağlı olan idrak sayesinde içgüdülerine bağlı kalmadan diğer canlıların mekanik düzeninin ötesine geçecektir. Bu konuda Kant'ın söylemleri oldukça dikkat çekicidir.

Kant'a göre bir hayvan, kendisi için bir başka aklın her şeyi düşünmüş olmasının neticesinde yaşaması için lazım olacak vasıtalarla, mesela bazıları boynuzları, pençeleri, dişleriyle ve ayrıca hayatı için gerekli bilgiler veya içgüdülerle donatılmıştır. İstidatları ve kabiliyetleri gelişmemiş bir halde dünyaya gelen insan ise ilk döneminden itibaren eğitime muhtaçtır. İnsan soyu, insanlığın bütün kabiliyetlerini kendi mesaisiyle ve kademe kademe geliştirmek durumundadır. Bundan dolayı, bir nesil, diğerinin eğitimiyle uğraşır. Kant'ın deyişiyle;

İnsan eğitime ihtiyaç duyan tek varlıktır. Çünkü eğitimden (die erziehung) biz ahlâki terbiye (die bildung) ile birlikte bakıp büyütme (çocuğun bakılıp doyurulması), umumi talim (die unterweisung) ve terbiyeyi (die disziplin) anlamalıyız. Buna göre insan birbiri ardı sıra bebeklik (bakım ve beslenmeye muhtaç olma), çocukluk (talim ve terbiyeye muhtaç olma) ve talebelik (tahsil ve irşada muhtaç olma) evrelerinden geçer.<sup>248</sup>

İnsanoğlu hayatının her evresinde gelişim gösterebilmek ve diğer varlıklara karşı koyabilmek adına bir toplum içerisinde yaşamak durumundadır. Kuçuradi de insanın “işlenmeye elverişli olanakları”ndan<sup>249</sup> bahsederken insanın bir kültür varlığı olduğu gerçeğinden hareket etmiştir. Şöyle ki insan kendi kimliğini ancak içinde yaşadığı toplum

---

<sup>248</sup> Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine (Ruhun Eğitimi-Ahlâki Eğitim-Pratik Eğitim) Toplu Eserler 1*, s.33. die Erziehung: doğrudan öğretme, die Bildung: formasyon verme anlamındaki eğitim, die Unterweisung: bir şeyin dikte olarak öğretilmesi dinsel bilgiler gibi.

<sup>249</sup> Kuçuradi, “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi-Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, ss.75-85.

yapısında idrak ederken; başarılarını da yine toplum içerisinde ve onlardan süregelen bilgi birikimi sayesinde ortaya koymaktadır. Yani içinde yaşadığı toplumun ilkelerine uymak bakımından hem bir uygulayıcıdır hem de başarılarıyla ve yarattığı değerlerle birer gerçekleştiricidir. İnsanlığı şekillendiren insanın kendisi olduğuna göre; insan hakları ihlallerinin önüne geçen ya da kapı aralayan da insanoğlu olacaktır.

Bugün insanlık denildiğinde şimdi ve gelecekteki nesilleri de içine alarak devletten farklı bir hukuki kişiliği temsil eden bir yapı anlaşılmaktadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hazırlanan belgelerde “insanoğlu”, “âdemoğlu” veya “insanlık” (İngilizce’de mankind, humankind, humanity) birbiri yerine geçebilen aynı anlamda kullanılan sözcüklerdir.<sup>250</sup> “İnsanlık tarihi çok savaş görmüştür” örnek cümlesinde kastedilen böylesi bir tanımdır. “Çağımızda para için insanlıktan çıkanların sayısı çoğaldı” dediğimizde ise insana yakışmayan davranışlarda bulunan kimseleri kastederek bu kişilerin insan olma niteliklerini taşımadığını anlatmak isteriz. İnsanlık insanın doğasını meydana getiren, insan olma özelliğini kuran ve insanı insan yapan niteliklerin bütünüdür. İnsan olma onurunu sağlayan tüm değerler insanlık kavramına girer ki insan onurunun insan haklarının temel yapı taşı oluşturduğu bununla bağlantılıdır.

İnsanı insan yapan şey; düşünme, bilme konuşma, hoşgörü, sevgi, saygı, dayanışma, özgürlük, demokrasi, barış, hak, hukuk, onur, ahlaklılık, eşitlik ve araç yapma gibi hiçbir yarar gözetmeyen ve yalnızca insan olmanın gereği olarak yapılan eylemlerdir. Buradan da anlaşılacağı gibi insanlık, tüm insanlara ait bir nitelik olarak onları ortak bir zeminde buluşturur. Her birimiz diğerimizden farklı özelliklere sahip olsak da ya da bir yönümüz diğerinden nicelik olarak ayrılrsa da bu durum kişinin insan olma değerini azaltamaz ya da yok edemez. Çünkü insanlık diğer tabiriyle insanı insan yapan özellikler diğer canlılarda bulunmayan ama insanda doğuştan var olan nitelikler olarak hangi toplum, din ve dönem olursa olsun değişmez.<sup>251</sup> İnsanlığın, insan olma niteliklerini taşımak yerine fayda-çıkarın gölgesinde şekil aldığı ve insanın yüzünün unutulmuş değerinin araçsallaştırıldığı günümüz dünyasında kişinin toplumdan talep edebileceği ve kullanma yetkisinin olduğu hak kavramı ve insan hakları burada devreye girmektedir.

---

<sup>250</sup> Kemal Başlar -Ali Kuyaksil, *İnsan Hakları ve Kamu Hürriyetleri (1)*, Polis Akademisi Başkanlığı Yayınları-3, Ankara, 2001, ss.4-5.

<sup>251</sup> Kadir Çüçen, *İnsan Hakları*, 3.b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018, s.17.



### 3.2. HAK VE İNSAN HAKLARI KAVRAMI

İnsan hakları düşüncesinin Modern Çağ'da kişilerin siyasi baskılardan korunma ihtiyacı çerçevesinde ortaya çıktığı söylenmekle birlikte “insan hakları” terimi tanımlanması zor bir kavramdır. Çünkü demokrasi ile birlikte günümüzün en popüler kavramlarından biri olan “insan hakları”na çoğu kişi kendi zihnindeki “olması gerekenler”i yüklemekte, “iyi” olan her şeyi insan hakları olarak adlandırmaktadır. Örneğin adalet, demokrasi, hukukun üstünlüğü gibi başka toplumsal-siyasal ideallere başvurularak haklı gösterilebilecek talepler, kavramsal bir analiz olmadan bu kavram altında dile getirilmektedir. Kimi zaman da insan haklarının ahlaki gücüne atıfta bulunmadan- mesela bir hukuki ilişkiye, bir yasaya veya idari düzenlemeye dayanarak- temellendirilebilecek taleplerin “insan hakkı” olarak ileri sürüldüğüne rastlanmaktadır.<sup>252</sup> Kısacası insanların çıkarlarına denk düşen ve olmasını dilediği her şeyin insan hakları olarak ileri sürülmesi sakıncası kaçınılmazdır. Böylesi bir durum insan haklarının üstün ve bağlayıcı ahlaki gücünün zayıflamasına ve de insan hakları söyleminin sıradanlaşmasına yol açacaktır. Bu yanıştan kurtulmak adına insan hakkı kavramının doğru tanımlanması zorunludur.

Kuçuradi'nin dediği gibi insan haklarının korunmasına yönelik çekilen güçlüklerin başında kavram karışıklıkları yatmaktadır. Kuçuradi'ye göre; bir hakkı “insan hakkı” yapan ölçütle ilgili düşüncelerdeki karışıklık, dolayısıyla bu kavramın içeriğiyle ilgili olduğu kadar çeşitli tek tek hakların içeriği konusundaki karışıklıklar insan haklarının gerektirdikleri konusunda bizi çıkmaza sürükleyecektir.<sup>253</sup> İnsan haklarını koruma sorunu buradaki tahlille ortaya konulduğunda hem felsefi hem etik hem de siyasi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla insan haklarının kavramsal olarak açıklığa kavuşturulması felsefinin görevidir. İnsan hakkının ne olduğunu anlamak ise önemli ölçüde “hak” teriminin anlamının aydınlatılmasına bağlıdır.

İnsan hakları genel olarak hakların özel bir türü olduğu için öncelikle “hak” kavramının analiziyle işe koyulmak gerekir. Hak, hem ahlaki hem de hukuki bir

---

<sup>252</sup> İnsan Hakları-Temel Bilgiler, Koruma Mekanizmaları, İl ve İlçe İnsan Hakları Kurulları, 1.b., Ankara: Matus Yayınları, 2006, s.17.

<sup>253</sup> İoanna Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, 3.b, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, s.79.

kavramdır. Her iki alandaki tanımlamaya da baktığımızda bir kişi, kurum ya da bir şey üzerinde gerçekleştirilmiş talebe hak denilmektedir. Özetlersek; hak sahibi birini düşündüğümüzde onun başka insanlar ve sosyal kurumlardan kendisine davranılmasını istediği belirli talepleri vardır ve bu doğrultuda kişi, diğerlerinin ve kurumların kendisine belli bir şekilde davranılmasının hakkı olduğunu ileri sürmektedir.<sup>254</sup>

Yukarıdaki biçimiyle hak kavramının adalet kavramıyla bağlantısı yadsınamaz. Platon'un "her birine gerekeni, borçlu olunanı vermek"<sup>255</sup> şeklinde tanımladığı adalet kavramını göz önüne alırsak hak bu durumda birine borçlu olunan şey olmaktadır. Platon adaletli bir yönetim biçimi ve toplum yapısının temelini bireylerin ve yöneticilerin tek tek adalet bilgisiyle donatılmasına bağlamaktadır. Kuçuradi bu zeminden yürüyerek insan haklarını kişilerin insan olanaklarının korunabilirlik koşullarıyla ilgili talepleri olarak tanımlamıştır. İnsan ancak olanaklarının ve bu olanaklarının değerinin bilgisine sahip olursa insan haklarının bilgisine koruma misyonu edinebilir. İnsanın sahip olduğu olanaklarının bilgisini verecek olan ise felsefi antropolojidir, yine bu olanakların değerinin bilgisini verecek olan ise tarihsel süreçteki insan başarılarının değerlendirmesidir.<sup>256</sup> Çünkü tür olarak insanın değeri, geçmişten bugüne tek tek kişilerin eylemleri ve ortaya koyduğu ürünlere bakılarak anlaşılabilir. Nitekim insan haklarının aynı zamanda kişi hakları olarak görülmesinin nedeni de budur. Ancak kişilerin insan hakları korunarak, tür olarak insanın olanaklarını geliştirmesine izin verilebilir.

Felsefe tarihindeki genel kanıya baktığımızda da insanın yapısı gereği korunması gereken bir "değeri" olduğunu görürüz. İnsanın varlıksal yapısıyla ilişkili bu düşünceden insanın doğal ve devredilemez hakları olduğuna varırız. Kişi yaşadığı toplumsal yapı ve kurumlardan bağımsız bir şekilde sadece bir değeri olduğu için değerlidir ve bu değerini koruması adına sahip olduğu haklarla kuşatılmıştır. İnsanın sadece "insan olma" özelliğiyle sahip olduğu hakların ise vatandaşlık bağıyla ya da onu kuşatan siyasal ve toplumsal kurumların izinleriyle bir bağlantısı yoktur. Öyleyse yurttaşlığın insan olmaktan sonra gelmesi gerekir.

---

<sup>254</sup> Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context*, Broadview Press, 2002, p.17.

<sup>255</sup> Platon, *Devlet*, çev., Sabahattin Eyüboğlu- M.Ali Cimcoz, 15.b, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s.13; 335-e.

<sup>256</sup> İoanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", *Adalet Kavramı İçinde*, ed. A. Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001, ss.43-44.

Oysa İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ne baktığımızda doğal hakların varlığının kabul edilerek bunların korunmasının kamu gücüne bırakıldığını görürüz. Yani her birey ancak "karşılıklı" ilkesine dayanarak haklarını kullanabilir. Hakların özü o hâlde her ne kadar kişi temelinde olsa da uygulamada toplumsal bir boyutu vardır. Hakların kullanımına yönelik sınırlama başkasının hakkıyla bir nevi sınırlanmıştır. Hâl böyle olunca da M.Ali Ağaoğulları'nın belirttiği gibi doğal özgürlük toplumsal olana dönüşmüştür. İnsanın değeri olmasından dolayı gördüğü ilgi ise ilerleyen maddelerde yurttaşlıkla bağlantılı olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>257</sup> Tam da bu yüzden temel hakları sınıflandırmak ve birbiriyle bağlantısını iyi tahlil etmek gerekir.

İnsan haklarını taşıyıcılarına göre kişi ve grup hakkı diye sınıflandıran Kuçuradi, kişi haklarını ise niteliklerine göre temel kişi hakları ve dokunulmazlıkları, ikinci olarak da yurttaşlık hakları diye ayırmıştır. İnsana, kişi hakları ve dokunulmazlıklarını sağlayan onun sırf insan olma özelliği iken; yurttaş hakkı bir devletin yurttaşı olması sebebiyle ona tanınan haklardır. Ekonomik, sosyal ve siyasal haklar olarak görülen yurttaşlık hakları kişinin yurttaşı olduğu devlet tarafından ona tanınan ama alınması söz konusu olabilecek haklardır. Yurttaşlık hakkını diğer haklardan ayıran en önemli husus ise onun korunması gereken bir haktan ziyade kişiye tanınan bir hak olmasıdır. Kuçuradi'nin deyimiyle bu tür tanınan hakların bütün yurttaşlar tarafından eşit paylaşıldığı yerde insan hakları korunurken; paylaşılmadığı yerde insan olanaklarının gerçekleşmesi için gereken önkoşullar yok olmaya devam etmektedir.<sup>258</sup>

Kişi haklarını aynı zamanda insan hakları olarak tanımlayan Kuçuradi her ne kadar kişileri kapsamaması bakımından haklar arasında bütünlük görse de aralarında istemler açısından farklılıkları gün yüzüne çıkarmaktadır. Kuçuradi'ye göre; bu istemlerden bir kısmı insanın olanaklarıyla doğrudan ilgiliyken; diğer kısım bu olanakların geliştirilmesi için gerekli olan önkoşullara bağlılığından dolayıdır. Başka bir kısım ise, bazı (değişken) koşullara bağlıdır.<sup>259</sup> Kuçuradi sınıflandırması ile ilgili kanaatini şu şekilde ifade etmektedir:

---

<sup>257</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 2.b.,Ankara: İmge Yayınları, 2010, ss. 225-226.

<sup>258</sup> Kuçuradi, "Felsefe ve İnsan Hakları", *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 78.

<sup>259</sup> Kuçuradi, "Felsefe ve İnsan Hakları", *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 75.

İnsan hakları“ terimini, ancak ilk iki tür istemler için kullanmak ve insan hakları kavramına, kişinin güvenliğine ilişkin istemleri ve/veya “temel özgürlükleri” ile insanın olanaklarını korumanın genel olarak önkoşullarına ilişkin istemleri (sağlık için gerekli yaşama düzeyi, eğitim, çalışma vb. hakları) kapsatmak eğilimindeyim. İlk türden istemler, doğrudan doğruya insanın olanaklarının gerçekleştirilebilmesiyle ilgilidir. İnsana özgü etkinlikleri gerçekleştirirken kişilere dokunulmaması istemini dile getirirler. Bir devlet tarafından verilemeyecek, ancak kişilerde kişilerce saygı görebilecek (veya çiğnenebilecek) hakları koruma isteminde bulunurlar. (devlet görevlileri de kişilerdir)<sup>260</sup>

Yukardaki paragraftan da anlaşılacağı üzere kişinin insan olarak olanaklarını gerçekleştirilmesiyle doğrudan ilgili olan haklar kısmında kendisine gösterilmesi gereken muameleye ilişkin taleplerde insanın değeri konusunda bilgi sahibi olan devlet yetkililerine ihtiyaç vardır. Bu kişiler kişinin olanaklarını gerçekleştirirken karşılaşacağı herhangi bir haksızlıkta yasal yetkilerini kullanarak buna müdahalede bulunmalı yani hakların genel olarak korunması ve onların yasal olarak çiğnenmesinin önüne geçmelidir. Buradan hareketle özgürlük ile doğrudan korunan haklar kategorisinde yer alan bir hakkın kavramsal olarak aynı şey olduğu söylenebilir. Sadece böylesi bir istem özgürlük adı altında dillendiğinde bir kişinin görmesi gereken muamelenin aynı zamanda yasal güvence altına alındığı anlamını taşımaktadır. Bu ise hakkın çiğnenmesi halinde cezasız kalmayacağını garantisini bize verecektir. Peki, bu özgürlükler nelerdir?

Kişinin olanaklarını gerçekleştirirken kimsenin ona dokunmamasını ve engel olmamasını talep eden ve yasal teminat olarak gören bu özgürlükler; başta kişi dokunulmazlığı ve bunun gerektirdiği işkence görmeme ve yaşama hakkını kapsayan ve düşünce, ifade, barışçı bir şekilde toplanma gibi özgürlükleri içermektedir.<sup>261</sup> Her ne kadar bu haklar devlet eliyle koruma altına alınsa da kimi zaman bunun çiğnendiği hatta bunun bize yasal teminat sunması gereken devlet eliyle yapıldığı görülmektedir. Kimi ülkelerde uygulanan ötenazi ve idam cezaları yaşam hakkına ters düşen uygulamalar olarak bunun en güzel örneğidir.

Kişinin insan olarak olanaklarını geliştirebilmelerinin önkoşullarıyla ilgili olan istemler başka deyişle bu hakların kullanımı başka haklara dolaylı bağlı olan ikinci kısım haklar ise; sağlık, beslenme, eğitim, düşünce hakkı, konut dokunulmazlığı, özel yaşamın

<sup>260</sup> Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, ss. 75-76.

<sup>261</sup> Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 76.

gizliliği, çalışma hakkı gibi hakları kapsamaktadır. Kuçuradi'ye göre bu hakların korunabilmesi için birinci grupta yer alan haklar gibi sadece yasal güvence altına alınmış olmaları yeterli koşul değildir. Ek olarak devletin yetkili mercilerinin görevlerini layıkıyla yapması gerekmektedir. Bir ülkede yapılan düzenlemeler ve alınan siyasal kararlar bunu belirlemektedir. Öyleyse bu türden haklar bütün insanların eşit olduğu ve her bireyin insan olarak sahip olduğu haklar kapsamına girse de ülkenin koyduğu sınırlar çerçevesinde belirlendiğinden tüm yurttaşların eşit olması gerekliliğini içermektedir. Kısaca bir ülkede kişilere devletçe tanınan sosyal, ekonomik ve siyasal haklar<sup>262</sup> yani yurttaşlık hakları aracılığıyla ve devletin kurum ve kuruluşları aracılığıyla korunan haklardır. Örneğin sağlık hakkı için gerekli olan yaşam koşullarının sağlanması ve eğitim hakkından gerektiği kadar yararlanabilmesi adına fırsat eşitliği önem arz etmektedir. Çünkü bu türden hakların korunabilmesi adına her devletin çizdiği sınırlar koşullara göre değişkenlik gösterebilir. Burada önemli olan bu haklara çizilen sınırların, tüm insanların haklarının eşit olduğu haklara aracılık etmesi ve onları korumaları adına yurttaşlık olarak eşit gördükleri kişilere tanınan haklar çerçevesinde çizilmesidir.

Kuçuradi'nin dediği gibi bu sosyal ve ekonomik hakların devletin bütün yurttaşları tarafından eşit olarak paylaşıldığı yerde insan hakları korunmuş olmaktadır. Aynı zamanda bu hakların korunması ancak kişilerle ve onların yer aldığı gruplarla ilgisinde anlam kazanacaktır. Çünkü kişilere tanınmış olan haktan yurttaş olarak paylarını almak demek aynı zamanda insan olarak olanaklarının geliştirebilmelerine de fırsat sağlamak dolayısıyla insan haklarını korumak demektir.<sup>263</sup> İnsan haklarını koruyabilmenin ön koşulları nelerdir diye sorduğumuzda ise Kuçuradi şu cevabı vermektedir:

İnsan haklarını korumak için gereken ön koşullarından birincisi “insan haklarının ve tek tek hakların ne olduğunu açıkça kavramak” ikinci ön koşul ise “kendimizi kendimize- her birimiz kendisini kendisine- insan olarak ilan edecek kadar yürekli

---

<sup>262</sup> Buradan Kuçuradi'nin, belgelerde sosyal ve ekonomik haklar olarak karşımıza çıkan eğitim, çalışma, sağlık ve beslenme haklarını temel haklar olarak görmediği anlaşılmalıdır. Kuçuradi bu haklara dolaylı korunan temel kişi hakları arasında yer vermektedir.

<sup>263</sup> Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 78.

olmaktır; bu da (...) kişi ve insanlık olarak bizim için birlikte getirdiği sorumluluğu taşımak ve gereklerini yerine getirmek demektir”.<sup>264</sup>

İnsan olarak doğmak ve hakların öznesi olmak mevzu hukukun (vazedilmiş, konulmuş olan hukuk) belli bir ülkede bu hakları tanımamış olmasını yadsıyamaz. İnsan hakları ve onun insanlık tarihi kadar eski olan geçmişi herkesi kapsamaması noktasında onu evrensel kılan, yer ve zaman sınırlarını aşan bir yapıya bürünmesini sağlamıştır. Devlet bu hakların koruyuculuğunu üstlenmişse de bu hakları devlet yaratmamıştır. İnsan hakları, sözleşme ve hukuktan değil, ahlakilik düşüncesinden kaynaklanır. Başka bir ifadeyle insan hakları ahlaki haklardır fakat niteliği bakımından diğer herhangi bir ahlaki haktan farklıdır. Çünkü o diğer bütün ahlaki hakların üstünde olan bir talebi içermektedir. İnsan haklarının bünyesinde güvence altına aldığı en üstün ahlaki değer insanın değeridir. İnsanın değerinin korunması ise insanca bir yaşamın sürdürülebilir olması hakkına bağlıdır.

Tam da bu nedenle hukuk; (örneğin 1776 Amerikan belgeleri, 1789 Fransız Bildirgesi ve 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi), hakları yaratmaz, var olan hakları duyurur ve tanır sonrasında da güvence altına alır.<sup>265</sup> Birinci kuşak insan haklarının (kişi ve siyasal hakların) devlete karşı “özgürlükler” olarak tanınmasının temelinde de bu liberal/ bireyci ve doğal haklar yaklaşımı yatmaktadır.

İnsan iradesini ürünü olan hukuktan ayrı ve ona üstün evrensel ilkeler olarak herkesin uyma zorunluluğu bulunan doğal hukukun parçası olan doğal haklar modernleşmeyle birlikte sistemli hale gelmiştir. Fransız Devrimi sırasında ilan edilen “İnsan Hakları ve Yurttaşlık Bildirgesi”nde özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnme olarak dört adet olan doğal hakların, eşitlik ve özgürlüğün hüküm sürdüğü insanların doğa halinden kendi aralarında sözleşme yoluyla toplumu ve devleti kurarak medeni hale gelmelerinin bir eseri olduğu söylenmektedir. Bu geçiş sürecinde insanoğlu, devletin kendisinin yaratmadığı ondan önce var olan doğal haklardan vazgeçmemiş ama bazı özgürlüklerini güvence altına almak adına devletin korumasına devretmişlerdir.

---

<sup>264</sup> Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, s. 79.

<sup>265</sup> Gülmez, *a.g.e.*, s.9.

İnsanı insan yapan öğeleri içeren doğal hakları reddetmek kişinin insan olma niteliğini reddetmekle aynı anlama geleceğinden öncelikle doğal hakların doğuştan, devredilemez ve vazgeçilmez nitelikte olduğu kavranmalıdır. Toplumsal ve siyasi düzenlemelerin bir parçası olmayan bu haklar bilakis toplumsal- siyasi yapıya meşruluk kazandırma görevini üstlenmektedir. Ayrıca doğal haklar hiçbir düşünceyle geçersiz kılınmayıp, uygulanması engellenemediği için mutlak olup, zaman-mekân sınırlaması olmadan tüm insanlar için geçerli olduğundan evrenselidir.<sup>266</sup>

İnsan haklarının temel özelliklerini bireysellik, evrensellik, dokunulmazlık, vazgeçilmezlik ve devredilmezlik olarak tanımlarken doğal hak/hukuk kavramından yararlanılmıştır. Burada bir parantez açmak gerekir ki hakların kaynağının toplum ve devlet yapılanmasından önceki zamanlara kadar uzatılmasının bilimsel bir temeli bulunmamaktadır. İnsanların tek başına doğa hali döneminde yaşadıklarına ve bu süreçten sözleşme yoluyla ayrıldıklarına dair iki varsayım da tarih, antropoloji ve sosyoloji gibi bilimlerin bulgularıyla çelişmektedir. Bilim, insanların her zaman toplu halde yaşadığını, iktidarın da sözleşmeyle değil güç ilişkileri çerçevesinde oluştuğunu gözler önüne sermektedir. Bu durum doğal hakların insan haklarının kaynağı konusunda gerçekçi bir zemin olmadığını gözler önüne sermektedir. Öyleyse, Fransız Devrimi'nden sonra gelişmeyle başlayan anlayışlar doğrultusunda insan haklarının kaynağını insanın doğasında görmeliyiz. Çünkü ancak insan doğasının ahlaki boyutu sayesinde hak talebinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İnsan hakları insanın sadece olanaklarını geliştirmesine izin vermez yani sadece hayat için değil onurlu bir hayat için vardır.<sup>267</sup>

İnsan onurunun korunması ve insana layık bir onurlu bir yaşam için insan haklarından yararlanılması gerektiği sonucunun 17.yüzyılın Avrupası'nda modernleşme süreciyle olan bağlantısı yadsınamaz. Çünkü ilk kez Batı'da ortaya çıkan modern devlet anlayışının insan onurunu koruyan geleneksel mekanizmaları yok etmesi ve yarattığı yeni kurum ve uygulamalarla insan onurunu tehdit etmesi "insan hakları" diye adlandırılan ve tüm insanları koruması altına alan bir kalkan yaratmıştır. Toplumsal yapının modernleşmeyle birlikte nasıl bozulduğunu Jack Donally şu şekilde aktarmıştır:

---

<sup>266</sup> Michael Freedon, *Rights*, Milton Keynes: University of Minnesota, 1991, p.27.

<sup>267</sup> Jack Donally, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, çev. Mustafa Erdoğan- Levent Korkut, Ankara Yetkin Yayınları, 1995, s.27.

Bugün Üçüncü Dünyada birey, hepsi de saldırgan ve baskıcı görünen sosyal, iktisadi ve siyasi güçler karşısında git gide daha fazla ‘yalnızlaşmaya’ zorlanmaktadır. Bir zamanlar kişinin onurunu koruyan ve ona dünyada bir yer veren toplum, şimdi modern devlet, modern ekonomi ve modern şehir hayatı biçiminde insanların ve ailelerinin onuruna tecavüz eden baskıcı ve yabancı bir güç olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>268</sup>

Günümüzde kapitalizmin ve sanayileşmenin bir sonucu olarak bütün toplumlarda görülen insan onuruna yapılan tehdidin karşısında “insan hakları” tek çare gibi gözükmektedir. Sınıfsal, ırksal, kültürel, cinsel tüm kimlikleri dışarıda bırakarak tüm insanlığı kuşatan bu kavram, evrensel ilkeler olarak 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nda onayından bu tarihe kadar geçerliliğini ve evrensel kimliğini sürdürmeye devam etmektedir.

İşte bu yüzden yazılı hukukun tanımamış ve yaptırıma bağlanmamış olsa da değerini yitirmeyen insan hakları, olması gereken ideal haklar olarak içeriği yani dayandığı ilkeleri yer ve zamana göre değişmeyen yapıda olması nedeniyle *evrensel*dir. Kültürel görecelik öğretisi kapsamında Batı’nın insan hakları anlayışının, liberal demokratik bir ideolojinin uzantısı olduğu ve Avrupa merkezli bir ideoloji niteliği taşıdığı ve de Batı’nın kültürel ortamında oluştuğu şekliyle birey temelinde biçimlendiği şeklinde itirazlar olsa da insan haklarının evrenselliği, bölünmezliği ve karşılıklı bağımlılığı ilkeleri Haziran 1993’te Viyana’da yapılan İnsan Hakları Dünya Konferansı’nda yapılan aynı itirazlara rağmen Viyana Bildirgesi ve Eylem Programı’nda benimsenmiştir.<sup>269</sup>

İnsan haklarının diğer bir özelliği olan *bireysellik* ise, “özgür insan” temeline dayanmasıyla ilgilidir. İsteddiği her şeyi serbestçe yapabilme olanağı olarak keyfilik içeren bir özgürlük tanımından söz edilemez. Hukukun ve toplumun kişiye verdiği haklar ölçüsünde davranması gereken ve sınırını başkasının özgürlüğüne zarar vermeme noktasında belirleyen kişi özgür olarak tanımlanır aksi bir durumda kendi özgürlüğü de yok olma tehlikesi altına girecektir. Bu yüzden insan hakları anlayışı, onur sahibi olan, akıl ve vicdan yetileriyle donatılmış, ahlaki noktada kendi seçimlerini kimseye bağlı olmadan gerçekleştirip iradesiyle bunu gerekçelendirerek her türlü sorumluluğunu üstüne alabilen meziyette özgür insan modeli üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla insan hakları insanın kişiliğine de bağlı olduğundan bir sözleşmeye konu olamaz, herhangi bir çıkar

<sup>268</sup> Donally, *a.g.e.*, ss.67-68.

<sup>269</sup> Yasemin Özdek, *Uluslararası Politika ve İnsan Hakları*, Ankara: Öteki Yayını, 2000, s.194 vd.



adına *vazgeçilemez ve devredilemez*. İnsan haklarının özünde insanın değeri yani “insanın onuru” vardır. İnsanın sırf insan olması bakımından doğuştan sahip olduğu temel kişi haklarına hiç kimse hatta devlet kanalı bile dokunamaz. Nitekim İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin 1. maddesinde geçen “Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğar” ilkesinden de hareketle insan haklarının neden *dokunulmaz* olduğu daha anlaşılır kılınacaktır.

### 3.3. İNSAN HAKLARI DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL ARKA PLANI

İnsan haklarının tarihsel serüvenine nereden başlarsak başlayalım öncelikle insan haklarının gerek bir düşünce gerekse bir eylem olarak çetrefilli bir sürecin eseri olduğunu ve adım adım gerçekleştirilen kazanımların bir ürünü olduğunu söyleyerek başlayabiliriz. Her ne kadar bugün insan hakları hâlâ ihlal edilmeye devam ederek bir yaşam biçimine dönüşmese de tarihsel süreçlerde verilen mücadelelerin bir sonucu olarak kurallarını her daim sürdürmekte ve kurumsallaşmasının insanlara olan katkıları her geçen gün önem kazanmaktadır.

Günümüze kadar olan insan haklarına ilişkin gelişmeler incelenirse, insana karşı çıkara dayalı otoriter yönetimlerle, insanın kendisini ve haklarını en büyük değer olarak ele alan insancı yaklaşımların arasında süregelen karşılıklı çatışmalar dikkatimizi çekecektir.<sup>270</sup> Dolayısıyla insan haklarına yönelik olan araştırmalar bize tarihsel gelişim yönünden uzun soluklu ve mücadelecı bir yol sunmaktadır. Bu tarihsel gelişim ise dönemsel ayrılıkların olduğu gibi kültürden kültüre, toplumdan topluma ve devletten devlete de farklılıklar arz etmiştir. Bu sebeple insan haklarının hem dünyadaki hem de Türkiye’de geçirdiği tarihsel gelişime ayrı ayrı bakmak gerekir.

Çağdaş anlamda insan hakları düşüncesinin temelinde; akıl ve bilimin harmanlandığı Aydınlanma felsefesi ve üretim ilişkilerinde büyük bir dönüşüme yol açan Sanayi devrimi yatmaktadır. Ekonomik ve sosyal yaşamda yaşanan dönüşümle birlikte meydana gelen eşitsiz ve ayrımcılık barındıran yapı insan hakları konusunda olması gereken hakları, olana dönüştürmeyi hedeflemiş bu yüzden ulusal ve uluslararası yazılı

---

<sup>270</sup> Anıl Çeçen, *İnsan Hakları*, 2.b, Ankara: Gündoğan Yayınları,1995, s.9.

hukuka girerek bu hakları güvence altına almayı başarmıştır. Bu dinamik evrime ise son noktanın konulması mümkün değildir. Çünkü insan sürekli gelişen ve dönüşen bir varlık olarak yaşadığı ortamı da değiştiren dolayısıyla her geçen gün farklı istemlerle karşımıza çıkan bir yapıdadır. Günümüzde bilimsel ve teknolojik alanda yapılan her türlü yenilik ve gelişme bugün yeni sorunlar ve meydan okumalar yaratmaya devam etmektedir. Hak öznesi olan insanın yeni istemlerle ortaya çıkması ve bunların çözüm noktasında da yeni yanıtlar aranacaktır.

Bunun örneklerinden biri de Avrupa Konseyi çerçevesinde kabul edilen 1997 tarihli “İnsan Hakları ve Biyo-Tıp Sözleşmesi” ve 1998 tarihli insanın kopyalanmasını yasaklayan ek protokoldür. Bu protokol yoluyla öne sürülmek istenen; genetik olarak birbirleriyle özdeş insanlar yaratmanın insanı araçsallaştıracağı ve bu gerekçeyle insan haklarının özünü oluşturan “insanın onuru”na ters düşecek bir durumun oluşacağı savıdır.<sup>271</sup> Öyleyse insan hakları zamanla sadece ahlaki- felsefi bir ilgi alanı olmaktan çıkmış bir yandan ulusal ve uluslararası bildirgelerin konusu haline gelmiş diğer yandan da hukuk düzenleri tarafından tanınmaya başlamıştır.

İnsan haklarının bir fikir olarak ortaya çıktığı dönem Eski Yunanlılarda Sofistlerle ve Antik Roma’da ise Stoalarla birlikte başlamıştır. Hak kavramının sadece düşüncede kaldığı toplum ve devlet düzenine uygulanmadığı bu dönemde yine de insanın sırf insan olduğu için önemli olduğu ve de kendi olanaklarını geliştirme imkânına sahip olduğu fikriyle birlikte yönetimde yer bulacağı iddiası insan hakları düşüncesinin nasıl filizlendiğini göstermektedir.

Orta Çağ’ın karanlık döneminde ise devletin sınırsız istemi yavaş yavaş ortadan kalkarak Tanrı’ya bağlanmıştır. İnsanın sırf insan olmasından dolayı değil de Tanrı’nın yaratması vesilesiyle değerli kılınması, özgürlüğün Tanrı’nın buyruklarıyla sınırlandırılması noktasında bu dönemde bir insan hakları düşüncesinden söz edilemez. Her ne kadar monoteist anlayışının egemen olduğu bu yüzden de kutsal metinler aracılığıyla kişi ve kişi hakları bağlamına önem verilse de uygulamada feodal senyörler dışında kimsenin hak ve özgürlüklerinden söz edilemez. 13.yüzyılla birlikte kralın yetkilerinin

---

<sup>271</sup> Zeynep Kıvılcım Forsman, “Avrupa Konseyi İnsan Hakları ve Biyo-Tıp sözleşmesi”, *İnsan Hakları Yılıği*, C. 21-22,1999-2000, ss.95-107. Bkz. Dördüncü Kuşak İnsan Hakları.

kısıtlanması konusunda 1215'te İngiltere Kralı'nın yetkilerini daraltan Magna Carta Libertatum (Büyük Hürriyet Fermanı) ilan edilmiş ve bu fermanla yer alan "Kanuna uygun ve mahkeme kararı olmaksızın hiç kimse tevkif edilemez, hapsedilemez, ülke dışına çıkartılamaz, sürgün edilemez." maddesi ise insan hakları adına önemli bir adım olmuştur.

O zaman insan hakları tarihinin, insanlık tarihiyle birlikte başladığı en karanlık buhranlı dönemde bile insanın hangi şablon altında olursa olsun yine de gündemde olduğu bir gerçektir. Necmettin Tozlu'nun da dediği gibi; "İnsan var olduğu günden beri hürriyetini arayan ve bunu, var olma belirtisi olarak görüp mücadelesini veren bir varlıktır. Hattı zatında devlet- birey bağlamında sağlanan sözleşme, belge, bildiri ve anayasalar da bu mücadelenin bir ürünüdür."<sup>272</sup> Evet, insan haklarına ışık tutacak ve bu sürecin temel yapı taşları olarak nitelendirilen birçok belge yayınlanmıştır. Bu belgelerin en önemlileri arasında; Magna Carta Libertatum (1215), Köylülerin Oniki Maddesi (1525), Petition of Rights (1625), Habeas Corpus (1679), Bill of Rights (1689), Act of Settlement (1701), Amerikan Virginia Haklar Bildirgesi (1776), Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (1789), Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (1948), Avrupa Sözleşmesi (1950,1953), Avrupa Sosyal Yasası (1961,1965), Helsinki Nihai Senedi (1975) ve Paris Şartı (1990) sayılabilir. Belgelerin her biri insan hakları düşüncesinin ve buna yönelik uygulamaların şekillenmesine ek olarak onlara uluslararası boyut kazandırması açısından büyük öneme sahiptir.<sup>273</sup>

Özgür düşüncenin, Orta Çağ'da özellikle kilise ve devletin ortaklaşa otoritesiyle birlikte sindirilmesi ancak Rönesans ve Reform ile Yeni Çağ'da tarih sahnesinde görülmesi insanı Eski Çağ'da gördüğü değerine yeniden kavuşturmuştur. Reform ile Kilisenin devlet üzerindeki otoritesi kalkmış; din, düşünce ve vicdan özgürlüğü gibi kavramlar boy göstermiştir. Çünkü Rönesans, insanı nihai amaç yapan hümanizmin (insancılık) ortaya çıktığı; Orta Çağ'ın Tanrı merkezli evren ve toplum anlayışının yerine insan merkezli evren ve toplum anlayışının yerine geçtiği bir dönemdir. Kopernik'in Batlamyus'un dünya merkezli evren tasarımı yerine güneş merkezli bir evren tasarımı

---

<sup>272</sup> Necmettin Tozlu, *Erdemli Toplum Olma Yolunda*, Ankara: 21.Yüzyıl Yayınları, 1998, s.39.

<sup>273</sup> Rüştü Yeşil, *Okul ve Ailede İnsan Hakları ve Demokrasi Eğitimi*, 1.b, Ankara: Nobel Yayınları,2002, s.31.

öne sürmesi Rönesans içinde ilk bilimsel devrimdir. Evren tasarımıdaki bu buluş fiziksel bir hakikatin değişmesi bir yana Orta Çağ Avrupası'nın din ve felsefe anlayışında köklü değişimlere sebebiyet vermiştir. Çünkü dünyanın merkezde olması Tevrat ve İncil kaynaklı kozmik anlayışla örtüşen ve insanın da Tanrı'nın yarattığı eşsiz düzende merkeze konulması demektir. Oysa Kopernik ile birlikte kilisenin söylediklerine güven sarsılmış ve Avrupalı insanlar artık kendi özgürlüklerinin ve ben'lerinin bilinciyle hareket etmeye başlamıştır.

Haçlı Seferleri sonucunda matbaa, barut ve pusulanın keşfi de Avrupa'da insan hakları bağlamında köklü değişimleri doğurmuştur. Matbaanın bulunmasıyla basılı kitap sayısının artması neticesinde Avrupa'da bilgi alışverişi hızlanarak okuma-yazma oranları artmış dolayısıyla düşünce, bilim, kültür ve sanat adına gelişmeler yaşanmıştır. Pusulanın buluşuyla ise deniz aşırı ülkelere gidilerek dünya haritasının yeniden çizilmesi ve yapılan coğrafi keşiflerle birlikte her türlü bilgi alışverişinin olması yeni bilgilerin Avrupa'ya aktarımını sağlamış sadece ekonomi alanında değil iletişimle birlikte insanın değeri tekrar gündeme gelmiştir. Yine Haçlı Seferleri sonucunda Avrupalıların öğrendiği barutun ateşli silahlarda kullanılması Avrupa'yı siyasal yönden etkilemiştir. Top sayesinde feodal beyliklerin yıkılması, akabinde derebeylik sisteminin zayıflaması, mutlak krallıkları güçlendirmiştir. Monarşilerin güçlenmesi ise imparatorluk düşüncesini zayıflatmış bu da kilisenin otoritesini sarsmıştır.

18.yüzyıla gelindiğinde ise kökeni bu Rönesans ve Reforma dayanan, o dönem yükselen ve ekonomik gücü elinde bulunduran burjuvazinin getirdiği ekonomik, sosyal gerekse düşünsel bir dönüşüm olan Aydınlanma Felsefesini doğmuştur. İnsanları baskıcı bir rejim altında tutan sisteme kafa tutan bu aydınlanma düşüncesi siyasal ve ekonomik liberalizmi getirmiştir. Buradaki özgürlük, kişinin güvenliliğinin devlet kanalıyla sağlanmasının yanı sıra onu devlete karşı da korumak demektir. Eşitlik ise; üretim araçlarını elinde tutan burjuvazinin aristokraziyle olan savaşıdır. Yani ekonomik anlamda hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması ve yasa önünde eşitlik anlamına gelmektedir.<sup>274</sup> Aklın ve bilimin öne çıkması artık insanın doğru bilgiye kendi aklı

---

<sup>274</sup> M.Niyazi Öktem, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi Yayını, 1977, s.213 vd.

sayesinde ulaşmasını ve de kendi değerini kendisinin yaratması gerektiğinin bilinciyle evrene, içinde yaşadığı doğa ve topluma hükmedeceğini göstermiştir.

“Birinci Kuşak İnsan Hakları” olarak nitelenen “Kişisel ve Siyasal Haklar”ın temelinde bu aristokrasi- burjuvazi çatışması vardır. Birinci kuşak haklarının özelliği, negatif statü hakları (ya da koruyucu haklar) olmasıdır. Devleti sınırlayan bu haklar, kişiye başkalarının ve devletin dokunamayacağı kendine özel bir bağımsız alan olduğunu göstermektedir. Buradaki konumda devletin düzenleme yapması olağan bir durumdur ama bu özgürlüklerin kolaylaşması adına olmalıdır yani özel alan sınırlandırılmaz. Öyleyse geleneksel haklar, devletin (iktidarın) yetkilerini sınırlandırmayı amaçlar denilebilir. İnsan hakları anlayışı “bireyci” ve “bireysel” olduğu için bu ilk aşamada toplu (sosyal) hakların tanınmadığını hatta yasaklandığı anlamına gelmektedir.<sup>275</sup> “İnsanlar hukuk açısından özgür ve eşit doğarlar; özgür ve eşit yaşarlar” diyerek başlayan 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi aslında siyasal hakların kullanımını mülkiyet hakkına bağladığından kadınların, işçilerin sosyal haklarını sınırlandıran bir yapıda olmasıyla özgürlük ve eşitlik ilkesini sadece soyut olarak gösterebilmiştir.

Tüm bu çıkarımlar soyut haklar teorisini benimseyen dinsel köken içermeyen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin aynı zamanda çağdaş anlamda insan haklarının da başlangıcı olarak kabul edilmesi demektir. Çünkü bu bildirge iktisadi, felsefi, siyasal ve sosyolojik açısından bireyci olup, evrensel ve metafizik bir karakter çizmiştir. Dinsel kökenli olmayan soyut haklar öğretisini benimsemiştir. 1776 Amerikan ve 1789 Fransız belgelerine yansıyan doğal haklar öğretisinin temsilcisi ise Locke'tur (1632-1704). Bill of Rights (Haklar Bildirgesi)<sup>276</sup> ve onu izleyen Locke'un doğal haklar öğretisi<sup>277</sup> başta Amerika'da Haziran 1776'da “eşit özgürlük” ve “vazgeçilmez haklar” ilkeleriyle Virginia Bildirgesi'nin yayınlanmasına hizmet etmiştir. Bildirge'de hayat, hürriyet,

---

<sup>275</sup> Gülmez, *a.g.e.*, s.19.

<sup>276</sup> İngiltere'de 1688 “Büyük Devrim” sonrasında İngiliz Parlamentosu tarafından kabul edilen Bill of Rights (Haklar Bildirgesi) asil yargılanmayı ve olağan olmayan cezaya çarptırılmamayı kabul etmesiyle modern çağda insan haklarının gelişiminde önemli rol oynamıştır. Sivil hakların yanında 1832-67 seçim kanunlarıyla başlayan süreçte ise seçme hakkının genişletilmesi siyasal hakları da İngiltere'de gündeme getirmiştir.

<sup>277</sup> Doğal yaşamda özgürlük ve eşitliğin hüküm sürdüğü ancak düzenli ve ortak bir otoritenin bulunmadığı dönemde, insanların öznesi oldukları varsayılan doğal haklarından (yaşam ve özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı, doğal yasa ve haklara saldıranlara karşı cezalandırma hakkı) cezalandırma hakkını siyasal otoriteye devrettiği bir düzen anlayışı gelişmiştir.

mülkiyet ve mutluluğu arama hakkı vazgeçilmez ilan edilmiştir ve toplum sözleşmesinin<sup>278</sup> izlerini maddelerinde görmek mümkündür. Daha sonraları on üç Amerikan devleti tarafından Temmuz 1776'da ilan edilen ve Thomas Jefferson tarafından kaleme alınmış olan Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi aynı anlayışa bağlı kalınarak kabul görmüştür. Bu belgeler, insan hakları konusunda tutarlı bir siyasal felsefeye dayanan ilk bildiriler olmaları nedeniyle önemlidir. 1791 yılına gelindiğinde ise ABD Anayasa'ya yapılan bir ekle "Bill of Rights" olarak anılan temel haklar listesini anayasallaştırmıştır. Bu haklar ise ifade ve basın hürriyeti, barışçıl biçimde toplanma hakkı, din özgürlüğü, konut dokunulmazlığı, jürili bir mahkemede adil yargılanma, aşırı ve olağan dışı cezaya çarptırılmamadır. Ayrıca seçme hakkı ise 1964'lerde ırkçılık kapsamından çıkarak oy verme hakkı siyahilere de tanınmaya başlamıştır.<sup>279</sup>

17.yy İngiliz ve 18.yy Amerikan Devrimlerinden etkilenen Fransa Devrimi ise bildirisine diğerlerine ilaveten "güvenlik" ve "baskıya karşı direnme hakkı"nı dâhil etmiştir. Bildirge, zaman ve mekân sınırı olmadan tüm insanları kapsadığı için evrenseldir. Sadece ilkeler koymakla yetinerek uygulamalarına ilişkin kurallar içermediği için soyut olan ama insanı tek amaç sayması ve tek değerli varlık olarak lansetmesi açısından da felsefi yönden bireycidir. Bireyi devletin başlıca amacı gören bu bildirge, devleti hakları koruma konusunda sorumlu tuttuğu için siyasal yönden; birey-devlet arasında ara organlara yer vermemesi yönüyle sosyolojik yönden bireycidir. Mülkiyet hakkını, dokunulmaz ve mutlak bir hak sayan bir yapıda olduğu için de ekonomik yönden bireyci olmasıyla 18.yüzyıl bireyciliğini tüm yönleriyle yansıtan bir belge niteliğindedir.<sup>280</sup>

Bilginin gelişimi neticesinde 18.yüzyılda önce İngiltere'de buhar gücüyle çalışan makinelerin bulunması ve bu gelişmelerle birlikte sermaye arttırma olanakları olan tanımlanan Sanayi Devrimi'nin ortaya çıkması ekonomik, siyasal ve toplumsal dönüşümlere yol açmıştır. Öncelikle Avrupa'daki burjuva sınıfının yapısal dönüşümü yani fabrika sahiplerinin bu sınıfa eklenmesiyle artık zengin bir zümreyi imgelemesi ve

---

<sup>278</sup> İnsanın doğal durumda özgür ve eşit olduğu, toplumsal yaşamla birlikte bunların tehlikeye düştüğü bir durumda devletle olan toplumsal sözleşme yoluyla başta yaşama hakkı olmak üzere özgürlüğün ve eşitliğin temin edildiği bir düşünceyi savunan j.Rousseau öğretisidir.

<sup>279</sup> İnsan Hakları-Temel Bilgiler, Koruma Mekanizmaları, ss.26-27.

<sup>280</sup> a.yer.,s.17.

işçi sınıfının pek çok siyasal ve sosyal haktan mahrum olması dikkat çekicidir. Çalışma şartlarındaki olumsuzluklar, siyasal açıdan bile oy hakkından mahrum bırakılmaları, sendikalaşma ve grev haklarının yasaklanması gibi etmenler artık hakları konusunda bilinç sahibi olan işçi zümrenin ayaklanmasına yol açarak sosyalizmi gündeme getirmiştir. Sanayi Devrimi aynı zamanda tarımın makineleşmesi ve kentlerde tarım dışında üretimlerde insanların kullanılması nüfus artışı, kentleşme ve kitle toplumunun yaşam şartlarını karşılamada yaşanan güçlükler gibi insan haklarına her anlamda dokunan problemlere neden olmuştur.

“İkinci Kuşak İnsan Hakları” olarak nitelenen “Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar”, yukarıdaki tarihsel gelişim sürecinden de anlaşılacağı üzere Sanayi Devrimi ve sosyalist öğretisi ile liberal –burjuva öğretisinin kendini sosyalleştirmesi süreçlerinden geçerek ortaya çıkmıştır. Ekonomik ve sosyal dönüşümün bir sonucu olarak sınıflar arasında meydana gelen siyasal ve sosyal eşitsizliklere karşı tepki veren işçi sınıfı artık sadece devletten sosyal yönden korunma talebi içine girmemiştir. Devletin sosyal eşitsizlikleri azaltmasını ve kamu hizmetlerini de kullanarak sosyal adaleti sağlaması istemiyle de boy göstermişlerdir. Bu nedenle, ikinci kuşak insan hakları pozitif statü haklarıdır, isteme haklarıdır çünkü içeriğinde “sosyal eşitlik” düşüncesi vardır. Bireyci felsefe ve öğretinin soyut/ biçimsel eşitliğini “sosyalleştirme” iradesini taşımaktadır. Bununla birlikte, bu küme içinde birinci kuşak haklar gibi özgürlük yönü ağır basan, isteme hakkı niteliği taşımayan ve devlete olumlu davranışta bulunma ödevi yüklemeyen sendikal haklar grubu da ikinci grup insan haklarındandır.<sup>281</sup>

O hâlde İngiliz, Amerikan ve Fransız bildirimlerinde ifadesini bulan doğal haklar anlayışı Aydınlanma Çağı’nda etkili olsa da bu durum 1930’lara kadar sürmüştür. Bu ters gelişimin sebebi ise artık siyasal alanda insan hakları düşüncesinin “ulusların hakları”na evrilmesidir. Ek olarak o dönem felsefede Marksist, faydacı ve pozitivist görüşlerin yansımalarını görmekten kaynaklanmaktadır. Nitekim Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra yürürlüğe konulmuş yasalardan ibaret görülen hukukun, adalet ve haklar düşüncesinden bağımsızlaşması gerektiğini savunan hukuki pozitivistler ile duyusal deneyim olmadan

---

<sup>281</sup> Gülmez, *a.g.e.*, ss.20-21.

şeylerin anlamsızlığını öne süren mantıkçı pozitivistler doğal haklar fikrine cephe almışlardır.<sup>282</sup>

İnsan haklarının anayasal ve kanunlarla düzenlemeye başlaması 20.yy'dır. Özellikle sosyal haklar bağlamında yüzyılımızdaki ilk örnek 1917 tarihli Meksika Anayasası olmuştur. Fakat iktisadi ve sosyal hakları anayasa yapımı konusunda popüler hale getiren asıl gelişme 1919 Weimar Anayasasıdır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında yapılan birçok anayasa (1920 Estonya, 1920 Çekoslovakya, 1921 Yugoslavya, 1921 Polonya ve 1932 Romanya anayasaları) bu örneği takip etmiştir.<sup>283</sup>

İkinci Dünya Savaşı öncesi insan haklarının devlet- yurttaş ilişkisi çerçevesinde vuku bulması uluslararası hukukun devletlerin iç işlerine karışması olarak görüldüğü için evrensel düzeye gelememiştir. İkinci Dünya Savaşının yıkıcı izleri ise baskıcı rejimlere olan nefreti körükleyerek insan hakları düşüncesini evrensel düzlemde ve uluslararası düzeyde yükselerek tekrar gündeme gelmesini sağlamıştır. Bu vesileyle otuz maddeden oluşan 10 Aralık 1948'de İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi kabul edilmiştir. Bu bildiride bazı grupların iktisadi ve sosyal talepleri de insan hakları adı altında taçlandırılmıştır. Evrensel Bildirgenin de etkisiyle anayasasında bu taleplere en kapsamlı yer veren 1947 İtalyan Anayasası olmuştur. Maurice Cranston Bildiri'nin sivil ve siyasi haklara ilişkin ilk yirmi maddesinde John Locke'un ve Thomas Jefferson'ın dilinin egemen olduğunu, "İktisadi ve sosyal haklar"la ilgili ise ilerleyen maddelerde farklı bir söylemin dikkat çektiğini anlatmaktadır. Cranston'a göre;

Bu "ekonomik ve sosyal haklar", ülkelerinde bireyin hürriyet ve mülkiyet hakkını kurduğunu iddia edemeyecek, kendilerinin kontrolleri altındaki insanların çoğu için sosyal güvenlik, sağlık hizmetleri ve ücretli tatil sağladığını- veya sağlamaya çalışmakta olduğunu- öne sürebilecek ülkeler tarafından Beyannameye ilave edilmiştir.<sup>284</sup>

İnsanlık tarihinde yol gösterici bir ışık olan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi uluslararası topluluğun en kapsayıcı örgütü olan Birleşmiş Milletlerin kabulü ve onayını alsa da hukuki açıda bağlayıcılığı ve zorunlu uygulanabilirliği olmayan bir belge olarak

---

<sup>282</sup> Maurice Cranston, "İnsan Hakları Nedir?", *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*, ed. Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Kitabevi, s.252.

<sup>283</sup> Gülmez, a.g.e., s.27.

<sup>284</sup> Cranston, a.g.e., s.253.



sadece ahlaki bir sözleşmeyi barındırmaktadır. Bununla birlikte BM bünyesinde sonraları tanınan insan haklarına hukuki bağlayıcılık kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmaların sonucunda, 1966 yılında imzaya açılan 1976 yılında ise yürürlüğe giren “Kişisel ve Siyasal Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme” ve “Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Sözleşme”si literatüre İnsan Hakları Uluslararası Yasası olarak hâlâ anılmaya devam etmektedir.<sup>285</sup> Ülkemiz ise bu sözleşmeyi 1976’da imzalamıştır.

Kişinin kendi devletine ve başka bir devlete karşı dava açılabilmesinin ve bu doğrultuda kişisel başvuruda bulunmasının önü ise 1959 yılında Roma’da Avrupa konseyine üye ülkeler tarafından “İnsan Haklarının ve Temel Özgürlüklerinin Korunmasına İlişkin Sözleşme” yoluyla açılmıştır. 1954 yılında Türkiye’nin de imzaladığı bu sözleşme bir denetleme mekanizması getirmiştir. İnsan haklarının zarar gördüğü durumda artık çözüm bulmak adına İnsan Hakları Komisyonu’na başvuru yapılabilir, çözüm bulunamayan davalar ise İnsan Hakları Mahkemesi’ne taşınabilir ve mağdur olanın haklarının teslimi için çareler üretebilir.

Günümüzde ise teknolojik ve bilimsel ilerlemelerin yarattığı sorunlar boy göstermektedir. “Dayanışma Hakları”, “Yeni Haklar”, “Hakların Hakları” olarak anılan Üçüncü Kuşak İnsan Hakları, hem bireyi hem de toplumu kapsayan ve hakların korunması konusunda sadece devletin karışmasının yeterli olmadığı, herkesin etkin rol oynayıp benimsemesi zorunlu haklardır. Örneğin; barış hakkı, çevre hakkı, gelişme hakkı, halkların kendi durumlarını belirleme hakkı, herkesin insanlığın ortak mal varlığından yararlanma gibi haklar bu kapsama girmektedir.

Türkiye’deki insan haklarının tarihsel gelişimine bakarsak; Batı’da insan haklarının korunmasına yönelik ilk Belge olan Magna Carta 1215’te yayınlanmışken; II.Mahmut döneminin 1808 Sened-i İttifak’ına kadar Osmanlı Devleti’nde böyle bir belgenin bulunmadığını söyleyebiliriz. Bunun sebepleri arasında Osmanlı’da toplumsal eşitsizliğin zaten bulunmuyor olması ve de İslam hukukunun insan haklarının korunması adına gerekli çerçeveyi sağladığı yönünde görüş birlikleri gösterilmektedir. Osmanlı’nın kapılarını Batı’ya açmasıyla birlikte Avrupa’ya okumaya giden aydın kesim Müslüman olan olmayan arasındaki ayrımı, padişahın yetkilerinin toplum üzerindeki etkilerini daha

---

<sup>285</sup> Donally, *a.g.e.*, s.34.

net görebilmiş bu yüzden bireylere de devlet tarafından bazı hakların tanınması gerektiğini savunmuşlardır. Bunun neticesinde Sened-i İttifak ile ayanlara da bazı haklar tanınarak, padişahın yetkileri az da olsa sınırlandırılmıştır. Fakat Osmanlı Devleti'nin insan haklarıyla gerçek anlamda tanışması 1829'da II. Abdülmecit tarafından Gülhane Parkında ilan edilen "Reşid Paşa Gülhane Hattı Hümayunu" ile olmuştur.<sup>286</sup> Bu fermanla, din ayrımı gözetilmeden can-mal güvenliği, özel mülkiyete yönelik haklar sağlanmış; bu hakları korumak adına yeni kurum ve kuruluşlar oluşturulmuştur.

1876-1920 yıllarını kapsayan dönemde "mutlak monarşi"den "meşruti monarşi"ye geçilmiştir. Dönemin en önemli özelliği ise insan haklarının padişahın halkına bahsettiği bir lütuftan değil, yazılı bir metin olan 1876 Anayasası'ndan kaynaklanıyor olmasıdır. İnsanlara kişi güvenliği, ibadet ve basın özgürlüğü, dilekçe hakkı, eğitim hakkı, konut dokunulmazlığı gibi haklar tanınmıştır. Ancak siyasal katılım haklarının kullanılmasında cinsiyet ve servet temellerine dayalı ayrımcılıklar yapılmıştır. Padişahın yetkileri mutlak iktidarını meclisle paylaşma noktasında sınırlandırılrsa da, ihlallere karşı hukuksal güvenceler getirilememiştir. Bu yüzden II. Abdülhamit, Rus Savaşını bahane ederek hem meclisi kapatmış hem de tüm hak ve özgürlükler 31 yıl süreyle yok sayılmıştır. 1909'da İkinci Meşrutiyetle birlikte yapılan değişiklikler ise, insan hakları adına sınırlı bir adım niteliği taşımıştır.<sup>287</sup>

1924 Anayasası ile ilk defa doğal haklar anlayışına paralel olarak insan hakları tanınmış, dinsel hukuk anlayışından laik hukuk anlayışına geçilmiştir. Egemenliğin kayıtsız şartsız milletin olduğu ve birinci kuşak haklar dediğimiz hakların tanındığı, genel olarak yargı güvencesinden söz edilebilecek bu dönem ülkemiz adına insan hakları bağlamında çığır açıcudur. 1961 Anayasası bize güvenceli insan hakları evresini sunmuştur. Devletin varlık nedenin insan ve onun hakları olduğu kabul görmüş dolayısıyla insan haklarına dayalı bir devlet ilkesiyle birinci ve ikinci kuşak hakları "temel haklar" adı altında yazılı hukuka geçirilmiştir. Bu yıllarda insan hakları; Anayasa Mahkemesi, İkinci Meclis, Yüksek Hâkimler Kurulu gibi yapılanmalarla anayasal güvenceye alınarak insan haklarının bölünemez ve karşılıklı bağımlılığı ilkelerini benimseyen bir yasa gündeme gelmiştir. Bugün hâlâ yürürlükte olan 1982 Anayasası ise

---

<sup>286</sup> Yeşil, *a.g.e.*, s.33.

<sup>287</sup> Çüçen, *a.g.e.*, ss.42-43.

“Sınırlamanın Kurala Dönüştüğü Evre” olarak insan hakları anlayışını, insan haklarının Anayasa’da öngörülere ile sınırlamıştır. Bu yasayla insan hak ve özgürlüklerinin sınırı çizilerek, insan haklarının özünü tehlike sokmadan devletin bu hakları hangi durumda ve ölçüde sınırlandıracağı ve genişleteceği belirlenmiştir.<sup>288</sup>

#### 3.4. İNSAN HAKLARININ FELSEFİ TEMELLERİ

İnsan hakları düşüncesinin başlangıç noktasını oluşturan; insanın sırf insan olması sebebiyle değerli olduğu ve bu değer bilgisine sahip olmasıyla da farkındalığı olan insanın bu yüzden sahip olduğu hakların var olduğu iddiasıdır. Esas itibarıyla insan hakları kavramı devlet-birey ikilisi çerçevesinde şekillenmiştir. Bu yüzden İlk Çağ’dan başlayarak yine bu ikilem içinde şekillenen eşitlik ve özgürlük başta olmak üzere insan hakları ihlalleriyle ilgili sorunlara felsefi düzlemde bakmamız gerekmektedir.

Eski Yunan’a dönüp baktığımızda kendileriyle aynı çağda yaşayan çeşitli milletlerin tanrı-kral görüşlerini ve teokratik rejimlerini tanımlarına rağmen hiçbir zaman benzeri bir siyasal kuruma sahip olmadıklarını görürüz. Onların bildikleri, önceleri krallık ve aristokrasiler, bunların arkasından aristokratlarla geniş halk tabakaları yani tüccarlar, zanaatkârlar ve köylüler arasındaki kronik siyasi mücadeleler ve bu mücadele sonrasında ortaya çıkan siyasal yönetim biçimi olan demokrasidir. Demokrasi uygulama alanı olarak yine kendilerine özgü toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimi olan site (şehir) devleti (polis) içinde gerçekleşmiştir.<sup>289</sup>

Polis, birkaç şehri ve bu şehirlerin kırsal kesimlerini de içine alan siyasal-toplumsal bir birlik olmanın yanında dinsel, askeri ve ekonomik anlamda da bütünlük gösteren bir yapıdır. Her polisin kendine özgü olan bu bütünselliği ve kutsallığı diğerini yabancı görmesine yol açarak polislerin merkezi bir güç etrafında toplanmasını engellemiştir. M.Ö. V. yüzyılda hukuksal açıdan yurttaşlar, yabancılar (meteksler, metoikoslar) ve köleler olmak üzere üç kesimden meydana gelen site devletlerinde köleleri ve kadınları kamusal süreçlerden dışlayan bir demokrasi hüküm sürmüştür.

<sup>288</sup> Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s.43; Gülmez, *a.g.e.*, ss.27-28.

<sup>289</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 9.b, Ankara: Adres Yayınları, 2007, s.196.

Eşitliğin vatandaşlar arasında olduğu, özgürlüğün ise kamu hizmetine katılmakla özdeş görüldüğü böyle bir demokrasi anlayışında bireylerin devlete karşı ileri sürebileceği hakları söz konusu olmamıştır. Polis'in varlığı esastır ve devlet bireyler üzerinde tam ve mutlak bir otoritedir.<sup>290</sup>

M.Ö. VI. yüzyıla gelindiğinde ise nedenlerin önemli olmadığı, aristokratik dünya görüşüne dayanan mitolojik düşünme tarzının gücün topraktan metaya (paraya) geçilmesiyle belirlenen yeni düzeni ve insan ilişkilerini açıklamada yetersiz kalışı düşünsel bir kırılmayı meydana getirmiştir. İlk önce İyonya polislerinde ortaya çıkan bu düşünsel kırılma, kendisini önce doğa felsefesinde göstermiştir. Doğa filozofları evreni ve doğayı tanrılarla değil doğa yasalarıyla açıklama çabasına girişmişlerdir. Böylesi bir çabanın ürünü olarak doğa artık değişen, dönüşen ve sürekliliği barındıran bir portföy çizmiştir. İyonyalı doğa filozoflarına benzer bir doğa anlayışıyla hareket eden Demokritos (M.Ö. 460-370) ise toplumsal-siyasal olgulara ilişkin önemli bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Polis'in toplumda yaşam koşullarını iyileştirmeye ve düzeni sağlamaya yönelik yasalar yapması yolunda insanlar tarafından oluşturulan yapay bir kurum olduğundan bahseden filozofun bu düşünme tarzıyla devletin Tanrıların eseri olan ve insanüstü bir kişiliğe sahip olduğu şeklindeki mitolojik düşünce terkedilmiştir.<sup>291</sup> Bu noktadan hareketle devlet artık mitolojik karakterinden soyutlanarak temelinde insanın olduğu sahici bir düzleme oturmuştur denilebilir. Böylece bireyleri bünyesinde eriten, kendi başına bir amaç olarak görülen devlet artık kendi meşruiyetini insanın kendi amacında bulan, kendinin araçsallaştığı bir kurum olarak görülmüş ve insan haklarının ortaya çıkma noktasında düşünsel alt yapının ilk sinyalleri verilmeye başlanmıştır.

Atina'nın gerek siyasal gerek kültürel bakımdan geliştiği böylesi bir yapılanmada insana, sırf insan olması nedeniyle değer veren; bireyci, göreci, eşitlikçi, hümanist, pozitivist ve fenomenalist bir bakış açısının savunuculuğunu yapan M.Ö. 450 yılından başlayarak ortaya çıkan Sofistler insan hakları düşüncesinin mihenk taşını oluşturmuşlardır. Çünkü "insanın her şeyin ölçüsüdür" iddiasıyla bilgede ve değer anlayışında göreliliği savunan bu filozoflar dönemlerinin devlet ve siyaset anlayışını

---

<sup>290</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 2.b, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000, ss.10-23; Murat Sarıca, *100 Soruda Siyasî Düşünce Tarihi*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1999, ss.7-8.

<sup>291</sup> Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, ss.52-72.

eleştirmiş, toplumlarının benimsediği gelenek – göreneklerinden, uyguladıkları yasalara hatta inandıkları dine kadar derin bir kriticizm yapmışlardır.

Örneğin Protagoras (M.Ö. 480-410), kamusal kurumların, insan refahına katkısı açısından değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen ilk düşünür olması bakımından oldukça önemlidir. Devlet olgusunun ortaya çıkmasının eşit bireyler arasında yapılmış bir sözleşmenin ürünü olduğunu söyleyen Protagoras, aklın önemini bir kez daha vurgulayarak hem yabancıların hem de kölelerin eşitliğini savunmuştur. Akabinde diğer sofistler Antiphon ve Alkidamas devletin ortaya çıkma sürecini insanların özgür iradesiyle kendi serbestlikleri sınırlandırarak, temel özgürlüklerini güvence altına almak ve güçlendirmek adına devleti oluşturduklarını ortaya atmışlardır. Öyleyse Yeni Çağ'da "toplum sözleşmesi kuramı" şeklinde kendini gösterecek olan düşüncenin temellerini Sofistlere kadar götürebiliriz.<sup>292</sup>Nitekim Sofistlere göre erdemli olmak aynı zamanda bir yurttaş olarak yetkin olmak demektir ki onlar her kesimden insanın *arete*'yi (erdem) öğrenebileceğine ve doğası gereği kendilerini geliştirebileceklerine inanmışlardır. Bu yüzden olsa gerek her kesimden insan arasında eşitlik fikrini savunarak, devletin insan için bir amaç olmasından hareketle insan hakları konusunda önemli atılımların öncüleri sayılmışlardır.

Antik Yunan'da şehir devletleri içinde soylular ile ticaretin ve sanayinin gelişmesiyle boy gösteren burjuva sınıfı arasındaki mücadele M.Ö. VII. yüzyıldan itibaren başlamış ve aşağı yukarı üç yüzyıl sonra başta Atina olmak üzere birçok Yunan şehir devletinde geniş kitlelerinin siyasal egemenliği eline geçirmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak şehir devletleri içindeki rakip sınıflar arasındaki bu kronik siyasi mücadelelerin yarattığı gerginlik, iç savaş durumu ve bunların yarattığı istikrarsızlık toplum içinde yeteneksiz kişilerin önemli mevkilerde yer bulması, retorik sanatının kitleleri yanlış olana da sürüklemesi gibi olaylar demokrasiye karşı olan tutumu değiştirmiştir.<sup>293</sup>

Tüm bunların ışığında artık İyonya felsefesi ve Sofizmin yaşam bulduğu demokrasi ortamının bozulması ve şehir devletleri için çöküşün başladığı bu koşullarda

---

<sup>292</sup> Jacob Ben-Amittay, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay ve Levent Köker, Ankara: Savaş Yayınları, 1983, ss.56-57.

<sup>293</sup> Arslan, *a.g.e.*, ss.196-197.

özgürlük ve eşitlik kavramları yerini devleti kurtarmaya bırakmıştır. Bunun oluşması için ise seçkinler, uzmanlar, teknokratların yönetimiyle oluşacak olan bir siyasal rejime ihtiyaç vardır. Artık düşünceleri arasında farklılıklar olmakla birlikte bu düşünce temelinde birleşen Sokrates (M.Ö. 469-399), Platon (M.Ö. 427-348) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322) bireysel özgürlüğü dışlayarak devleti yücelten ve kişileri bütün (polis) içinde eriten çizginin temsilcileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bunlara rağmen hepsinde insan haklarına yönelik birtakım değerler görmek mümkündür.

Sokrates, Sofistlerin rölativist ve duyusalıcı bilgi anlayışı reddederek akla dayanan tümel bilginin olanağından bahsetmiştir. Kavramsal bir hakikat arayışından hareketle ahlaki olana ulaşmak isteyen ve insanın hayattaki amacını sorgulayan Sokrates de bu yüzden insan değerini ve bu değeri oluşturan olanakların geliştirilmesi gerektiğinin farkında olmuştur. İnsanın doğası gereği mutlu olmak istemesinden yola çıkan Sokrates'e göre; erdem de bu amaca uygun temellenir. Buna göre erdem, insanın doğasına uygun olarak tam olarak potansiyelini gerçekleştirip, onu kendi yetkinliğine ulaştığı bir hâl olan *eudaimonia*'ya (akıl ve erdemden ayrı düşünülemeyen mutluluğa) götüren nitelik ya da değerdir.<sup>294</sup> İnsanların neyin iyi neyin kötü olduğuna dair bir ayrıma varmaları adına öncelikle kendisini tanıması ve bu doğrultuda mutluluğa giden yolunu çizmesi ve erdemlerinin bilgisini edinmesi gerekir. Kendisinin değerinin, olanaklarının ve bu olanaklarını nasıl geliştireceğinin bilinciyle insan, ancak haklarının farkına varabilir. İnsanın en temel haklarından birisi de kendini yönetme yetkisi ve biçimidir.

Lakin Eski Yunan şehir devletlerinde demokrasi hâkimken, sadece özgür vatandaşlar için seçme-seçilme hakkının olduğu bir kısıtlamayla kölelik de varlığını sürdürmektedir. Aristoteles ve Platon köleliği meşrulaştırmış, insanın manevi boyutunu yadsıyarak radikal sosyal farklılıkların varlığını tümüyle doğal kabul etmişlerdir. Platon'a göre insanlar doğa ve kabiliyet bakımından eşit değildir. Bazı insanlarda ruhun arzu kısmı, bazısında öfke kısmı bazısında ise akıl kısmı ağır basmaktadır. Platon'u izleyen Aristoteles de bazı insanların doğası gereği köle ya da efendi oldukları söyleyerek, bütün bir toplumun yararı adına herkesin doğasına uygun işi yapması gerektiğini vurgulamıştır.

---

<sup>294</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 1.b, Bursa: Asa Kitabevi, 1998, s.72.

Dolayısıyla Antik Yunan'da kişinin devlet karşısında kimi hakları olacağı düşüncesi oluşmamıştır.

Devletin yetkisinin tam ve mutlak olduğu dolayısıyla kişi haklarıyla sınırlandırılmayan yapısı kişiyi hatta insanın haklarını devletin sınırsız iktidarı içinde eritmiştir. Hâl böyle olunca da sadece kamusal alanda değil toplumsal alanda da devlet eli her yeredir. Yabancıların, kölelerin ve kadınların siyasal haklardan yoksun kılındığı bir ortamda sadece bazıları hakkın öznesidir.

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından (476 yılı) Rönesans'a (XV. Yüzyıl sonu) kadar süren bir dönemi kapsayan Orta Çağ'a gelindiğinde ise ne demokrasinin ne insanın sırf insan olduğu için değerli görüldüğü karanlık bir çağ yaşanmıştır. Orta Çağ döneminde feodal üretim tarzının hüküm sürdüğü, feodal yapıya uygun güçlü merkezi bir iktidarın olmadığı ve Hristiyanlığın Papalık ve kilise eliyle kurumsallaştırıldığı bir düzen hâkimdir. Tüm bunlar neticesinde her şeyin din ve Tanrı merkezli bir anlayışla açıklandığı bir düşünce sisteminden hareketle insanın Tanrı'dan sudur eden bir parça ve suret olan gören yaklaşımla değerli kılınması söz konusudur. Yöneticinin yönetme görevini Tanrı'dan aldığı, insanın tanrısal olana itaat eden bir varlık olarak özgürlüğünün kısıtlandığı ve de sorgulamanın yerini koşulsuz inanca bıraktığı bu dönemle ilgili insan hakları adına bir şey söylemek bu yüzden oldukça zordur.

Tüm bunlara rağmen, Aquinolu Thomas (1224-1274) erdemli bir yaşam için insanların yetiştirilmesi görevini üstlenen devletin hiçbir zaman her şeyi kapsayan bir konumda olmaması gerektiğini vurgulayarak; devleti kilisenin devamı gibi gören klasik görüşlerden bu noktada ayrılmıştır. Ona göre; ahlaki değerlerin kaynağı ve koruyucusu devlet olamaz. Bu yüzden kilise ve devletin iktidar alanları ayrı olmalı ve devletin doğa yasasına uygun biçimde yetkileri sınırlanmalıdır. Benzer şekilde Padovalı Marsilius (1275-1343) ve Ockhamlı William (1300-1350) devletin kiliseden bağımsız olması gerektiğinin altını çizmiştir. Marsilius'a göre kilisenin oynamak istediği siyasal rol yanlıştır. Bütün kamu kuruluş ve otoriteleri buna kilise de dâhil yasalara bağlı olmalı devlet adına herkes için çalışmalıdır. William'a göre ise devlet iktidarının kaynağı halk olduğundan hükümetin meşruiyeti de halkın desteğine bağlıdır. Bu sebeple yasaların insanların eşitliği ilkesini göz önüne alması gerekir yani tıpkı doğa yasası gibi pozitif

hukukta bireysel özgürlük ve eşitlik ilkelerine uygun bir sistem olmalıdır.<sup>295</sup> Ayrıca Yeni Platonculuğun ve Aristoteles'in izlerini taşıyan Orta Çağ'da, modernleşmeye giden adımda bazı kıvılcımlar atılmıştır. Örneğin Boethius'un (M.S.480-524) kişi kavramı üzerinde durarak bireyin önemi vurgulaması ya da Ockhamlı William'ın (1300-1350) dil-düşünce çerçevesinde duyulur dünyanın gerçekliğinin bireysel nitelik taşıdığı, kavramların kendi başlarına bir önemlerinin olmadığı nominalist (adcı yaklaşımlar) giderek seküleşerek düşünsel bir sıçrama yaratmasıyla yani insan dünyasına olan açılımıyla varlık olarak insanın değerinin de görülmesine kapı aralamıştır.<sup>296</sup>

Görüldüğü gibi, Orta Çağ sonlarına doğru Batı Avrupa'nın siyasal düşüncesi kilise- devletini vasfını birbirinden ayıran laik bir düzende ilerlerken aynı zamanda insanın değerinin ön plana çıktığı, bireysel özgürlük ve eşitliğin filizlenmeye başladığı bir noktaya gelmiştir. Yeni Çağ'a gelindiğinde insan haklarının oluşmasına doğrudan fikir veren filozofların fikirleri öne çıkmaktadır. Yeni Çağ'ın başlangıcını, merkezi devlet iktidarının teorik temellerini atan Jean Bodin ve Thomas Hobbes'a dayandırmak mümkündür.

Tarihsel sıralamaya göre, bu düşünürlerden ilki, Jean Bodin (1530-1596)'dir. Kanlı mezhep savaşlarının hüküm sürdüğü Fransa'da siyasal- toplumsal kriz ortamından ancak devlet iktidarının merkezileşmesiyle güçlenerek kurtulabileceğini öneren Bodin, güçlü bir iktidar için egemenlik kuramı geliştirmiştir. Yalnız Bodin egemenliğin mutlak, sürekli, devredilemez ve bölünemez olduğu söyleyerek her ne kadar otoriter rejim taraftarı gibi gözükse de Machivelli'nin prensinin yönetimde her türlü adaletsizliği yapması şeklinde ortaya çıkardığı güç kavramına taban tabana zıt fikirler öne sürmektedir. Bodin'e göre; "egemen prens, Tanrı'nın yeryüzündeki görünümüdür ve meşruluğunu yine Tanrı'dan alır; (...) egemenlik ise, devletin özüdür."<sup>297</sup> O zaman egemen, Tanrısal-doğa yasalarına uygun hareket etmekle yükümlüdür. Bu yasalar ki içinde adaleti barındıran, uyrukların özgürlük, mülkiyet, güvenlik gibi haklarını korumaya yönelik yazılı olmasa da vicdanlara yazılmışlardır. Egemenin yasaları yani

---

<sup>295</sup> Amittay, *a.g.e.*, ss.111-113.

<sup>296</sup> Betül Çotuksöken, "Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üzerine", *Doğu- Batı Düşünce Dergisi*, S.33 (Ağustos 2005), ss.187-188; 193.

<sup>297</sup> Jean Bodin, *On Sovereignty*, ed.by. Lulian H. Franklin, Cambridge University Press, 1992, p.88; Book I-Chapter 10.



pozitif hukuk bu yasalara yani doğal hukuk yasalarına uymalıdır bu noktada devreye yönetimde olan egemenin vicdanıyla yüzleşmesi gerecektir. Egemene yönelik ikinci sınırlama ise temel yasalar sınırlamasıdır. Buna göre egemen, tahta geçişi düzenleyen halefiyet yasası ile kamu topraklarının başkalarına devredilemezliği yasasına aykırı hareket edemeyecektir. Üçüncü sınırlama ise ekonomik nitelikte olup, özel mülkiyetin korunmasına yöneliktir. Egemen salt kendi çıkar ve keyfiyeti sonucu topluma baskı kurup vergilendirme yapamaz.<sup>298</sup> Devlet bir kere var olduğunda artık meşru olacağından tiranlık söz konusu olsa bile halkın bir direnme hakkı olmayacaktır. Yani devletin özgürlük alanıyla ilgili ihlali söz konusu olduğunda herhangi bir yaptırım söz konusu olmayacaktır. Halkın yapacağı tek şey direnmek yerine ondan kaçmaktır çünkü egemene karşı çıkmak ve onu öldürmek mümkün değildir.<sup>299</sup>

Nasıl ki Bodin egemenliğin tek, bölünmez ve devredilemez olduğunu belirterek güçlü bir merkezi iktidarın varlığını öngörmüşse; Avrupa düşünce tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Thomas Hobbes (1588-1679) da merkezi iktidarın yokluğunda neler olabileceğini göstermek adına doğa hali kurgusundan hareketle toplumsal sözleşme yolunu meşrulaştırmıştır. Hobbes'u 1651'de Leviathan'ı<sup>300</sup> yazdırma konusunda ikna eden şey İngiltere'de o dönem meydana gelen geleneksel kurumların çöküşü ve bunu izleyen modern mutlakiyetçilik ve modern bireysellik arasında ortaya çıkan çatışmadır. Leviathan için en az dört tane yorumlama tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

Geleneksel olarak yorumcular, Hobbes'un siyasi öğretisinin Galileo'nun mekanist fiziğinden çıkarıldığını düşünmektedir. Ancak başka yorumculara göre; Hobbes'un bireysel hakların önceliğine ilişki yeni öğretisi yeni bilim anlayışının ürünü olamaz. Örneğin C.B.Macpherson'a göre ise Hobbes İngiltere'de yükselen ticaret sınıfının çıkarlarıyla tutarlı olarak insan doğasına uygun bir burjuva kavramlaştırması fark etmiştir. Diğer bir grup akademisyen de Hobbes'un ahlak felsefesini, geç Orta Çağ nominalizminin atomist metafiziğinin ürünü olarak görmektedir. Bunu böyle görmelerin sebebi ise Hobbes'un "dünyada adlardan başka hiçbir şey evrensel değildir, çünkü

---

<sup>298</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent ve Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, 2.b, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000, ss.17-37.

<sup>299</sup> Bodin, *op.cit.*, p.88; Book II-Chapter 5.

<sup>300</sup> Leviathan aynı zamanda diğer tüm dünyevi yaratıklara boyun eğdirmek üzere yeterli iktidara sahip olan ve İncil'de adı geçen deniz canavarının adıdır. Detaylı bilgi için bkz. XXVIII, p.209.

adlandırılmış şeylerin her biri bireysel ve tekildir.”<sup>301</sup> ifadesinin ürünüdür. Buradan hareketle siyasal düzeni de içeren bu dünyada şeylerin düzenine ait neler varsa zihinlerimizin yapay üretimidir sonucuna varabiliriz. Son olarak birkaç okuyucu da Hobbes’un eserini, Thomas Aquinas’ın temsil ettiği doğal hukuk geleneğinin bir parçası olarak görmüştür. Yani doğal hukuk kavramının kralın devletinde ve kilisenin otoritesinde gördüğümüz yansıması modern dönemle birlikte daha çok birey ve rasyonalizm odaklı olmuştur. Tüm bu farklı bakış açılarına rağmen Hobbes’un Leviathan adlı eserinde siyasal otorite ile bireysel özgürlüğü uzlaştırma içinde olduğu söylenebilir.<sup>302</sup>

Hobbes’a göre, doğa yaşamı içinde insanoğlu yalnız olmasa da aslında tek başınadır. Çünkü yaşamları kendileri kadar kimsenin umurunda değildir. Bu açıdan kimseye güvenmezler. Bir bakımdan da yalnız değildirler çünkü yaşamak için zorunlu olan kaynaklar için diğerleri ile sürekli bir rekabet etmek zorundadırlar. Mutluluğu bir nesneden diğerine doğru ilerleme kaydeden arzular olarak tanımlayan Hobbes’a göre işte bu sebepler yüzünden insanoğlunun doğal bencilliğinin aralıksız bir çatışma yaşaması kaçınılmaz olacaktır.

Hobbes çatışmanın ise üç kaynağından bahsetmiştir. Bunlar rekabet, çekingenlik ve şereftir. “Birincisini elde etmek, ikincisi güvenlik, üçüncüsü de şöhret için insanı saldırganlığa ve ihlale zorlar.”<sup>303</sup> Böylesi bir çatışma halinde bir yanda insanların arzuları ve eğilimleri birbirine ters düşeceğinden diğer yanda genel olarak eşit güç ve imkânlara sahip varlıklar olarak rekabet edeceklerinden hayatta kalabilmenin en akıllıca yolu sözleşme yoluna gitmektir. Çünkü Hobbes’un deyimiyle insanlar arasındaki çatışmayı giderecek bir iktidar olmadığında gerek maddi ihtiyaçlar (gıda, barınma gibi) gerekse kendilerini koruma içgüdüleri ve de bazılarını diğerlerinden üstün görünme şerefine peşinden koşmaları hepsini birbirine düşman edecektir. Hobbes’a göre birinin diğerine göre fiziksel güç bakımından üstün olması, diğerinin daha zeki olması neticesinde diğerleriyle yapacağı ittifak sebebiyle diğerleriyle aynı noktaya gelebileceği varsayımdan hareketle herkes aynı tehlike ile yüz yüzedir. Bu sebeple Hobbes, Aristoteles’in bazı

<sup>301</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed.by. Michael Oakeshott, Oxford: Basil Blackwell, 1957, p.19; Part IV.

<sup>302</sup> Larry Arnhart, “Bireysel Haklar ve Mutlakiyetçi Yönetim Hobbes’un Leviathan’ı (Bölüm VII)”, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, s.197.

<sup>303</sup> Hobbes, *op.cit.*, p.81; Part III.

insanlar doğaları gereği sahip oldukları bilgelikten ötürü yönetimde daha yetkilidir iddiasını reddetmiştir. Ona göre:

Başkaları tarafından yönetilmeyi, kendi kendilerine yönetmeye tercih edecek kadar aptal insan sayısı çok az olduğundan; kendi bilgeliklerine güvenmeyen insanlarla, bilgelik kuruntusu olan insan zor kullanarak mücadeleye girdiğinde bu insanlar, çoğunlukla ya da neredeyse her zaman zafer kazanırlar. Doğa insanı eşit kılmışsa, bu eşitlik kabul görmelidir, yok eğer doğa insanı eşitsiz kılmışsa; kendilerinin eşit olduğunu düşünen insanlar, barış koşullarında yer alamazlar ama eşit koşullarda böylesi bir eşitlik de doğal kabul edilmelidir. Tüm bunlardan dolayı, doğanın dokuzuncu yasası olarak herkes bir diğerinin doğası gereği eşitliğini kabul etmelidir, yasasını koyuyorum. Bu ilkenin ihlali gururdur.<sup>304</sup>

Burada asıl önemli olan nokta, “herkes siyasal bilgide eşittir” ifadesinin yanlışlığıdır. Çünkü “başkaları tarafından yönetilmeyi, kendi kendilerini yönetmeye tercih edecek kadar aptal insan sayısının çok az olması” ifadesinden anlaşılması gereken insanların rasyoneliteri gereği kendilerini yönetme arzusunun içinde olmalarıdır. Bu arzu içerisinde olan insanlar kendi aralarında birbirlerine zarar vermeme noktasında yaptıkları sözleşmeye herkesin uyabilmesi için bir güce eş deyişle bir devlete ihtiyaç duyduklarını bilmektedir. Dolayısıyla her biri kendini yönetme hakkından vazgeçerek bu hakkını egemene devretmektedir.

Nitekim doğanın birinci yasası olan herkesin ulaşabildiği sürece barış arayışında olması aksi bir durumda savaşa başvurulduğu yargısı ikinci doğa yasasını doğurmuştur. Bu yasaya göre, herkes barışa kavuşabilmek adına diğerleriyle birlikte tüm haklarından feragat etmelidir.<sup>305</sup> Peki, bu egemenin özellikleri nelerdir?

Hobbes’a göre; bu egemen kişinin tek bir kişi olarak diğerleri üzerindeki egemenliğinin mutlak olması gerekmektedir. Çünkü ona göre eğer egemen bir grup olursa hem içlerinde çatışmalar olacak hem de bir grubu doyurmak bir kişiyi doyurmaktan daha pahalıya mal olacaktır. Yine eğer iktidar mutlak olmalıdır sebebi ise, egemenin gerçekte uyruklarla bir sözleşme yapmamış olmasındandır. Doğa durumu halinde uyruklar kendi aralarında bir sözleşme yaparak kendi iradelerine yetkilerini kayıtsız şartsız devretmişlerdir. İktidarın tek amacı kişilerin can ve mal güvenliğini sağlamaktır. Burada tehlikeli olan ve insan haklarına uymayan ise egemenin insan hakları adı altındaki hiçbir

<sup>304</sup> Hobbes, *op.cit.*, p.100-101; Part XV.

<sup>305</sup> Hobbes, *op.cit.*, p. 85; Part XIV.

ilkeye uymak zorunda olmayışıdır. Hobbes'un ileri sürdüğü iktidar mutlakçılığının bir sonucu egemenin kendi koyduğu yasaların doğru olduğu ve ona uymayanlara her türlü yaptırım yapabileceğinin önünün açılmasıdır.

Her ne kadar Hobbes tek kişinin mutlak rejimi anlayışı temelinde otoriter bir çerçeve çizse de diğer yandan David Held'in dediği gibi toplum ve devletin kaynağını özgür ve eşit bireyleri referans olarak açıklaması bakımından liberal bir yan göstermektedir.<sup>306</sup> Gerçekten de Hobbes devleti yapay bir senaryodan ortaya çıkarmış, amacına insanın mutluluğunu, can ve mal güvenliğini koymuş ve meşrutiyetini de özgür iradeye bağlamıştır. Bodin'e benzer şekilde Hobbes'un da bireylere belirli bir özgürlük alanı açma adına devletin yetkilerine sınırlama ve kısıtlama eğiliminde olduğu görünmektedir. Hobbes'un açıklamasına göre; mutlak bir yönetim kişileri sınırsız doğal özgürlüklerinden alıkoysa da onlara sınırlı bir sivil özgürlükte bahşetmiştir. Çünkü bütün haklar devredilebilir nitelikte değildir. "... satın alma, satma, biriyle sözleşme yapma özgürlüğü; kendi meskenini, yemeğini, meşguliyetini seçme ve uygun gördükleri biçimde çocuklarını yetiştirme ve benzeri özgürlükler."<sup>307</sup> İşte bu yüzden siyasal özgürlük anlamındaki bir özgürlükten söz edilmese de bireylerin özel yaşamına dair bir özgürlük alanından söz edilebilir. Fakat burada sorunlu olan nokta şudur ki kişilerin özel alanıyla ilgili bu özgürlükler devletten talep edilecek ve onun yetki alanını sınırlandıracak nitelikte olmadığından hukuksal açıdan da güvencesi olan özgürlükler olmayacaktır.

Siyasal liberalizmin öncü kuramcısı John Locke (1632-1704) ise özgürlüğü temel alan bir yaklaşımla bireyin özgürlük alanının devlet tarafından ihlali sorununa çözüm getirmeye çalışması açısından oldukça önemli bir filozoftur. Doğa durumunun tasviri ve toplumsal durumda egemene verilecekler haklar konusunda Hobbes'la taban tabana zıt fikirler ileri sürmüştür. Locke'a göre toplum sözleşmesi yapılmadan önce yani doğa halinde yaşayan insanların doğa yasası gereği sahip olduğu üç temel hak (yaşam, özgürlük ve mülkiyet) vardır. Doğa durumunda insanlar sadece diğerinin iradesinden bağımsız bir şekilde kendileri ve mülkiyetleri üzerinde özgürce karar verme yetkisinde bulunma özgürlüklerinin dışında Hobbes'un birbirini alt etme bağlamında eşit olduğunu değil ahlaksal-yasalar bakımından eşit olduğu fikrini savunmaktadır. Locke'a göre doğa

---

<sup>306</sup> David Held, *Political Theory and the Modern State*, California: Stanford University Press, 1989, p.14.

<sup>307</sup> Hobbes, *op.cit.*, p. 85; Part XIV, 139; Part XXI.

durumunda akıl, herkese aynı derece eşit ve özgür olduğunu hatırlatarak hiç kimsenin değerinin yaşamına, özgürlüğüne ve mülkiyetine zarar vermemesi gerektiği noktasında sınırları çizmiştir. Çünkü Locke'un deyişiyle;

Benzer yetiler ile donanmış olmak, tek doğa topluluğunda her şeyi paylaşmak; aşağı mertebedeki yaratılmışız bizler için olduğu ve sanki bizim de başkalarının kullanımı için yapılmışız gibi, birbirimizi yok etmede bizi yetkilendirme ihtimali olan herhangi bir aramızda derecelendirmenin, varsayılmasını imkânsız kılar.<sup>308</sup>

Tanrısal sağduyunun bahsettiği böylesi bir doğa durumu tasvirinde ise savaş değil barış hüküm sürmektedir çünkü herkes tarafından kabul gören ve herkesin uyduğu bir doğa yasası varlığını sürdürmektedir. O hâlde niye insanlar doğa durumunu bırakıp medeni duruma geçmek zorunda kalmışlardır?

Bunun temelinde ileride Rousseau'da da göreceğimiz gibi Locke'un sisteminde de paranın ortaya çıkışı zemin oluşturmuştur. Paranın ortaya çıkışı ile insanlar kendi ihtiyaçlarını değil, pazar için üretmeye başlamışlar bu da toplumsal ilişkileri karmaşık hale sokmuştur. Dolayısıyla ilerleyen zamanlarda insanların farklı yetilerinin kullanımıyla paralel biçimde farklılaşan zenginlikler ve bozulan ilişkiler ağı meydana gelmiştir. Artık toplumdaki hak ihlallerinin önüne geçilememekte, doğa yasalarına uyum olmadığı için onun tarafından da kontrol altına alınamamaktadır. Bu evrede insanların hayatları, özgürlükleri ve mülkiyetleri güvensiz bir hal almıştır.

Locke'un açıklamaları ekseninde herkes uygun gördüğü şekilde kendini korumada serbest olduğunda ise, bu insanların bencil olan tutkularının sonu gelmez bir hal alacağı ve böylece kaosu bir doğa durumunun devam edeceği anlamına gelecektir. İşte bu düzensizlikten kaçınmak için insanlar, uyuşmazlıklarını gidermek üzere tarafsız ortak bir hakeme başvurmalıdır bunun sivil toplumlara girmek olduğu düşünülebilir. Ancak adil bir yönetimi arzulanabilir kılan bu bencillik aynı zamanda bunun başarılmasını da imkânsız kılacaktır. Locke'un söylediği gibi, bunun bir nedeni de çoğu insanın katı eşitlik ve adalet peşinde koşan kişiler olmamalarıdır. Bu kapsamda diğerlerinin üzerinde tarafsız bir hükmetme yetkisine sahip olup olmayacağını

---

<sup>308</sup> John Locke, *Second Treatise of Government*, ed.by. C.B.Macpherson, Indianapolis: Hackett,1980,Part 6.

bilmediğimiz birine neden güvenelim ya da doğal bencillik yöneticileri ortak iyiden çıkarıp kendi bireysel çıkarlarına göre yönetmeye yönlendirmez mi soruları sorulabilir.

Locke yukarıdaki sorulara cevaben hukukun üstünlüğü ve güçler ayrılığı ilkelerini ileri sürmektedir. Doğa durumunda üç aksaklık özellikle giderilmelidir. Öncelikle insanlar tesis edilmiş, yerleştirilmiş ve bilinen bir hukuka muhtaçtır. Bu hukuk doğru ve yanlışın ortak ölçütü olacak ortak rıza içinde belirlenimler yapmalıdır. İkinci olarak bu insanlar, yerleşik olan hukuka göre tüm farklılıkları belirleyecek otoriteyle donatılmış, bilinen bir yargıca gereksinim duyarlar. Üçüncü olarak da ihtiyaç duydukları şey; bir hüküm doğru olduğunda, bunun beklenen infazının gerçekleştirilmesini destekleye ve arka çıkan iktidarın varlığıdır.<sup>309</sup> Öyleyse kuvvetler ilkesi olarak yasama ve yürütmeyi kabul eden Locke federatif kuvveti önemsemeden aslında kuvvetler arasında dengeyi tutmak adına siyasal gücün tek bir elde toplanmasının önüne geçmiştir. Yasama organı Locke'da halk tarafından seçilmiş temsilcilerden meydana gelmiştir. Yürütme organı ise yasama organının koymuş olduğu yasalara uymakla hükümlüdür ve bu yasalara uymayanların fiili cezalandırılması ona ait değildir.

Tüm bunlardan hareketle Locke'un sisteminde insanların medeni sürece geçtiklerinde kendi hayatlarını, özgürlüklerini ve mülklerini kaybetme korkusundan ziyade bunları nasıl koruyabilirim tavrıyla hareket eden düşünsel bir alt yapı hâkimdir. Bu bireyin temel hak ve özgürlüklerinin egemen güç ya da devlet tarafından elden alınamayacağı anlamına gelmektedir. Eğer devlet doğa durumu halinde de aslında sahip olunan bu özgürlük ve haklara müdahale etmeye kalkarsa halkın buna direnme hakkı vardır. Çünkü Locke'un düşüncesine göre; hiç kimse hiç kimsenin mülkü olamadığından birinin diğerinin hakkına tecavüz etme şansı olamaz. Bu aynı zaman da insan haklarına özgü olan bir temellendirme. Ayrıca Locke'un hoşgörü kuramı da burada kendisine yer bulmaktadır. İnsanlar toplumsal sözleşme yoluyla kendi iyilikleri adına canlarını, özgürlüklerini ve mülkiyetlerini güçlendirmek adına onları koruma yetkisini egemene devrederken toplumun yetki alanına girmeyen ve ona tabi olmayan sadece onu ilgilendiren haklarını kendinde gizli tutmuştur. Örneğin; dini inanışlar, felsefi görüşler gibi kendinin ruhsal boyutlarıyla ilgili meseleler iktidarın ilgi alanına girmemektedir.

---

<sup>309</sup> Locke, *op.cit.*, Part 124,125,126.

Peki, ama bireysel hakların nasıl olur da çoğunluğun yönetimiyle birleşeceği meselesi nasıl çözülmüştür?

Locke bu konuyla ilgili İkinci Kitap'ın sekizinci bölümünün siyasal toplumların başlangıcı üzerine olan giriş kısmında şunları aktarmıştır:

Herhangi sayıda insan, her bireyin rızasıyla bir topluluk oluşturduğunda onlar, bu yolla, bu topluluğu tek bir bedene dönüştürürler, sadece çoğunluğun iradesi ve tayiniyle bir beden gibi davranma iktidarı olan bir beden: bunun için davranış sergileyen her topluluk, bireylerinin rızasının ürünü olarak vardır ve bedenin bir yöne hareket etmesi de zorunludur. Bu bedenin, taşıdığı büyük güce doğru hareket etmesi zorunludur, bu güç de, çoğunluğun rızasıdır. Aksi takdirde her bireyin rızasının içinde birleştiği, hemfikir olduğu bir beden, bir topluluk olarak davranması veya hareket etmesi imkânsızdır. Bu yüzden, herkes çoğunluk tarafından neticelendirilen rızayla bağlıdır.<sup>310</sup>

Dolayısıyla Bağımsızlık Bildirgesi'nde de gördüğümüz yönetilenlerin rızasından doğan yönetim fikriyle özerklik ve otoritenin uzlaşımı söz konusu olmuştur. Kısaca kendini yöneten insanlardan oluşan bir toplulukta insanlar, kendilerini yönetme seçeneğini kendi koydukları yasa belirleniminde yaşayarak sürdürmektedir. Böylesi bir siyasal topluluğa girmekle sadece kendilerine itaat edeceklerinden sanki bir yönetim yokmuşçasına özgür kalacaklardır. Eğer bireysel özerklik ilkesine bağlı kalacaksak siyasal otoritenin de haklılandırılmasının tek yolu Locke'un belirttiği gibi otoritenin tüm yurttaşların gönüllü rızasından türetilmiş olmasıdır.

Bu veriler ışığında Locke'un özgürlük ve haklar bağlamında insan haklarında önemli katkılar yaptığı ve bunun yansımalarını da insan haklarına dair belgelerde görmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.1789 Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi'nin 2. maddesine göre, "Her siyasal topluluğun amacı, insanın doğal ve zaman aşımına uğramaz haklarını korumaktır. Bu haklar özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir." Bu maddenin içeriğini Locke yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarının korunmasını devlete yüklerken; bunu gerçekleştirmeyen bir idari sisteme karşı da direnme hakkının varlığı şeklinde formülize etmiştir. Aynı bildirin 16. maddesine göre ise, "kuvvetler ayrılığı ile hakların güvence altına alınmadığı hiçbir toplum bir

---

<sup>310</sup> Locke, *op.cit.*,Part 96.

anayasaya sahip değildir.” ilkesi Locke’da daha önceleri kuvvetler ayrılığı ilkesiyle duyurduğu sisteminin tekrarından başka bir şey değildir.

Yeni Çağ’ın diğer önemli ismi Jean Jacques Rousseau’ya (1712-1778) gelince tıpkı Hobbes ve Locke’un doğa tasarımı ve toplumsal sözleşme yoluyla oluşturduğu bir düşünce sistemini görürüz. Rousseau *Toplumsal Sözleşme* adlı eseriyle demokrasinin akla gelen en büyük kuramcılarının biri olarak kabul edilmektedir. Buradaki demokrasi ise içinde totaliter ve mutlakiyetçi eğilimler taşımaktadır. Onun doğa durumuna ilişkin tasviri gerek Hobbes’un gerekse Locke’un ileri sürdüğü sistemden farklıdır. Rousseau doğa durumunu şu şekilde özetlemiştir:

Ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, konuşmayı bilmeyen evi barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemcinslerine ya da onlara zarar vermeye hiç gereksinmesi olmayan, hatta belki onlardan hiçbirini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten vahşi insan sadece bu duruma uygun duygulara ve bilgilere sahipti. Gerçek gereksinmelerden başka bir gereksinme duymuyor, görülmesinin ilgi çekici olacağını sandığı şeylerden başkasına bakmıyor, zekâsı da gururundan fazla ilerlemiyordu. Rastlantı olarak bir keşif yaparsa, kendi çocuklarını bile tanımadığına göre, bu keşfini başkalarında daha az ulaştırabilirdi. Her sanat onu bulanla birlikte yok oluyordu. Eğitim ve ilerleme yoktu; kuşaklar boş yere çoğalıyordu; her kuşak hep aynı yerden hareket ettiği için yüzyıllar hep ilk çağların kalabalığı ve yontulmamışlığı ile akıp gidiyordu; insan türü artık ihtiyarlamıştı ama insan, hep çocuk kalmıştır.<sup>311</sup>

Demek ki ilkel durumda insanların doğal olarak iyi oldukları iddiasında olan Rousseau, kendini korumanın temel arzu olduğu hususunda Hobbes’la aynı düşünse de insanların bencil ve yalnız olmalarının yanı sıra doğal olarak iyi olduklarından bahsetmiştir. Çünkü kötülüğünde kaynağı olan diğerine bağımlılık doğa durumunda yoktur ve bunun bir sonucu olarak benlik merkezli hareket eden insanlar başkalarına karşı kayıtsız kalarak aslında iyi kalmaktadır. Rousseau doğal benlik sevgisi ile medeni kibri birbirinden ayırırken aslında tam bu durumu özetlemiştir. Benlik sevgisini taşıyan ilkel toplumlarda sadece fiziksel tehditlere karşı savunma amacına başvurulur aksi hâlde bir diğerini tahakküm altına almak adına bir saldırıdan söz edilemez. Doğa durumunda başka kimselerin onlar hakkında ne düşündüğünü kayda değer almayacak kadar yalnız ve cahil olan insanlar vardır ki onlar merhamet duygusu ile hareket etmektedir. Kendilerini

---

<sup>311</sup> J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 1995, s.118.



diğerlerine üstün görme aracılığıyla öz saygı üreten sosyalleşmiş varlıkların gururu olan medeni kibirde ise durum tamamen farklıdır.<sup>312</sup>

Rousseau merhametin yerini kibir alan medeni durumda en güçlülerin ya da en zayıfların kendi gereksinimlerini başkalarının malı üzerinden bir hak iddiasıyla hareket ederek bozulan eşitsizliğin en karmaşık halini yarattığını düşünmüştür. Böylece zenginlerin gaspları, fakirlerin haydutluğu ve herkesin dizginleri bozulmuş tutkuları doğal merhameti ve adaletin henüz zayıf olan sesini boğarak insanları hasis, cimri, özentili, kötü kişiler haline getirmiştir. En güçlü ile ilk el koyanın hakkı arasındaki gerilim artık savaşımlara yol açmış; alçalmış, bayağılaşmış, yıkılmış insan türü edindiği mutsuz kazançlarının ve yeteneklerinin kötüye kullanımının vermiş olduğu utanç duygusuyla kendi kendinin yıkımını hazırlamıştır.<sup>313</sup>

O hâlde Rousseau'ya göre eşitlik ve özgürlüğün olduğu doğa durumundan mülkiyetin ve paranın icadıyla birlikte bu saf mutluluk hali bozulmuştur. Doğal benlik sevgisi yerini medeni kibir denen sevgi anlayışına bırakmıştır. Rousseau insanın bu tarihsel serüvenindeki dört aşamayı şu şekilde aktarmaktadır: Gelişmeye başlayan insan, gelişmeye başlayan toplum, gelişmeye başlayan eşitsizlik ve gelişmeye başlayan yönetim. Gelişmeye başlayan insanlık aşaması sözü edilen doğa durumudur. Gelişmeye başlayan toplum, mülkiyet üreten aile ortamının boy göstermesiyle birlikte insanlık tarihindeki “ilk devrim” hareketidir. Büyük devrim'in yani metalürji ve tarımın icadı sonrasında ise eşitsizlik hız kazanarak zengin ve yoksul arasındaki uçurum açılacak böylesi bir çatışma ortamı gelişmeye başlayan eşitsizlik ortamını yaratacaktır. Bu aşamada düzeni tekrar tesis etmek için gelişmeye başlayan yönetim devreye girmelidir.<sup>314</sup>

İşte bu yüzden insanların eski haline dönebilmeleri adına siyasal topluma katılmaları ve toplumsal sözleşme yoluyla kendi iradelerinin bir yansıması olan bir devlet anlayışı geliştirmeleri gerekmektedir. Onların özgürlüğü kendi kendilerine koydukları yasada vücut bulacaktır. Burada birbirinden farklı belki de taban tabana zıt olan iradelerin nasıl ortak yasada birleşeceği meselesi gündeme gelmektedir. Bireysel özerklik başka

---

<sup>312</sup> Larry Arnhart, “Katılımcı Demokrasi- Rousseau'nun, Birinci ve İkinci Söylevler ve Toplum Sözleşmesi (Bölüm IX)”, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev., Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, s.288.

<sup>313</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, ss.138-139.

<sup>314</sup> Arnhart, “Katılımcı Demokrasi- Rousseau'nun, Birinci ve İkinci Söylevler ve Toplum Sözleşmesi (Bölüm IX)”, *Siyasi Düşünce Tarihi*, ss.290-291.

anlamıyla bireysel özgürlük; insanın kendi yaşamını yönetme hakkına sahip olması siyasal otoriteyle ancak katılımcı demokrasi yoluyla çıkar yol bulacaktır.

Rousseau'ya göre insanların birbiriyle çelişen çıkarları olduğu gibi hayat, özgürlük, mülkiyet gibi birbirlerine uyan ortak çıkarları vardır. Her iki durumda sözleşmeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü ortak çıkarlar ancak kendini toplumsal sözleşmede mümkün kılacak ve ortak iradede kendini gösterecektir. Bu fikir içerisinde olan Rousseau genel iradenin özel olan bireysel iradelerin toplamı olmadığını düşünmektedir. Onların ortak yanı ortaklaşabilir olmaları, her türlü bireysel istek veya arzulara rağmen ortak paydada birleşebilmeleridir. Halkın veya temsilcilerinin boy gösterdiği meclislerde aykırı fikirler de olsa çoğunluğun iradesinin denildiğine uyulması gerekmektedir. Buradaki durum bizi Rousseau'nun deyimiyle azınlığın haklarının ihlali meselesine götürmeyecektir. Çünkü insanlar ortak iradelerinin bir sonucu olarak sözleşmeyi kabul etmişlerdir. Yani bahsi geçen Hobbes'da olduğu gibi kişinin egemenliğinin değil halkın egemenliğinin gündemde olmasıdır. Rousseau'ya göre halkın kendisi egemenliğini hiçbir kuruma ya da kişiye gerçek anlamda teslim edemez.

Öyleyse hayatı boyunca Rousseau “insan özgür doğar ama her yerde zincirlere vurulur”<sup>315</sup> ifadesinde vücut bulan bireysel özerklik ile sosyal bağımlılık arasındaki çatışmaya çözüm bulma gayesinde bir filozof olmuştur. Ona göre herkes doğal olarak özgür ve eşittir. O, doğası gereği hiç kimsenin diğerini yönetme hakkına sahip olmadığını ve buna istinaden birinin bir diğerinin üzerinde hâkimiyetinin söz konusu olmadığı toplumların meşru olacağını söyleyerek Locke ve Hobbes'la hem fikirdir. Fakat Hobbes'un onayladığı modern rejim, eşitsizliği beslemekle kalmayacak aynı zamanda bireylerin özgürlüklerini de elinden alacaktır. Çünkü böylesi bir rejim altında yönetilenler yöneticilerin, yoksullar da zenginlerin tahakkümü altındadır.

Hobbes ve Locke'a göre bireysel özgürlük, bir taraftan halkı temsil ederken bir taraftan da hatta geniş oranda iktisadi faaliyetlere adanmak üzere, özel yaşamlarının peşinden koşmaları için onları özgür bırakan bir yönetimi gerekli kılmaktadır. Oysa Rousseau'ya göre; insanlar sadece yasa yapımına doğrudan katıldıkları sürece özgür

---

<sup>315</sup> J.J.Rousseau, *On The Social Contract*, ed.by. Roger D.Masters, trans.by. Judith R.Masters, New York: St. Martin's Press,1978, Book I, part I.

olabileceklerdir. Hobbes'un karşı çıkma ya da direnişin yokluğu anlamına gelen pozitif özgürlüğü, Rousseau'da bir bireyin diğerinin müdahalesi olmaması anlamında özgür olması bakımından pozitif özgürlüktür. İnsan kendi koyduğu yasaya, ortak çıkarların birleştii genel iradeye göre eylemeli, kendi kendini denetleyen de bir unsur olmalıdır.

O hâlde Rousseau sadece devleti yaratma aşamasında bireyin iradelerine başvurmakla yetinmeyip, siyasal anlamda karar alma süreçlerinde de halkı egemen kılmıştır. Devletin parçası olan temsilciler halkın yansıması olarak halkın denetimi altında eyleyebilirler ki bu onların gerçek bir yaptırıma ya da güce sahip olmadıkları anlamına gelmektedir. Buna istinaden Rousseau egemenliğin bir, bütün, bölünemez ve devredilemez olduğunu söylemiştir. İşte Rousseau'yu insan hakları açısından önemli kılan da bu görüşün mimarı olmasındandır. Halk egemenliğin hem yaratıcısı hem de sahibi olarak eşitlik ve özgürlüğü tehlikeye sokacak bir yönetime asla izin vermeyecektir. İnsan hakları ve demokratik devlet ilkesi arasındaki kopmaz bağın üzerinde bizi tekrar düşünmeye teşvik eden Rousseau'nun ne yazık ki demokrasinin yegâne yönetim biçimi olması gerektiği yönünde bir düşüncesinin olduğu sonucuna varamayız. Rousseau açısından her meşru yönetim, cumhuriyetçidir. Cumhuriyette halk, egemenlik yetkisini temel yasaları yapan halk meclisini aracılığıyla kullanır. Rousseau'cu anlamda aristokratik bir yönetim hatta bir monarşi bile cumhuriyet olabilir.

Sözün kısası Rousseau eşitliği önemseyen duruşu ve halk egemenliğine yaptığı vurguyla insan hakları öğretisinin gelişimine olumlu katkıda bulunmuş olmakla birlikte, bireyin özgürlüğü ve azınlıkların hakları konusunda sorunlu bir model ortaya koymuştur. Kuvvetler ayrılığı ilkesini kabul etmeyen, tüm yetkiyi halka dolayısıyla da çoğunluğın iradesine bırakan sistemde azınlığın hakları ister istemez geri planda kalacaktır. Yine benzer bir düşünceyle Rousseau genel iradenin dışında kısmi iradeler olarak adlandırılabilir dini cemaatlerin, meslek teşekküllerinin, loncaların vb. kapsayan sivil toplumsal grupların halkın iradesini temsil edeceğini düşünmemektedir. Bu görüşünden dolayı Rousseau, bu gruplara herhangi bir şekilde özerklik ve yetki tanımaz. O, bu görüşlerini öyle bir noktaya getirir ki Toplumsal Sözleşme'nin sonunda bir devlet dini kurmaya kadar ileri gider. Çünkü birey olarak insanla devlet arasına herhangi bir aracı

kuruluş ya da kurumun girmesi ve egemenin insan haklarının öngördüğü yasal çerçeveye kuşatılması egemenin gücü ile siyasal iktidarını sınırlandıracaktır.<sup>316</sup>

Yakın Çağ'ın düşünürlerinin insan haklarına nasıl bir katkısı olmuştur diye baktığımızda ise öncelikle dönemin koşullarını dikkate almamız gerekmektedir. Kapitalizmin neticesinde bir yanda üretim araçlarını ellerinde bulunduran işverenler diğer yanda üretim araçlarından yoksun, bu patronların işyerlerinde ağır çalışma şartlarında ucuz işçi gücü fazla emek orantısızlığı ile çalışan işçi sınıfı kendini göstermektedir. Sosyal eşitsizliklerin meydana geldiği bu dönemde buna karşı çıkanların başında sosyalist düşünce akımı temsilcileri yer almaktadır. İlk dönemde, Saint Simon, Charles Fourier ve Robert Owen gibi düşünürler, toplumsal zenginliğin yaratılmasında, işçilerin sağladıkları emeğin belirleyici bir katkısı olduğuna işaret etmiş ve bu zenginliklerden çalışan sınıfın da yararlanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Öte yandan, radikal bir sosyalizm yorumu geliştiren Karl Marx ve Friedrich Engels gibi kuramcılar bir bütün olarak kapitalizmin aşılması ve yerini sosyalist bir düzene bırakması taraftarı olmuşlardır.

Sosyalizmin ilk dönem düşünürlerinden Simon (1760-1825)'a göre toplumun kendisi emeğin bir ürünü olduğundan temeli de emek olacaktır. Bu yüzden toplumu da üreten kesim yani çalışan sınıf yönetmelidir. Toplumdaki insanların refahı adına toplumsal bir reforma ihtiyaç vardır ki bu reform bilimlerde de olmalıdır. Bir üretim bilimi olan siyasetin amacı da üretime uygun bir sosyal sistem kurmak ve bu sistemde üreten, çalışan sınıfı diğerlerinden yani üretken olmayan, aylak ve serserilerin zararlarından korumak amaç edinmelidir. Simon bu teorisini şu şekilde aktarmıştır:

Farz ediniz ki Fransa, önde gelen ilim adamlarından, sanatkârlarından, mühendislerinden, bankerlerinden, müteşebbislerinden, çiftçilerinden ve çeşitli meslek erbabından üç binini aniden kaybetti. Ülke “cansız bir ceset”e dönerdi. Şimdi de farz ediniz ki Fransa asilzade'lerinin, bürokratlarının, ruhbanlarının ve zengin toprak sahiplerinin otuz binini birdenbire kaybetti. Devlet hiçbir kötü durumla karşılaşmaz. Onların yeri kolayca doldurulur. Çünkü onlar yerlerini zaten yanlış bir propaganda sonucu sağlamış kimselerdir. Hem unutulmamalıdır ki, “büyük insanlar her sahada, her zaman kabiliyetsiz insanlar tarafından kontrol edilirler.”<sup>317</sup>

<sup>316</sup> Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, ss.213-214.

<sup>317</sup> Steven Lukes, “Saint Simon 1760-1825”, *Journal of Economy Culture and Society-Sosyoloji Konferansları*, çev. İhsan Sezal, S.20, İstanbul Üniversitesi Yayinevi, 1984, s.112.

İşte bu yüzden Simon faydalı işçilerin engellenmesini önlemek adına bir siyasal güçle donatılmış bir hükümet fikri ileri sürmüştür. Böyle bir hükümet altında toplumun gerçek olan kısmı yani üreticileri emeklerinin mahsulünü doğrudan doğruya ve tam bir serbestlik içinde alabilecektir. Ancak bu şekilde üretici işinin karşılığını tüketiciye bağlayabilecek ve sınıflar arası eşitsizlikler ve mücadeleler, insanın doğasında bulunan hükmetme duygusu böylelikle son bulup yerini faydalı olana bırakabilecektir.

Fourier (1772-1837) ise, kapitalizmin insanları yoksullaştırdığı bunun ise kapitalist ekonominin aşırı üretiminden kaynaklı yaratmış olduğu krizin sonucu olduğunu düşünmüştür. Siyasal düşüncesini ve toplum yapısını insanın tutkulu bir yapıda olmasıyla şekillendiren Fourier, kapitalizmin yarattığı rekabetçi ortamın savurganlığa, bunalımlara yol açtığına altını çizmiştir. İnsanın tutkularının olumlu yönde dönüşebilirliği üzerinden mutlulukçu bir düzen kurmayı hedeflemiş ve bu yeni düzeni “falanster” denilen birimlerden oluşan hem ekonomik hem de toplumsal birlikler olarak devrimler yoluyla değil zenginlerin sağduyularına dokunarak kuracakları bir sistem olarak öngörmüştür. Büyüklüğü beş bin hektar olan toprak parçaları üzerinde 1600’e yakın insanın ortak yaşam alanları oluşturarak yaşayabileceğini ve işlerin insanların sahip oldukları tutkuları tarafından şekillenen yetenekleriyle gönüllü olarak seçerek yapacakları bir düzen tasarlamıştır. İşlerin yürütülmesinin iş birliğine dayalı olarak gönüllü yapılması hem de üretim araçlarının kontrolünün falansterin ortak malı olması toplumsal uyumu sağlayarak sorunu çözecektir.<sup>318</sup>

Bir diğer sosyalist düşünür Owen (1771-1858), düşüncelerini eyleme de dökerek diğer iki isimden ayrılan bir toplum reformcusu ve kooperatifçiliğin öncüsü olarak bilinmektedir. Erken kapitalist düzenin işçilere yönelik olumsuz dönüşümü onu derinden etkilemiş bu sebeple işçilerin yaşam koşullarının düzeltilmesi adına çalışmalar yapmıştır. Bunun ilk örneği ortaklarından olduğu şirketin New Lanark fabrikasında ücretlerin ve çalışma koşullarının iyileştirmesi adına yaptığı girişimlerle görmek mümkündür. Bu girişimlerin sadece işçileri değil aynı zamanda işverenin de çıkarına olacağını kanıtlama çabasına girişmiştir. İnsan karakterinin taşıdığı özelliklerin doğuştan gelmediğini savunan Owen, insanın ne yönde biçimlendirilmek isteniyorsa o yönde toplumsal

---

<sup>318</sup> Alaeddin Şenel, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Ankara: İmaj Yayınevi, 2001, ss.109-110.

kurumların inşa edilmesinin gerekliliğini savunmuştur. Kadın ve çocukların çalışmalarını sınırlandıran yasanın 1819'da çıkarılmasına bu vesileyle öncülük etmiştir. 1825 yılında ise Amerika'da satın aldığı köyde New Harmony deneyiyle ortak mülkiyete dayalı olan eşitlikçi bir toplum düzeninin olabirliğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre kapitalist sistemin sınıflar arasında çatışmaya yol açan rekabetçi anlayışı toplumsal iş birliğine dayalı bir ortamın yaratılmasıyla bu da köy kooperatiflerinin yaygınlaşmasıyla ortadan kalkacaktır. Nitekim kapitalist sistemin yerine sosyalist sistemin geçmesi şiddet ve devrim yoluyla değil partilerin ve halkın gönüllü katılımıyla olacaktır. Çünkü aksi düşünüldüğünde ezilen sınıfın yer değiştirmesinden başka bir sonuç vermeyecektir.<sup>319</sup>

Kapitalizme yönelik eleştirileriyle bilinen Marx (1813-1883) ve Engels (1820-1895) radikal bir sosyalizm anlayışıyla kapitalizmin ve onunla birlikte hareket eden liberal düşüncenin ortaya çıkardığı insan hakları ve sosyal haklar fikrine karşı çıkmışlardır. Marx ve Engels tarihsel materyalist anlayışlarıyla düşüncelerin, kavramların, bilinçlerin üretimini materyalist bir anlayışla açıklamaya çalışmış ve kapitalist sistemin insani olmayan boyutlarını şu şekilde çizmişlerdir. İş bölümü, iş ve ürünün eşit olmayan dağılımına sebep olarak başkasının emeğine sahip olma sürecini yaratan şeydir. Bu nedenle de iş bölümü ve özel mülkiyet özdeş ifadeler olup, iş bölümünün sonucu ise yabancılaşmadır. Yabancılaşma insanın ürününün kendisini boyunduruk altına alacak şekilde gelişmesinin bir sonucu olarak kişilerin üzerinde oluşturduğu nesnel gücü vermektedir. İnsanın kendi ürettiğinin yabancı tutumunun ortadan kalkması adına ona yol açan özel mülkiyetin kaldırılması gerekmektedir. Çünkü bu yabancılaşma ancak pratik öncüllerin gerçekleşmesine bağlı olmalıdır. Nasıl ki iş bölümü yabancılaşmanın pratik öncülü ise, devrim de yabancılaşmanın öncülü ve koşuludur. Marx ve Engels'a göre kapitalizmin yerine geçirilmesi gereken komünizm bu yüzden kurulması gereken bir durum veya gerçekliğin kendisini ayarlaması gereken bir ideal olmaktan çok uzaktır. Komünizm mevcut durumu ortadan kaldıran bir hareketin adıdır ve onun sağladığı iş, barınma, sağlık hakkı gibi sosyal haklar Marksizmden

---

<sup>319</sup> Şenel, *a.g.e.*, ss.113-114.

etkilenen Doğu Bloku ülkelerinin benimsediği imkânlar olarak hâlâ varlığını sürdürmektedir.<sup>320</sup>

### 3.5. İNSAN HAKLARININ ANTROPONTOLOJİ AÇISINDAN ETİKLE BAĞLANTISI

İnsan her şeyden önce düşünen, dile getiren, başka kişilerle iletişim halinde olan, var olanı okuyup onu değiştiren sözün kısası eyleyen bir varlıktır. Tüm bu eylem biçimlerinin ortak noktası ise yönelme (niyet:intentio) dir. Yönelme bizim eylemlerimizin alt yapısını, amaç olarak da dil ya da eylemlerde görünür kılan kalkış noktasını oluşturmaktadır. Eylemlerin arka planında ise o hâlde tarihsel öznelerin niyetleri ya da yönelimleri yer almaktadır. Düşünsel bir artalan olarak kurgulanabilecek olan tüm yönelimlerimizin ise kavramlarımızla, değerlerimizle ve değerlendirmelerimizle ilişkili olması kaçınılmazdır.<sup>321</sup>

İnsanı ister birey ister yurttaş istersek ağdaş olarak ele alalım o değer yaratan ve değerlendirmede bulunan bir yapıdadır. Bugünün dünyasında teknolojinin hızlı gelişimi, sanal dünyanın çevremizi kuşatması neticesinde insan eylemleri ve ilişkileri de dönüşüme uğramıştır. Bu aynı zamanda hem toplumsal yapının hem de kamusal düzenin de değişimi ve dönüşümü demektir. Yani kamusal bireyin anlatımı olan yurttaş kavramı (citizen) yerini ağdaş (netizen) olana bırakmıştır. Toplum ve kamusal yapıyı yüz yüze ve sanal düzlemde eylemlerine taşıyan bu yeni özneler aslında geleneksel olanın da yüküyle hareket ederek kendisi ve kendisi olmayana başka deyişle başkalarına, dünyaya yönelerek daha karmaşık sorunlara yol açmaktadır. Çünkü her bireyin, yurttaşın ya da ağdaşın toplumla olan ilişkisinin tekliği her bir öznede farklı biçimde kendini gösteren toplumsal oluş, tarihsellik, kültürel bağlamında şekillenmekte ve yerel olanla küresel olanın çatışmasıyla da farklı görünüm kazanmaktadır. Dün olduğu gibi bugün de her insan karar vermesi, değerlendirmesi gereken anlık durumlar karşısında bocalamaktadır. Bu arada kalma durumu hangi tarihsel dönemde, hangi toplumsal yapıda, hangi içerikle

---

<sup>320</sup> Engin Delice, “Marx’ın Materyalist Tarih Anlayışı ya da Tarih Ontolojisi”, *200.Doğum Yılında Marx, Özne Dergisi*, 28.Kitap, Bahar 2018, ss.45-46.

<sup>321</sup> Betül Çotuksöken, *Antropontolojinin Işığında Etik ya da Ahlak Felsefesi*, 1.b., İstanbul: Notos Kitabevi, 2021, ss.27-28.

ortaya çıkarsa çıksın her insanda ortaya çıkan, bireyin diğer insanlarla paylaştığı ortak paydanın adıdır.

Sürekli gereksinimleri ile değerleri arasında sıkışıp kalan insanın bu arada olma durumundan sıyrılabilmesi adına insan varoluşunu içeren bir bakış açısıyla yani insan temelli bir ontoloji (antropontoloji) ışığında insan ve fenomenlerine yönelmesi gerekmektedir. Bu yönelimin eylemde yansımaları demek doğru eylemde bulunmanın koşullarının bilgisini içeren etiğin de devreye girmesini zorunlu kılacaktır. Aksi hâlde değer yaratan ve değerlendirmede bulunan insanın değerler dünyasını kapsayan değişmez önyargılardan oluşan moral normlardan, keyfi yaklaşımlardan, herhangi bir inançtan hatta ve hatta öznel yaklaşımlardan bahsediyorsak burada insan haklarının ihlaline kadar uzanan bir sorunla karşı karşıyayız demektir. Eylemin doğru değerlendirmesinin bilgisini içeren etik ve değerlerin etik nitelik taşıması bu yüzden çok önemlidir.

Öncelikle etiğin ne olduğuna ve ahlak ile olan ayrımına bakmamız gerekir. Bu zeminde ilerleyerek felsefi bir disiplin olan etik söz konusu olduğunda sormamız gereken üç soru vardır. Birincisi, etik neyi araştırır ve konusu nedir? İkincisi etik, konusuna nasıl yaklaşır? Etikten bir bilim dalı olarak söz etmemizi meşru kılacak yöntemler oluşturur mu? Yoksa etik bağlayıcı olmayan dünya görüşleri ve ideolojilerle aynı düzeyde bir yerde mi durmaktadır? Son olarak etiğin nihai amacı nedir?<sup>322</sup>

Etik- ahlak arasındaki ayrımın ne olduğuna baktığımızda; ahlakın ya da moral denilen şeyin hep belirli bir topluluğun ahlakı olduğu veya ondan kaynaklandığını görürüz. Bu yüzden tek tek ahlaklara baktığımızda karşılaştığımız şey iyi-kötü, yapılması gereken-yapılmaması gerekenler çerçevesinde beliren değer yargıları, normlar ve ilkelerdir. Her ahlakın kendine göre iyi ya da kötü diye nitelendirdiği durumlar olacağından ahlakın göreceli olduğunu ve toplumdan topluma değiştiğini söyleyebiliriz. Etik ise ahlaki olandan bağımsız olarak, kişinin yapıp etmelerine ilişkin bir felsefi bilgi içermektedir.

---

<sup>322</sup> Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman- Gönül Sezer, 2.b, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s.17.



Buradan hareketle toplumsal ahlak dediğimizde insanın eylem ve ilişkilerindeki olgusalılığı, olup biteni ve yerelliği başka deyişle kişiye olan yansımaları anlamak gerekirken; etik dediğimizde tikellikten ziyade tümele işaret eden, bilgisel olan ve hatta ortak paylaşılabilir olanı anlamamız gerekir. Ek olarak eylemin insan olmanın kaçınılmaz bir sonucu olduğu göz önüne alınırca, eylemin etik için önemi daha anlaşılır kılınacaktır. Çünkü insanlar kendilerinin bizzat içinde olduğu bazen de dışardan şahit oldukları ama sonuç olarak etkilendikleri durum ya da durumları nasıl değerlendiriyor noktasında etik ilke ve ilişkilere yönelik değerlendirmelere başvurmaktadır.

Her eylemin yöneldiği kişilerin ve yapıldığı koşulların çeşitliliğine bakıldığında da durum oldukça karmaşık görünmektedir. Çünkü her eylemde bir arka plan, eylemin kendi içinde tekliğini yansıtan bir durum ve yöneldiği belirli bir kişi ya da insan durumu vardır. Bu sebeple eylemde bulunan kişinin her an başka bir kişi veya insan durumuyla ilişki içinde olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç itibariyle etik, kişiler arasındaki ilişkinin ve bu ilişkideki eylemin bilgisidir.<sup>323</sup>

İkinci sorunun yanıtı olarak etik, temellendirmiş sonuçlara varmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla ne bir ahlakileştirme ne ideolojiye dönüşme ne de bir dünya görüşü ortaya koyma gibi hedefler içermemektedir. Salt öznel değil nesnel geçerliliği olan yani özneler arası bağlayıcılığı kanıtlanabilen önermeler onda önem teşkil etmekte bundan dolayı konusuna olan yaklaşımı deskriptif ya da normatif yöntemle olmaktadır. Son olarak etiğin amacı dâhilinde, insanın pratiğini ahlaki niteliği bakımından görünür kılma, eleştirel ahlak tarafından tayin edilmiş bir bilinci geliştirebilecek etik argümanları sürerek onları temellendirme sürecini başlatabilme ve en önemlisi etik ilkelere uymanın kişinin keyfiyetine bağlı olmadığı, insan değerinin korunması adına herkes tarafından içselleştirilmesi gereken bir hassasiyet taşıdığı gerçeğini gösterebilme gibi hedefleri sıralayabiliriz.<sup>324</sup>

Bu hedefler doğrultusunda etiğin bir bilgi bağlamı olarak üç boyutu da ortaya çıkmaktadır. Bunlar Çotuksöken'in ifadesiyle etiğin dış dünyası, etiğin düşünme dünyası ve etiğin dil dünyasıdır. Eylemler ve insan ilişkileri etiğin dış dünyasını oluştururken,

---

<sup>323</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*,2.b, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011, s.16.

<sup>324</sup> Pieper, *a.g.e.*, ss.18-19.

eylemlerin ardında yatan niyetler, amaçlar, değerler, düşünceler kısaca tüm kavramsal yönler etiğin düşünme dünyasını oluşturmaktadır. Eylemlerin dışavurum sürecinde ise eylemlere eşlik eden onu görünümüne sokan dil devreye girdiğinde etiğin dil dünyası oluşmaktadır denilebilir. Burada dilin betimleyici olmasıyla onun düzenleyici, norm koyucu, buyurucu ve yaptırıcı olması arasında keskin çizgiler vardır.<sup>325</sup>

Kişiyi eyleme götüren nedenler, içinde bulunan koşullar, eylemde yöneldiğimiz şeyin ne olduğu, eylemin sonuçları, bir eylemi iyi bir eylem yapan niteliksel durumun sorgulanması, eylemin doğruluğu ve yanlışlığının temellendirilmesi gibi unsurlar hep etiğin alanını oluşturmaktadır. İnsan hakları bağlantısı noktasında bizi ilgilendiren kısım Kuçuradi'nin eylemi, hem eylemin faili hem de içinde yer aldığı durum ve koşulların tekliğine vurgu yaparak tüm oluşturucularıyla birlikte etik ilişki kapsamında ele almasıdır.<sup>326</sup> Bunun en önemli sebebi bir eylemin niyetinin açık ve net olması sonucunda ortaya konulması ve bu net mesajın onu değerlendiren kişinin kavramlarıyla örtüşerek bunu algılaması ve ortaya konan eyleme bu niyetle yönelerek doğru değerlendirmelerde bulunmasıdır.

Burada da konu Çotuksöken'in dediği gibi düşünsel olan (değer, kavramsal alan) ile duyulur-algılanır olan (eylem) arasındaki ilişkiye ve bunun da dilsel alana- ki dilsel olandan salt saptamanın ötesine geçen yargılayıcı- değerlendirici olarak doğal dil anlaşılmalıdır- yansımaya gelmektedir. Şöyle ki insan, tarihsel özne ya da kişi olarak belli bir kavramsal arka plana yani değerlere göre eylemde bulunur buna içten dışı gidiş denilmektedir. Devamında başka bir tarihsel özne ya da kişi algıladığı bu eylemi kendi anlama yetisi içinde tahlil ederek yani kendi değerlerine göre değerlendirmeye çalışmaktadır ki buna da dıştan içe doğru gidiş şeklinde değerlendirmede bulunmak denilmektedir. Son olarak kişinin değerlendirmesinin dile yansıdığını görürüz kimi zaman bu yansımaya beden olarak da yansıma yani eylemde bulunma eşlik etmektedir.<sup>327</sup> Peki, bu adımların gerisinde insanın hangi yetisi bulunmaktadır?

---

<sup>325</sup> Çotuksöken, *Antropontolojinin Işığında Etik ya da Ahlak Felsefesi*, s.109.

<sup>326</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, ss.16-17.

<sup>327</sup> Betül Çotuksöken, *Antropontolojinin Işığında Etik ya da Ahlak Felsefesi*, s.32.

Sıralanan bu eylemlerin gerisinde yargıda bulunma yetisi yer almaktadır. Eğer ki yapılan eylemin özgür, yargıda bulunma yetisinin özerk<sup>328</sup> bir biçimde işlenmesini istiyorsak ve eyleyenin de kişi olmasının altı çizilecekse etik değerlere göre bir işleyişin ortak zemin oluşturması gerekmektedir. Çünkü kendisinden yola çıkılan değerler, değişmemesi istenen ve önyargılarda somutlaşan yerel normlardan, keyfiliklerden, salt özneyle belirlenen durumlardan, inançlardan türüyorsa burada ne eylemde bulunanın ne eylemi değerlendirenin özerk olduğu söylenebilir.<sup>329</sup> Daha öncede söylediğimiz gibi tarihsel- toplumsal-kültürel bir varlık olarak insanın dilinde ve somut eylemlerinde dışavurduğu değerler eylem öznesini derinden etkilemektedir. Gereksinimler ise neredeyse özneldir. Gereksinimlerle değerler (ahlaksal veya etik değerler) arasındaki gerilimin niyet-eylem-dil ile olan bağlantısı hesaba katılarak çözüme kavuşturulması bunun için ise antropontolojiye ihtiyaç duyulması bu yüzdendir.

Gereksinimler özel olana, bir bakıma belirsiz olana hatta zamana göre değiştirilebilir olana işaret ederken; değerlerin belirgin ve keskin olanı imlemesi ve bu çerçeveye insan ilişkilerine yön vermesi tekil-tümel çatışmasının nedenidir. İnsanın toplumsal-tarihsel- kültürel niteliklerle özel-toplumsal-kamusal alan içine doğması ve kurduğu bu bağda kalkış noktasını neyin oluşturduğu ve eylem-değer ilişkilerinin etik bağlamda olup olmaması insanın kendini kişi olarak yansıtmamasının, insanın değerinin önemini kavrayarak insan hakları çizgisinde hareket etmesinin ufkunu açmaktadır.

### 3.5.1. İnsan Hakları ve İnsanın Değeri

Modern olana ve onun uzantısı olan aydınlanmaya yönelik eleştirel bir değerlendirmeye içinde bulunduğumuz yaşam koşullarına baktığımızda bireyi toplumsal zeminde eriten hatta onu topluluk üzerinden kurmaya çalışan ve bunun yol açtığı aidiyet kavramının herkesi kuşatarak değerlerin yine moral değerler/ değer yargıları olduğu ve bununla birlikte kavram dünyamızın, eylemlerimizin hatta söylemlerimizin şekil aldığı bir ortamla karşılaşmaktayız. Böylesi bir ortamda bireysel özgürleşmenin de önü

---

<sup>328</sup> Özerk, burada insan bireyinin, kişinin bir niteliği olarak verilmektedir; özerk insan bireyi, başka deyişle kişi, eylem yasasını öteki kişileri de hesaba katarak ortaya koymaktadır. Bu durum keyfilikğin önüne geçilmesinin bir yolu olarak aynı zamanda sorumluluk ve özgürlüğü de yanında taşımaktadır.

<sup>329</sup> Çotuksöken, *Antropontolojinin Işığında Etik ya da Ahlak Felsefesi*, s.33.

kesilerek düşünmenin geri plana atıldığı, insanın değerinin gün geçtikçe yitirildiği hatta insan haklarına yönelik farklı farklı taleplerin boy gösterdiği dikkat çekmektedir. Bu durumdan kurtulmak adına toplumun belirlediği değerlerin ne olduğuna yakından bakmak, değerlendirmedeki her bir durumu insan hakları bağlantısıyla etik temelli bir düşünme modeliyle yeniden araştırmak gerekir.

Çotuksöken'in dediği gibi kendimize şu soruları sorarak işe başlayabiliriz: Nasıl bir insan kavrayışımız var? İnsanı ortak insan kimliği ve kişiliği açısından mı değerlendirmeye tabi tutuyoruz? Değer verdiklerimizle insan haklarına ilişkin belirlenimlerimiz arasındaki ilişki üzerine düşünüyor muyuz? İnsan haklarının tanınıp korunmasına yönelik bir değerlilik anlayışına sahip miyiz? Değerlerden insanın olanaklarını mı anlıyoruz? Değerleri değerlendirirken insanın olanaklarını geliştirmeyi bir ölçü olarak ilke edinmeye çalışıyor muyuz?<sup>330</sup>

İnsan bir birey olarak diğer var olanlarla kurduğu ilişkilerde hem bilgi öznesi hem de bir eylem öznesi olarak aynı zamanda her şeyi belirleyen bu belirlemeyi ise yönelmesi, yargıda bulunması ve dille gerçekleştirerek salt bireysel ve bedensel oluşunun ötesine geçerek yapan bir varlıktır. O hâlde değerleri olan ve değer üreten tarihsel özne olarak insan diğer var olanlardan ayrılarak, kişi olarak kendisini ortaya koymaktadır. Kuçuradi'nin dediği gibi insan kendisiyle ya da diğer insanlarla bağlantısı içinde kişi olarak tümüyle etik ilişkilerin öznesidir. Etik ilişkilerin öznesi olan kişi ise aynı zamanda değerlendiren varlıktır. Tam da bu yüzden Kuçuradi'nin göstermeye çalıştığı etik anlayış; insanı tarihselliğinden, yaşantılarından, insanı kişi olarak kendisi kılan her türlü özelliğinden ayrı düşünen bir bilme öznesi olarak ele almamaktadır. Çünkü insanı sadece bilgi nesnesi olarak ele almak demek ona ve fenomenlerine gnosiolojik açıdan bakmak demektir ki böyle bir bakış açısı var olanı sadece obje ve insanı da sadece süje olarak görerek onları içinde buldukları varlık bağlantılarından ve real ilişkilerden koparmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Hâlbuki dünyaya gelen her insan çeşitli varlık bağlantıları içindedir. Bu varlık bağlantılarının bir kısmını doğal ve tarihsel çevresiyle bağlantısı diğerini ise dolaylı ve

---

<sup>330</sup> Çotuksöken, *Antropontolojinin Işığında Etik ya da Ahlak Felsefesi*, ss.69-70.

doğrudan isteyerek kurduğu veya rastlantısal olarak kurduğu insanlarla ilişkileri oluşturmaktadır. Yaşayan her insanın diğer insanlarla olan ilişkisini kişi olarak yaşadığını ve belirli bir bütünlüğü olan kişi olarak eylemde bulunduğunu hesaba katarak etik ilişkinin değerlerin taşıyıcı olan ve değerlerin taşıyıcısı olduğu için kişi ilişkisi olduğu söylenebilir.<sup>331</sup>

Kişi ilişkisi denilen her etik ilişkinin aynı zamanda bir olay içinde olduğu bu yüzden kişinin böyle bir ilişkiyi başka insanların ve birçok etmenin yön verdiği olay örgüsü içinde kurup yaşadığı aşikârdır. Kuçuradi bu konudaki karmaşıklığı gözler önüne sermek adına olayların sınırlarının belirsizliğinden ve etik ilişki yaşayan her kişinin aynı zamanda başka etik ilişkiler ve hatta onlardan yapıca farklı olan ilişkiler açısından bahsederek gerek kişinin yaşamına gerekse bu etik ilişkiye olan dolaylı etkisine değinmektedir. Bu olayların bilinç aracılığıyla durumlar hatta durum ardardalığı olarak yaşanmışlığına dikkat çeken husustur.<sup>332</sup> Öyleyse etik ilişkide değerlendirilen şey aslında bir insan ya da insan grubunun durumudur. Peki, durum denilince ne anlaşılmalıdır?

Kuçuradi'ye göre durum, bir insanın ya da insan grubun bir "an"daki koşullarının bütünüdür. Yani ortaya çıkmasında söz konusu olanın kendi ya da grubun payı olduğu ya da olmadığıyla ilgisinde kendi koşulları ve koşullarda kendi tutumudur. Bu "an" ise Kuçuradi'ye göre yıllar da olabilir. Çeşitli olayların yarattığı etkilerin örgütlenmesinin, bu olayların kişinin ya da grubun etrafında bir "an"daki özel düğümleşiminin ve kendi aralarında ilgili ya da ilgisiz olayların aynı andaki ilgisinin sonucu olarak da durumu anlatan Kuçuradi onun bir defalığını oluşturan tarihsellik çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü bir durumu oluşturmuş olaylardan her birinin bin bir etkisi ve yarattığı başka durumlar olabilir ve de başka zaman-mekânlarda olan biten olay benzer durumlar ortaya çıkarabilir.<sup>333</sup> Örneğin bugün bile egemen olan savaşların olgusalılıkta aynı durumlar olsa da nedenleri, sonuçları, tarafları, savaştan etkilenen kişileri, ülkelerin yaptırımları vs. başka başkadır.

Olayları bir durum olarak saptayacak, bilebilecek olan ise insandır. Aynı ayrı zamandaş olan olayların birlikte belki de bütünsellik içinde yaratmış oldukları etki, aynı

---

<sup>331</sup> Kuçuradi, *Etik*, s.5.

<sup>332</sup> Kuçuradi, *Etik*, s.3.

<sup>333</sup> Kuçuradi, *Etik*, ss.90-91.

zamanda onların nedenidir. Bu ilk tarihsel durum Kuçuradi'ye göre, olgunun durum olarak ortaya çıkmasını sağlarken; diğer olgusalığında durum söz konusu olan durumun bilinebilmesini yani saptanması noktasında işe yaramaktadır. Kısacası insanın kavram dünyası başka deyişle değer dünyasıyla olay durum olmakta ve durum olarak da algılanabilmektedir. Nitekim Kuçuradi, durumu değerlendirmede birinci basamağın onu olgusalığında saptamak yani nesne olduğunu gözden kaçırmadan adını koymak olduğunu söylemektedir. Bu şifre çözme basamağı oldukça önemlidir. Çünkü hangi olayın o insan veya grubun özel koşulları da hesaba katılarak onlarda etki yarattığı, bu etkilerin birbirleriyle olan eklentilerinin nasıllığı ve hangi tutumlarının onları düğümlettiği açığa çıkarılırsa olay duruma dönüşerek açıklanmış olur. Bu da olgusalıklarında aynı durumlara göre özelliklerinin gösterilmesi demektir. Durumu değerlendirmenin ikinci basamağını ise onu nedensellik bağlantısıyla ortaya koymak yani tarihselliğinde bilinmesini sağlamak oluşturmaktadır.<sup>334</sup>

Durum değerlendirmesinin son aşaması olan muhakeme yapma ise bir insan ya da grubun durumunun saptanarak açıklanmasından sonraki süreçte o anda nelerin harcanıp harcanmayacağına dair bir sonuca varması yönünde kişinin kendisiyle olan yüzleşmesidir. Bu muhasebe edimi hem olgusallık hem tarihsellik bağlamında bizi etik ve insan hakları ilişkisine ve özellikle de insan hakları kavramına götürmektedir. Çünkü her iki durumda insanın değeriyle olan iki belirlenimi söz konusudur.

Kuçuradi'ye göre olgusalığında bir durumun insan değeriyle ilgisini kurmak; böyle bir koşullar bütünü, insanın hangi olanaklarının gerçekleştirilmesinde elverişli ya da elverişsiz olduğunun belirlenmesini sağlamaktadır. Tarihselliğinde bu ilginin kurulması ise; o belirli bir defalık durumda korunan ya da korunmayan insan hakları ile o durumun oluşturucunun kendi özel koşullarında koruyabileceği ya da koruyamayacağı kadarı arasındaki ilginin kurulması demektir.<sup>335</sup> İlk muhasebe değerlendirenin kişinin o insansal durumuna karşı tutumunun oluşmasına yol açması yönünden önemli olsa da ikinci muhasebe bir yapma etkinliği olarak insana fırsat tanınması anlamında eylemin doğru ve yanlışlığının muhasebeye bağlılığı bakımından ayrıca bir önem barındırmaktadır. Nitekim değerlendiren kişinin insanın değerinin bilgisiyle donatılması

---

<sup>334</sup> Kuçuradi, *Etik*, ss.92-95.

<sup>335</sup> Kuçuradi, *Etik*, s.96.

ve insanın değerlerinden insanın olanaklarını anlaması ve onların geliştirilmesi yönünde değerlendirmede bulunması her gün karşılaşılan insansal durumların ezbere değerlendirilmesinin (değer biçme ve değer atfetme) ötesine geçmenin yolunu açacaktır.

Tüm bunlar neticesinde kişi ve kişi ilişkisinde doğru diye nitelendirilecek her eylemin etik bir eylem olmadığı ve etik değerlerin yaşantısının bir sonucunu vermediğini ortaya çıkmaktadır. Doğru eylem bu yüzden insanın değerini ve değerleri koruyan bir eylemden ziyade insanın değerinin ve değerlerinin en az harcanmasını sağlayan gerçekleştiricinin etik kişi olmasına rağmen diğer tarafın böyle olmadığı bir ilişkinin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Demek ki kişiler arası ilişkide bir eylemin değerli olabilmesi adına eylemin yöneldiği kişiyle ilgili koşulların da etkisi vardır. İnsanın etik olanaklarının gerçekleştirilebilir olmasına katkısı o eylemi değerli eylem kılıyorsa aslında hem eylemin yöneldiği kişinin hem de eylemi gerçekleştiricinin “insan onuru”nu hesaba katarak onun bilinciyle hareket etmesi söz konusu olacaktır.

İnsanın değerinden kastedilen tür olarak insanın tabiattaki diğer canlılar arasındaki özel yeri olarak sahip olduğu bazı olanaklardır. İnsan hakları da tür olarak insanın değerini oluşturan böyle olanakların gerçekleşebilirliğinin nesnel koşullarını oluşturmaktadır. Kuçuradi'nin deyimiyle normlar ortaya konulduğunda, kişilerin bu olanakları gerçekleştiribilmeleri adına nasıl muamele görmek istediklerinin resmini bize vermektedir. “İnsan onuru” (human dignity) denilen ise şeref ve namus kavramından tamamen farklı, insanın insan olduğu için değerinin farkındalığına işaret etmektedir. İnsan onuru, insanın nesnel değerinin öznel karşılığı olarak insanın değerinin felsefi/antropolojik bilgisinden oluşmaktadır. Bu bilgi anlayışı, bir kişinin her şeyden önce insan olduğundan hareketle davranmamızın altını çizerek herkesi insan kimliği altında değerlendirmemizi sağlayan yegâne unsurdur. İnsan haklarının evrensel normlar olarak görülmesinin zemininde de “insan onuru”nun farklı toplum, kültür ve inançlar içerisinde değişen insan yargılarıyla oluşan namus ve şeref ile ilgili anlayışlarından tamamen ayırt edilmesi gereken bir kavram olması yatmaktadır.<sup>336</sup>

---

<sup>336</sup> İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu,2007, ss.72-73.

### 3.5.2. İnsan Hakları ve Değerleri

Bilme, değerlendirme, eylemde bulunma, çalışma, yaratma gibi kişilerin gerçekleştirdikleri etkinliklerinin tümü bize insanın olanaklarını tanıtan ve bu olanakların bilinciyle insanın tür olarak diğer varlıklar arasında özel yerini görmesini sağlayan değerleri oluştururlar. Kuçuradi'nin ampülü yapan bilim, bilgi ve adaletin ne olduğunu göstermeye çalışan felsefe, Calais Burjuvalarını yapan sanat, ombudsman'ı getiren hukuk, insan haklarını korumak için ilkeler sağlayan siyaset örneklerinde dile getirdiği gibi tüm çıktılar eğer insan özelliklerini meydana getiren etkinliklerin amaçlarını gerçekleştirecek şekilde kişilerce eyleme dökülüyorsa bunlar insanın değerleridir.<sup>337</sup> Kısacası insanın değerleri, amaçlarına uygunluğuna göre yapıp edilen insan etkinlikleridir. İnsanın değeri olduğunun bilgisi de bu etkinliklerin bize sunduğu olanakların bilgisiyle elde edilmektedir. Burada sorulması gereken insan hakları ihlaline yol açmamak adına insanın değerinin ne olduğu bilgisiyle donatılmamızı sağlayan insan olmanın olanaklarına nasıl ulaşacağız sorusudur.

Kuçuradi'ye göre insanı farklı kılan, olanakların kişilerce gerçekleştirilebilmesinin öznel koşullarını veren belirli kişi özellikleri ve yaşam tarzıdır ki buna etik değerler denilmektedir. Etik değerler insana farklı varlık bağlantıları açısından bakıldığında diğer tüm değerlerin temelinde bulunması gereken ve kişinin bu ilişki ağının bilincinde olmasıyla etik kişi şekline dönüşmesini sağlayan yegâne unsurdur. Bu değerler kişinin etik ilişkilerinde kazanım sağladığı ve değer korumaya yönelik eylemlerinin bir sonucu olarak edindiği özellikler ile nesnel karşılığı olan değerlilik yaşantıları olmak üzere iki kısımda karşımıza çıkmaktadır. Etik değerleri diğer değerlerden ayıran özelliği o hâlde etik ilişkilerde ortaya çıkmalarıdır. Yine bu saptamayla devam edersek etik kişi değerlerinin diğer kişi özelliklerinden ayrılmasının sebebi, kişinin müdahil olduğu her türden etik ilişkisinde belirli bir şekilde eylemde bulunması yoluyla edindiği özellikler olmasıdır. Etik ilişki değerlerinin yani yaşam

---

<sup>337</sup> Kuçuradi, *Etik*, s.178.



tortularının diğer yaşantılardan farkı ise yalnızca kişi ile kişi ilişkisinde yaşanabilen değerlilik yaşantıları olmalarıdır.<sup>338</sup>

Etik kişi değerleri, insanın değerinin kişilerde korunmasına ya da karşılaşılan durumlarda insan değerine yönelik harcamaların en aza indirgenmesi amacıyla hareket eden dürüst olma, saygılı olma, adil olma, özgür olma gibi eylemi gerçekleştiren tarafından taşınması gerekli özelliklerdir. Etik ilişki değerleri ise sevgi, saygı, minnet, güven gibi bir kişinin diğer bir kişiyle ilişkisinde ortaya çıkan yaşam tortularıdır. Bu yaşantıların en önemli özelliği ise onları yaşatan açısından rastlantısal olmayan ve yaşayarı edilgin kılmayan özelliğiyle eylem yapmaya yönlendiren yaşantılar olmalarıdır.

İşte bu yüzden ilki, karşısındaki kişi etik kişi olmasa da yani değerleri harcayan bir kişi olsa da onun dahi insan haklarını korumaya yönelik bir karakter gösterirken; ikincisi kişilerarasında gerçekleşen etik ilişkinin iki tarafının da değerlilik yaşantılarının insanın değerinin ve etik değerlerinden kaynaklanan bilgisiyile temellenen bir yapıda olmasını gerekli kılmaktadır. Eğer ki kişinin bilgisel temele dayanmayan veya yanlış bilgilere götüren inançları, imgeleri, değer yargıları gibi değerlilik tasarımları bu yaşantılarını oluşturuyorsa bu ilişkide ortaya çıkan ürün, insan haklarının ihlallerine kadar ucu açık sonuçlar doğurabilir. Kaldı ki böyle bir ilişkide iki tarafında kalkış noktası insanın değeri/ onurunu korumaya yönelik bir iddia olmayacağından insan değerinin harcanması an meselesidir.

Günümüzde şiddeti önlemeye yönelik temel insan hakları kavramlarından adalet/ eşitlik, özgürlük, demokrasi, hoşgörü/tolerans, sorumluluk gibi etik değerler insan olmanın değerinin bilinciyle hareket eden etik kişi değerlerine sahip olanın diğer kişide de bu özellikleri gördüğü ve karşılıklı olarak içerikli değer yaşantılarıyla olanaklarını gerçekleştirme imkânı tanınmasının bir ürünüdür. İnsan hakları kavramlarının yani evrensel etik değerlerin kanıksanmasının ya doğrudan doğruya yaşanarak ya da dolaylı olarak tanık olarak veya onu bize yaşantı olanağı olarak sunan edebiyat eserlerinin aracılığıyla olması bu yüzdendir.

---

<sup>338</sup> Kuçuradi, *Etik*, ss.182-183.

Değer yaratan ve değerlendirmede bulunan insan sürekli olarak eylemde bulunmasının neticesinde aslında etik değerlerin değerini ortaya koymakla kalmayıp aslında olanakların bilgisini sunarak bir nevi anlam dünyasının şekillenmesine de vesile olmaktadır. Zaten Kuçuradi de bilim, sanat, felsefe, teknik gibi insanlığın ortak paydasını oluşturan tarihsel ürünleri ve adalet, özgürlük, eşitlik, hoşgörü gibi etik değerleri her insan tekine açık olanaklar olarak görmüştür. Temel kişi haklarına karşılık gelen insan hakları da türünün bir üyesi olarak her bireyin sahip olduğu bu olanakları hayata geçirebilmesinin ön koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer bu olanaklar eyleme geçirilirse tür olarak insanın değerini koruyabilmesi adına gerekli olan etik ilkeler ve değerler de hayata geçecek demektir. Yasaların yapılmasında ve meslek normlarının hayata geçirilmesinde kullanılacak olan ahlaki normlardan farklı olarak etik değerler toplum ve kültür yapısından bağımsız olarak insan haklarının evrensellik çatısı altında belirmesiyle insan onurunu oluşturacaktır. İnsan onurunun bilgisi ise insan türünün etik başarıları ve bilincini veren ve bu şekilde eylemde bulunmamızı sağlayarak insan hakları ihlallerinin özellikle de şiddetin önüne geçilmesine vesile olan şeydir.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

### ŞİDDETİ AZALTMADA DEĞERLER EĞİTİMİNİN ROLÜ

#### 4.1. DEĞERLER EĞİTİMİNDE FELSEFENİN ÖNEMİ

Bugün eğitim teriminden anlaşılan birinci anlamıyla “komando eğitimi”, “pilot-şoför eğitimi”, “beden eğitimi” gibi örnekleriyle bazı hareketleri birisine talim ettirme ve gerektiği zaman öğrenildiği şekliyle davranmasını sağlamak iken; ikinci anlamıyla “şeriatçı eğitim”, “milliyetçi eğitim” gibi nitelendirilmiş hatta hayvanların eğitilmesinde de kullanılan istenen davranış ilkelerini ve değer yargılarını kişilere aşlamak suretiyle o şekilde davranmalarının ön koşulunu oluşturan eğitim tanımıdır.<sup>339</sup>Eğitimin bu iki anlamından yola çıkarak; oluşması istenmeyen kişi ya da ideolojiler söz konusu olduğunda eğitimin önemini tamamen yitirdiğini anlarız. Oysa insanın sahip olduğu kariyer ve meslek grubu, içinde yaşadığı toplumun ideolojileri ne olursa olsun insan diğerleriyle birlikte yaşaması kaçınılmaz olan başta sosyal bir varlık olarak insanlaşması gereken bir özelliğe sahiptir.

Mengüşoğlu'nun dediği gibi insan, her daim bilgi edinme arzusu taşıyan, kendisini yine bu istek doğrultusunda yeri geldiğinde zor durumda bırakan ama çoğu zaman da yücelten konumuyla hayvandan ayrılan bir eğitim ve eğitilme durumuna sahiptir. İnsan dünyaya geldiği andan itibaren sahip olduğu yeteneklerin ve olanakların keşfi için her zaman ve her yerde eğitime ihtiyaç duyan yegâne varlıktır. Dolayısıyla dünden bugüne eğitimin sürekliliği, onun herhangi bir politik kaygı gütmeyen bir plan dâhilinde işlerliğini göstermektedir. Mengüşoğlu'na göre bu yüzden toplumlara “kurum” düşüncesinin yerleşmesi gereklidir ancak bu kurumlar aracılığıyla her şey bilim ve felsefe yolunda yürümeye başlayacaktır.<sup>340</sup>

Bilim ve felsefenin süzgecinden geçen eğitim adına verilen her karar çıkardan bağımsız işinin ehli kişiler tarafından verilmelidir. Eğitimin yalnız kişilere bağlı olduğu kurumsallaşmadığı durumlarda ise kişilerin kurduğu düzen gün gelecek iyiyken kişilerin

<sup>339</sup> İoanna Kuçuradi, “Felsefe ve Kişi Eğitimi”, *Türkiye Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1977, s.55.

<sup>340</sup> Arslan Kaynardağ, “Ülkemizdeki Eğitim Biliminin ve Eğitim Felsefesinin Gelişme Sürecine”, *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye’de Eğitim*, Ankara: TFK, 1996, s. 100.

değişmesiyle kötü bir hal alabilecektir. Ancak eğitimin objektif bir sistem üzerine kurulu olduğu, belirli bir felsefi ve bilimsel amaçla harmanlandığı düzende insanın dolayısıyla da toplumun tarihsel gelişimi mümkün olacaktır. Anlaşılan o ki Mengüşoğlu'nun da ifade ettiği gibi geleneklerin sürekliliği ya da durması, görüş tarzlarının aktarımı, eğitim sisteminin yeni kuşaklara biçim ve yön vermesi olaylarının hepsi değer belirlenimlerine bağlıdır.<sup>341</sup> Etik değerlerin diğer tüm değerlerin bir adım önünde ve onlara üstün gelen şekilde konumlanması için felsefenin önderliğinde bir eğitimin rolü burada ortaya çıkmaktadır.

Eğitim kavramından kişiye istenilen davranışı kazandırmayı değil de değer yargılarından bağımsız bir şekilde başkalarına ve olan bitene önyargısız bakabilme, bağımsız düşünme ve doğru değerlendirmeye zemin hazırlama, kişilerin sahip olduğu olanaklarını ne şekilde geliştireceğine yönelik bir aydınlanma ve kendi hayatıyla barışık bir yaşama hazırlık olarak aslında insanca yaşamaya yöneltme anlaşılmalıdır. Tüm bunların farkındalığıyla kişinin değerlendirme ve eylemlerinde değerlerle ilgili bağlantıyı özellikle de insanın değeri noktasındaki aramayı da özümsemesi gerekir. Böylesi bir eğitim ise felsefenin bazı dallarının hayatın gerçeklerinden uzaklaşmayan öğretimi ve edebiyata, sanata olan izdüşümlerinin aktarımıyla mümkündür.<sup>342</sup> Çünkü felsefenin edebiyatla, sanatla olan yakınlığı ile insani yaşamın tüm karmaşıklığına olan duyarlılık artabilir ve varoluşa anlam katan aklın yanındaki duygusal yönü tekrar gündeme gelebilir.<sup>343</sup> Bu noktada felsefenin işlevi nasıl gerçekleşmelidir?

İnsanların alışılmış kalıpların dışına çıkarak düşüncelerini ve bunları gerçekleştirme imkânlarını sağlayabilmeleri için felsefenin öncelikle ezberin dışına çıkması gerekmektedir. Zaten felsefe, kimi düşünürlerin (fenomenologlarca) hayrete kapılan kişinin tavrı olarak tasvir edilmiştir. Kanıksayarak bakan gözler birçok değişikliği algılamadan geçip giderken, hayretle bakan biri etrafındaki olaylara neden- niçin bağlantısıyla anlamak için bakmaktadır. Ezberlemek, kişinin her zaman aynı bağlantıları yine aynı şekilde kurması olarak tanımlanırken; tanımı gereği aynılık, benzerlik ve

---

<sup>341</sup> Arslan Kaynaradağ, "Takiyettin Mengüşoğlu'nun Düşünce Dünyasında Eğitim Kavramı ve Eğitim Sorunları", *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, Ankara: TFK, 1997, ss.53-54.

<sup>342</sup> İoanna Kuçuradi, "Felsefe ve Kişi Eğitimi", *Türkiye Felsefe Kurumu Seminerleri*, ss.56-57.

<sup>343</sup> Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles ve Nussbaum Üzerinden Felsefenin İşlevi Üzerine Bir İnceleme", *Felsefe İnsanlığa Hizmet Edebilir Mi?*, ed. Mehmet Ali Kaynar, 1.b., İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2022, s.51.

genelliğe ilişkindir ve bu nedenle de derinlik içeren bir anlamaya neden olmamaktadır. Oysa felsefenin anlamak, anlam yüklemek ve anlamlandırmak ile sıkı bir ilişkisi vardır. Bu kavramlar görünürde olanın, yüzeyselliğin dar kalıplarından içeri bakarak derinlemesine, içten bir kavrayışı dile getirmektedir.<sup>344</sup>

Şimdilerde bilginin depolanması yerine onu kullanma ve ondan yeni bilgi üretme gücün belirleyicisi haline gelmiştir. Toffler bundan seneler önce *PowerShift* (1992) kitabında toplumdaki iktidar kavgasının merkezini bilginin denetiminin oluşturacağı öngörüsünde bulunmuştur. Gerçekten de küreselleşen dünyaya baktığımızda bilgiye yatırım yapanların çoktan ürünlerini almaya başladıklarını görüyoruz. Türkiye'nin de bu kervana katılması açısından artık üretimin ya da servet yaratmanın makineye değil bilgiye dayalı olduğu apaçık ortadadır.<sup>345</sup>

Öyleyse gerek bilim ve teknolojiadaki gelişmeler gerekse sosyal ve ekonomik krizlerin boy göstermesi eğitimde kavramsal ve yaklaşımsal değişimi zorunlu kılmaktadır. Diğer yandan gitgide artan özgürlük, sosyal adalet ve demokrasi istekleri düşüncelerini eyleme döken insan portföyüne olan ihtiyacı arttırmıştır. Türkiye'de düşünen küçük bir seçkinler grubu ile sadece yapan ve toplumun çoğunluğunu oluşturan kitle yapısı artık geçerliliğini yitirmiştir. Her ikisini harmanlayan, bilgiyi kullanıp onun değerlerle ilgisini görerek (her durumda insan için değerli olanı arayan) aktive eden insanlara ihtiyaç vardır. Böylesi bir insan topluluğu başta şiddet olmak üzere birçok dünya probleminde çözüm umudumuzu yeşertecektir. Bu yüzden bilgi yüklemeyi değil bilgiyi kullanabilme eğitimde öncelikli hedef olmalıdır. Burada bir parantez açmak gerekir ki bilgiyi kullanma pragmatist-instrumentalist (yararcı- araççı) temele dayanan bir felsefi yolla yapılmamalıdır. Çünkü bu felsefi görüş; “göreceliliği (relativizm), öznelliği (sübjektivizm), benmerkezciliği (egocentrizm) ve tekbenciliği (solipsizm) bir biçimde beslemiş; toplumumuzda kişinin kendisini bağımsız olarak var edebilmesinin yolunun her şeyden önce kişinin kendisinin insan olarak var etmesi gerektiği gerçeğinin üzerinin

---

<sup>344</sup> Medar Atıcı, “Felsefe Eğitiminin Düşündürdük”, *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye’de Eğitim*, Ankara: TFK, 1996, s.26.

<sup>345</sup> Yüksel Özden, *Eğitimde Yeni Değerler-Eğitimde Dönüşüm*, 2.b., Ankara: Pegem Yayıncılık, Mayıs 1999, s. 19.

örtülmesine hizmet etmiştir.”<sup>346</sup> Burada sorulması gereken soru düşünme yolu olarak görülen felsefenin ne şekilde ezberin dışına çıkabileceğidir?

Felsefede metin incelemelerinin ağırlık kazanmasıyla birlikte sıklıkla okumaya, yorumlamaya ve tartışmaya kucak açan bir yaklaşımın benimsenmesi, felsefe sorunlarının kişinin gündelik sorularıyla karşılaştırılması ve dış dünyayla olan bağlantının görünür kılınması ve tüm bunlar neticesinde bireye kendi benliğini tanıyarak olanaklarını geliştirme imkânının sunulması felsefeyi ezberci sistemin dışına sürükleyecektir.

Bugün felsefenin öğretimi konusunda en yaygın yöntemlerden birisinin geçmiş zaman diliminde üretilen felsefelerin o dönemin kaygılarıyla birlikte her bir filozofun kendi söylemiyle kazandığı anlamın kişilere aktarılması olduğu söylenebilir. Oysa bu aktarış felsefeye ilişkin bir bilinç olmazsa söz yığınının başka bir şey olmayacaktır. Felsefi söylemlerin hangi düşünsel kaygılardan üretildiği, hangi soru kalıplarının ne türden cevapları olduğu konusunda bir aydınlanmaya gidilmezse ne yazık ki felsefe ezberci sistemin içinde kalmaya devam edecektir. Ancak ve ancak hangi soruların ve problemlerin felsefi söylemi oluşturduğu bilgisinden yola çıkılırsa filozofun söyleminin ne anlama geldiği anlaşılır olacak ve halis felsefe sorularının kalıcılığından ötürü kişiler kendi hayat çizgilerinde benzer sorunlarla karşılaştıklarında ya da aynı sorularla cevap aradıklarında felsefe yapma olanağı elde edeceklerdir. Felsefeyi henüz diğer bilgi alanlarıyla karıştıran ve onu, yer yer kültür tarihi sırasıyla ele alınan kimi düşünürlerin tarihi veya sadece bilimler tarihi olarak gören zihniyetin felsefi bilinç taşımayan hali felsefi öğretiminin asıl amacını kaçıracaktır.<sup>347</sup>

“Ben düşünüyorum” un, “ben inanıyorum” söyleminin önüne geçtiği ve karşısında konumlandığı herkes için karşısındakinin düşünen bir varlık olarak düşüncelerine, söylemlerine ve daha da önemlisi eylemlerine yönelik bir saygının hâkim olduğu yapılanmanın gündeme gelmesi adına bir nevi felsefe politikasının yenilenmeye ihtiyacı vardır. Bu politika aynı zamanda bireylerin nasıl yetiştirileceğine yönelik bir politikadır. Benzer görüşleri olan insanları tek bir potada eriterek oluşturulmak istenen

---

<sup>346</sup> İsmail H. Demirdöven, “Yeni Bir Eğitim Anlayışı ve Felsefe Eğitimi”, *Öğretmen Dünyası*, S.218 (Ankara, Şubat 1998), s.17.

<sup>347</sup> Betül Çotuksöken, “Türkiye’de Felsefe Öğretimi Üzerine”, *Kadın Felsefecilerimiz*, Ankara: TFK, 1999, s.235.

günümüz dünyasının sistemi felsefeyi dışarıda bırakmak ya da onu felsefe olmayanla karıştırmanın bir sonucudur.<sup>348</sup> Artık buna dur demek için felsefi bir bakış açısının neyi öngördüğünün bilgisiyle ilerlemek gerekir. Felsefi bakış/ felsefi düşüncenin nitelikleri nelerdir? Ne görür bu bakış?

Felsefi bakışın en temel özelliği problem gören yani aykırılık yakalayan bir bakış olmasıdır. Felsefenin de tanımından anlaşıldığı üzere düşünce yoluyla araştırdığı gerçeklik/ bilgi aslında obje edindiği bilgi alanlarına ilişkin problemlerdir. Bir problemi ortaya çıkarmak ise mevcut bilgi ile gündelik yaşamda karşılaşılan yeni bir durum ya da olguyla olan karmaşayı yakalamak demektir. Bu yakalama hali birtakım düşünsel süreç ve yetiler aracılığıyla olmaktadır ki bu süreçler aynı zamanda felsefi bakışın önemli motiflerini oluştururlar. Objektif görü (ön yargısız düşünme), ontolojik bakış (kapsamlı düşünme), analiz, sentez, tümevarım ve tümdengelim, hoşgörü, eleştiri ve sorgulamadır.<sup>349</sup>

Bilinen o ki objektif görü ile sadece obje söz konusu olduğundan; öznenin kişisel duygu ve düşünceleri (subjektiflik) ön plana çıkmayacaktır. Ontolojik bakış açısı ise değerlendirme konusu olanın bütün oluşturucularıyla ele alınması demektir. Analiz konuları en ince ayrıntılarına kadar parçalayarak çözmeye, sentez ise ortaya konan veriler bütünlüğünden bir sonuca götürmeye yarayacaktır. Tümevarımda, eldeki verilerden bir sonuca ulaşmak söz konusu iken; tümdengelimde düşünme süreci belirli bir sonuçtan hareketle tek tek olguları ve olayları doğrulamak ve yanlışlamak olarak bize yön verecektir. Tüm bu motifler zincirin halkaları gibi birbirine bağlı ve bir o kadar da birbirini gerektiren unsurlar olarak felsefi bakışı kotaran şeylerdir.<sup>350</sup>

Felsefi düşünme o hâlde Karasu'nun aktarımıyla "Kendi kendine yönelebilen, kendi kendini eşleyebilen, belli bir çerçeve içindeki sorunları arayıp bulan, bunların sınırlarını çözmeye çalışan, ilk bulduyuyla yetinmeyen bir düşüncedir."<sup>351</sup> Felsefi düşünme ile bireyler karşılaştıkları her durumda, ilişkilerinde, olup bitenlerle bilgi ve

---

<sup>348</sup> Çotuksöken, "Türkiye'de Felsefe Öğretimi Üzerine", Kadın Felsefecilerimiz, s.244.

<sup>349</sup> Nesrin Kale, "Felsefe Öğretimi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C.27, S.1(Ekim 1994), ss.113-114.

<sup>350</sup> Kale, *a.g.m.*, s.114.

<sup>351</sup> Bilge Karasu, "Yazar, Yazı, Dil", *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara: Dil Tarih Kurumu Yayınları, 1997, s.19.

değer bilgisi arasındaki aykırılıklardan yola çıkarak hemen bir tavır alacak; mevcut otoritelere- değer yargılarına- bağlanmadan her şeye kendi gözleriyle bakarak bunun sonucunda da dönüp kendi iç hesaplaşmasıyla özünü keşfedip bireysellikleri geliştirebilme imkânına kavuşacaklardır.<sup>352</sup>

Felsefenin en önemli motiflerinden sorgulama ve eleştirinin ekarte edilerek devletin bir takım ilke ve amaçlarına yönelik sorgusuz bir şekilde kişilerin yetiştirilmesi tam bir paradoks olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tarafta özgür ve analitik düşünmenin bireylere aktarımının istenmesi bir tarafta da felsefenin ruhuna aykırı olarak sorgulanmanın önüne geçilmesi tam bir fiyaskodur. Görünürde olan da şiddetin her halinin toplumdaki yansımasıdır. Bu yüzden bugünün insanını soyut, kendi başarılarından bile koparılmış olarak tasarımıyan bir eğitim sisteminden ziyade onu somut bir bütün, biyo-psişik ve aynı zamanda özerk bir varlık olarak ele alan, insanın değerini her şeyin üzerinde tutan antropolojik bir bakışla yeniden biçimlenmesine ihtiyacı vardır.

Günümüzde en büyük sorun eğitimin, eğitim dışı amaçların aracı olarak kullanılmasıdır. İnsanı bir bütün olarak ele almayan onu bölerek pragmatik amaca hizmet eden anlayış din, devlet, teknik ve iktisatın ekseninde ve onların ideolojileriyle hareket ederek, insanda çekirdek halinde bulunan yetenekleri körelterek sadece tek yönlü olarak gelişimine olanak sağlayacaktır.<sup>353</sup> Mengüsoğlu'nun felsefe eğitiminin yetersizliği konusundaki sözleri tam da bu noktada daha anlaşılır olacaktır:

Bilgi hazır yöntemlerin öğrenilmesiyle elde edilmez. Yöntemler bilimin kendisi değil araçlarıdır. Bizdeki öğretim sistemi körpe beyinleri kalıplaşmış yöntem ve bilgileri öğrenmeye zorluyor. Bilimin, felsefenin ne olduğu tanım yapılarak değil, ancak işbaşında, yani problemlerle karşı karşıya gelinerek öğrenilir. Felsefi düşüncü sağlamak için, öğrencinin önce felsefenin disiplinleriyle ve bu disiplinlere ait problem gruplarıyla tanışması gerekir.<sup>354</sup>

Dolayısıyla felsefenin olmadığı bir yerde düşünme, derinlemesine bir araştırma ve eleştirel bakış açısı da olmayacağından eğitimin sadece teoride kaldığı yaşamının kendisinin öğretilmediği bir çıkmazda kalacağı sonucu kaçınılmazdır. Hâlbuki bir insan

---

<sup>352</sup> Kale, *a.g.m.*, s.118.

<sup>353</sup> Kaynardağ, "Takiyettin Mengüsoğlu'nun Düşünce Dünyasında Eğitim Kavramı ve Eğitim Sorunları", *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüsoğlu Anısına*, s.57.

<sup>354</sup> Kaynardağ, "Takiyettin Mengüsoğlu'nun Düşünce Dünyasında Eğitim Kavramı ve Eğitim Sorunları", *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüsoğlu Anısına*, s.65.



ancak şiddetin olmadığı en azından şiddetin varlığına karşı keskin bir duruşun olduğu bir toplum yapısı içinde büyürse ve insan onurunun korunması gereken biricik gaye olduğu bilgisiyle donatılırsa ancak yaşanan hayat ile eğitim kurumlarında öğrendikleriyle doğru bir bağ kurabilir. Belki başta ülkemiz olmak üzere aşılması gereken başlıca sorun hâlâ kavramlarla olguları/ olup bitenleri bir ve aynı sayan zihniyetin ta kendisidir. Eğer bu zihniyetle devam edersek realiteye yönelmeden kavramların arkasına sığınırız problemeleri çözmek yerine bugün olduğu gibi problemleri daha da karmaşık hale getirerek çözülmesi güç sorunlarla baş başa kalırız. İnsan tarihsel bir varlık olduğundan diğer tüm başarıları için de bu durum söz konusudur. Onun ortaya koyduğu tüm başarılar ve edindiği değerler yok olmazlar sadece nesilden nesile aktarılırlar. Bunun bilinciyle bilmenin bir amacı olduğu onun tarihsel çevresiyle ilgisi sadece nasıl yapıldığı ile değil ne için yapıldığının birlikte görülmesiyle ancak yapıcı eyleme taşınacaktır. Yapıcı eylemler ise adalet/ eşitlik, özgürlük, demokrasi, hoşgörü /tolerans, sorumluluk başta olmak üzere kazanılması gereken insan haklarının temel değerleriyle ilgilidir.

Bu temel değerlerin çatısı altında bilimsel bilgilerin ulvi seviyesi, felsefi insan görüşlerinin olgunluğu ve sanatın anlam yaratmaları geçmiş zamanı, yaşadığımız an'a ve yarına eğitim kavramıyla bağlayacaktır. Kültürün bu üç öbeği olmazsa siyaset yozlaşacak, objektif dayanaklar kayganlaşacak, bilgide sübjektiflik, ahlakta bencillik ağır basacaktır.<sup>355</sup>Bu yüzden tarihsellik bilinciyle kuşatılmış genç zihinlerin gördüğü yanlışları kendilerine mal etmeden kendi akıl süzgeçlerinden geçirip eleştirel düşünceyle yeniden yaratması dünyanın en büyük problemlerinden biri olan şiddetin önüne geçilmesi açısından oldukça önemlidir. İçi dolu olan bir değerler sisteminin hayata hâkim olmasıyla insanın tüm başarıları yani ilim, felsefe, teknik ve sanat alanındaki ilerlemeler görünür olacaktır.

Oysa hayatla ve onun geçerli saydığı değerler sistemi ile bilgi arasındaki uyumsuzluk yukarıda saydığımız bütün ilerlemelerin temeli olan insanın kendisini yetiştirmesinin ve bundan sebep olanaklarını gerçekleştirmesinin önünde en büyük engeldir. Çünkü bilgi böylesi bir durumda sadece belli bir formalizm için bir araç

---

<sup>355</sup> Uluğ Utku, "Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Felsefesi Işığında Eğitim Olgusuna Toplu Bakış", *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, Ankara: TFK, 1997, s.45.

derecesine indirgenmiştir ki bu insanın kurtulmak istediği bir yükün de tasviridir.<sup>356</sup> Özetle kişi, istenen formalizmi tamamlamanın bir gayesi olarak verilen eğitimin çıktılarını vererek hayata atılmanın peşine sürüklenmiştir. Sonrasında ise artık baş etmesi mümkün olmayan yoksa kendisinin çarklarında ezileceği bir mekanik sistemin kurbanı olacaktır. Böylesi stabil hale gelmiş bir sistemin başka deyişle sosyal düzenin ve hatta onun değer yargılarının değiştirilmesi ve yerine insan hakları değerlerinin getirilmesi ancak felsefenin önderliğinde olacaktır.

#### 4.2. ŞİDDETİN ÖNLENMESİNDE NASIL BİR FELSEFİ EĞİTİM OLMALI?

Eğitim çeşitli kavrayışların, bilgi ve eylem biçimlerinin hangisinin iyi ya da kötü olacağı noktasında bir kişi ya da gruba aktarım olduğundan verilen örnekler son derece önemlidir. İnsanın bilmeye yönelik tasavvurunda her zaman tümele ağırlık veren felsefe, eylem alanındaki yansımasında da evrensele yönelmektedir. İşte bu yüzden felsefi bakış açısıyla belirlenen bir eğitimin de amacı tümellik, evrensellik ve nesnelliktir. Böyle bir eğitim insanın bireyselliğine saygı gösterirken öznelliklerini ön plana koymasına müsaade etmeyen, bireyi yaşadığı toplum içerisinde birlikte konumlandırırken diğerini de hesaba katmayı ve yeri geldiğinde empati yaparak başta insan olmaya olan değeri yücelten bir düzen sunmaktadır. Bu düzenin sadece teoride kalmayıp uygulamaya geçirilmesi ve eylem biçimlerindeki yansımalarının (örneklemelerinin) özellikle de topluma yön veren mekanizmaların temsilcileri (yönetici, politikacı, iletişim sektöründe söz sahibi olanlar, hukukçular ve hatta toplumun yapıtaşı olan ebeveynler) tarafından görünür olması felsefi eğitimin olmazsa olmaz şartıdır.<sup>357</sup>

Türkiye'deki duruma bakıldığında olanla olması gerekenin birbirinden ayrılmadığı bariz biçimde ortadadır. Bilginin ve eylemlerin değerlendirilmesinde olması gereken değer bilgisinin eksikliği bugün bireylerin yaşadığı tümel-tekil geriliminin en önemli sebeplerinden birisidir. Salt bireysel çıkarlarıyla çevresine yönelen insanların tutumlarıyla başa çıkabilmedeki yetersizlikler, etrafımızı saran şiddet eylemlerine

---

<sup>356</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, "Felsefi Antropolojinin Işığında Eğitim", *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara: TFK, 1977, s.18.

<sup>357</sup> Betül Çotuksöken, *Kavramlarla Felsefeye Bakmak*, İstanbul: İnsancıl Yayınları,1998, ss.96-97.

kimsenin sesini çıkarmaması, hoşgörü diye servis edilenin aslında aldırmaazlıktan ve kayırmadan başka bir şey olmayan eylem biçimleri ve tüm bunlara eklenen kanıtlanabilir, gerekçelendirilebilir temelden yoksun bir biçimde kendini sunan kimliğini ifade etme mücadeleleri, her geçen gün insan değeri ve onurunun yok sayıldığı bir dünya tasarımı bu uğurda verilebilecek sadece birkaç örnektir. Daha da kötüsü tüm bu sorunlara çare olarak düşünülenlerin hemen hepsinin sonunda toplumu karşıt yönde bir ayrımcılığa sürüklediği gerçektir. Bu gerçeikle eninde sonunda yüzleşmemiz gerektiği ve sorunun ana kaynağını ancak felsefi eğitimle çözebileceğimiz noktasında herkesin ortak bir iradede birleşmesi gerekmektedir.

Örneğin bugün inancının gereksinimlerini yerine getirebilme gibi masum bir istek, sonunda her şeyi belli bir inanç dizgesinden görmeye varacak kadar ileri boyuta gelerek bireyi içine alabiliyor. Ulusal özelliklerini yitirmeden başkasıyla, başka kültür ve toplum yapısı içinde olanlarla bir arada yaşama isteği tek bir yönde keskinleşerek ya kişinin kendisini ya da karşısındaki yok saymasıyla ırkçılık ve ırkçılığa dayalı milliyetçilik sınırlarına ulaşabiliyor. Kadın haklarıyla ilgili son derece haklı tutumlar her şeyin kadın gözüyle görülebileceği ve değerlendirilebileceği gibi herhangi fenomenal zemini olmayan bir düzleme çekilebiliyor. Bu ve bunun gibi sayısız örnekte göz ardı edilen bireylikler ve insan kimliği olmaktadır. Bu yüzden en başta “nasıl bir insan idealimiz var ve nasıl bir insanı amaç ediniyoruz?” sorusunu sormalı ve yaşantılarla bağlantılı olarak kişiye emsal teşkil edecek fenomenlerin bilgiyle uyumu çerçevesinde bir söylem de oluşturulmalıdır.<sup>358</sup>

Felsefe ve onun bilgisi taşıdığı özellikleri bakımından, var olana karşı bakışında eğitici rolü ile karşımıza çıkmakta ve gerek diğer bilgilerin elde edilmişinde gerekse dış dünyada varolanlarla kurulan ilişki ağında “bilinç uyanışı” olarak kendini göstermektedir. Çünkü felsefenin neliği üzerinde düşündüğümüzde felsefe kavramının, insanın varlık dünyasında nasıl yaşayacağına dair spekülâtif yolla bilgi üretme yordamı ve süreci olduğunu dahası bu sürecin sonucunda ortaya çıkan bilgi birikimi olduğunu ve hatta bu bilişsel düzlemdeki bilgi içeriğinden, varlık dünyasında nasıl yaşayacağına dair kimi

---

<sup>358</sup> Çotuksöken, *Kavramlarla Felsefeye Bakmak*, ss.97-98.

pratik ilke/ normları çıkarsamak üzere kurulmuş bütünsel bir bilgi sistemi anlaşılmaktadır.<sup>359</sup>

Felsefenin üç bileşeninden bahsedebiliriz. Bunlar yaşam pratiklerini belirleyen değerler, değerlerin alt zemini oluşturan bilgi içerikleri, bilişsel süreçlerle birlikte bilgisel içeriklerin kendisinden türetileceği varlık dünyasıdır. Felsefeyi istersek bir bilgi sistematiği olarak istersek yaşamı anlamlandırma yolu olarak ele alalım ikisinin de amacı felsefenin etik/politik yönüne olan vurgusuyla yaşama pratiğini düzenlemek ve iyileştirmek misyonudur. Eğitimin de yaşam pratiğinin bir kesitini oluşturan yapısı gereği felsefece sorgulanmasının gerekliliği bu yüzdendir.

Eğitim, felsefenin insanlığa hizmet ettiği en önemli alanlardan birisidir. Bu olgusal tespitite görünür kılınması gereken, felsefi temelleri olmayan bir eğitim sisteminin kolaylıkla doğaya ve insana karşıt bir –loji ve –izm’lerle sonuçlanan bir tahrifata yol açacağı gerçeğidir.<sup>360</sup> Dolayısıyla eğitimin böylesi bir ideoloji peşine düşmeyen, insani değerlerin en yüksek değerler olarak alınmasına yönelik gereklilik felsefi eğitimi başka deyişle değerler eğitiminin ne olduğu, bu eğitimle ne anlatılmak istendiği sorunsalını da gündeme getirecektir.

Kuçuradi’ye göre felsefi eğitime olan talep, ülkemizde şuan üniversite öğrencilerinin bile hâlâ eksik olduğu dört temel ihtiyaç ekseninde anlaşılabilir. En temel ihtiyaç bağlantılı düşünmeyle ilgilidir. Doğru bağlantıların kurulması, olan bağlantıların görülebilmesi, bir önermeden çıkarılabilecek mantıksal savların sonuçlarının farkındalığı bilgisel bir iş olduğundan kişilere öğretilir. İkinci ihtiyaç ise doğru değerlendirmeye ilgilidir. Ne yazık ki değer biçme ve değer atfetme ile bilgisel temelden yoksun yanlış değerlendirmeler yapılmaktadır. Toplumumuzda bir diğer önemli eksiklik ise değer ve değerler bilgisiyyle eylemde bulunmaktan kaynaklanmaktadır. Kişinin başta kendisiyle olmak üzere kurduğu her ilişki türünde etik değerleri korumaya ya da en az harcamasına yönelik bilgi eksikliği şiddete kapı aralamaktadır. Aynı zamanda olan bitenlere ve yapılanlara insan hakları bilgisiyyle bakmaktan uzak bir kurumsal yapılanmanın

---

<sup>359</sup> Muhsin Yılmaz, “Eğitim İçin Felsefenin Gerekliliği Üzerine”, *Antik Çağdan Günümüze Eğitim Felsefesi Tartışmaları*, ed. Mustafa Günday, 1.b., Ankara: Sentez Yayıncılık,2022, s.10.

<sup>360</sup> Zehragül Aşkın, “Felsefe İnsanlığa Hizmet Eder Mi?”, *Felsefe İnsanlığa Hizmet Eder Mi?*, ed. Mehmet Ali Kaynar, 1.b., İstanbul: Doğu Kütüphanesi,2022, s.109.

doğuracağı sonuçlar adına insan haklarının etik eğitiminin başta insan haklarını koruyacak olanlar olmak üzere herkesi kapsayacak biçimde verilmesi gereklidir.<sup>361</sup>

Felsefi eğitim, düşünme ve anlama yetisiyle donatılmış olan insanın, olup bitenler arasındaki bağlantıları fark etmesini; var olma düzleminin bütünselliğinin bilme noktasına taşınmasını ve var olanların özgül ayrımlarıyla anlaşılmasını sağlamaktadır. Yine insanın düşünen bir varlık olmasının yanı sıra eyleyen bir varlık olarak etkinlikleriyle bireysel yanını ortaya koyan ve özellikle sahip olduğu etik değerlerin bilinciyle kişi olarak karşımıza çıkmasını sağlayan kendisidir. İnsanların birden fazla konuda edindiği bilgi birikimi onları birey kılarken; bu bilgilerin evrensel etik değerler çatısı altında yeniden vücut bulması bir nevi insanileşmesi sonucu bireyler kişi olabilir. Felsefi bir bakış açısıyla insanın kendi düşünmesinin ve eylemlerinin üzerine tekrar tekrar düşünerek yeni kararlar alması onun bilinçli bireyler haline gelmesinin bir sonucudur. Birey olarak hangi değerleri ölçüt olarak almalıyım? Kendi bireysel/ içgüdüsel eksenimden ne ölçüde çıkabilirim? Yaptığım değerlendirmelerde ya da aldığım kararlarda belirleyici olan nedir? tarzındaki sorulara verdiği yanıtlarda belirleyici olanın etik değerler olduğu noktasında kişi aşamasına yükselen bu bireyler ancak daha iyi bir dünya düzeni kurabilirler. İnsanın kendi bireysel eksenlerinden çıkarak değerlendirme ve eylemlerine mesafe koyarak bakabilme cesareti aynı zamanda ötekinin de eylemlerini anlamlandırmada ve yaşadığı içsel dünyasını önyargısız olarak anlayabilme şansını yakalamasına fırsat tanıyacaktır. Felsefe tarihinde Platon'dan Popper'a kadar bu türden bir bilincin oluşmasını sağlayacak birçok örnek ise yol gösterici olarak kullanılabilir.<sup>362</sup>

Felsefenin rehberliğiyle öğrenim/ öğretim konusunun kuramsal yönünün anlaşılabilmesi ve bu bilincin yerleşmesi felsefenin ana amaçlarından biridir. Nitekim felsefenin eleştirel, yorumlayıcı ve araştırmacı tutumu tüm disiplinlerin akli rehber edinmesinde oldukça önemlidir. Felsefi bir bakış açısıyla herhangi bir alanın neliği ve sınırları çizilerek neyin ne amaçla yapıldığı ve niçin öğrenildiğinin farkındalığı sağlanacaktır. Yine mesleki bilgileri edinmede ve onları içselleştirmede soru sorma etkinliği felsefenin bir diğer amacını oluşturacaktır. Felsefi temellere dayanan bir değerler

---

<sup>361</sup> İoanna Kuçuradi, "Türkiye'de Felsefe Eğitimi", *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi*, haz. Betül Çotuksöken-Harun Tepe, Ankara: TFK, 2013, ss.19-20.

<sup>362</sup> Çotuksöken, *Kavramlarla Felsefeye Bakmak*, ss.35-36.

eğitimi her alanda ve her meslek grubunda insanı araçsallaştırmadan kurtararak amaç olduğunu her fırsatta zihinlere yeniden hatırlatacaktır.<sup>363</sup>

Kuçuradi'nin tespit ettiği gibi bugün ÷lkemizde felsefe öğretiminin yapıldığı şüphesiz fakat bu felsefi eğitim olmadan da yapılan şekliyle bizzat karşımıza çıkmaktadır. Bu şekliyle özellikle de kavram kargaşasının ve dogmatizmin ürünü olan düşüncelelerin hâkim olduğu ÷lkemizde, verilmeye çalışılan bilgilerin realiteyle uyumsuzluğu sonucu arafta kalan bireylerin oluşturduğu toplum yapısında felsefe öğretiminin ÷lkemiz sorunlarına yetersizliği daha anlaşılır olmaktadır. Bu durumda öğretim kurumları dışında bir felsefi eğitimden söz etmek kulağa mantıklı gelmemektedir. Hâlbuki felsefi eğitim, öğretim kurumlarından dışarıya da sıçramalıdır. Çünkü ancak etik değerlerin vücut bulabildiği bir düzende insanlar kafalarındaki soru işaretlerinden kurtulup kendi olanaklarını gerçekteşirme imkânına kavuşabilir.

Evrensel nitelikli etik değerlere ilişkin bilgi kuşkusuz metaverse dünyasına doğru gidilen adımda başta medya ve iletişim alanında çalışanlar olmak üzere ÷lkenin gidişatına yön veren politikacılardan tutalım, geleceğin nesillerini yetiştiren tüm eğitmenlere kadar her sektördeki uzmanlık alanlarına kadar yayılmalıdır. Çünkü ancak felsefi temellere dayanan bir anlayışla her meslek grubu artık dar uzmanlık kalıplarından dışarıya çıkarak, olup bitene geniş bir perspektiften başka deyişle insan penceresinden bakmayı öğrenecektir. Görevlerini icra ederken kendi kabuklarından çıkarak yaptıklarının neye nasıl etki edeceğini hesaba katmaları ve en başta değerlerle ilgisini kurarak bir değerlendirme, bu kişilerin yüklendikleri sorumluluklarını layıkıyla yerine getirmelerini sağlayacaktır. Değerleri hesaba katma ise sadece bağımsız düşünmenin ötesinde değerler konusunda yeterince kafa yormayı gerektirir. Olan biten her şeyde bir nevi değer sorunlarını görebilme her bir alan için felsefi eğitimi şart koşacaktır.<sup>364</sup>

Günümüz dünya problemlerinden en önemlisi olarak gör÷lebilecek şiddetin önüne geçebilmenin yolu bireyleri gerçek kişi ve yurttaş kılabilen, bilimsel doğruları da hesaba katan böylesi bir eğitim idealidir. Bu sayede her türlü ayrımcılığın aşılması mümkün olacak, birçoğ insan ortak bir zeminde yani etik değerler çevresinde buluşarak toplumdaki

<sup>363</sup> Çotuksöken, *Kavramlarla Felsefeye Bakmak*, ss.38-39.

<sup>364</sup> İoanna Kuçuradi, "Felsefe ve Kişi Eğitimi", *Türkiye Felsefe Kurumu Seminerleri*, ss.56-59.

tüm açmazlarının önünü açacaktır. Tüm bunlar ışığında felsefi eğitim, bir ihtiyaç konusunda bilinçlendirmenin yanında, kişileri uğraşı alanları ve sorumluluklarıyla ilgili bilinçlendirmeye götürmesi açısından her kesime yayılması gereken bir eğitim ideali taşımaktadır.

#### 4.3. ŞİDDETE KARŞI BİLİNMESİ GEREKEN BELLİ BAŞLI İNSAN HAKLARI KAVRAMLARI

Değerlere ya da adına değer denilen olgulara bakılırsa, dürüstlük ve güvenilirlik gibi kişi özelliklerine değer denildiği gibi bilim, sanat, felsefeye, öte yandan insan haklarının temelini oluşturan adalet/eşitlik, özgürlük, demokrasi, hoşgörü/ tolerans, sorumluluk gibi etik kavramlara da değer denilmektedir. Değer diye adlandırılanların bu çeşitliliğine bakıldığında onlar hakkında felsefi bilginin olanaksızlığı problemi gündeme gelecektir. Hâlbuki bu durum hem ontolojik hem de epistemolojik bir güçlükten kaynaklanmaktadır.

Konuya ontolojik olarak yaklaştığımızda; var olma sadece zamanda mekânda olmaya, teklik taşımaya ya da duyulur görünür olana indirgendiğinden- bu aynı zamanda deneysel var olmadır- değerler var olan olarak görülmezler. Kavramsal varlıklar olarak ele alındıklarında ise sadece dilde var olan şeyler olarak görülürler. Oysa değerler yaşamın olguları arasında yer aldıklarından farkındalıkları olmasa dahi eylemlerimizi belirleyici unsurlardır. Aynı şekilde değerlerin varlıksal olana indirgenme sorunu beraberinde değerlerin bilgisinin olanaksız ya da göreceli olduğu problemine bizi götürecektir. Değerlerin epistemolojik bir güçlük çıkarması da bu yüzdendir. Değerlerden bahsetmek metafizikle eş tutulmuş ya da değerlerle ilgili bilgiler değer çözümlemeleriyle sınırlı kalmak zorunda kalmıştır. Değerlerin olgular olmadığı, dilin ötesinde var olan şeyler olmadıkları yargısı var olmayı empirik ve deneysel olana indirgeyen bir zihnin ürünüdür. Oysa değerler eylemlerimizin ve tüm değerlendirmemizin içindedir.<sup>365</sup> Öyleyse değerlerin neler olduğunu ve bir şeyin değer olarak farkındalığını nasıl elde edebiliriz?

---

<sup>365</sup> Harun Tepe, "Değerler ve Değer Bilgisi", *Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şahabettin Yalçın, 1.b., Ankara: Vadi Yayınları,2002, ss.349-350.

Ontolojik bakış değerlerin varlık tarzını, nasıl var olduklarını, deneysel var olmadan farkını göstererek varlık tarzlarına ilişkin yukarıda da sözü edilen indirgemenin kaçınmamızı sağlayacaktır. Ontolojik bilgiyi de hesaba katan bir epistemolojik bakış açısı ise değerlere ilişkin bilginin diğer bilgi türleriyle olan benzerlik ve ayrılıklarının gün yüzüne çıkmasına olanak verecektir. Her iki bakış açısı da şiddeti önlemede edinilmesi gereken başlıca insan hakları kavramlarının/ etik değerlerin neden bir değer olarak ele alınıp, her bireyin kazanması gereken bir nitelik olduğu sorusunda yetersiz kalacaktır. Tam da bu noktada antropolojik bir bakış açısına ihtiyaç vardır.

Antropolojik bakış açısı; ancak tür olarak insan, bir toplum teki olarak birey ve gerçek bir varoluşa sahip olan kişi arasındaki kavramsal farklılığı verebilecektir. Bu ayrım kişinin kendisi içinde bulunduğu veya yarattığı ontik ilişkilerine (doğal, toplumsal ve etik ilişkilerine) dayanmaktadır. Yine bu bakış açısıyla tür, birey ve kişi değerleri olarak ortaya konan her türlü değerlerin insan olmanın korunması ve gerçekleştirilmesiyle ilgili bağlantının görünmesi noktasında üstlendikleri rol, değer olarak ele alınması gerekenin ne olduğu noktasında önem teşkil etmektedir. Dolayısıyla nasıl ki değerlere dayanmayan bir etik anlayışın temellendirmesi mümkün değilse antropolojik bir bakış açısından yoksun olarak bir değer temellendirmesi yapılamaz.<sup>366</sup>

Konu şiddetle mücadele olduğunda ise insanı düşünce- dil- dünya düzleminde tam bir ontolojik bütünlük içerisinde ele almak ve sahip olduğu değer bilgisi ışığında doğru değerlendirmede bulunması adına antropolojinin ışığında bir felsefenin Deleuze'un dediği gibi "kavramlar yaratan ve konu edindiği kavramın anlamını ortaya koyan" yapısıyla birlikte çalışmak gerekir.

#### **4.3.1. Adalet/ Eşitlik**

Adaletin ne olduğu sorusu; tüm dünyada insanların "artık adalet istiyoruz" sloganlarının sıklaşmasından da görülebileceği üzere bir an önce çözümlenmesi gereken bir sorudur. Kişiler karşılaştıkları adaletsiz durumlara bakarak yani olanı gözlemleyerek,

---

<sup>366</sup> Harun Tepe, "Değerler ve Değer Bilgisi", *Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, s.353.



değiştirmek istediklerini talebe dökmüş; adalet kavramının içeriğini böylece oluşturmuşlardır. Bu yüzden adalet olanı değil, olması gerekeni imgeler.

Adalet isteyenler, kendilerinde ya da başkalarında o anki durumda olmayan ama olması gerektiğini düşündükleri şeyin verilmesini istediklerinde borçlu olunanın ne olduğunu bulabilmek adına adaletsizlik kavramına başvurmaktan başka çareleri olmadığını göreceklendir. Burada birisinin bir şeye sahip olmadığını bilmek nasıl olabilir sorusu kafa karıştııcıdır. Çünkü sahip olunan bir şeyden söz edildiğinde sözü edilen ayan beyan ortadayken; olmayan bir şeyin ne olduğu hakkında bir malumatımız yoktur. Belirli bir durumda bir şeyin birine verilmesi gerektiği savına birinin sahip olduğu ve onun durumu iyi yapanın, diğersinin aynı anda sahip olmadığı teziyle değer verdiğimiz şey açısından karşılaştırarak ulaşabiliriz. Yaşayan bir varlık olarak insan başkalarıyla olan ilişkilerinde anlık olarak karşılarına çıkan adaletsiz durumlar karşısında karşındakinin sahip olup kendisinde ya da diğersinde olmadığı şeyin farkındalığıyla hakkını aramış ve insan hakları da burada filizlenmiştir. Öyleyse bir ide olan adalet kavramına karşılık bir olgu olan adaletsizliğin ortaya çıkardığı talepler bizim adaleti kavramlaştırılmamızı sağlamaktadır.

Kuçuradi'ye göre sözü edilen bu adaletsizlik; hak çiğneme ve hakların göz ardı edilmesi olarak karşımıza farklı şekillerde çıkmaktadır. Adaletsizlik kişi, ülke ve dünya olmak üzere üç düzlemde mağdurlarını yaratabilir. Kişi düzeyinde bir adaletsizlikten söz edilirken kişinin bazı temel haklarının çiğnenmesi ya da tam tersi bu haklarını kullanmasını engelleyen bir durum anlatılmaktadır. Ülkeler düzeyinde olan adaletsizlik ise devletin tüm yurttaşların eşit derece haklarını koruma görevini suistimal ederek yerine gerçekleştirmediği ya da yine yurttaşların birbirlerinin haklarını ihlal ettiklerinde herhangi bir müdahalede bulunmadığı zaman ortaya çıkan adaletsizlik türüdür. Son olarak temel kişi haklarının kişinin aidiyet duygusuyla bağlandığı grup çıkarları uğruna göz ardı edildiği yeri geldiğinde çiğnendiği dünya düzeyinde adaletsizlik türünden söz edilebilir.<sup>367</sup> Sosyal adaletsizliklerde özellikle bu son iki durumda ortaya çıkmaktadır.

Adaletin bir toplum ya da dünyada sağlanabilmesi adına devlete ve kurumlarına oldukça önemli görevler düşmektedir. Bu inançla Kuçuradi, bir ülkedeki siyasal

---

<sup>367</sup> Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, ss.31-32.

yönetimlerin veya devletlerin varlık nedenlerinden birisinin de yurttaşları arasındaki ilişkileri düzenlemek olduğunu fakat bu görevi layıkıyla yapmadıklarında bazı yurttaşların diğer yurttaşları ve devleti sömürmesinin önüne geçememelerinin bir çıktısı olarak diğer yurttaşların haklarının korunmasını göz ardı ederek kendi çıkarları adına kendilerine ayrıcalıklar tanımalarına sosyal adaletsizlik demektedir.<sup>368</sup>

Bir ülkedeki gelir adaletsizliğin orada sosyal adaletsizliğe yol açtığı kanısının yanlış olmasa da eksik olduğunu söyleyen Kuçuradi sosyal adaletsizlik sorununa insan haklarıyla bağlantısıyla bakmak gerektiğini vurgulamıştır.<sup>369</sup> Şöyle ki dünyanın geri kalanına göre ekonomik düzeyi düşük olan Üçüncü Dünya ülkelerine bakıldığında sosyal adaletsizliğin asıl nedeni, ihtiyaçların eşitsizlikle paylaşıldığı ama dolaylı olarak korunan bütün temel hakların eşitlikle korunmasını sağlayacak şekilde paylaşmadığı içindir. Dolayısıyla ulusal düzeyde siyasal yönetimin eylemi ve eylemsizliğine bağlı olarak sosyal adaletsizlik ortaya çıkmaktadır. Sosyal adaletsizliğin nasıl bir durum olduğu ve onun birçok Üçüncü Dünya ülkelerinde neden daha fazla olduğunun sorgulanması adına insan haklarıyla ilgisinde kişiyi ve devleti merkeze alarak bakmak gerekmektedir.

Konuya kişi odaklı bakıldığında, sosyal adaletsizliğin nedeninin dolaylı korunan kişi haklarının çoğunun hiç korunmadığı şeklinde bir sonuç çıkarmak yanlıştır. Burada kastedilen; sözü edilen hakların ülkenin bütün yurttaşlarını kapsayacak şekilde eşitçe korunma olanaklarının sağlanmamasına mütevellit ortaya çıkan durumdur. Bir ülkede devletin sunduğu sosyal, ekonomik ve kültürel hakların tüm yurttaşların temel haklarını –yaşama, eğitim, sağlık, çalışma hakkı gibi- sağlayacak düzeyde olmaması yani kimilerinin haklarını korurken diğerininkini korumaması sosyal adaletsizliği doğurmaktadır ki bu sorun tam anlamıyla bir etik sorundur. Devlet merkeze alınarak sosyal adaletsizliğin ne olduğu tartışıldığında bu sefer siyasal bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal ilişkilerinin düzenlenmesi ve yürütülmesinde kısaca devletin tanıdığı ya da tanımadığı haklarla ve onun sağladığı ya da sağlamadığı olanaklarla ilgilidir. Devletin yurttaşlarına tanıdığı sosyal, iktisadi ve siyasal hakların kimi zaman ise kültürel hakların sınırlarını çizerken temel haklarla ilgisinin yerine kişi ve grup çıkarları geçtiğinde sosyal adaletsizlik durumuyla karşılaşmaktadır. Aynı şekilde yasaların

---

<sup>368</sup> Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, s.15.

<sup>369</sup> Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, s.12.

oluşturulması noktasında kişilere tanınan hakların ne ölçüde temel haklarla ilgisinin olduğu sosyal adaletsizliğin belirmesinde ölçüt niteliğindedir.<sup>370</sup>

Tüm bu nedenlerle Kuçuradi, sosyal adaletsizliğin hem kişi hem de devlet merkezli olarak ortaya çıkmasında yalnızca olanın değil olmayanın-yokluğun- eşitlikle paylaştırılmamasını sorun olarak görmüştür. Özellikle de devletin kurum ve kuruluşları tarafından benimsenmeyen ve yasalar tarafından güvence altına alınmayan temel kişi hakları insanın sırf insan olarak sahip olduğu olanaklarını kullanmasının önünde bir engel oluşturmaktadır. Devletin yurttaşlarına tanıdığı sosyal, ekonomik ve siyasal haklar olmazsa ve alınan siyasal kararlarla güncellenmezse temel kişi haklarından mahrum olan bireylerin başta etik bilgi düzleminde olmak üzere her türlü başarıdan yoksun olması kaçınılmazdır. Örneğin ekonomik refahın her kesimden insanı kapsamadığı durumda ortaya çıkan yoksulluk, onu yaşayan bir bireyin eğitim hakkını elinden almak bir yana en temel hakkı olan sağlıklı yaşama hakkının bile korunmasının önünde engel teşkil edecektir.

Kuçuradi'nin adalet, eşitlik, sosyal adaletsizlik kavramlarının analizi bize tüm bunların insan haklarıyla olan ilgisini göstermiştir. Kimi hakların veya kimilerinin haklarının korunamadığı durumlarda biz adaletsizlikten söz ederiz. İşte bu türden bir adaletsizliğin ortadan kalkması adına “adaletin talep ettiği, adalet teorilerinin sandığı gibi belirli içerikli ilkelerin etkin kılınması değildir; talep ettiği şey, belirli bir istemedir; değişik ve değişken, ama belirli nitelikte olan düzenleri oluşturan bir koşullar zincirini sürekli geliştirmeyi isteme”dir.<sup>371</sup> Belirli nitelikte olan düzenlerden kastedilen şey, insan haklarını göz önüne alarak oluşturulan düzenlerdir ki onlar, mevcut durumlara bakılarak insan haklarının kendisinden türetilen ilkelerin belirlediği toplumsal- siyasal ilişki bütünüdür. Burada adaletin bir isteme ilkesi, insan haklarının ise toplumsal, hukuksal, siyasal karar ve eylemleri belirleyen ilkeler olması ayrımı göze çarpmaktadır.

O hâlde adaletin kendine özgü belirli ilkeleri yoktur. Toplumsal-siyasal ilişki bütününe belirlemede kullanılan ilkeler ne türden olursa olsun onların niteliğiyle ilgili bir talebi dile getirmektedir. Adalet fikrinin kavramsallaştırılması ve belirli bir tarihsel

---

<sup>370</sup> Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, s.14.

<sup>371</sup> Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, s.35.

anda belirli bir yerde insan haklarının korunması adına toplumsal ve siyasal ilişki ağının bu ilkelere uygun olarak kurulması adaletsizliğin ve eşitsizliğin önüne geçebilmek adına önemli bir adımdır ama yeterli değildir. Bu ideolojinin reel dünyada can bulabilmesi adına kişilerin onların nasıl belirleyici kılınacağı noktasında doğru değerlendirmeye dolayısıyla da felsefi bilgiyle kuşatılmış olmasına ihtiyacı olacaktır.

### 4.3.2. Özgürlük

Özgürlük ile nelerin nitelendirildiğine bakıldığı zaman yani kimin ve neyin özgürlüğünden bahsediliyorsa Kuçuradi'nin bahsettiği üç tür özgürlük tanımı karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; tür olarak insanın özgürlüğü /antropolojik özgürlük, kişilerin özgürlüğü /etik özgürlük ve toplumsal özgürlüktür.

Tür olarak insanın bir olanağı olarak tasvir edilen antropolojik özgürlük, özellikle de insanlar arası iletişim biçimlerde, eylemlerde ortaya çıkmaktadır. İnsanı belirleyen biyo-psişik yanı sıra bir tarafa koyarsak; sahip olduğu değer bilgisinin yanı sıra değer korumaya yönelik ilkeler tarafından belirlenir olması onu diğer canlılardan ayıran önemli bir unsurdur. Kısacası tür olarak insanın özgürlüğü olarak kastedilen insanın bir değeridir. Eylem olanakları arasında değerli eylemde bulunma olanağının kendisidir.<sup>372</sup>

İnsanın özgür olabilmesinin olanak olmaktan çıkıp kişiler tarafından yaşantı haline geldiği özgürlük türü bir kişi özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikinci anlamıyla kastedilen etik özgürlüktür. Buradan şunu çıkarabiliriz ki olanak olarak özgürlük türü olarak bütün insanlarda bulunurken; etik özgürlük bu olanağı gerçekleştiren, eyleme döken kişinin özelliğidir. Değer bilgisiyle donatılmış ve bu donatılan bilgiyi hesaba katarak yaşamına uyarlayan kişinin özelliği olarak özgürlük bir kişi değeri ya da etik bir değerdir. Böylesi bir çıkarımla özgür insanı Kuçuradi şöyle tasvir etmiştir: “Özgür kişi yaşarken, insanlarla ilişkilerinde, yapabildiği kadar çok, doğru değerlendirmelere

---

<sup>372</sup> İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları- Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, 5.b., Ankara: TFK,2014, ss.6-7.

dayanarak ve değer bilgisini de (bu felsefi bilgiyi de) hesaba katarak eylemde bulunan kişidir.”<sup>373</sup>

Özgür kişilerin yetiştirilmesinin en önemli koşulu bugün değerler eğitiminin her uzmanlık alanında herkese verilmesidir. Fakat verilen bu eğitim eğer uygulamada görünür kılınmazsa anlamını yitirecek ve kişiler kafalarındaki özgürlük kavramının yansımaları reelde göremedikleri için ikilemde kalarak edindikleri değerden git gide uzaklaşacaktır. Ancak toplumsal özgürlük yoluyla kişiler özgür kişiler olarak kalabilir. İşte bu yüzden kişileri özgür kılmaya yönelik diğer bir etmen toplumsal özgürlüktür.

Toplumsal özgürlük; bir ülkedeki toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde geçerli kılınan ilkelerin özelliğidir. Şöyle ki bir toplumda geçerli olan değer yargılarından başlayarak adalet sisteminden, yönetim sistemine, eğitim platformlarına kadar her alanı kapsayan geçerli kılınmış ilkeler bütünüdür. Bu ilkeler, insanı insan yapan bütün olanakları ve temel hakları kapsayan yapısıyla insan değerini korumayı gerektirmesi açısından aslında bir ide olarak görülebilir. Kişilerin değer bilgisinin toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde belirleyici unsurlar olması ve insanı insan yapan olanakları koruyan bir biçimde görünür olması ise değişen tarihsel koşullarda sürekli yinelenmesi gereken yapısıyla kurumların yürütülmesinde yer alan insanların özgürlüğüne bağlıdır.

Kuçuradi’ye göre toplumsal özgürlük, kavramsal bakımdan özgürlüğün diğer çeşitleriyle sıklıkla karıştırıldığından onun kavramsal içeriğini belirlemek gerekir. Toplumsal özgürlük, kişi ve devlet açısından ele alındığında moral ve hukuksal olmak üzere iki türe ayrılmaktadır. Moral (ahlak) olandan belirli bir zaman diliminde belirli bir grup tarafından geçerliliği olan değer yargıları anlaşıldığında; moral özgürlük, bir kişinin üyesi olduğu grubun değer yargılarına aykırı şekilde davranması, değerlendirmede bulunması halinde yaşamını etkileyecek biçimde tepki görmemesi anlamına gelmektedir. Çünkü kişi böylesi bir aykırı davranışı grubun çıkarı namına ve sahip oldukları değer yargılarını korumaya yönelik bir tutum içerisinde gerçekleştirebilir. Hukuksal özgürlük ise temel ve kamusal özgürlükler olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>374</sup>

<sup>373</sup> Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları- Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, s.7.

<sup>374</sup> Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları- Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, ss.15-16.

Kuçuradi bu özgürlüklerin kullanıldıkları bağlamlara bakıldığında; her ne kadar değişiklik gösterse de dile getirdikleri konuyla alakalı olarak kişinin engellenmemesi ve kısıtlanamaması olarak bir hak olarak düşünüldüğünü aktarmıştır. Oysaki her birinin bir temel kişi hakkının karşılığı olduğu noktasında anlaşılmalıdır. Çünkü her temel hakkın bir kişi hakkıdır bundan dolayı da temel hakların taşıyıcıları kişilerdir. Bu kişi hakkı yaşanan toplum ve ülkedeki yasalarla güvence altına alındığında burada bir özgürlükten söz edilebilir. Bu durumda temel özgürlüklerin taşıyıcıları kişi değil ülkelerin kendisi olacaktır.

Hukuksal özgürlüğün kısımlarından biri olan temel haklar ise kişinin sırf insan olması ve bir ülkenin yurttaşı olması dolayısıyla kişiye tanınan ekonomik, sosyal, siyasal hakları kapsamaktadır. Özgürlükle aynı kavramsal içeriğe sahip olsalar dahi hak denildiği zaman, kişinin yasal güvenceye sahip olmasa bile görmesi gereken muameleyi yani istemeyi anlamamız gerekirken, özgürlük kavramından kişinin talep ettiği muamelenin ülkelerce yasal güvence altına alınması anlaşılmalıdır. Temel kişi haklarının ikinci kısmı olan kamusal özgürlükler ise dolaylı olarak korunan temel haklar olarak; kişilerin olanaklarını gerçekleştirebilmelerinin ön koşullarıyla ilgili istemlerdir. Bunlar sağlık hakkı, eğitim hakkı, çalışma hakkı gibi haklardır ve bu hakların hayata geçirilebilmesi için yurttaş hakkı dediğimiz sosyal, ekonomik ve siyasal haklarla birlikte aynı zamanda ilgili kurum kuruluşlar tarafından ülkece korunması gerekmektedir. Bu anlamıyla da bu türden kişi hakları herkesin eşit şekilde yararlanacağı değil, bir ülkenin yurttaşlarının eşit ve onurlu muamele görmelerinin yolu olan haklardır.<sup>375</sup>

Toplumsal özgürlük sorununa olan ibreyi kişiden devlete çevirdiğimizde ise toplumsal özgürlüğün aynı zamanda bir kamu özgürlüğü olarak karşımıza çıktığını görürüz. Toplumsal özgürlük adına yurttaşlara sağlanan olanaklar bütünü devletin kamu ve kuruluşlarında yaptığı düzenlemelere bağlıdır.

Özgürlük sonuç itibariyle; insan türünün olanağı olarak gerçekliği, kişinin bir özelliği olarak gerekliliği ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi adına bir ideyi dile

---

<sup>375</sup> Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları- Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, ss.16-19.

getirirken aslında her birinde hep bir değer olarak okunması gereken ve bu okuma adına da felsefi olarak hesaplaşılması gereken bir kavramdır.

### 4.3.3. Demokrasi

Demokrasi, dün olduğu gibi bugünde Batı düşüncesinin bir ideali olarak görülmekte ve bundan kaynaklı olarak demokratikleşme; insan haklarını korumaya yönelik önemli bir adım olarak geçerliliğini korumaktadır. Oysa çok partili seçimlere indirgenen bir demokrasi kavramı ülkenin kamu aracılığıyla tüm yurttaşlarının haklarını kapsayacak şekilde bir yönetimi ifade etmemektedir.

Demokrasi, siyasal partilerin iktidara gelmek adına bırakın muhalifleri kendilerine oy veren yurttaşların dahi insan haklarını kendi çıkarları uğruna korumayan tavırlarını meşru bir şekilde gerçekleştirme yolu olarak görülmektedir. Kuçuradi'nin deyişiyle; "Böylece "demokrasi"nin yalnızca çokpartili seçimler olarak işlediği bir devlet, bir *res publica* (bir cumhuriyet), yani bütün yurttaşların sahip çıkabileceği bir tüzel kişi olmaktan çıkıyor, yalnızca iktidarda olanlara ait sayılan bir "varlık" haline geliyor."<sup>376</sup>

O hâlde insan haklarını korumaya yönelik bir demokrasinin şartları neler olmalıdır ve demokratikleşme süreci neyi ifade eder? soruları çerçevesinde "demokrasi" kavramının analiz edilmesi gerekir. Yunanca kökenli bir kelime olup "*demos*" halk ve "*kratos*" güç, iktidar, yönetim anlamından türeyen haliyle demokrasi, bir aracı olmaksızın halkın kendi kendisini yönetmesi anlamına gelmektedir. Bugün ise demokrasiden hem bir devlet düzeni hem de yönetim biçimi anlaşılmaktadır. Nitekim demokratik bir biçimde yönetilen krallıklar olduğu gibi, seçimle başa gelen oligarşik yönetimler de mevcuttur. Kuçuradi ise "demokrasi" kavramıyla oluşturucusunun yurttaş olduğu (devletin sadece oluşturucu birimi değil devletin varlık nedeninin bilinciyle hareket eden, eleştirel bakış açısıyla katılımı olan) devlette kamusal olanı yönetme biçiminin anlaşılması gerektiğinin altını çizmiştir.

---

<sup>376</sup> İoanna Kuçuradi, "Yirminci Yüzyılın Eşiğinde Demokrasi Kavramı ve Sorunları", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, Cumhuriyetimizin 75.Yılı Özel Sayısı, 1998, s.23.

Demokratik birey olmanın ilkesini, insanın başta kendisini bilmesi ve buna bağlı olarak da içinde yaşadığı ülkenin daha doğrusu ülkesinin toplumsal değerlerini eleştirel düşünmenin konusu haline getirebilmesi oluşturmaktadır. Yaşamı salt fiziksel varoluştan ibaret olarak görmeyen demokratik birey, sorgulayıcı bir yaşam biçimini benimsediğinden hiçbir düşünceyi otorite olarak kabul etmeyecektir. Çünkü bu düşüncenin altında inançlar, gelenekler, görenekler, alışkanlıklar türünden yaratmalar olabilir. Oysa sorgulayan birey *arkhe* olarak kendini ve kendi aklını düşüncesinin başlangıç noktası olarak ele alıp var olanlara ilişkin her türlü belirlenimini analitik, eleştirel ve tutarlı bir tavır sergileyerek oluşturmaktadır. Demokrasinin ontik, epistemik ve etik öznesi olarak demokratik birey; boş iddiaların temsilcisi değil, diğerleriyle birlikte akıl yürütebilen ve var olabilen aynı zamanda var olmasını insani temelde gerçekleştirebilendir.<sup>377</sup> Peki, nasıl bir devlet anlayışı böyle bir yurttaşı ve yönetim biçimini kapsayabilir?

Kuçuradi'ye göre egemen olan devlet anlayışı, devleti kamusal bir varlık olarak görmeyen aksine kendi başına bir varlık olarak tasarlayan bu sebeple yurttaşlarını ezmekle kalmayıp özgürlüklerini de kısıtlayan haliyle küçülmesi hatta ortadan kaldırılması gereken bir anlayışa sahiptir. Bu haliyle anlaşılan devletin, yönetim biçimi demokrasi olamaz. Demokrasi ancak varlık nedeni yurttaşları birbirlerine karşı korumak ve kamuyu adaletin gereklerine göre yönetmek olan hukuksal bir insan kurumu olarak devlet anlayışında vücut bulabilir.<sup>378</sup>

Bütün ulusal politikaların insan haklarını amaç görenek olarak oluşturulması ve bu farkındalığın hukuksal bir insan kurumu olan devlet anlayışında amaç olması gerek toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde gerekse kamunun yönetilmesinde yurttaşların temel hakları çerçevesinde ihtiyaçlarının belirlenip onların eşitlikle korunması şeklinde kendisini göstererek demokrasinin işlerliğini gün yüzüne çıkaracaktır. Demokrasinin nesnel koşulu olan bu devlet anlayışının yanında öznel bir koşula daha ihtiyaç vardır. O da kişinin bir yeteneği olarak görülmesi gereken aydınlanmanın temelini oluşturan felsefi değer bilgisidir. Felsefi değer bilgisiyse donatılmış zihinler ancak devletin asıl amacını,

---

<sup>377</sup> Erkızan, *a.g.e.*, ss.46-47.

<sup>378</sup> Kuçuradi, "Yirminci Yüzyılın Eşiğinde Demokrasi Kavramı ve Sorunları", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, s.24.



yurttaşın yerine cemaati koymaya çalışan ve kültürler, dinler, cemaatlar arası bir eşitliği savunan ayrıştırıcı söylemlerin farkındalığını ve en önemlisi kamu işlerinin düzenlenmesi, yönetilmesiyle ilgili insan haklarıyla ilgili sınırın nasıl çizilmesi gerektiğini öngörebilecektir. Böylece demokrasinin önündeki perde kalkacak, gerçek yurttaşları yetiştirmek demek olan demokratikleşme süreci tam anlamıyla anlam kazanacaktır.

#### 4.3.4. Hoşgörü /Tolerans

Gündelik yaşamda kullanıldığı anlamıyla “hoşgörü”; içeriğinin insan onur ve haklarından ziyade din ve toplum yapısı ile doldurulan, insanın kendisini değil alışılmış anlamasını merkeze alarak tasarlanan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa Kuçuradi’nin deyimiyile “hoşgörü/tolerans” kavramı bundan tamamen başka bir boyutta anlaşılması gereken felsefi bir kavramdır.

Kuçuradi “hoşgörü” nün ne olduğunu toleransla paralel bir biçimde birincisi, bir kişi tutumu olarak ve bir diğeri, kamu işlerinin düzenlenmesi ve yönetilmesiyle alakalı olan, sınırlarının tolerans konusu olamayacak olanlar tarafından çizildiği ve aynı konuya ilişkin farklı düşünce ve pratiklerin oluşturduğu alanla ilgili istem olarak hoşgörü şeklinde iki ayrı perspektiften açıklamıştır.<sup>379</sup>

Kuçuradi’ye göre bir kişi tutumu olarak hoşgörüyü oluşturan şey, kişinin her biri farklı olan diğerlerini bu farklılıkların çeşitliliğine rağmen öncelikle kendisi gibi bir insan olarak görmesidir. İnsanlarla ilişkilerinde hoşgörülü kişinin özelliği ise, kendisinden “farklı” olanlara yani kendi onayladıklarından ayrı bir fikre, inanca, davranışa sahip kişilerin çıkarlarına değil haklarına imkân dâhilinde olsa bile zarar vermemesi ve zarar vermeyi istememesi özelliğidir. Ne var ki, hoşgörülü kişinin tolere ettiği şey, bu farklı düşünceler - kanaatler - inançlar - davranış tarzları- pratikler-tutumlar değildir; tolere ettiği, bu düşüncelere sahip olan veya öyle davranan kişinin kendi varlığıdır. Bunun için, verebileceği halde, haklarına zarar vermez.<sup>380</sup> Oysa Kuçuradi’nin öngördüğü biçimiyle bir “hoşgörü”nün yokluğu durumunda kişi, kendisinden farklı düşünen ve eyleyen kim

<sup>379</sup> Kuçuradi, *İnsan Hakları, Kavramları ve Sorunları*, s.88.

<sup>380</sup> Kuçuradi, *İnsan Hakları, Kavramları ve Sorunları*, s.89.

olursa olsun ona zarar verme edimini gerçekleştirebilme potansiyeline sahiptir. Demek ki içinde yaşadığımız toplum yapısı kendimiz gibi düşünen ve davranan kişilere karşı hoşgörülü olmayı bize öğretmektedir. Bunun tam tersini yani “hoşgörü” kavramından, başkalarının kendimizden farklı görüşlerine ve davranış biçimlerine saygı gösterme anlaşıldığında ise ortaya hoşgörünün sorunlu bir anlaşılma biçimi çıkmaktadır. Çünkü saygı ve hoşgörü düşünceye değil insana karşı olmalıdır.

Kişi tutumu olarak “hoşgörü” kavramı kendisi gibi olmayanlara yönelik olumsuz bir tutum olarak düşünülürse, toplumsal düzenlemelerde dolayısıyla hukukun oluşturulmasında ve uygulanmasında toplumun genelinden farklı düşünce ve davranışlardan hangi özellikte olanlar tolere edilip hangileri edilmemeli sorunsalını gündeme getirecektir. Günümüz dünyasının birbiri içine geçmiş çok kültürlü yapısında farklı ideolojilerin oluşturduğu çıkmazlar bizi bir ölçü oluşturma arayışına sürükleyecektir. Kuçuradi’ye göre, düşünceler söz konusu olduğunda kamu yaşamında hoşgörü konusu olamayacakların sınırını çizen şey “bilgi” olmasıdır.<sup>381</sup>

Öyleyse Kuçuradi’nin ifadesiyle aynı konuda karşı karşıya gelen bir bilgi ve bir düşünce olduğunda doğrulanabilir bir bilginin yerini düşüncenin alamayacağı ve sonuç itibariyle hoşgörünün sınırını çizen şeyin bilgi olduğu gerçeğidir. Düşüncenin yerini artık normların, pratiklerin ve davranışların aldığı durumlarda ise hoşgörü olamayacaklarının sınırı çizen şey bu norm, pratik, davranışın kişinin temel hakkına doğrudan veya dolaylı olarak zarar verdiği yerde başlamaktadır.<sup>382</sup>

Eğer ki etik değerler içermeyen hak talepleri söz konusu ise herhangi bir din ya da kültürün kendi bünyesindeki ve dışındaki insanların temel haklarına zarar veren yaptırımları özgürlük adı altında toplumsal düzenlemelerde tolere edilirse bu bir yıkıma yol açacaktır.

Şöyle ki toplumsal düzeyde önyargılarımız artık birer değer ya da yargı olarak biçimlendiğinde İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin 2. madde’sinde tanımlanan “Herkes, ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal veya başka bir görüş, ulusal veya sosyal köken, mülkiyet, doğuş veya herhangi başka bir ayırım gözetmeksizin bu Bildirge ile ilan

---

<sup>381</sup> Kuçuradi, *İnsan Hakları, Kavramları ve Sorunları*, ss.90-91.

<sup>382</sup> Kuçuradi, *İnsan Hakları, Kavramları ve Sorunları*, s.92.

olunan bütün haklardan ve bütün özgürlüklerden yararlanabilir.” ilkesi ihlal edilerek nice ayrımcı yaklaşımın önü açılacaktır. Tam da bu yüzden Kuçuradi'nin toplumsal düzenlemelerde olmasını istediği “hoşgörü”nün yasalara yansıyan eşitlik düzenlemeleriyle gündem olması ayrımcılığa yol açan her tür önyargının önünün kesilmesi açısından son derece önemlidir.

#### 4.3.5. Sorumluluk

Her bir insan teki şu ya da bu şekilde kurulmuş ilişkiler bütününde eylemleriyle var olan olarak karşılaştığı anlık durumlara karşı bir duruş içerisinde bulunmaktadır. İnsanı çıkmaza sürükleyen sorunlar karşısındaki tutumu belirleyen ise insan olma bilinci ve sorumluluk bilinciyle bağlantılı olarak tahlil edilmelidir. İnsanı dil-düşünce-eylem bağlantılarıyla ele aldığımızda başkalarıyla kurduğu ilişkiler bir yana kendisiyle kurduğu ilişkide bile sorumluluğun önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanı insan yapan şey sorumluluk bilincidir. Olması gerekene ulaşmak adına olana sorumluluk bilinciyle bakabilen insan ancak etiğin bir bilgi türü olarak tahlilini yaparak karşılaştığı tikel durumları içinde bulunduğu tarihsellik içinde değerlendirme imkânına kavuşabilir. Pieper'in bu konudaki açıklamaları konuyu daha anlaşılır kılacaktır:

Etik yalnızca normatif sorularla (olması gerekenle) değil, fiili bir olgusal durumla ilişkili sorularla da, yani “durum nedir?” anlamındaki bir olgusal durumla, gerçek durumla da ilintilidir; çünkü değişen, iyiye doğru gelişebilen bir şeyin olduğu yerde gereklilikten anlamlı olarak söz edilemez. Her şey olduğu şekliyle iyiyse “olması gereken” duruma yönelik taleplere gerek kalmaz.<sup>383</sup>

Öyleyse her durum nedir sorusu Çotuksöken'in bahsettiği tekil- tümel gerilimini bundan dolayı da sorumluluk kavramını işlevsel kılmayı başaracaktır. İnsan eylemleri söz konusu olduğunda kişinin kendisini kuşatan değer yargılarıyla bezenen bir ahlak anlayışı ile etik değerler arasındaki kararsızlığında varolana insan olarak bakmanın bir sonucu olarak sorumluluk duygusunun getirdiği bir gerilim söz konusudur. Kişinin ahlaki eylemlerinin çözümlenmesi ve kavramlarla açıklık haline getirilmesiyle birlikte doğru eylemde bulunmanın yolunu açan etik, aynı zamanda eylemlerine gerekçelendirme

---

<sup>383</sup> Pieper, *a.g.e.*,s.66.

sunmak isteyenlere yönelik sunduğu stratejilerle ahlaki sorun ve çelişkilerinde farkına varılmasını sağlamaktadır.<sup>384</sup>

Kant'ın "... her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun"<sup>385</sup> şeklindeki koşulsuz buyruğunu düşündüğümüzde yapıp edilen alandan yapılması gereken alana geçildiğini görürüz. Böylesi bir tasarımda insan, sorumlulukları/yükümlülükleri ortamında kendini kişi olarak kurmuş; karşılaştığı herhangi bir durumda kişi olarak bir duruş sergileyebilme olanağına kavuşmuş olacaktır. Özerk bir varlık olarak sorumluluklarının bilincinde olan insan, kendi tercihlerine de belirli bir mesafeden bakarak nesnel yasa olabilecek olan maksimlerini eyleme dönüştürebilecektir. Ahlâklılığın temel ilkesi ise Kant'ın deyimiyle tam da bu noktada ortaya çıkacaktır: "yasanın her türlü içerikten ( yani arzu edilen nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir."<sup>386</sup>

Bütün bu belirlenimler ışığında olan/yapılan ile olması/yapılması gerekene geçiş sürecinde sorumluluk/yükümlülük, zorunlulukla bağlanma olarak belirlenebilir mi? Kant'ın sözünü ettiği gibi bir ahlak yasasının günümüze uyarlanması mümkün müdür? Bugün olması gerekenlerin sadece somut içten belirlemelerden daha çok dışsal zorlamalarla ve de otonom olarak değil heteronom olarak ortaya konulduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden eylem ve eylemin amacı arasındaki ilişki hukuksal olsun olmasın yasal olanın dıştan bir belirlenimle sorumluluklarımıza yön vermektedir.

Sorumluluğun kişinin duruşuyla olan bağlantısının etik boyutu kendini, özcü kutsallaştırmaları içeren yaşama doğrultularında ya da boş söz içeren retorik kullanımlarda bulmaktadır ki bu da salt öğüt verici bir tasarım olarak durumdan uzak söylemleri bize verecektir. Oysa küreselleşme ve teknolojinin çevremizi kuşattığı günümüz dünyasında koşullu ilişkilerin çoğaldığı, her şeyin arzu ve isteklerin nesnesi

---

<sup>384</sup> Pieper, *a.g.e.*, s.21.

<sup>385</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.46.

<sup>386</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.38.

konumunda ele alındığı hesaba katıldığında özerk bir sorumluluğu verecek olan nedir diye sorulmalıdır.<sup>387</sup>

Çotuksöken'e göre dışsal, zorlama bir yükümlülük anlayışından içsel, gerçek bir sorumluluğa geçebilmenin yolu eylem, gerisindeki niyet ve değerlendirmeye dayalı dil bağlamıdır. Çünkü insan eylemlerinin arka planındaki yönelimlerine ve niyetlerine göre eyleyen bir varlıktır. İç eylemleri daha çok düşünsel artalan olarak açığa çıkmayan insan için niyetlerini/istemeleri/yönelimlerini kavramları, değerleri ve değerlendirmeleri oluşturmaktadır. İnsanın diğerleriyle (başka insanlar ve nesnelere) kurduğu ilişkide söylemlerin ve dolayısıyla söylemlerde can bulan değerlendirmelerin rolü büyüktür. Doğru değerlendirmelerin yapılabilmesinin yolu da insansal durumların anlaşılabilirliğinde saklıdır.

İşte bu yüzden Çotuksöken'in ifade ettiği Kant'ın görüşüne ek olarak; tarihsel/tekil durumları anlamaya ve onların bilgiyle olan bağlantısının kurulmasına ihtiyaç vardır. Kişinin ilişkilerinde belirgin hale gelen sorumluluk/ yükümlülük kavramlarının günümüzde kamusal alanın temelini oluşturduğu ve oluşturması gerektiğinin bilinciyle felsefi temellere dayanan etik bilgiyle olan ilgisi göz ardı edilmemeli ve hatta bu farkındalığın sorumluluğun sorumluluğuna ilişkin bilince işaret ettiği akıllardan çıkarılmamalıdır.<sup>388</sup>

Antropontolojinin ışığında etik anlayışından hareket etmek tekil- tümel olan arasındaki gerilimin farkındalığıyla onu en aza indirgemenin de yolunu açacaktır. Birey özcü bakış açısının engelinden kurtularak; var olana insan olarak bakacak böylece başta kendisine olmak üzere diğerlerine karşı olan sorumluluk bilinciyle niyetini oluşturup değerlendirmede bulunacaktır. Böylece değerlendirmelerin eylemlerde vücut bulan hali; kamusal alanın oluşturucularının da etik değerlerle şekillenen yapısının verdiği dönütle her daim örtüşerek sarmal bir şekilde geçerliliğini korumaya devam edecektir.

---

<sup>387</sup> Çotuksöken, *Antropontolojinin Işığında Etik ya da Ahlak Felsefesi*, s.104.

<sup>388</sup> Çotuksöken, *Antropontolojinin Işığında Etik ya da Ahlak Felsefesi*, s.105.

#### 4.4. DEĞERLER EĞİTİMİNDE YÖNTEM OLARAK GÜNCEL BİR YAKLAŞIM: FELSEFİ DANIŞMANLIK VE FELSEFİ TERAPİ

Delfi'deki Apollon Tapınağı'nın giriş kapısı üzerinde “Kendini Tanı” ibaresinin dün olduğu gibi bugün de anlamı hâlâ devam etmektedir. Her insan, arada olan varlık olarak yaşadığı olumsuzlukların üstünden gelebilmek adına kendi ve dünyadaki varoluşunu sorgulama ihtiyacı duymaktadır. Böyle bir düşünme süreci ise zaman ve cesaret gerektirmektedir.

Yaşamda önem verilen şeylerin yavaş bir gelişim gösterdiği bu sebeple de zamana ihtiyaç duyduğu ama gündelik uğraşların zamanın akışında akıp gittiği bir durumda oluşan tezatlık bir gerçeklik olarak orada durmaktadır. Benzer şekilde insanların kendileri hakkında her türlü düşünmesinde her zaman belirsiz olan yollara sürükleyen cesarete ihtiyaçları vardır. Oysa insanoğlu; doğrudan faydasını hemen elde edemeyeceği bir yana kahramanca bir atılım sonucu olarak nasıl sonuçlanacağını bilmediği bir maceraya neden atılsın?<sup>389</sup> Tüm bu çelişkiler insanın kendini tanımamasının önünde bir engel olabilir ya da tam tersine gündelik hayatın seyrinde sürekli mücadele halinde olduğu sorunlar kendisi hakkında düşünmemesinin ve benliğini ihmal etmesinin bir sonucu olarak görülebilir.

Kişiler yaşamlarda karşılaştıkları sorunlar ve ikilemler çıkmazında ezbere bir şekilde varlıklarının sorumluluğunu hem maddi hem de manevi olarak dış güvencelere (devlet, din, partiler, dernekler vs.) bırakma ihtiyacı hissederek acil bir şekilde yaşamsal sorunlarına yanıt verilmesini umarlar. Bu ezberin dışına çıkmak için kişinin öncelikle kendi varoluşunu düşünmeye ve kendini tanımaya ihtiyacı vardır. Kendi kendinin sorumluluğunu almak demek kişinin kendi varoluşuna gerçekten de kendine ait bir yanıt verebilmenin ortamını sunması demektir. Ancak kişi varoluşuyla bilinçli bir mücadeleye girince, varoluşun alanlarını tanıyabilir ve bir es vererek olup bitenin farkındalığıyla orada yaşamının yolunu bulabilir. Bu şekilde yaşanan bir varoluşun sınırları bellidir ve sınırı kaldırma girişimlerine karşı keskin çizgilerle yanıt verebilir. Kısacası bilincin olmadığı bir varoluş anlamsızdır. Kendini tanıma alışık olduğumuz, önceden hesaplanan sonuçlara götürmese de her zaman çıkmaza götüren yollarda ısrarla gitmemizin önüne bir

---

<sup>389</sup> Andreas Mussenbrock, *Felsefeye Terapi*, 1.b., çev. Nafer Ermiş, İstanbul: Büyükdadağ Yayınları, 2013,s.12.

ket vurarak yeni bir yol arayışı sunmaktadır. Böylesi bir yol, bize olağan üstü kazanımlar sağlayabilecek olan büyük bir risktir.<sup>390</sup>

Ne bilebilirim? Ne yapmayalım? Ne umabilirim? İnsan nedir? soruları ekseninde bundan yıllar öncede insanın varoluşuna dair bir arama çalışması vardı ve bugün gelinen noktada da bu anlam arayışı hâlâ yanıtını beklemektedir. İçinde yaşadığımız çağda şöyle bir paradoksla karşı karşıya kalınmaktadır. Kitle iletişim araçlarından taşan bilginin çokluğuna rağmen kişinin kendi varlığına dair yaşadığı büyük içsel belirsizlik baş göstermektedir. Demek ki nesnel hakikat arttıkça, insanın içsel netliği o kadar azalmaktadır. Bugün olağanüstü artmış olan teknik güç onu kontrol etmeyi sağlayacak bir mekanizmayı insanoğluna tanımamış ve teknolojide ileriye doğru atılan her adım insanları muhtemel bir yok oluşa doğru sürüklemiştir. Bunu hisseden ve yaşamın anlam arayışındaki ümitsizliği bizzat deneyimleyen insanlar, varlıklarına dair farkındalıklarını türlü yollarla bastırmayı seçip, apati<sup>391</sup>, manevi tembellik hissi ya da hedonizme kendilerini kaptırmakta ve bazıları ise kendi varlıklarından kaçmak için intihar yolunu seçmektedir.<sup>392</sup>

Küreselleşen dünyada insanın yaşadığı çıkmazlardan kurtulmasında din, bilim ve felsefenin rolü bir noktada eksik kalmaktadır ki bu arayış şimdi de devam etmektedir. Geleneksel eylem alanında, yani kapsayıcı anlam ve hakikat kategorilerinin formüle edilmesi konusunda zor duruma düşen felsefeyi, hapsedildiği o fildişi kulelerinden çıkarıp hayatın içine sokma zamanı hâlâ gelmedi mi? sorusuna çözüm arayışında olanların girişimlerine yeni bir açılım olarak bakmak işte bu yüzden oldukça önemlidir.

Yirminci yüzyıldaki felsefi çalışmalarının doğrudan veya dolaylı olarak sordukları “felsefe nedir?” sorusuna getirdikleri cevaplar bundan öncekilere kıyasla yaşadıkları yüzyılı renklendirmiştir. Bu yüzyıl her ne kadar felsefe anlayışları ve yöntem arayışlarıyla farklı ekol ve akımlarla zuhur etse de ortak paydaları olan bu soru aslında devralınan felsefe çalışmalarının yetersiz görülmesinin ve felsefeyi temsil etmemesinin sonucu yaşanan memnuniyetsizlikten kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu felsefe

---

<sup>390</sup> Mussenbrock, *a.g.e.*,s.13.

<sup>391</sup> Apati: Dış dünyaya karşı ilgisizlik; insan için önemli sayılması gereken şeyler karşısında duygusuzluk anlamını taşımaktadır.

<sup>392</sup> Rollo May, *Varoluşun Keşfi*, 4.b., çev. Aysun Babacan, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2017, s.11.

çalışmalarının ele aldığı konu, bilgi üretme yöntemi ve araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bilgilerin diğer bilimlerine kıyasla doğrulama problemi içermesi “felsefe nedir?” sorusunu tekrar tekrar gündeme taşımıştır. Bu yüzden felsefenin de kendi başına bir değer kazanması adına neyin/ nelerin arkasında duracağı ve nelere/ kimlere tavır takınıp karşı çıkacağı net bir şekilde belirlenmelidir ve şuan yapılmaya çalışılan da odur.<sup>393</sup>

Ayrıca yine yirminci yüzyılın belirgin bir özelliği insanın yüzünün unutulmuş olması ve beraberinde kişiyi varoluşsal bir boşlukta yaşamak zorunda bırakmasıdır. Auschwitz’teki toplama kampındaki deneyimleriyle tanınan ve varoluş analizine dayanan bir teorik kökenle geliştirdiği logoterapi uygulamasının antropoloji ve felsefi yansıtımlı işlerliği üzerinden insandaki varoluşsal boşluğu insanın gerçekten insan olmasıyla başlayan iki yanlı bir kayba bağlayan Victor Frankl’in açıklamaları son derece önemlidir. Ona göre insanlık tarihinin başlarında insanoğlu, hayvansal davranışlarına yön veren ve bu sebeple onu koruma altına alan içgüdülerini yitirmiştir. İnsan artık seçim yapmak zorunda bırakılmıştır. Son dönemde ise davranışlarını belirleyen geleneklerin hızla azaldığı süreçte başka bir kayıp yaşayan insan için kendi arzuları bile bilinemez hale gelmiştir. Bunun yerine, diğer insanların yaptığı şeyleri arzulamaktan (konformizm) ve onların isteklerine (totaliteryanizm) boyun eğerek davranmaktan başka bir çare yokmuş gibi görünmektedir.<sup>394</sup>

Bugün de yaşanan konformizm ve dışadönük insan çağında en yaygın nevrotik motif, ileri boyutlara kadar taşınan haliyle kişinin benliğini, kendi varlığı boşalana kadar başkalarına katılmak ve onlarla özdeş olabilmek adına savurmasıdır. Böylesi bir durum kişinin kendi anlamı da anlamsızlaştırmaktadır zira bu anlam başkasının ona verdiği anlamdan ödünç alınmıştır.<sup>395</sup> İşte insanın süregelen yaşama dünyasındaki bu *sıkıntı* (*predicament*)/ *sorunlarla* (*problem*) mücadele etmesinde yeni bir açılımla kendini gösteren felsefeye buluşturulmasının adı felsefi danışmanlıktır.

Felsefi danışmanlık ilk kez, 1981’de Gerd Achenbach’ın önderliğinde eski bir felsefe geleneğinin devamı olarak düşünülebilecek yeni bir felsefe yapma tarzı olarak

<sup>393</sup> Işık Eren, *20.Yüzyılda Karşı Çıktılar ve Yeni Arayışlar*, 1.b., Bursa: Asa Kitabevi, 2005,s.7.

<sup>394</sup> Victor E.Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 135.b., çev. Özge Yılmaz, İstanbul: Okuyan us,2022,ss.111-112.

<sup>395</sup> May, *Varoluşun Keşfi*, s.26.



ortaya çıkmıştır. Achenbach, 1982 yılında yalnızca on iki kişiyle ilk felsefe, danışmanlık derneğini kurmuştur. Derneğin dergisi Agora ise 1987 yılında yayın hayatına başlamıştır. Dernek hâlihazırda Avusturya, Hollanda, İsviçre, Norveç, İtalya, Kanada, İsrail ve Güney Afrika'dan üyelerle etkinliğini sürdürmektedir. Almanya'dan Hollanda'ya sığırcayan felsefi danışmanlık çalışmaları 1987 yılında Ad Hoogendijk'le başlayıp yine aynı tarihte açılan Hotel de Filosoof'da Ida Jongsma önderliğinde grup etkinlikleriyle yapılmaktadır. Almanya ve Hollanda'nın dışında şuan Fransa, İngiltere, Amerika olmak üzere felsefi danışmanlık kuruluşları faaliyetlerine devam etmektedir. Bunlardan biri de 1992 tarihinde kurulan The American Society for Philosophy, Counseling, and Psychotherapy (ASPCP) dir. ASPCP'nin eski başkanı Lou Marinoff felsefi danışmanlık ve terapiyle ilgili çalışmalarıyla adından söz ettiren önemli bir isimdir. Marinoff'un 1998'de kuruculuğunu üstlendiği American Philosophical Practitioners Association (APPA), mesleki kuruluşlar, The American Philosophical Counseling Association (APCA) bünyesinde ve felsefi danışmanların bireysel olarak yaptığı çalışmalar bugün bile geçerliliğini korumaktadır.<sup>396</sup>

Felsefi danışmanlıkla ilgili yapılan tüm bu çalışmalar aralarında yaklaşım, metot ve pratikte anlayış olarak farklılık gösterse de felsefi danışmanların fikir birliğine vardığı ortak hareket noktası aynı zamanda felsefenin de temel işlevi olan “kavramlarla hesaplaşma”dır.

Felsefe danışmanları kavramlara yüklenen anlamlar üzerinden bir tartışma yürüterek, danışanların *felsefi anlamalarını* (philosophical understanding) ortaya çıkarmalarına ve onların *dünya-hayat görüşlerinde*<sup>397</sup> kendilerinin de farkına varmadıkları, gizli kalmış yönlerini *apaçık* görmelerine yardım ederek; bunlarla bağlantı olarak sıkıntılarının/sorunlarının kaynağına inmelerine ve onlarla hesaplaşarak başa çıkmalarına öncülük etmektedir. Psikolog ve psikiyatristlerin aksine sıkıntılarının/sorunların kaynağını geçmişin izlerinde ve duygularda aramayan bu danışanlar felsefi düşünme araçlarını kullanarak kişinin aydınlanmasına yol

---

<sup>396</sup> İlker Altunbaşak, *Felsefe Bunalımlara Çare Midir?*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021, ss.28-29.

<sup>397</sup> İlker Altunbaşak'ın aktarımıyla bir takım yanlış anlaşılmalara mahal vermemek adına “dünya-görüşü” kavramı kullanılmamıştır. James A. Tuedio'nun felsefi danışmanlıkla ilgili bir konferansta (Philosophical Counseling as a Window, California State University, 1998) yapmış olduğu konuşmasında (Philosophical Counseling as a Window on The Abstract Realities of Everyday Life) karşımıza çıkan “hayat-dünya (life/World) kelime çiftinin bizde uyandırdığı anlam üzerinden bir tanımlama yapılmıştır. Ran Lahav adı geçtiğinde ise “dünya-görüşü” kavramı kullanılacaktır.

göstermektedir. Dünya-hayat görüşü yorumu, varoluşçu analiz, eleştirel düşünme, kavramsal analizler, empatik dinleme ve fenomenolojik soruşturmalar bu kapsamda kullanılan araçlar olarak sıralanabilir.<sup>398</sup>

Öyleyse felsefi kendini soruşturma sürecinde, tıpkı Sokrates'in yönteminde olduğu gibi kavramlar sorgulanmakta, danışman bu kavramlarla hesaplaşma sürecine girmektedir. Zaten felsefi danışmanlığın eski bir felsefi geleneğin devamı niteliğinde yeni bir felsefe yapma tarzı olarak ortaya çıktığını daha öncede söylemiştik. Evet Sokrates'in bir zamanlar Agora'da yaşamın içinden konularla ilgili Atinalılarla yaptığı diyologlarla, kişinin doğru bildiklerinin şüphecilikle yeniden ve yeniden sorgulanması bugün başta felsefi danışmanlıkta olmak üzere psikolojik terapi tekniklerinin de yöntemi olarak benimsenmektedir. Kinikler, Stoacılar ve Epikuroşçuların felsefeyi insanların doğru bir hayat sürebilmeleri adına yaşama sanatı olarak gören yaklaşımları da felsefi danışmanlığın yapmaya çalıştığıyla benzerlik göstermektedir. Ayrıca kaynağını Varoluşçu felsefeden alan Varoluşçu terapi ya da logoterapi, fenomenolojik temelleri olan Gestalt terapisi, Rasyonel-Emotif terapinin Stoacı temelleri gibi örnekler felsefenin psikoterapilerdeki işlevini gözler önüne sermesi bakımından felsefi danışmanlığın yapılabilişliğini bir kez daha kanıtlar niteliktedir.

Eski Çağ'da yapıldığı gibi günümüzde de felsefe, yaşamın içine girerek yaşama felsefesi olarak kendini gösterebilir. Felsefe yapmanın amacı, teoriler ileri sürerek felsefe tarihindeki cevap bekleyen soru ve sorunlara çözüm arayışı içinde olmak veya sadece akademinin tekelinde olan ve onların anlayabileceği türden tartışmalar yaratmak olmamalıdır.

Felsefi danışmanlar için bireylerin anlam ve düşünce dünyalarına gönüllü yolculuk olarak tanımlanan felsefi danışmanlık, danışanların yaşam alanları kapsamına giren değerlerin, değer atfetmelerin, değer biçmelerin, inanışların, kavramsal çerçevelerin, anlam vermelerinin, tutum ve davranışlarının hepsini içine alan dünya-hayat görüşlerinde kendilerini bulan bir sorgulamayla değişim ve dönüşümlerinin resmi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylesi bir felsefe yapma tarzı ise felsefenin bir tür danışmanlık hizmeti verebileceği savına götürmektedir. Fakat kökleri felsefe olan, danışmanlık

---

<sup>398</sup> Altunbaşak, *a.g.e.*, s. 28.

tekeline elinde bulunduran ve uygulamalarıyla artık herkesi kuşatan psikolojik danışmanlık/ psikoterapi bugün hâlihazırda duruyorken neden felsefi danışmanlığa ihtiyaç duyalım gibi bir soru akıllara gelebilir.

Birçok danışman felsefi danışmanlığı diğerlerinden ayıran şeyin onun felsefi olması yani felsefe yapma tarzı olduğu konusunda hemfikirdir. Evet, bu felsefe yapma tarzında danışman- danışan arasında herhangi bir alt- üst ilişkisi olmadan danışanın özerkliği dâhilinde felsefi bir çalışma yürütülmektedir. Peki, ama felsefi danışmanlığı alternatif bir danışmanlık türü olarak gündeme taşıyacak olan nedir başka bir deyişle “felsefi” olmaktan kastedilen nedir?

Psikolojik danışmanlık ve felsefi danışmanlığın her ikisinde bireyin sıkıntı/ sorunlarını çözmeye yönelik bir uzlaşım olsa da onların danışanlarının bu sıkıntı/sorunlarına hangi bakış açısıyla ele alacakları ya da danışanlarına yönelik kişi kavrayışlarında farklılıklar vardır. Marinoff’un dediği gibi kişinin kendi inançları, önyargıları ve alışkanlıklarından kaynaklanan sıkıntı/sorunları varsa; çözüm bu inanç ve alışkanlıkları değiştirip önyargılardan kurtularak çekilen acının hafifletilmesidir. Bu da ancak felsefe pratiğiyle mümkündür.

Psikolojik danışmanlık, sorun karşısındaki duygusal tepkilerin araştırılıp kabullenilmesi açısından iyi bir başlangıç noktası olabilir. Fakat felsefi danışmanlık bunun aksine sorunun kendisinin araştırılmasını ve kabullenilmesini içerdiğinden iyi bir bitiş noktası sunacaktır. Kısacası ikinci yaklaşım daha dolaysızdır ve karşılaşılan herhangi bir sorunun üstesinden gelme konusunda kişinin kendi felsefesiyle bağlantısını kurarak danışanın hayatında ilerlemesine yardım edecektir.<sup>399</sup>

Eğer danışan için çekilen acılar kaçınılmazsa; onlardan kurtulmak adına onun kaynağına inmek yüzleşmek gerekir ve asıl sebebin kişinin kendisi olduğunu fark etmesiyle acıyla mücadele için güç de kendiliğinden sağlanmış olmaktadır. Dolayısıyla sorulması gereken asıl soru hastalık gibi ters giden bir şeyler yüzünden mi yoksa kaygı

---

<sup>399</sup> Lou Marinoff, *Felsefe Terapisi*, 3.b., çev. Erhan Sökmen, İstanbul: Gendaş Kültür, 2005, s.52.

halinde olduğu gibi kendinizi yanılttığınız için mi acı çekiyorsunuz sorusunun yanıtını bulmaktır. Marinoff'un bu konuyla ilgili tespiti şu yöndedir:

Sadece ve öncelikle sizde ters giden bir şeyler olduğu için acı çektiğinize sizi ikna etmeyi görev edinmiş, sığ fikirler ama derin cüzdanlar tarafından desteklenen koskoca bir endüstri var. Bunun karşısında dünyanın dört bir yanında gelişen, sığ cüzdanlar ama derin düşüncelerle desteklenen, sadece ve öncelikle kendinizi yanılttığını için acı çektiğinize sizi ikna etmeyi görev edinmiş küçük bir felsefe endüstrisi var.<sup>400</sup>

Felsefi danışmanlıktan yana seçim yapabilmemizi sağlayan ve onu psikolojik danışmanlıktan ayıran en önemli nokta, danışman-danışan arasındaki felsefe yapma tarzının diyaloglar şeklinde vücut bulması ve bu süreç zarfında kişileri ne yapmaları, nasıl davranmaları konusunda belirli bir teori, yöntem ve deneye dayalı hazır reçetelere, başvurmadan danışanlarının dünya-hayat görüşleri noktasında eleştirel bir sorgulamayla kendilerine dönmelerine fırsat tanınmasıdır. Kişinin kendine dönük bu sorgulamasının adı felsefi kendini- soruşturma (philosophical self-investigation)dır. Felsefi kendini-soruşturma sonucunda ise; kişinin yeni felsefi kendini- anlamasına (philosophical self-understanding)<sup>401</sup> ve kendi hakkındaki bilgiye (self-knowledge)<sup>402</sup> ulaşması hedeflenmektedir.

Kişilerin yaşam dünyasındaki sıkıntılarının/sorunlarının boyutunu sadece duygusal düzlemde gören psikolojik danışmanlık ve terapilerin aksine felsefi danışmanlık ve ona eşlik eden felsefi terapi kişiyi kavramsal bağlantıları ve düşünce ağı kapsamında yaşamın bir parçası olarak görmektedir. Bu bakış açısının kişiye yansımaları ise Shomit Schuster çok güzel dile getirmiştir: “Sorunlara teolojik, tıbbi veya psikoterapötik perspektiflerden bakınca, sorunlu insanlar bazen günahkâr, bazen hasta ve bazen de normal dışı görünebilir.”<sup>403</sup> Kişiyi bu şekilde mimleyen bir tavrın aksine felsefe yapma

---

<sup>400</sup> Lou Marinoff, *Felsefe Hayatınızı Nasıl Değiştirir?*, 1.b., çev. İstem Erdener, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2007, s.33.

<sup>401</sup> Ran Lahav, “What is philosophical in philosophical counselling?”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol.13, No.3 (1996), pp.259-278.

<sup>402</sup> David A. Jopling, “Philosophical counselling, truth and self-interpretation”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol.13, No.3, (1996), pp.297-310.

<sup>403</sup> C. Shomit Schuster, *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, 1st.edition, London: Praeger, 1999, p.53.

tarzında onu önemseyen, özerk kılan, şuan ki ve gelecekteki durumunu hedef alan bir yaklaşım söz konusudur.

Ran Lahav'ın satranç oyunu benzetmesinden hareketle danışmanlık işlemine psikolojik, psikanalitik, psikoterapik yaklaşımlar ile felsefi yaklaşım arasındaki tavır çok net ortaya konulabilir. Bir satranç oyununun tam ortasında olduğunuzu hayal edin ve yeni bir hamle yaptığınızı düşünün.

Psikoterapistiniz size “Bu hamleyi yapmanıza sebep olan şey nedir?” diye soracaktır. Siz de ona, ne ima etmek istediğinizden tam olarak emin olmaksızın “kaleyi almak istemiştım” diye yanıt verebilirsiniz. İşte terapist bu ifadenin altında varsayımsal psikolojik nedenler aramaya başlayacak ve kaleyi alma isteminin kendisini saldırgan bir davranış olarak betimleyerek; buna hayatınızın geçmiş bir dönemindeki engellenmenin neden olduğunu söyleyecektir. Aynı soruyu psikanalizinizi sorduğunda sizin verdiğiniz cevap ilginç bulunarak “ Şimdi bu hamleyi o nedenle yaptığınızı söylemenize neden olan şey nedir?” diye yeni bir soru sorulacaktır. Siz de psikanalist karşısında kendinizi sadece hayatınızın belli bir dönemini değil bebeklikten başlayan süreci anlatırken bulacaksınız. Psikanaliste göre ise, kaleyi alma istemi sahiplenici bir davranış olarak erken süttten kesilmenin sizde yarattığı güvensizlik duygusundan kaynaklı tedavi edilmesi gereken bir sorun olarak görülecektir. Bu sefer soruyu psikiyatrinizi sorduğunda davranışa sebep olan şeyin beyinden kaynaklanan bir sorun olduğuna ikna olacak, “Saldırgan-Sahiplenmeci Kişilik Bozukluğu” tanısı ve ona uygun reçetelerle kendinizi klinikten ayrılırken bulacaksınız. Tüm bunların tersine felsefi danışmanınız “Şimdi sizin için bu hamle nasıl bir anlama, hangi amaç ve nasıl bir değere sahip?” diye soracaktır. Muhtemelen devamında bunun bir sonraki hamle üzerindeki etkisinin ne olduğu, oyun içindeki genel durum değerlendirmesi sonrasında durumu daha iyiye taşımak adına nelerin yapılabileceği de danışanla tartışılacaktır.<sup>404</sup>

Buradan hareketle felsefecinin yapılmış olan hamleye sadece geçmiş bir sebebin sonucu olarak değil oyunun o anki bağlamı ve gelecek sonuçların nedeni olarak baktığı, yapılabilecek hamleler konusunda seçeneklerimiz olduğu ve hamlenin temelindeki nedenin konuyla ilgili olarak ele alınsa da felsefecinin bunu meselenin bütünü gibi

---

<sup>404</sup> Marinoff, *Felsefe Terapisi*, ss.32-33.

görmeyişini çıkarabilir. Felsefecinin danışanına vermek istediği mesaj; geçmişin değişmez olduğu, hayata dair sorunların devam ettiği buna rağmen hayatının iplerinin hâlâ kendi elinde olmasıdır.

Yaşanan sorunların hayatın bize sorduğu felsefi soruların bir yansıması olduğunu söyleyen felsefi danışmanlar, bu soruların her daim devam edeceğinden yola çıkarak onlarla nasıl yaşamamız gerektiğinin öğretilmesinin yararı üzerine düşünülmektedir. Danışanların mücadelesi aynı zamanda kişinin kendini aşması olarak bilgelikte görülmektedir. Bu yüzden felsefe yapma sürecinin sonucunda önemli olan akademik felsefede olduğu gibi genel ve soyut çıkarımlar olmamalıdır. Bu yolun bitiminde geleneksel felsefede olduğu gibi filozofun söylemlerinin önemi kalmamıştır. Süreç odaklı olarak düşünülmesi gereken bu yeni felsefe yapma tarzında kişilerin somut, bireysel ve yaşama dair sorunları esas alınarak danışmanın yardımıyla felsefe yapanın kendisi danışan olmaktadır. Sorunları akademik ve kuramsal düzlemde çözmeye çalışan uygulamalı felsefeden ayrılmasının sebebi de budur. Achenbach'ın danışmanın danışan üzerindeki rolünü romantik bir metaforla şu şekilde resmetmektedir:

Danışman, bir teknenin eğitilmiş kaptanı gibidir. Kaptanın eğitimi olsa bile, bu eğitim, alışılmış bir kaptanlık eğitimi değildir. Normalde bir kaptanın eğitimi bir noktadan ötekine nasıl ilerleyeceğine dair yüzeyin altındaki tehlikeli alanların bilgisini içerir. Bunun yerine Achenbach'ın kaptanı, müşterisinin gemisinin güvertesine çıkan biridir. Bu gemi “hızını veya yönünü veya her ikisini birden kaybetmiştir.” Danışman güverteye çıkınca, geminin sahibine nereye gittiğini ya da nerelerde tehlike olduğunu göstermez. Tersine, ikisi bir araya gelip otururlar, pusulaları, sekstantı, teleskopu gözleyerek eski ve yeni haritaları keşfederler. Onlar aynı zamanda “egemen rüzgârları, deniz akıntılarını ve yıldızları” ele alan sohbetler edeceklerdir. Kaptan aynı zamanda müşterisiyle geçmişte “kaptanlıkla ilgili olarak insanların söylediklerini, dünyanın öteki yerlerinde bu konuda söylenmiş olanları” tartışacaktır. Sonuçta karşılıklı konuşma devam edecektir. Ta ki, kaptan bir kez daha gemisinin kontrollerini ele geçirinçeye, hızını arttırıp yolunda gidinceye kadar.<sup>405</sup>

Oysa içinde bulunduğumuz modern ve küreselleşen dünyaya bakıldığında felsefenin, hayatın nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiği konusunda net bir tavır sergilemediği gerçeğiyle karşılaşırız. Böylesi bir durumda felsefe yapmanın felsefi danışmanlıktaki rolü ne olabilir? Danışmanlık sürecinde kişiler şuan içinde buldukları

---

<sup>405</sup> Samuel Zinaich, Gerd B. Achenbach's 'Beyond-Method' Method, *International Journal of Philosophical Practice*, Vol. 2, No.2 (2004),pp.6-7.

felsefi anlamasının ötesine nasıl adım atabilir ya da şimdiki varoluşunun yerini nasıl bir yenisi alabilir?

Tüm bu soruların ve felsefi kendini soruşturmanın amacı Lahav'da bilgelik arayışı ve Blass'ta aşma (transcendence) yani danışanın kendini aşması kavramlarıyla açıklığa kavuşmaktadır. Bu süreçte felsefi soruşturma danışanın mevcut kavramsallaştırmalarının ve yaşam kavrayışının ötesine geçebilmesi, yeni bir varoluşa kucak açması adına kişinin şuan ki varoluşuna odaklanmayı kaldırmasıyla başlamaktadır. Oysa psikolojik danışmanlık/ psikoterapi yöntemlerindeki ilk amaç danışanın şuan sahip olduğu sıkıntı/sorunlarından bir an önce kurtulup tedavi edilmesi olduğundan geçmişe yönelik tahlillerin yanı sıra şuan sahip olduğu duygu durumları önem arz etmektedir. Felsefi danışmanlıkta ise kişinin yeni bir anlam dünyasına kavuşması için bilgelige giden yol birinci; tedavi ise onun beraberinde getirdiği ikinci amaç olarak düşünülmektedir.

Şimdiye kadar yeni bir felsefe yapma tarzı olarak görülen felsefi danışmanlığın ne olduğu sorusu ne olmadığı şeklinde yanıtlanırken; onun kavramsal ve kuramsal çerçevesini oluşturan şeyin ne olduğu sorusu bugün bile yanıt beklemektedir. Felsefi kendini soruşturma nasıl bir soruşturmadır ve soruşturulan nedir? Felsefi kendini soruşturma neden felsefidir?

Öncelikle felsefi soruşturmayı felsefi yapan üç özellikle işe başlanabilir. Bunlar felsefi kendini soruşturmanın eleştirel olması, empirik olmaması ve açık, bilinenden hareket etmesidir. Öyleyse felsefi danışmanlığın soruşturma esnasında empirik veri ve bilgilerden uzak durması ayrıca sorunların altında yatan psikolojik süreçlerden (duygu durumlarından) hareket etmemesini bu tür bir soruşturmanın kişinin dünya-hayat görüşünün, deneysel olmayan ve psikolojik süreçler içermeyen bir soruşturmayı betimlediğini söyleyebiliriz.<sup>406</sup>

Danışan ve danışman arasındaki diyalogda danışanın doğruluğuna ve öyle olmasına inandığı tüm düşünce kalıpları eleştirel bir boyutta ele alınarak; danışanın kendisi hakkında ben meğer buymuşum, böyle düşünüyormuşum demesine kadar götüren betimleme sürecini de aşan bir analiz safhası vardır. Burada danışanın hayat görüşünü

---

<sup>406</sup> Altunbaşak, *a.g.e.*, ss.65-66.

etkileyen tüm kavrayışı ve onun da altında yatan tüm sistemin parçalarının anlamaya dâhil olmasıyla çözümlenmesi ele alınmıştır. Lahav'da eleştirel olma adını alan bu durum<sup>407</sup> Blass'ta apaçık (clarification) kavramıyla felsefi danışmanlığın bir özelliği olarak ortaya koyulmuştur. Apaçık kılma demek insanın varoluşunun düşünsel boyutunun bütünüyle anlaşılır kılınması demektir. Yani kişi düşüncelerinde ve uygulamalarında onu etkileyen tüm kavramsallaştırmalarının diğer bir deyişle değerlerinin örtük olanları da kapsayacak biçimde kendisi için ne ifade ettiğini ilk kez gerçek manada keşfedecek ve kendi kendini aydınlatacaktır.<sup>408</sup>

Birçok insan, davranışlarının değerini davranışın kendisiyle değil de bu davranışın nasıl kabul gördüğüyle ölçmektedir. Pasif alıcı durumunda olan insanın kendisine yöneltilen şeyi başarılı ve başarısız görme potansiyeli vardır. Oysa insanları hayatta birey olarak yaşayıp davranmaktan alıkoyan onları oyuncu olma eğilimine hapseden bu senaryonun değişmesi gerekmektedir.<sup>409</sup> Peki, felsefi kendini soruşturmanın psikolojik olanla çatışmayacak biçimde onu “saf felsefi” kılan nesnesi nedir?

İnsanın varoluşunu oluşturan onun hislerine, düşüncesine sonra da eylemlerine yön veren hayata dair kavrayışının ta kendisidir. Kişi karşılaştığı her durumda bir varoluş sergilerken onu bir duruşa iten sahip olduğu değerler ve bu değerlerin onun için ne ifade ettiğidir. Dolayısıyla hayata ilişkin her türlü kavrayışımız aslında hayatta somut biçimiyle görünür olan dünya-hayat görüşümüz, felsefi anlamamız ve alışılmış anlamamızın açığa çıkması demektir.

Alışılmış anlama kişinin duygu, düşünce, davranışlarını kapsadığı gibi geleceğe dair olan umutlarını, arzularını ve varoluşuna dair bütün yönleri içine alan dünya-hayattır. Bu kavram Lahav'da dünya görüşü, Mijuskovic'de ilk ilke, ilkeler veya sistem, Prins-Bakker'de yaşam soruları, Uygur'da yaşam ilkeleri, Tuedio'da hayatı yönlendiren kavrayışlar şeklinde farklı adlarla karşımıza çıkmaktadır.<sup>410</sup>

---

<sup>407</sup> Lahav, op.cit., pp.259-278.

<sup>408</sup> Rachel B.Blass, “Philosophical counselling and Zen: On the possibility of Self transcendence”, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 23, No.3 (1996), p. 264.

<sup>409</sup> Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, 2.b.,çev., Kerem Işık, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2013, s.60.

<sup>410</sup> Altunbaşak, a.g.e., s.80.



Felsefi danışmanın görevi danışanın dünya-hayat görüşünü ya da başka bir deyişle alışılmış anlamasını kişi için apaçık kılmaktır. Alışılmış anlama onu yaşayan kişi için genellikle kapalı olmaktadır, kişi gündelik yaşam içinde çoğu zaman onun farkında bile değildir. Bu farkında olmayış psikolojideki bilinç dışı olmak anlamında anlaşılmalıdır. Bu sebeple de alışılmış anlama psikolojik bir süreç ya da mekanizma olarak değerlendirilemez. Danışmanın görevi kişinin alışılmış anlamasını aşarak hayata dair geniş spektrumlu düşünceler ağına onu katmak ve bilgeliğe doğru giden yolculuğunda ona yol gösterici olmasıdır. Kişinin kendi anlamasını derinlemesine inceleyip gelişmesini sağlayacak olan ve bunun içinde lazım olan felsefi araçları temin edecek kişi felsefi danışmandan başkası değildir.

Her ne kadar tüm felsefi danışmanlar dünya-hayat görüşü çatısı altında ortaklık gösterebilir de uygulamalarında farklı yaklaşımları görmek mümkündür. Achenbach, Schuster, Lahav, Norman, Mijuskovic, Blass ve Segal gibi danışmanlar danışanın sorununun “kavramsal” boyutları üzerinde durmuşlardır. Marinoff, Cohen, Raabe gibi danışmanlar ise bazı psikoterapi türlerinin -ki bunlara Bilişsel Terapi ve Rasyonel Emotif Davranış Terapisini örnek verirler- felsefeyle olan bağlantısına dikkat çekerek danışmanın sorununun sadece kavramsal değil duygusal ve davranışsal yönlerinin de alınmasını gerektiğini vurgulamaktadır. Klinik psikolog ve aynı zamanda felsefeci kimliğiyle Jon Mills konuyu daha ileri boyuta taşıyarak felsefi danışmanlığın bir tür psikoterapi olduğunu söylemiştir.<sup>411</sup>

V.Frankl ve Rollo May de Varoluşçu felsefenin izlerini psikoterapilerine taşıyan ve varoluşsal boşluk, anlam sorunu, insanın ikilemi gibi sorunlarla mücadelede felsefenin rolünü psikolojiyle eş değer gören bu noktada felsefeci kimlikleriyle de anılmaları gereken isimlerdir. İnsanın kendi varlığının hiçbir yankısını bulamadığı ölümle yüz yüze geldiği an, kişinin kendisini reddetme durumuna geldiği ve dolayısıyla kendisine dair öz bilincinin oluşmasıyla varlığını olumlayabilmesinin yoludur. Bu dünyada ve kendi problemleri söz konusu olduğunda kişilerin ancak dünyayı kendileriyle olan ilişkileri dâhilinde yakalamayı başarmaları neticesinde insan varlığının ayırt edici öz niteliği olan kendi evrimini kendi farkındalığıyla (awareness) etkileyebilme yetisi gelecekte daha adil

---

<sup>411</sup> Altunbaşak, *a.g.e.*, ss.94-96.

ve insanca yaşam için kullanıma açılacaktır.<sup>412</sup> Bu iki tez hem V.Frankl ve Rollo May'de benzerlik taşımaktadır.

Achenbach ve Schuster'in kendilerine mal ettikleri "açık-uçlu soruşturma" yani yöntem kullanmayan yaklaşımları ile "çözüm odaklı yaklaşım"ı benimseyen Marinoff, Cohen, Raabe'nin kendilerine özgü geliştirdikleri ve uygulamalarında kullandıkları aşamalar barındıran yöntemleri arasında ise bir ayırımdan söz edilebilir.<sup>413</sup> Felsefi danışmanlık uygulamasının birinci hedefinin bilgelik yolunda ilerleme olduğu (dolayısıyla kişi-odaklı yaklaşımın benimsenmesi), ikinci hedefin birincisinin yan ürünü olarak sorunların çözümü şeklinde karşımıza çıktığı şeklinde genel bir kanı olsa da felsefi danışmanların dünya-hayat görüşü yorumunda sorun odaklı yaklaşımın belirlenmesini arz-talep ilişkisi bağlamında kabul etmeleri gerekir. Zaten felsefe yapma tarzı yaşama dair kavram çözümlenmeleriyle uğraşması bakımından psikolojiden ayrılrsa da kişinin varoluşu duygularından bağımsız düşünülemez. Hâl böyle olunca da "felsefi danışmanlık aslında bir terapi şekli midir?" sorusunu gündeme getirecektir.

Felsefi kendini sorgulama esnasında alışılmış anlamasıyla yüzleşen ve kendine yeni bir felsefi anlam dünyası kazandıran insan için sorunlarının/sıkıntılarının çözülmesi anlamında terapötik etki yan ürün olarak ortaya çıksa bile mutlaka kendini görünür kılacaktır. Felsefi danışmanlık çerçevesini terapötik bir dil kullanarak çizen Marinoff'un düşüncesine göre; yanlış konulan bir tanının ürünü olarak psikolojik sorun kapsamında ele alınan birçok kişisel, duygusal sorun hatta depresyon bile bu sayede çözüme kavuşabilir. Çünkü ciddi bilişsel ve iletişim bozuklukları saymazsak aslında psikolojik problem gibi görünenlerin çoğunluğunun danışan tarafından yanlış kurgulanmış dünya-hayat görüşünün sonuçları olduğunu görürüz.<sup>414</sup>

Felsefi danışmanlığın aynı zamanda bir terapi olmadığı noktasında transterapötik kavramını ortaya atan Schuster da bu kavramla terapötik etkilerine rağmen terapi olarak mütalaa edilmeyen felsefelerden bahsetmiştir. Kendi yaklaşımının terapötik etkiler

---

<sup>412</sup> Rollo May, *Yaratma Cesareti*, 3.b., çev., Alper Oysal, İstanbul: Metis Yayıncılık,2016, s.39.

<sup>413</sup> Altunbaşak, *a.g.e.*, ss.83-84.

<sup>414</sup> Marinoff, *Felsefe Hayatınızı Nasıl Değiştirir?*, s.18.

içermediğinden yola çıksa da danışanında iyiye doğru giden bir değişimin farkındalığını O da kabul etmiştir.<sup>415</sup>

Fischer'e göre ise Schuster'in tersine felsefenin terapötik etkileri yadsınamaz ve hatta davranışsal, duygusal sorunların çözümünde felsefe de tıpkı psikoloji gibi etkin rol oynayabilir. Fischer bu amaçla felsefenin terapötik amaçlı kullanımını içeren iki farklı tarz belirlemiştir. Bunlardan ilkinde "*felsefi terapi*" kavramını kullanarak alan açmış ve bu kapsamda felsefi danışmanlığın ele alınabileceğinden bahsetmiştir. İkincisi ise Varoluşçu Terapi veya Wittgenstein Terapisi'nde kullanıldığı şekliyle "terapötik felsefe"dir.<sup>416</sup> Her ikisi de Bilişsel Terapi örneğindeki gibi iyileştirici etkilere neden olabilir. Bilişsel terapiye göre psikolojik bozuklukların nedeni olumsuz duygulardır. Bilişsel bozukluklar (distorsiyon, çarpıtmalar) hatalı akıl yürütmelere yol açtığından bu akıl yürütmelerin sonucu olarak oluşan dünya-hayat görüşleri de kişide terapiyle çözüme kavuşturulabilecek olan duygusal ve davranışsal sorunlara yol açacaktır. Bilişsel terapiler örneğinde olduğu gibi eğer hatalı düşünme süreçlerimizin bir sonucu olarak görülen rahatsızlıklarımız varsa ve bunlar alışkanlık haline gelmiş olan bu yanlış düşünme yollarının yerine doğru düşünme yolları kazandırmak istiyorsak felsefi danışmanlık da bir terapi türü olarak sorunlarımızın çözümünde terapötik etki sağlayabilir.<sup>417</sup>

Öyleyse felsefi danışmanlığın sağladığı terapötik etkiler düşünüldüğünde onun aynı zamanda bir terapi olarak da günümüzde geçerlilik kazanması muhtemel gözükmektedir. İnsan duygularıyla, düşünceleriyle, eylemleriyle bir bütündür. Hayatın psikolojik mekanizmalara ve süreçlere indirgemeyen yönüyle ilgilenen felsefenin kavram çözümlenmeleriyle bilgelige giden bir kazanımla kişiye özgü yeni bir anlam dünyası kurma şansı şöyle dursun; insanlığın anlamını her geçen gün yitirdiği dünyamızda yarattığı duygu karmaşasının çözümü için bu yeni felsefe yapma tarzı terapötik yönüyle psikolojinin yetersiz geldiği noktalarda danışanlarına umut ışığı olacaktır.

İnsanı arada bir varlık olarak tanımlayan Çotuksöken de insanın bu arada olma durumunu ilgi/çıkar/ yarar anlamlarına gelen *interêt/interest* sözcüğüyle bağlantısı

---

<sup>415</sup> Altunbaşak, *a.g.e.*,s.116.

<sup>416</sup> Eugen Fischer, "How to Practice Philosophy As Therapy: Philosophical Therapy And Therapeutic Philosophy", *Metaphilosophy*, Vol.42, No. 1-2 (2011), pp.50-53.

<sup>417</sup> Fischer, *op.cit.*,pp.77-79.

içerisinde açıklamıştır. Inter esse (arada olmak) ile interê/ interest sözcüğü arasında ilişki olduğu yadsınamaz. İnsanın arada olan bir varlık oluşunu en iyi anlatan ilişki ağı ise, insan-dünya-bilgi ilişkisinde özetlenebilir ve bunun aktarımını ise bize “felsefe”den başkası veremez.<sup>418</sup>

Felsefenin insan-dünya-bilgi ilişkisine dayalı ontik temeli, bu ilişkilerin farklı görünümünde karşımıza çıkan yapısının çözümlenmesine yardımcı olmaktadır. Her bireyin, kişinin, yurttaşın, ağdaşın insan olarak varolan durumlar karşısında tekil bir duruşu vardır. Doğal, toplumsal, tarihsel ve kültürel bir varlık olarak insanın yine insansal, dünyasal ve bilgisel durumlar (gereksinimler) karşısında varolana ilişkin “değer” kavrayışı içinde (değerler) bir duruş sergilemektedir. Değerler dış dünyada somut-tekil bir karşılığı olamayan ancak düşüncede var olan, ad olarak dile getirilen ve görünürde eylemlerle vücut bulan haliyle insanın yaşamını etkilemeye devam etmektedir. Dolayısıyla insanın dünyaya yönelimi hangi ve ne türden bir bilgiyle olursa olsun ya da yansması nasıl bir bilgiyi yansıtırsa yansıtın onları sorgulayan tek bir ortak payda olarak felsefi düşünme karşımıza çıkacaktır.

Çotuksöken “insan dünyasının bütünüyle tekil-tümelin karşılaşma anlarından oluştuğuna”<sup>419</sup> işaret ederken bu gerilimin izlerini Eski Çağ’da karşımıza çıkan thesei-physei arasındaki karşıtlığa kadar götürmektedir. İşte felsefe aslında olup bitenle onu çevreleyen kavramlar arasındaki gerilimden doğmuş, insan sorunlarında ortaya çıkmıştır ve çözümlenmesi noktası gene felsefenin elindedir. Böylesi bir tespit bizim insanın gündelik hayatında karşılaştığı, psikolojinin yetersiz kaldığı sıkıntı/sorunların çözümünde felsefi danışmanlık ve terapinin çare olabileceğine dair varsayımımızı güçlendirmektedir.

Çotuksöken’in ifadesinde; insan sorunlarında ortaya çıkan tikel-tümel, gereksinimler-değerler arasındaki bitmek bilmeyen savaşın üzerinde düşünmek ve onu anlaşılır kılmanın ayrı bir zihinsel etkinliği gerektirdiği savını<sup>420</sup> felsefi danışmanlıktaki danışman- danışman arasındaki “felsefe yapma” tarzında bulabiliriz. Bunun en güzel

---

<sup>418</sup> Betül Çotuksöken, “Düşünme Eğitiminin Güncel Durumu ve Sorunları”, *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi*, haz. Betül Çotuksöken- Harun Tepe, Ankara: TFK, 2013, s.35.

<sup>419</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002, s.7.

<sup>420</sup> Çotuksöken, *İnsan Hakları ve Felsefe*, s.12.

örneğini Irvin D. Yalom'un "Nietzsche Ağladığında" romanında Nietzsche ve Dr. Breuer arasındaki diyalogda felsefenin soracağı türden sorularla aktarımında görebiliriz:

Dr. Breuer – Yaşama amacı – benim amacım, hedeflerim, yaşamayı anlamlı kılan her şey– şu anda çok saçma geliyor. Bu saçmalıkların peşinden nasıl koştuğumu, bir daha gelmeyecek bir hayatı bunlar için nasıl harcadığımı düşündükçe, korkunç bir ümitsizlik çöküyor içime.

Nietzsche – Ya neyin peşinde koşmalıydınız, peki?

Dr. Breuer – İşte en kötüsü de bu ya! Hayat, doğru cevapları olmayan bir sınav. Her şeyi en baştan yeniden yaşama şansım olsaydı, yine aynı şeyleri yapar, aynı yanıtları tekrarlardım.

Nietzsche – Yaşamınızdaki bu hedefler; nereden geldi bunlar? Nasıl seçtiniz onları?

Dr. Breuer – Hedeflerimi nasıl mı seçtim? Seçmek, seçmek –en sevdiğiniz sözcük bu, değil mi! Sorunuzu ne yönden düşüneceğimi bilmiyorum.

Nietzsche – Düşünmeyin. Yalnızca bacayı temizleyin!

Dr. Breuer – Bireyler yaşamlarındaki hedefleri bilinçli olarak seçmezler: bunlar tarihin rastlantılarıdır –öyle değil mi?

Nietzsche – Yaşam planınız sizin elinizde değilse, varlığınızı rastlantıya bırakmışsınız demektir.<sup>421</sup>

Bu felsefe yapma tarzı insanın tekil- tümel gerilimi karşısında içine düştüğü bunalımdan kurtulması ve yaşadığı anlam arayışına yönelik cevaplar için değişimin aslında kendisinde olduğu bunun içinde başta kendisine yönelik bir kavrayışın olması gerektiğinin altını çizmektedir. Felsefi danışmanlıktaki sıkıntı/sorunların aslında tekil- tümel geriliminde var olan ve bütünüyle silinmeyecek yapısının insan ve insan dünyasındaki dışavurumları<sup>422</sup> ile benzerliği yadsınamaz. Aynı şekilde tekil-tümel arasındaki gerilimin olan bitenle, onu kuşatan ve zihindeki izdüşümleri olan kavramlar

---

<sup>421</sup> Irvin D. Yalom, *Nietzsche Ağladığında*, çev. Aysun Babacan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996, ss.212-214.

<sup>422</sup> Çotuksöken, *İnsan Hakları ve Felsefe*, s.7.

ikileminde<sup>423</sup> yaşanmasındaki taraflardan ikincisi, felsefi danışmanlıktaki alışılmış anlama ve dünya-hayat görüşüne denk düşmektedir.

Mesela, yürürken birden mahallenizde görmeye alışkın olmadığınız bir şey, buna el ele tutuşmuş homoseksüel bir çift, para isteyen bir dilenci ya da vücudunun her yeri dövmelemlerle kaplı mavi saçlı bir genç olabilir; size karşı kişisel bir tehdit oluşturmasa da kaygı duymanıza sebep olabilir. Bunun nedeni, karşılaşılan görüntülerin heteroseksüellik, zenginlik ve moda hakkında kişinin önceden sahip olduğu düşünce dünyasına ters düşmesidir.<sup>424</sup> Peki, kişi böylesi bir durumla nasıl başa çıkabilir?

Kişinin kaygısından uzaklaşmasının birinci yolu, görüş açışınızdan böylesi bir görüntüyü uzaklaştırmaktır ki bunun imkân dâhilinde olmasının zorluğu bir yana, diğer kişilerin insan haklarını çiğnemek gibi insani değerlerden uzaklaştıran bir yol olacağı düşüncesi kabul edilemez. İkinci bir yol olarak bu insanların size benzemeleri açısından ikna edici bir çabadır ki bunun tek tipleşmeye götüren sonucu şiddeti doğuracaktır. Son olarak herkes tarafından makul görülecek yol ise; söz konusu olan bu görsel verilerin kişide kaygıya yol açmasının zemininde yatan şeyin hangi değerler olduğunun kendisiyle hesaplaşmasında kendine sorulmasıdır.

İnsan hakları çatısı altında görünür olan tüm etik değerlerin bilgisinin alışılmış olanın yerine geçmesi adına felsefi danışmanlığa ve sıkıntı/sorunların terapötik açısından çözüme kavuşması için de felsefi terapiye ihtiyacı bu yüzdendir. Bu noktada felsefe insanlığa hizmet eder mi? soru dizimindeki “mi” eki fazladan eklenmiş soru edatı olarak daha anlaşılır kılınmaktadır. Zaten felsefenin insanlığa hizmet ettiği argümanı, felsefenin *quidditas*'ına yani “temel olmaklık tarzına” ilişkin a priori bir bilgi niteliğindedir. Felsefe, dünyada insansal varlığın ratio'sunun ve bu ratio kapsamında ortaya konulan tüm başarıların varlıksal zeminidir.<sup>425</sup>

Hayata dair bazı cevapsız sorular yerinde saymaya devam etse de bu soruların çoğunun tekil-tümel geriliminden kaynaklandığı dolayısıyla mahiyetinin “felsefi” olduğunun bilinciyle hareket edilmesi gerektiğinin bilgisi yeni felsefe yapma tarzıyla

---

<sup>423</sup> Çotuksöken, *İnsan Hakları ve Felsefe*, s.7.

<sup>424</sup> Marinoff, *Felsefe Hayatınızı Nasıl Değiştirir?*, s.30.

<sup>425</sup> Aşkın, *a.g.e.*, ss.99-100.

herkese ulaşmalıdır. Çünkü tekil- tümel gerilimi aynı zamanda insanın kendi bilgelik yoluna açılan kapının anahtarını da sunmaktadır. Böylelikle kişi haline gelen insan için, alışılmış anlam dünyasından çıkarak kazandığı yeni anlam dünyasıyla birlikte Arent'in "kendini ötekileştirdiğin her şeyin yerine koyarak eyle" mottosu tam anlamıyla gerçekleşmiş olacaktır. İnsan onuru ve değerinin bilgisinin sadece söylemde değil yaşama pratiklerine dökülen bu haliyle, şiddetin her türlüyle olan mücadelede belki kişi için küçük ama insanlık adına büyük adımlar atılacaktır.

## SONUÇ

İnsan hakları çatısı altında güvence altına alınmasına rağmen; İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin üçüncü maddesindeki “yaşamının, özgürlüğün ve kişi güvenliğinin herkesin hakkı” olduğu ve beşinci maddesinde dile getirilen “hiç kimseye işkence yapılamayacağı, zalimce, insanlık dışı veya onur kırıcı davranışlarda bulunulamayacağı ve ceza verilemeyeceği” ilkelerini hiçe sayarcasına etrafımızı kuşatan şiddete dur demenin artık vakti gelmiştir.

Tezin birinci bölümünde bu amaçla şiddet kavramı/olgusunu gerektiğince analiz edebilmek adına şiddetin bireysel/ psikolojik kökenleri ile toplumsal/ siyasal nedenleri araştırılmıştır. Çünkü şiddeti azaltmada değerler eğitiminin geçerlilik kazanması için çözümü hangi sorunda arayacağımız ve insanın sadece doğasının bir ürünü olan şiddet tasarımında şiddetle olan mücadelenin imkânını tartışmanın anlamsızlığı üzerinden alternatif bir yolun nasıl çizileceği çok önemlidir.

Şiddetin tanımı ve kapsamı üzerinde tartışırken; insanın doğasının bir ürünü olup olmadığı sorunsalından hareketle şiddetin farklı görünümleri (fiziksel, psikolojik, ekonomik, cinsel ve sosyal şiddet) karşımıza çıkmaktadır. Böylesi farklı şiddet türlerinin arka planında ne yatmaktadır? Şiddete sebep olan faktörler nelerdir? Şiddet hangi koşullar altında şiddettir veyahut hangi koşullar altında değildir? gibi sorulara yanıt verilmesi gerekmektedir. Şiddete yol açan genetik, psişik, demografik, kültürel, ekonomik, sosyal, siyasal, yapısal vb. birçok neden sıralansa da üzerinde durulması gereken asıl problem şiddetin bir kendinde varlık ve yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğidir.

Şiddetin insan doğasının bir ürünü olduğunu ve onun saldırganlık içgüdüleriyle olan bağımlı gözler önüne seren Lorenz ve Freud'un yaklaşımlarının geçerli olup olmadığı bugün hâlâ tartışma konusu olsa da bu bakış açısıyla bile şiddetin önlenemeyeceği ya da dönüştürülemeyeceği sonucu çıkarılamaz. Saldırganlığın öğrenilmiş bir toplumsal davranış





korumak adına verdikleri mücadelede ben ve diğeri arasındaki sınırı daha da keskinleştirerek insan olmanın değerine zarar vererek, ayrımcılığa varan şiddet eylemlerine yol açmıştır. Çok kültürlülüğün toplumda yarattığı kaosa karşılık ulusal düzlemde her devlet kendi hegemonyasını artık belirlediği ideoloji üzerinden kurarak, kabul gören toplumsal değerlerin çatısı altında yurttaşlarını toplama suretiyle tek tipleştirme yoluna girişmiştir ve böylece bireyin özgürlüğü ve varoluşu kısıtlanmıştır. Böylesi bir neticede insanlar ne tüketim kültürünün kendine dayattığı evrensel kimlik çizgisine ne de geleneksel öğeleri içinde barındıran etnik kimliklerine kendilerini ait hissetmişlerdir.

Yaşadığımız dünyanın içinde bulunduğu bu durumun yaratıcısı ise insanın kendisidir. Öyleyse insanın “insan olmak” için harcaması gereken bir çabaya ihtiyacı vardır. İnsan olmak ise sadece tabii bir varlık olmaktan çok daha öte anlamları içinde barındırmaktadır. İşte bu yüzden ontik bakımdan insanın biyo-psişik bütünlüğünde anlaşılmaya çalışılması, olanaklarının gerçekleştiricisi olarak fenomenlerinde kendisini gösteren yapısının incelenmeye ihtiyacı vardır. Bu amaçla Mengüşoğlu ontolojik ve fenomenolojik temellere dayanan felsefi antropolojiyle; insanın ne olduğunu araştırma amacıyla yola çıkmış onun diğer varlık alanlarıyla ilişkisinin neliğini ve insanın kattığı anlam boyutlarıyla ortaya çıkan yeni varlık seferlerini insanla kurulan bağda anlamlandırmaya çalışmıştır.

Felsefi söylemin var olanla kopmaz bağının görülmesi ise Çotuksöken’i var olanın varoluş kazanmasının insanın düşünmesinde ve dilinde yattığı gerekçesiyle insan ontolojisine götürmüştür. Çotuksöken’in var olana yönelmenin temeline insan varoluşunu yerleştirmesiyle Mengüşoğlu’ndan ayrılan tavrı; ontolojik antropolojiden antropolojik ontolojiye geçişi resmetmektedir. Çünkü Çotuksöken’e göre, felsefenin tüm yönelimlerinin ortak paydasının ne olması gerektiği sorusu insan-dünya- bilgi ilişkisinde ve dış dünya-düşünce ve dil bağlamlarında insan odaklı olarak yanıt bulacaktır. İnsanı diğer varlık formlarından ayıran toplumsal-tarihsel ve kültürel yapısı aynı zamanda onun istemenin öznesi

olarak tasviri düşünülduğünde; başta kendisine olmak üzere var olanlara ve dış dünyaya yöneliminde düşünmesini ve söylemini aracı kılarak anlam vermesiyle insanı insan yapan koşulların yaratıcı olduğunu daha anlaşılır kılmaktadır.

İnsan arada bir varlık olarak başta özne olarak kendisine veya kendisi olmayana her türlü yöneliminde sürekli tekil (olay, ilişki, durum) ve tümel (kavram, düşünce, değer, değer yargısı, erdem vb.) arasında gerilmektedir. Dolayısıyla insan arada oluş durumunda her karşılaşmasında geçmiş, şimdi ve geleceğe ilişkin duruşunun etkisiyle bilmesine ve eylemlerine yön vermektedir. Bu aynı zamanda toplumsal, tarihsel ve kültürel nitelikli olan; dünyada somut tekil belirlenimi olmayan kavramsal çerçevenin yani değerlerin insan yaşamına olan etkisini gözler önüne sermektedir. Değerlerin dayandığı ilkelerin bilgisel temelden yoksun kişinin inanma edimine bağlı anlamasının ürünü olduğu noktada özcü anlayışın bakış açısı hâkimiyetini kurmaktadır. Oysa insanı tek bir niteliğiyle görmeyen onu somut bireyselliğinde tüm özelliklerinin toplamı olarak görmeye yarayan antropolojik bakış açısı ve onun nominalist varlık anlayışı bizlere kişiyi sadece bedensel özellikleriyle, cinsiyetiyle, inancıyla, mensubu olduğu topluluk yapısıyla tek bir ben olarak görmeden değerlendirme olanağını sunacaktır.

O hâlde hepimizin içine düştüğü şiddet sarmalında insanlara yön veren ivme toplumun değer anlayışıyla paralel yürümektedir. Bunun bilinciyle tezin ikinci bölümünde değer ve değerler kısmına yer verilmiştir. Şiddetin, uygulayan ve uygulanan kişi ya da gruplar açısından tür olarak insanın değerlerini ve kişinin temel haklarını harcadığı gerçeği Kuçuradi'nin değer görüşüyle ilişkisinde açıklanmıştır. Değerlerin ne olduğu, bilgiyle ve kültürle olan bağı bu bölümde açıklığa kavuşturulmuştur. Kuçuradi aynı kişilerin aynı olayları farklı şekilde değerlendirmelerini sorunlu bularak; değeri belirleyen şeyin değerlendiren kişiye bağlı olduğu ve özellikle kişinin değeri söz konusu olduğunda kişiye ait bir şey olmaktan çıkıp o anki koşullara ve durumlara bağlı oluşunu

eleştirmiştir. Ona göre etik değerlerin insan türüne ait içkin değerler olarak kullanılmayışı ve değer yargılarının değer kategorisinde ele alınarak değer harcamalarına yol açması şiddetin asıl nedenidir.

Kuçuradi'ye göre değerleri görelî olarak gören yaklaşımların en büyük hatası; değer yargılarını (davranış biçimlerini) değerlerle karıştırmaları ve değerleri soyut kavramlar olarak görerek görünüşte aynı ama temelde farklı davranış biçimlerini aynı ad altında kategorileştirmek ve sonrasında her birine biçilen farklı değer, aynı davranışa yüklendiğini kabul etmektir. Oysa böylesi bir tavır değer yargılarının değışebilirliğini değerlere yüklemek anlamına gelir ki bu toplumun kabul ettiği değer yargılarını değerler olarak görmekten ve “değer olma”yı “değerli olma”yla karıştırmaktan başka anlam ifade etmez. Benzer şekilde değerlerin mutlak olduğunu ileri süren yaklaşımın temsilcilerinden Hartmann ve Scheler, belli bir değere sahip olma ile bir değer olma arasında bilinçli bir ayırım yapamadıklarından ve değer problemine olan yaklaşımlarında gnosiolojik unsurlardan sıyrılamadıklarından Kuçuradi'nin söylemiyle hataya düşmüşlerdir. İyinin ne olduğunu değil nasıl olduğunu ileri süren bu yaklaşımlar ancak değer biçmenin farklı boyutlarını bize sunarak, değerlere yönelik epistemolojik-teorik bir temellendirmeye doğru değerlendirmenin imkânını ortadan kaldıracaktır.

Tüm bu belirlenimler değer felsefesindeki görelî/ mutlak ikilemini aşmamız gerektiğini ve antropontolojik bir bakış açısıyla doğru değerlendirmenin değer biçme ve değer atfetmeden uzak, insanın diğer var olanlarla kurduğu etik ilişkisinde görünür kılınan ve insan haklarının bilgisine dayalı tasviriyle bir sıçrama yapılabileceğinin yolunu bize göstermiştir. Aksi hâlde insan ve neliğine ilişkin tarihsel ve bilgisel temeli olmayan imgesel insan tasarımları neticesinde şekillenen düşünce dünyamızın yansımaları insan haklarının çiğnenmesi noktasında her daim görülmeye devam edecektir.

Öyleyse felsefe açısından şiddetin bir olgu, bir fenomen ve eylem olarak günümüz insan dünyasının bir sorunu ve “değer problemi”nin bir çıktısı olduğu savımız, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin şiddetle ilişkilendirilecek maddelerinin görünür kılınmasıyla günümüzdeki işlevselliğinin değerlendirildiği üçüncü bölümde açıklığa kavuşacaktır. İnsanlar kafalarında olması gerekeni ve iyi olan her şeyi insan hakları kapsamında sınıflandırmakta bu da insan haklarının herkesi bağlayan ahlaki gücünü zayıflatarak, insan hakları söylemlerini sıradanlaştırmaktadır. Başta hak kavramıyla ilintili olan bu kavram karışıklarından kurtulmak için temel insan haklarından kastedilenin ne olduğuna; onun sınıfsal, ırksal, kültürel ve cinsel kimliklerimizi dışarı bırakan ve tüm insanlığı kuşatan çözüm önerisindeki yerinin evrensel, dokunulamaz, vazgeçilemez ve devredilemez olan yapı özelliğinde işlerliğine dikkat çekmek gerekmektedir. Bunun için insan haklarının geçirdiği tarihsel dönüşüm ve felsefi arka plan çizgisindeki görünümleri oldukça önemlidir.

Eğer insan onuru ve değerini korumak istiyorsak; günümüz insan ilişkilerinin karmaşık yapısı içinde insanı, ister birey ister yurttaş istersek ağdaş olarak ele alalım onun her türlü yöneliminin eyleme yansımada doğru değerlendirmenin bilgisini içeren etik belirlenime ihtiyacı vardır. Çünkü kamusal ve toplumsal olanı sadece gerçeklikte kalmayıp sanal düzlemde de eylemlerine döken her kişinin geleneksel olanın yükünden sıyrılması, kişinin etik değerleriyle bağını tekrar kurmasına ve etik ilişkiler düzleminde olanaklarını gerçekleştirip etik kişi olarak diğerlerinde iz bırakmasına bağlıdır.

Son bölümde tezin bu amacına yönelik bir atılımla felsefenin alanı içinde olan değerler eğitiminin, eğitim hayatının tümünde yer almasının önem ve değeri gösterilerek felsefi düşünme ve bilginin, dolayısıyla felsefe alanının günümüzde her zamankinden daha da önemli olduğu vurgulanmıştır. P4C yönteminin felsefi düşünmenin gerekliliği ve değerlerin öğretilmesindeki rolü üzerinden sunduğu alternatif yol bugün

okullarda uygulanmaya devam etmektedir. Antropontolojik bakış açısının kazanımları çerçevesinde şiddeti azaltmada değerler eğitiminin rolünü, onun felsefeyle olan ilgisinde görünür kılmaya çalışan ve kişilerin arada olma durumundan mütevellit yaşadığı problemlerin çözümünde sınırlarımızı eğitim-öğretim kurumlarının ötesine taşımının gerekliliğiyle güncel bir yaklaşım olarak felsefi danışmanlık ve felsefi terapiye yer verilmiştir.

İnsan onurunun/değerinin ve insan haklarının korunması amacıyla kişiler tarafından kavranması gereken belli başlı kavramların (adalet/eşitlik, özgürlük, demokrasi, hoşgörü/tolerans, sorumluluk) toplumdaki anlam kaymalarıyla nasıl bir kaosa sürüklediği temellendirilmeye çalışılmış ve bu kavram karışıklıklarını çözümlmek için Kuçuradi'nin *İnsan Hakları, Kavramları ve Sorunları* kitabı referans alınarak kavram analizleri yapılmıştır. Bunun üzerinden gerek değerler eğitiminin zorunluluğu gerekse insan hakları çatısı altında görünür olan tüm etik değerlerin bilgisinin alışılmış olanın (değer yargılarının) yerine geçmesinin yolunu felsefi-kendini araştırmada gören felsefi danışmanlığa ve de insanın ikilemelerinden doğan sıkıntı/sorunların terapötik açısından çözümünde felsefi terapiye neden başvurulması gerektiği açıklığa kavuşmuştur.

İnsanın “arada olan bir varlık” olarak tasviri ve konuya yaklaşımı onun hem gereksinimleri hem de değerlerinin ne olduğuna ilişkin bir bilgi birikimi sunar ki bu birikimi kullanmak ve dönüştürmek şiddeti indirgemedi insanlara referans sağlayacaktır. Çünkü bilgi, var olanın “logos” un bünyesine girerek anlam kazanma çabasıyla ortaya çıkmaktadır ve hâl böyle olunca ister var olanın tüm kalıpları içinde isterse anlama yetimizin sınırları dâhilinde tekil olanın bilgisini edinmeye çalışalım, tekili anlamlandırmak tekil olana uzaktan bakmayı gerektirmektedir. Tekil olana belirli bir mesafeden bakma işi ise özcü bakış açısından uzaklaşarak insana dair felsefi bir bakış açısını zorunlu kılacaktır o da antropontolojidir.

## KAYNAKÇA

Ailede Şiddet Raporu, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara: 1996.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 2.b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, Levent KÖKER, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, 2.b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 2.b., Ankara: İmge Yayınları, 2010.

AKARSU Bedia, *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, 2.b., İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1998.

ALTUNBAŞAK İlker, *Felsefe Bunalımlara Çare Midir?*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021.

AMITTAY Jacob Ben, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay ve Levent Köker, Ankara: Savaş Yayınları, 1983.

ANDERSON Perry, *Gramsci: Hegemonya, Doğu Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarık Günersel, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2007.

ANĞ Tüten, “Felsefi Antropoloji Açısından Din ve Ahlak”, *Bedia Akarsu Armağanı*, haz. B. Çotuksöken, D. Özlem, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2000, ss.155-163.

ARCHER D., R.GARTNER, “Barış Dönemi Kayıpları: Savaşa Katılmayanların Şiddet İçeren Davranışlarında Savaşın Etkisi”, çev. A. Babacan, *Cogito Dergisi: Şiddet*, S. 6-7, 1996, ss. 237-252.

ARNHART Larry, “Bireysel Haklar ve Mutlakiyetçi Yönetim Hobbes’un Leviathan’ı (Bölüm VII)”, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, 2004.

ARNHART Larry , “Katılımcı Demokrasi- Rousseau’nun, Birinci ve İkinci Söylevler ve Toplum Sözleşmesi (Bölüm IX)”, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev., Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, 2004.

ARSLAN Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 9.b, Ankara: Adres Yayınları, 2007.

AŞKIN Zehragül, “Felsefe İnsanlığa Hizmet Eder Mi?”, *Felsefe İnsanlığa Hizmet Eder Mi?*, ed.Mehmet Ali Kaynar, 1.b., İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2022, ss.99-116.

ATICI Medar, “Felsefe Eğitiminin Düşündürdük”, *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye’de Eğitim*, Ankara: TFK, 1996, ss.25-31.

BALCIOĞLU İbrahim, *Şiddet ve Toplum*,1.b., İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2001.

BAŞLAR Kemal, Ali KUYAKSİL, *İnsan Hakları ve Kamu Hürriyetleri (1)*, Polis Akademisi Başkanlığı Yayınları-3, Ankara, 2001.

BAUMAN Zygmunt, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları,1999.

BERGIUS Rudolf, *Are agressions only learned? Conditions of Agressive Behavior in Children and Youth*, Politische Studies, May/ June 1970.

BLACKSTONE William T., “Human Rights, Equality, and Education”, *Education and Ethics*, ed.by. William T.Blackstone and George L.Newsoms, Athens: University of Georgia Press, 1969.

BLASS Rachel B., “Philosophical counselling and Zen: On the possibility of Self transcendence”, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 23, No.3, 1996, pp. 277-297.

BODİN Jean, *On Sovereignty*, ed.by. Julian H. Franklin, Cambridge University Press, 1992, Book I-Chapter 10.

BUDAK Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

BULUT Sefa, “Çocuk Cinsel istismarı Hakkında Bir Derleme”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, C.3, S.28, 2016, ss.139-157.

BYLINSKY Gene, “New Clues to the causes of Violence”, *Fortune Magazine*, Vol.87, No.1, January 1973, pp.134-146.

CASTELLS Manuel, *The Power of Identity*, 2nd edition, Blackwell Wiley, 2009.

CRANSTON Maurice, “İnsan Hakları Nedir?”, *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*, ed. Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993.

CEVİZCİ Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 1.b, Bursa: Asa Kitabevi, 1998, s.72.

ÇEÇEN Anıl, *İnsan Hakları*, 2.b, Ankara: Gündoğan Yayınları,1995.



ÇELEBİ Aykut, “Şiddete Karşı Siyaset Hakkı”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, 1.b., İstanbul: Metis Yayınları, 2010, ss. 255-312.

ÇOTUKSÖKEN Betül, *Kavramlarla Felsefeye Bakmak*, İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998.

ÇOTUKSÖKEN Betül, “Türkiye’de Felsefe Öğretimi Üzerine”, *Kadın Felsefecilerimiz*, Ankara: TFK, 1999, ss.232-245.

ÇOTUKSÖKEN Betül, *Felsefi Söylem Nedir?*, 1.b., İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000.

ÇOTUKSÖKEN Betül, *Felsefe: Özne-Söylem*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002.

ÇOTUKSÖKEN Betül, “Betül Çotuksöken’le Ortaçağ Üzerine”, *Doğu- Batı Düşünce Dergisi*, S.33, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, Ağustos 2005, ss.177-203.

ÇOTUKSÖKEN Betül, “Şiddetin Antropolojik Temeli”, *Felsefelogos Dergisi*, S.37, 2009, ss.7-13.

ÇOTUKSÖKEN Betül, *İnsan Hakları ve Felsefe*, 2.b., İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2012.

ÇOTUKSÖKEN Betül, “Düşünme Eğitiminin Güncel Durumu ve Sorunları”, *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi*, haz. Betül Çotuksöken- Harun Tepe, Ankara: TFK, 2013, ss.33-48.

ÇOTUKSÖKEN Betül, “Etiğe Antropontolojik Yaklaşım ve İoanna Kuçuradi’de Durum Etiği”, *İoanna Kuçuradi Çağın Olayları Arasında*, 1.b., ed. Betül Çotuksöken, Gülriz Uygur, Hülya Şımgı, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2014, ss.49-63.

ÇOTUKSÖKEN Betül, “Şiddet, Sonunda İnsanca Düşünmeyi Yok Eder” röportajı, *SAÜ İletişim Fakültesi Uygulama ve Aktüel Dergisi*, 23 Şubat 2016.

ÇOTUKSÖKEN Betül, *Antropontoloji ya da İnsan Varlıkbilgisi*, 1.b., İstanbul: Notos Yayınları, 2018.

ÇOTUKSÖKEN Betül, *Antropontolojinin Işığında Etik ya da Ahlak Felsefesi*, 1.b., İstanbul: Notos Kitabevi, 2021.

CÜCELOĞLU Doğan, *İnsan ve Davranışı*, 4.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.

ÇÜÇEN Kadir, *İnsan Hakları*, 3.b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018, s.17.

DELİCE Engin, “Marx’ın Materyalist Tarih Anlayışı ya da Tarih Ontolojisi”, *200.Doğum Yılında Marx*, Özne Dergisi, 28.Kitap, Bahar 2018, ss.45-46.

DEMİRDÖVEN İsmail H., “Yeni Bir Eğitim Anlayışı ve Felsefe Eğitimi”, *Öğretmen Dünyası*, S.218, Ankara, Şubat 1998, ss.16-17.

DONALLY Jack, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, çev. Mustafa Erdoğan- Levent Korkut, Ankara Yetkin Yayınları, 1995.

DOMENCH J.M., “The Ubiquity of Violence”, *International Social Science*, Vol.30, No.4, 1978, pp.717-726.

DURANT Thomas J., “Violence As A Public Health Problem: Toward An Integrated Paradigm”, *Sociological Spectrum*, Vol. 19, No.3, July- August 1999, pp.267-280.

DURSUN Yücel, “Şiddetin İzini Sürmek: Şiddet Nedir?”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.12, 2011, ss.1-18.

ERDEM Nihat, *Küreselleşme ve Kültürel Değerlerimizde Değişim Uygulamalı Bir Çalışma: Ankara İli Sincan- Çankaya İlçeleri Karşılaştırmalı Bir Analiz*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

EREN Işık, *20.Yüzyılda Karşı Çıktılar ve Yeni Arayışlar*, 1.b., Bursa: Asa Kitabevi, 2005.

ERKIZAN Hatice N., “Aristoteles ve Nussbaum Üzerinden Felsefenin İşlevi Üzerine Bir İnceleme”, *Felsefe İnsanlığa Hizmet Edebilir Mi?*, ed. Mehmet Ali Kaynar, 1.b., İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2022, ss.21-53.

ERTÜRK Yakın, “Küreselleşen Dünyada Şiddeti Kavramsallaştırmak”, *Şiddet ve İnsan Hakları Uluslararası Konferans Bildirileri*, haz. İoanna Kuçuradi- Özge Yücel Dericiler, İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2013, ss.21-35.

FİSCHER Eugen, “How to Practice Philosophy As Therapy: Philosophical Therapy And Therapeutic Philosophy”, *Metaphilosophy*, Vol.42, No. 1-2, 2011,pp.49-82.

FRANKL Victor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, 135.b., çev. Özge Yılmaz, İstanbul: Okuyan us,2022.

FREEDEN Michael, *Rights*, Milton Keynes: University of Minnesota, 1991.

FREUD Sigmund, *Character and Culture*, 1st edition, New York: Collier Books, January 1963.

FROMM Erich, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri-I*, çev. Şükrü Alpagut, 2.b., İstanbul: Payel Yayınları, 1993.

FORSMANN Zeynep Kıvılcım, “Avrupa Konseyi İnsan Hakları ve Biyo-Tıp sözleşmesi”, *İnsan Hakları Yıllığı*, C. 21-22, 1999-2000, ss.95-107. Bkz. Dördüncü Kuşak İnsan Hakları.

GALTUNG Johan, “A Structural Theory of Aggression”, *Journal of Peace Research*, Vol.1, No.2, 1964, pp.15-38.

GALTUNG Johan, “Violence, Peace and Peace Research”, *Journal of Peace Research*, Vol.6, No.3, 1969, pp.167-191.

GALTUNG Johan, *Struckturelle Gewalt*, Fischer Vlg., Reinbek: Rowohlt, 1976.

GALTUNG Johan, “Cultural Violence”, *Journal of Peace Research*, Vol.27, No.3, 1990, pp. 291-305.

GIDDENS Anthony, *Sociology*, 2nd edition, Cambridge: Polity Press, 1993.

GÜLMEZ Mesut, *İnsan Hakları ve Demokrasi Eğitimi*, 2.b., Ankara: Todaie Yayını, 2001.

GÜMÜŞ Adnan, “Şiddetin Nedenleri”, *Toplumsal Bir Sorun Olarak “Şiddet” Sempozyumu*, Ankara: Eğitim Sen Yayınları, Mayıs 2006, ss.39-91.

HAN Byung- Chul, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu, 2.b., İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

HARTMANN Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, 1.b., Ankara: TFK, 1998.

HARTMANN Nicolai, *Ethics Vol. I.*, trans.by. Standon Coid, London: George Allen & Unwin Ltd., 2002.

HARTMANN Nicolai, *Ontolojide Yeni Yollar*, çev. Lütfi Yarbaş, 1.b., İzmir: İlya Yayınevi, 2005.

HARWEY David, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, 1.b., İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

HEGEL, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1.b., İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.

HELD David, *Political Theory and the Modern State*, California: Stanford University Press, 1989.

HOBBS Thomas, *Leviathan*, ed.by. Michael Oakeshott, Oxford: Basil Blackwell, 1957, part IV.

HOBBSAWM J. Eric, *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm*, çev. Osman Akınhay, 1.b., İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

İNAM Ahmet, “Şiddeti Anlamak”, *Bilim ve Teknik Dergisi*, S.399, Şubat 2001, ss.46-47.

*İnsan Hakları-Temel Bilgiler, Koruma Mekanizmaları*, İl ve İlçe İnsan Hakları Kurulları, 1.b., Ankara: Matus Yayınları, 2006.

İYİ Sevgi, “Yüzyılımızda İki Antropoloji Anlayışı Heidegger ve Mengüsoğlu”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.17, S.2, 2000, ss.57-67.

İYİ Sevgi, “İoanna Kuçuradi’nin Felsefi Söyleminde Değer Problemi ve Etik”, *Felsefe Söyleşileri III-IV*, İstanbul: Maltepe Yayınları, Kasım 2006, ss.37-44.

JOPLING David A., “Philosophical counselling, truth and self-interpretation”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol.13, No.3., 1996, pp.297-310.

KALE Nesrin, “Felsefe Öğretimi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C.27, S.1, Ekim 1994, ss.113-120.

KANT Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, 1.b., Ankara: HÜ Yayınları, 1980.

KANT Immanuel, *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, 1.b., Ankara: HÜ Yayınları, 1982.

KANT Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 1.b., İstanbul: İdea Yayınları, 1993.

KANT Immanuel, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, 3.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

KANT Immanuel, *Eğitim Üzerine (Ruhun Eğitimi-Ahlâki Eğitim-Pratik Eğitim) Toplu Eserler 1*, çev. Ahmet Aydoğan, 2.b., İstanbul: Say Yayınları,2009.

KARASU Bilge, “Yazar, Yazı, Dil”, *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara: Dil Tarih Kurumu Yayınları, 1997.

KAYNARDAĞ Arslan, “Ülkemizdeki Eğitim Biliminin ve Eğitim Felsefesinin Gelişme Sürecine”, *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye’de Eğitim*, Ankara: TFK, 1996, ss.95-101.

KAYNARDAĞ Arslan, “Takiyettin Mengüşoğlu’nun Düşünce Dünyasında Eğitim Kavramı ve Eğitim Sorunları”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, haz. İoanna Kuçuradi, Ankara: TFK, 1997, ss.49-66.

KÖKNEL Özcan, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, 1.b., İstanbul: Altın Kitaplar, 1996.

KUÇURADI İoanna, “Felsefe ve Kişi Eğitimi”, *Türkiye Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1977, ss.55-62.

KUÇURADI İoanna, “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi-Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, haz. İoanna Kuçuradi, Ankara: TFK, 1997, ss.75-85.

KUÇURADI İoanna, “Yirminci Yüzyılın Eşiğinde Demokrasi Kavramı ve Sorunları”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, Cumhuriyetimizin 75.Yılı Özel Sayısı, 1998, ss.21-27.

KUÇURADI İoanna, “Adalet Kavramı”, *Adalet Kavramı İçinde*, ed. A. Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları,2001, ss.43-44.

KUÇURADI İoanna, *İnsan Hakları, Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2007.

KUÇURADI İoanna, “Prof. Dr.İoanna Kuçuradi’nin Konuşması”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, haz. İoanna Kuçuradi, 3.b.,Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, ss.9-15.

KUÇURADI İoanna, “İnsanca Yaşayabilmenin Nesnel ve Özel Koşulları Üzerine”, *İzmir Barosu Dergisi*, Eylül 2009, ss.462-463.

KUÇURADI İoanna, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, 3.b, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, ss.73-83.

KUÇURADI İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, 4.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları,2010.

KUÇURADİ İoanna, “Türkiye’de Felsefe Eğitimi”, *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi*, haz. Betül Çotuksöken- Harun Tepe, Ankara: TFK, 2013, ss.17-21.

KUÇURADİ İoanna, *Uludağ Konuşmaları- Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, 5.b., Ankara: TFK,2014.

KUÇURADİ İoanna, *İnsan ve Değerleri*, 6.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları,2016.

KUÇURADİ İoanna, *Etik*, 7.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu,2018.

KUÇURADİ İoanna, Betül ÇOTUKSÖKEN, 9. Haydarpaşa Kitap Günleri, "İnsan, Ahlak ve Etik Üzerine" söyleşisi.

KÖSEOĞLU Zuhul, *İoanna Kuçuradi'nin Etik Görüşü Açısından Kant'ta İyi İsteme Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

LAHAV Ran, “What is philosophical in philosophical counselling?”, *Journal of Applied Philosophy*, Vol.13, No.3, 1996, pp.259-278.

LOCKE John, *Second Treatise of Government*, ed.by. C.B.Macpherson, Indianapolis: Hackett,1980, Part 6.

LORENZ Konrad, *İşte İnsan-Saldırganlığın Doğası Üzerine*, çev. Veysel Atayman- Evrim Tevfik Güney, 1.b., İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008, ss.250-260.

LUCY Niall, *Postmodern Edebiyat Kuramı: Giriş*, çev. Aslıhan Aksoy, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

LUKES Steven, “Saint Simon 1760-1825”, *Journal of Economy Culture and Society- Sosyoloji Konferansları*, çev. İhsan Sezal, S.20, İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 1984, ss.107-116.

MARINOFF Lou, *Felsefe Terapisi*, 3.b., çev. Erhan Sökmen, İstanbul: Gendaş Kültür, 2005.

MARINOFF Lou, *Felsefe Hayatınızı Nasıl Değiştirir?*,1.b., çev. İstem Erdener, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2007.

MARKOWITZ Fred E., Richard B. FELSON, "Social Demographic Attitudes and Violence", *Criminology*, Vol.36, No.1, 1998, pp. 117-123.

MAY Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, 2.b.,çev., Kerem Işık, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2013.

MAY Rollo, *Yaratma Cesareti*, 3.b., çev., Alper Oysal, İstanbul: Metis Yayıncılık,2016.

MAY Rollo, *Varoluşun Kefi*, 4.b., çev. Aysun Babacan, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2017.

MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *Ontolojik Esaslara Dayanan, Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler*, Felsefe Arkivi, C. IV, S.2, İstanbul,1959.

MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 2.b., İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.

MENGÜŞOĞLU Takiyettin, “Felsefi Antropolojinin Işığında Eğitim”, *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977, ss.10-18.

MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, 2.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 8.b., İstanbul: Remzi Kitabevi,2003.

MICHAUD Yves, *Şiddet*, çev. Cem Muhtaroglu, İstanbul: İletişim Yayınları,1991.

MUSSENBROCK Andreas, *Felsefeyle Terapi*, 1.b., çev. Nafer Ermiş, İstanbul: Büyüüdağ Yayınları, 2013.

NEWCOMBE Alan, “Some Contributions of The Behavioral Sciences to the Study of Violence”, *International Social Science Journal*, Vol.30, No.4, 1978, pp.750-775.

NUTKU Uluğ, *İnsan Felsefeleri Çalışmaları*, 1.b., İstanbul: Bulut Yayınları,1998.

OREND Brian, *Human Rights: Concept and Context*, Broadview Press,2002.

OVIDIUS, *Metamorphosen –Dönüşümler*, 1.b., çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Payel Yayıncılık, 1994, 6.Kitap.

ÖKTEM M.Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi Yayını, 1977.

ÖZDEN Yüksel, *Eğitimde Yeni Değerler-Eğitimde Dönüşüm*, 2.b., Ankara: Pegem Yayıncılık, 1999.

ÖZDEK Yasemin, *Uluslararası Politika ve İnsan Hakları*, Ankara: Öteki Yayını, 2000.

ÖZDEK Yasemin, “Küresel Yoksulluk ve Küresel Şiddet Kıskaçında İnsan Hakları”; *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, ed. Yasemin Özdek, 1.b., Ankara: Todaie İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi Yayınları, 2002, ss.1-44.

ÖZLEM Doğan, “Takiyettin Mengüşoğlu’da İnsan Kavramı”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi- Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997, ss.9-12.

PARKER Gordon, “John Cade”, *The American Journal of Psychiatry*, Vol.169, No.2, February 2012, pp.125-126.

PIEPER Annemarie, *Etiğe Giriş*, 2.b., çev. Veysel Atayman- Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

PLATON, *Yasalar I-II*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1988.

PLATON, *Devlet*, çev., Sabahattin Eyüboğlu- M.Ali Cimcoz, 15.b, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

PUTNAM Robert D., *Bowling Alone: The Collapse and the Revival of American Community*, 1st edition, New York: Simon& Schuster, August 2000.

RODRIK Dani, *Küreselleşme Sınırı Aştı mı?*, çev. İzzet Akyol ve Fatma Ünsal, İstanbul: Kızılelma Yayınları, 1997.

ROUSSEAU J.J., *On The Social Contract*, ed.by Roger D.Masters, trans.by Judith R.Masters, New York: St. Martin’s Press, 1978, Book I, part I.

ROUSSEAU J.J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 1995.

SARICA Murat, *100 Soruda Siyasî Düşünce Tarihi*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1999.

SCHELER Max, *İnsanın Kosmos’taki Yeri*, çev. Tomris Mengüşoğlu, 2.b., İstanbul: Yaprak Yayınları, 1988.



SCHUSTER C. Shlomit, *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, London: Praeger, 1999.

SEN Amartya, *Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kardam, 1.b., İstanbul: Optimist Yayınları, 2010.

SHAKESPEARE William, Venedik Taciri, III. perde, 1.sahne,63. Satır.

SIEGEL Larry J., *Criminology*, 3rd. edition, St. Paul: West Pub. Company, 1989.

STEGER Manfirek, *Judging Nonviolence: The Dispute Between Realists and Idealists*, 1st edition, London: Routledge,2003.

ŞENEL Alaeddin, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Ankara: İmaj Yayınevi, 2001.

TAKIŞ Taşkın, “Kimliklerle Buluşma”, Doğu Batı: *Kimlikler*, S.23, Ankara: Doğu ve Batı Yayınları, Temmuz 2003, Önsöz.

TAYLOR S.E., L.A. PEPLAU, D.O. SEARS, *Sosyal Psikoloji*, çev. A. Dönmez, 4.b., Ankara: İmge Kitabevi, 2007.

TEPE Harun, *Etik ve Metaetik: 20.Yüzyıl Etiğinde Normatiflik Tartışması*, 1.b., Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1992.

TEPE Harun, “Değerler ve Değer Bilgisi”, *Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şahabettin Yalçın, 1.b., Ankara: Vadi Yayınları,2002, ss.342-353.

TEPE Harun, *Etik ve Metaetik*, 2.b, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011.

TOK Nafiz, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

TOKU Neşet, “Değerlerin Dilemması: Subjektiflik ve Objektiflik”, *Muğla Üniv. Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, ed. Şahabettin Yalçın, Ankara: Vadi Yayınları,2002.

TOZLU Necmettin, *Erdemli Toplum Olma Yolunda*, Ankara: 21.Yüzyıl Yayınları, 1998.

TÜRKDOĞAN Orhan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, 1.b., İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.

ULUKOL Betül, “Erken Çocukluk Döneminde Yaşanan Şiddetin Etkileri Şiddet: En Acı Miras”, *Şiddet ve İnsan Hakları Uluslararası Konferans Bildirileri*, İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2013, ss.89-101.

USER İnci, Belkıs KÜMBETOĞLU, Tolunay KOLANKAYA Tolunay, “Şiddete İlişkin Bir Bilinç Yükseltme Çalışması”, *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, ed. Yasemin Özdek, 1.b., Ankara: Todaie İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi Yayınları,2002, ss.157-174.

UTKU Uluğ, “Takiyettin Mengüşoğlu’nun İnsan Felsefesi Işığında Eğitim Olgusuna Toplu Bakış”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, Ankara: TFK, 1997, ss.43-47.

UYGUR Nermi, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989.

UZ Rüçhan, *Okullarda Şiddet*, 1.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018.

ÜNSAL Artun, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, *Cogito Dergisi: Şiddet*, S.6-7, Kış- Bahar 1996, ss.29-37.

ÜREK Ogün, “Değerler Adına Değer Harcama: Türkiye’de Kadın Cinayetlerine Felsefi Bir Bakış”, *Filozoflarla Düşünme Denemeleri*, 1.b., Bursa: Dora Basım-Yayın, 2016, s.136.

VAHİP Simavi , “Evdeki Şiddet ve Gelişimsel Boyutu: Farklı Bir Açından Bakış”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, C.13, 2002, ss. 312-319.

YALÇIN Özhan, Ayten ERDOĞAN, “Şiddet ve Agresyonun Nörobiyolojik, Psikososyal ve Çevresel Nedenleri”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry*, C.5, S.4, 2013, ss.388-419.

YALOM Irvan D., *Nietzsche Ağladığında*, çev. Aysun Babacan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

YEŞİL Rüştü, *Okul ve Ailede İnsan Hakları ve Demokrasi Eğitimi*, 1.b, Ankara: Nobel Yayınları,2002, s.31.

YILMAZ Aytekin, *İkinci Küreselleşme Dalgası*, 1.b.,Vadi Yayınları, 2004, s.9.

YILMAZ Muhsin, “Eğitim İçin Felsefenin Gerekliği Üzerine”, *Antik Çağdan Günümüze Eğitim Felsefesi Tartışmaları*, ed. Mustafa Günday, 1.b., Ankara: Sentez Yayıncılık,2022, ss.9-21.

ZINAICH Samuel, “Gerd B. Achenbach’s ‘Beyond-Method’ Method”, *International Journal of Philosophical Practice*, Vol.2, No.2, 2004, pp.1-13.

WASLCOTT Derek, “Names”, *Collected Poems:1948-1984*, New York: Farrar, Straus& Giroux,1986.

[http://morcati.org.tr/yayinlarimiz/brosurler/187-erkeklerin siddetine-karsi-dur-yasami-degistir/\(28.02.2020\)](http://morcati.org.tr/yayinlarimiz/brosurler/187-erkeklerin-siddetine-karsi-dur-yasami-degistir/(28.02.2020))

[http://kaosgl.org/sayfa.php?id=25404.\(23.03.2018\).](http://kaosgl.org/sayfa.php?id=25404.(23.03.2018))

<b>ÖZGEÇMİŞ</b>			
<b>Adı-Soyadı</b>	MÜGE KUŞ MUMCU		
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>			
<b>Bildiği Yabancı</b>	İngilizce		
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>	<b>Kurum Adı</b>	
<b>Lise</b>	2004	2005	Eskişehir Hoca Ahmet Yesevi Lisesi(Y.D.A)
	2005	2008	Yeni Biga Lisesi(Y.D.A)
<b>Lisans</b>	2008	2012	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi- Felsefe
<b>Yüksek Lisans</b>	2012	2014	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi- Felsefe
<b>Doktora</b>	2017	2023	Bursa Uludağ Üniversitesi-Felsefe
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama – Ayrılma Yılı</b>	<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>	
<b>1.</b>	2018	2022	Bursa Uludağ Üniversitesi-Felsefe Yök 100/2000 Proje Asistanlığı
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar</b>			
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>	Yök 100/ 2000 Projesi Tübitak Ulakbim DergiPark UDS Eğitim Semineri (27.09.2018) Ulusem Çocuklar İçin Felsefe (P4C) Eğitim Programı(Temmuz 2019)		
<b>Yayımlar:</b>	Husserl’in Doğalcılık Eleştirisi Işığında: Günümüzün Pozitif Bilimleri İnsanlığı Yok Eder Mi? Ege 1.Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi- İzmir 8 Mart 2020 Ubak Uluslararası Bilimler Akademisi Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı,135-150,Yayın Tarihi.20. 03.2020 ISBN: 978-605-80174-8-1  Platon: Kratylos Diyaloğu Çerçevesinde Adların Kökeni FLSF-Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi-Yıl 2022, Sayı: 34, 87 - 104, 10.12.2022 ( <a href="https://doi.org/10.53844/flsf.1165840">https://doi.org/10.53844/flsf.1165840</a> )  “Hoşgörü”nün Yokluğu: Türkiye’de Lgbt Bireylere Yönelik Nefret Suçlarına Felsefi Bakış Kaygı Dergisi- Yıl 2023, Cilt: 22 Sayı: 1, 319 - 339, 30.03.2023 ( <a href="https://doi.org/10.20981/kaygi.1195011">https://doi.org/10.20981/kaygi.1195011</a> )		
<b>Diğer:</b>			
<b>İletişim (e-posta):</b>			
	<b>Tarih:</b>	02.06.2023	
	<b>İmza:</b>		
	<b>Adı-Soyadı:</b>	MÜGE KUŞ MUMCU	