

Felsefenin Kurucu Bir Kavramı Olarak Barış Barış Ütopyelerinin Doğuşu ve Bilimselleşmesi Peace as a Constituting Concept of Philosophy The Birth and Scientification of Utopias of Peace

Doğan Göçmen 

Özet

Bu yazı, “barış” kavramını felsefenin kurucu bir kavramı olarak ortaya koyma projesinin bir bölümü olarak kaleme alınmıştır. En az 15 yıllık bir araştırmanın ürünü olan yazıda, düşünce ve felsefe tarihinde savaş ve barış kavramlarına dair kuramsal düşünme çabası tarihsel olarak ortaya konmaktadır. Barış arzusunun ütöpik bir fikre ve sonrasında gerçekleştirilebilir somut bilimsel bir ütopyaya dönüşmesi yazının asıl konusudur. Ancak böyle tarihsel araştırmadan sonra barış kavramının teorik felsefenin kavramsal sistematik yapısı içindeki kaynakları ve pratik felsefedeki sistematik yeri ortaya konabilir. İnsanlık tarihinde savaşız geçen günlerin sayısı, savaşlarla dolu uzun tarihi dikkate aldığımızda kısacık birkaç an olarak dahi belirtilemeyecek kadar azdır. İnsanlık tarihi

Abstract

This paper is written as a part of a project in which I wish to present the concept of “peace” as a constituting concept of philosophy. In this paper, which is a product of at least 15 years’ research, theoretical attempts to meaningfully investigate about war and peace are historically presented. The central theme of the paper is the transformation of the desire of peace into utopian idea and afterwards its transformation into a concrete realisable scientific utopia. Only after such a historical research there can be shown what the sources of the concept of peace are in the systematic structure of theoretical philosophy and presented where its systematic place lies in practical philosophy is. If we take into account those few days of peace in the history of humanity and compare it with the long

✉ Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü (dogan.gocmen@deu.edu.tr)
ORCID: 0000-0003-1372-3104.

şiddet, yıkım ve savaşlarla doludur. Bu durum, insanlık tarihini ve modern toplumun otaya çıkışını betimlerken Karl Marx'ı tarihin sayfalarının kan ve ateş harfler ile yazılı olduğunu belirtmeye götürmüştür. Thomas Hobbes, modern felsefede hala en büyük bilimsel savaş analizcisi olarak görülebilir. Yazıda önce Hobbes'tan hareketle bir savaş betimlemesi sunulduktan sonra Yunan mitolojisinde, tek tanrılı dini kaynaklarda savaş ve barış algısı ortaya konmuştur. Bu temsil, tarihte insanın giderek özne olarak belirlenmesine ve ütopyalı barış arzusunun gerçekleşmesinin öznesi olarak görülmesine gidildiğini göstermektedir. Barışçıl toplum düşüncesi neden ütopyalıdır? İnsanlık düşünce tarihinde mitostan logosa geçiş olarak betimlenen düşüncedeki büyük hareketin, ütopyanın somutlaşması ve bilimselleşmesi açısından ne anlama geldiği tartışıldıktan sonra; bir Platon ve Thomas Morus karşılaştırması dolayısıyla ütopya kavramına açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Çağdaş filozoflardan Thomas W. Pogge'nin mevcut dünya durumuna ilişkin savaş tehlikesi ve barışın olanaklılığı bağlamında sunduğu analiz ve önerilere kadar ilerleyen yazıda; felsefede ve bilimlerde dünyevileşme, ütopyanın somutlaşmasının ve bilimselleşmesinin kaynağı olarak ele alınmıştır. 20. yüzyılda umut ilkesini temellendiren Ernst

history of wars it becomes clear that we cannot determine even few episodes without war. The history of humanity is full of violence, destruction and wars. This observation leads Karl Marx, when describes the history of humanity and the rise of modern society, to assert that the pages of humanity is written with letters of blood and fire. Thomas Hobbes can even today be seen as one of the best scientific analysts of what war is. In this paper after having given a description of what war means by relying on Hobbes's account, there is offered a presentation of the perception of peace and war in Greek mythology and monotheist religious sources. This representation shows that humans eventually appear as agents and as realising agent of the desire of peace in history. Why did the concept of a peaceful society become utopia? After having investigated what the transition in the history of thought from mythos to logos means in relation to concretisation and scientification of utopia; with a comparison between Plato and Thomas Morus there is attempted to bring some clarification into the concept of peace. In this paper, which goes as far as to Thomas W. Pogge's analysis of the contemporary world in relation to the danger of war and the possibility of peace, and his suggestions, the secularisation in philosophy and sciences

Bloch'tan hareketle Marx'ın düşünce felsefe tarihinde ütopyanın somutlaşması ve bilimselleşmesi açısından ne anlama geldiği ortya konmaktadır. Bu bakımdan Marx'ın Das Kapital adlı eserinin, modern felsefenin barış ve savaş konularını ilgilendiren sorularını bir yanıt arayışı olarak da okunabileceği ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Barış, savaş, ütopya, felsefe, bilim, barışçıl toplum, ütopyanın gerçekleşmesi

is regarded as the source of the concretisation and scientification of utopia. Starting from Ernst Bloch who developed the principle of hope in the 20th century, the signification of Marx in the history of thought and philosophy with regard to concretisation and scietification of utopia is presented. From this point of view it is asserted that Marx's work Das Kapital can be read as a continuing search for answers to questions presented by modern philosophy concerning peace and war.

Keywords: Peace, war, utopia, philosophy, science, peaceful society, realisation of utopia

Bariş; sanatların, bollukların ve sevinç dolu doğumların sağlayıp besleyeni...

William Shakespeare

Bariş kavramı, felsefenin kurucu kavramı olarak tarihsel veya sistematik boyutu ile ortaya konabilir. Felsefenin yapısına dair bu iki yaklaşım birbirini her zaman tamamlasa da; bu, biri hep belirgin olduğu oranda mümkündür. Bu yazımızda, felsefede kurucu kavram olarak yeterince bilince çıkarılmayan barış kavramını daha çok tarihsel bakımdan ortaya koyacağız. Sistematik bakış daha çok tarihsel yaklaşımın içinde işlenecektir. Bu bakış açısı bize başka bir yazı çerçevesinde barış kavramının içermelerine sistematik açıdan bakmanın koşulunu da oluşturacaktır.

İlk bakışta barış kavramının felsefenin kavramlar sistemi içinde herhangi bir yeri yokmuş gibi gözükmemektedir. Hatta görünüşe göre felsefenin kavramlar sistemi ile barış kavramı arasında doğrudan bir ilişki olmadığını dahi söylemek mümkündür. Barış kavramına ne Aristoteles'in ne Immanuel Kant'ın kategoriler listesinde ne de Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in *Mantık Bilimi* adlı eserinde bir kavramlar sistemi olarak ortaya konan felsefe sisteminde rastlarız. Dolayısıyla ilk bakışta barış kavramının felsefe sistemi içinde herhangi bir yere sahip olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Bu bakımdan bu çalışmada amaçladığımız gibi barış kavramını felsefenin kurucu bir kavramı olarak ortaya koymak tam anlamıyla olanaksız gibi gözükmemektedir.

Fakat kavrama dair gözlemlerimize burada daha yakından bakalım. Zira diğer taraftan Thomas Hobbes'un teorik felsefesini temellendirdiği ve felsefe sisteminin doruk noktasını oluşturan toplum ve devlet felsefesinin kurucusu olan doğa yasalarının "birincisi ve temel doğa yasası", "*barışı aramak ve izlemek*"tir. (Hobbes, 2005, s. 97) Hobbes, "*herkes Barış için çabalamalıdır*" diyor. Barışı "*elde etme umudu olduğu*" sürece onun tesisi için her şey yapılmalıdır. (Hobbes, 1985, s. 190) Öyleyse Hobbes'a göre barışın sağlanması tüm felsefi çabalarımızın doruk noktasını oluşturmaktadır. Kant, ebedi barışı filozofların "tatlı rüyası" olarak tanımlıyor ve onun ömrünün son on yılında kaleme aldığı *Ebedi Barışa Doğru* adlı "felsefi

taslak” tüm teorik sisteminin ortaya attığı sorulara da yanıt içeren bir iki eserden biridir. (Kant, Stuttgart, 1984) Ayrıca her ne kadar zaman zaman Herakleitos, Adam Smith ve Hegel gibi filozoflara ilişkin savaş savunuculuğu yaptıklarına dair temelsiz iddialar ileri sürülse de; felsefe tarihinde savaşı savunmuş ciddiye alınır çok az filozof bulunmaktadır. Platon bunlardan birisidir ve aşağıda göstereceğim gibi bizzat felsefe tarihinin ağır eleştirisine maruz kalmıştır. Felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Thales, İyonya kentleri arasında süren savaşların ebedi olarak son bulması, İyonya barışının nihayet tesis edilmesi için projeler geliştirmiştir. Modern felsefe tarihinde ortaya çıkan ister sözleşmecî geleneği alalım ister tarihsel okulu; hepsi insanlığın içinde bulunduğu ve savaş durumu anlamına gelen doğa durumundan çıkıp insanlığın iç barışını kalıcı olarak tesis etmek istemişlerdir. Bu bakımdan ebedi barış filozofların gerçekten büyük bir arzuya besledikleri gerçekleşmesi mümkün ve kaçınılmaz olan tatlı bir rüya olmaktan öte güçlü bir arzudur. Bunun onların felsefî sistemlerinden kaynaklanmaması mümkün değildir. Ama insanlığın iç barışının kalıcı bir şekilde tesis edilmesi yalnızca filozofların değil, aynı zamanda tüm halkların hep arzuladığı bir durumdur. Bu bakımdan filozofların gördüğü tatlı ebedi barış rüyası, tüm halkların bir arzusudur.

Barış ve savaş, insanlığı neredeyse tüm yazılı tarihi boyunca uğraştıran en kapsamlı ve en çetrefilli çelişki dolu yaşamsal sorundur. Savaşı bir gelir kaynağı olarak belirlemiş ve ekonomik konumu gereği savaş durumunu örtük veya açık olarak hep arzulayan; kısacası insan kanının akmasından gelir elde etmeyi bir meslek haline getirmiş bir avuç savaş çığırtkanını bir tarafa bırakırsak; her bakımdan en acımasız ve yıkıcı ilişki biçimi olarak savaş, insanların yaşamına girdiğinden beri tarih boyunca hep kaçınılmak istenen, barış ise hep arzulanan bir hal olarak belirlenmiştir. Zira savaş insan yaşamı için, yani insanın yaptığı ve yarattığı her şey için yıkıcıdır. Hobbes’un *Leviathan* adlı eserinde çok etkileyici bir şekilde betimlediği gibi, savaş durumu zamanın ve kültürün, çalışmanın ve seyahatin, sanatın, yazının, hatta toplumun olmadığı, insanın tamamıyla yalnızlaştığı ve herkesin herkese karşı savaştığı, sürekli “şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi”

ile yaşamak zorunda olduğu bir vahşet olarak ortaya konabilir. (Hobbes, 2005, s. 94-5)

Fakat buna rağmen insanlar binlerce, on binlerce yıldan beri birbirlerini vahşice boğazlıyorlar. Barışçıl olmaktan başka her şeye benzeyen bu gerçekliklerinin acı çelişkisiyle karşı karşıya kalınca, ya Spartaküs gibi, ‘hayvanlar bile zor durumda kalmayınca birbirlerini öldürmüyorlar’ deyip, isyan etmişler veya barışçıl duruma dair özlemlerini fantezi dünyalarına sığınarak içlerinde yaşatmaya çalışmışlardır. Fantezilerinde gelecek barışçıl bir toplumun özelliklerini ayrıntılarına kadar planlamaya çalışmışlar ve bu düşünceleriyle ‘barışçıl toplum tasavvuru’ veya ‘barışçıl toplum ütopyası tarihi’ olarak adlandırabileceğimiz bir barışçıl düşünce tarihi oluşturmuşlardır. Bu tarih kabaca üç evreden oluşan ‘ütopyanın bilimselleşmesi’ tarihi olarak alınıp yorumlanabilir. Ama önce savaş ve barış söz konusu olduğunda modern felsefede bu konuda büyük analizci olarak akla ilk gelen Hobbes’a bakarak barışın ne demek olmadığını betimlemeye çalışalım. Bu bize barışın ne olduğuna dair genel bir çerçeve yakalamamıza da yardımcı olacaktır.

Thomas Hobbes’un Savaş Durumu Betimlemesinde Saklı Barış Kavramı

Hobbes’un, *Leviathan* adlı eserinin on üçüncü bölümünde insan yaşamı ve toplumsal ilişkiler açısından yaptığı ürkütücü savaş durumu betimlemesinin berraklığı ve hapsedici retorik gücü belki de bugün her zamankinden daha etkileyicidir. Hobbes’a göre savaş durumu her şeyden önce herkesin herkese karşı nefret ve kin dolu düşmanlık beslediği bir durumdur. Savaş durumu kendiliğinden oluşmuş olan, insanın akıl emeğiyle düzenlediği ve kendi koşullarının efendisi değil, kurbanı olduğu doğa durumudur. Savaş durumunda kimsenin kimseye güvenmesi mümkün olmadığı gibi, kimin ne zaman nereden saldıracağını bilmek de mümkün değildir. Bu nedenle savaş durumunda “insanların, kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenebilecekleri” hiçbir şeyleri kalmamaktadır. “Böyle bir ortamda”, diyor Hobbes, “çalışmaya yer yoktur”, “çünkü çalışmanın

karşılığı belirsizdir”. Savaş ortamında çalışmanın sonucu belirsiz olduğu, üretimin ürünü kalıcı olmadığı için, doğal olarak çalışmak için bir istek, arzu ve içtepi veya dürtü de olamaz; olsa bile, bu, çok zayıf ve geçici olur. Bunun sonucu olarak, savaş hali hâkim olduğu sürece, kültür ve uygarlığın kökeni ve insanlığın barışçıl kuruluşunun temeli olan “toprağın işlenmesine de yer” olmaz; toprak işlenmediği için zanaatlar gelişmez ve böylelikle de kültür ve sanat da yaratılamaz. Barış kültürel ilerlemenin, uygarlığın ve uygarlaşmanın olmazsa olmaz koşuludur. Savaş durumunda kaçınılmaz olarak büyük riskleri göze almadan seyahat de olmaz ticaret de. Bilim, araştırma ve edebiyat kaybolur aynı zamanda (belki yer ve mekân kavramı tam olarak değil ama) zaman kavramı şüphesiz yok olur. Eş deyişle insan savaş durumunda sürekli bir can telaşı içinde yaşamak zorunda kalması nedeniyle kendisini gerçekleştirmek amacıyla zamanı yapılandıramadığı için, zaman üzerinde hâkimiyet kuramaz. Böylece zamanın öznesi olmaktan çıkıp, zamanın içinde yuvarlanıp giden, zamanı yapılandıramadığı için tarih de yaratamayan bir konuma düşer insan. Zaman insanın kendisini gerçekleştirdiği mekân olmaktan çıkar. Hobbes daha ileri gider ve bu durumda “toplum” bile olmaz, diyerek, belirlemesine çok daha radikal bir içerik verir. Zira toplum, güçlerini birleştirmiş insanlardan oluşur. Fakat savaş durumunda kimsenin kimseye sırtını dönmeye cesaret edemediği “hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır”. (Hobbes, 2005, ss. 94-5) Böyle bir durumda insan yığınlarının işgal ettiği bir yerde yaşayanların “hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.” (Hobbes, 2005, ss. 94-5) İnsanlar yığınlar halinde bir arada yaşıyor olmalarına karşın yapayalnız kalırlar.

Hobbes’un sadece sıcak çarpışma anını değil, aynı zamanda savaş yapma olanağının bulunduğu her potansiyel durumu savaş durumu olarak tanımladığını düşünürsek; onun betimlemesinde saklı modern dünya düzeninin her bakımdan her an patlamaya hazır savaş yüklü, kültür ve uygarlık, bilim ve sanat, felsefe ve edebiyat ve nihayetinde insanlık düşmanı niteliğine dair radikal eleştirisini tam olarak görebiliriz. Carl Schmitt, Friedrich Nietzsche’nin yorumunu temel alarak, Hobbes’un eleştirel savaş durumu betimlemesini normatif anlamda alır ve bugünkü dünyada sürekli değişen

ve savaş durumunu ebedileştiren ‘düşman-dost’ (*Feind, Freund*) düalist durumunu “siyasal olanın kavramı” olarak tanımlar. (Göçmen, 2009, 2014) Buna karşın Kant, *Ebedi Barışa Doğru* adlı felsefi denemesinde “barış tüm düşmanlıkların sonu anlamına gelmektedir” ve böylelikle “gelecek savaşların ilksel nedeni, barış antlaşması ile tamamıyla yok edilmiştir” (Kant, 1993, s. 196) demekle Hobbesçu yaklaşımı neredeyse kelimesi kelimesine üstlenip yeniden verir. Hobbes, ateşkes veya içinde mevcut dünya düzeninde olduğu gibi sürekli potansiyel savaş tehlikesi bulunan durumu barış durumu olarak kabul etmez, çünkü hâlihazırda Kant’ın açıkladığı gibi, barış kavramının önüne “ebedi” kavramının konması aslında bir çelişkidir; zira barış kavramı içermeleri gereği ilkesel olarak kalıcı veya sürekli. Eğer barış kalıcı değil ise, zaten barış durumundan bahsetmek mümkün değildir. Kant, bu yaklaşımı ile aynı zamanda Hobbes’un felsefesinin hangi anlamda alınması gerektiğine dair ilkesel ve kalıcı bir örnek de sunar. (Göçmen, 2015a, ss. 129-165)

Hobbes’un bu belirlemeleri modern toplum ve siyaset felsefesi için normatif bir program gibidir ve yaptığı bu betimlemeler savaş durumunun yadsınması anlamına gelen barış durumunu tesis etmeyi amaçlamaktadır. Toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde Hobbes, büyük bir sentezci olarak iş görür. Kendisine atfedilen barbarca ahlaki siyasi değerlerin temsilcisi olmanın tersine, modern siyaset felsefesinin kurucusu olarak Niccolò Machiavelli gibi özgürlük kavramını tüm modern toplumsal yaşamın temelinde, merkezine ve hedefine yerleştirmiştir. Modern siyaset felsefesinin başka bir kurucusu olan Rotterdamlı Erasmus, Hobbes’tan yüz yıl önce, modern toplum ve siyaset felsefesinin temelinde barış kavramını yerleştirmiştir. Barışçıl durum tüm insanlığı kapsamalıdır, çünkü “ahlaklılık” ancak barışçıl durumda yeşerebilir. (Erasmus, 1997, s. 35) Erasmus, insanlık kavramı ile sadece insanlığın bir kısmını değil, örneğin yalnızca Avrupalıları veya yaygın olarak ileri sürüldüğü gibi yalnızca Hıristiyanları değil, gerçek anlamda tüm insanlığı kapsayan barışçıl bir bakışı temel alır. (Erasmus, 1917) Erasmus’a göre, nasıl temellendirilmiş olursa olsun, din savaşlarının akılla temellendirilmesi mümkün değildir. Erasmus bunu yaparken elbette Aqu-

inalı Thomas'ın, Dante Alighieri'nin ve özellikle 1324 yılında *Barışın Savunucusu*'nu (*Defensor Pacis*'i) yazmış olan ve siyaseti dünyevi temellere yerleştiren Padualı Marsilius'un başlatmış olduğu geleneği tüm insanlık bağlamına taşıyarak sürdürmektedir. Bir Rönesans filozofu olarak Hobbes, bu kavramlara, yeni bir anlam verdiği adalet kavramını dâhil eder ve hepsini toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde özgürlük perspektifinden sentezler.

Barış kavramı üzerine düşündüğümüzde, ilk aklımıza gelen *Kant'ın Ebedi Barışa Doğru* adlı felsefi ütopyası olur. Kant yeryüzünde barışın kalıcı bir şekilde tesisinin bir ödev olduğuna dair kavrayışı bir taraftan “doğanın mekanizması”na (Kant, 1984, s. 25) ilişkin gözlemlerinden kazandığını ileri sürerken, diğer taraftan modern çağ ile birlikte bir toplum olarak insanlığın iç ilişkilerinin yoğunlaşması nedeniyle insanlığın ortaklaştığından elde etmektedir. Buna göre “halklar arasındaki ortaklık, yeryüzünün herhangi bir yerindeki hukuk ihlali, onun her tarafında hissedilecek kadar gelişmiştir.” Kant, doğa mekanizması ile doğadaki hareketin ve işleyişinin sonunda hep kurucu olduğunu kastetmektedir. Barış da ilkesel olarak, savaşın tersine kurucudur. (Kant, 1984, s. 24) Hegel'in felsefenin yapısına dair sistem düşüncesini kurguladığı en erken döneminden itibaren “ebedi barış” kavramını özgürlük kavramının çerçevesine yerleştirmesi, Machiavelli ile başlayan Hobbes, Jean-Jacques Rousseau ve Kant üzerinden gelen bu düşünsel gelişimin üst uğrağını oluşturur. Hegel'e göre topluma ve kültüre dair tüm kavramlarımız ancak özgürlük kavramı çerçevesine taşındığı ve birbiriyle sistematik olarak ilişkilendirildiği oranda bir anlam ifade edebilir. Öyle ki, modern siyaset felsefesine Rotterdamlı Erasmus'un dünyevileştirerek yeniden içerik kazandırdığı, bilebildiğim kadarıyla felsefede ilk defa Rousseau'nun kullandığı (*paix perpétuelle*), Kant'ın ünlü yaptığı ve Hobbes'un barış olarak tanımlanan geçici ateşkes durumlarına karşı kalıcılığı vurgulamak için “ölümsüz barış” (Göçmen, 2015) kavramı ile karşıladığı “ebedi barış” kavramını bile bu çerçeveye yerleştirir Hegel. (Hegel, 1974, s. 219-20) Hatta Hegel *Mantık Bilimi*'nde özgürlük kavramını, varlığın kendi kendisini hareket ettiriyor olmasına dayandırır, diğer

bir deyişle özgürlük kavramını, Hobbes'un barış ve özgürlük kavramlarını aklın yasası olarak varlığın kendisinden elde ettiği gibi varlıktan kazanır. Bu yaklaşımı ile Hegel, varlığın varlık olarak anlamını seküler anlamda özgürlük ve ebedi barış olarak tanımlamış olur.

Yunan Mitolojisinde Barışçıl Dünya Arzusu

Yaşamı barışçıl temellere oturtma arzusu insanlığın yazılı tarihinin ta başından beri hep dile gelmiştir. Antik Yunan mitolojisinde, kendinde güçlü ontolojik ve epistemolojik temelleri de barındıran bir ahlaklılık ve adalet beklentisi üzerine kuruludur barışçıl yaşam arzusu. Barış arzusu aynı zamanda adil bir yaşam arzusu ile beraber dile getirilir. Böylelikle barışçıl yaşamın asgari önkoşulu da tanımlanmış olur. Barış ancak ahlaklı ve adil bir yaşamı mümkün kılan toplumsal yaşam koşullarında mümkündür.

Şöyle ki; Yunan mitolojisinin en temelinde bilgeliğin kavramı yerleştirilmiştir. Hesiodos'un evren kurucu ve yaşamı temellendirici eseri olan *Theogonia*'da anlatılan yaratılış destanına göre, Zeus, Metisi kendisine ilk eş olarak belirler. Metis, Antik Yunan mitolojisinde bilgeliği temsil etmektedir. Bunu yapmakla Hesiodos, Yunan düşüncesinin en temelinde bilgeliği yerleştirmiş olur. Anthony A. Long "Erken Yunan Felsefesinin Meselesi" başlıklı çalışmasında bilgeliğin eski Yunan kültüründe sahip olduğu öneme ve işgal etmiş olduğu yere dair şöyle der: "[b]ilgeliğe ve sanat becerisine istinaden rekabet Yunan kültürüne uzun zamandan beri yerleşmişti. Şairler olduğu gibi atletler de birbiriyle yarış halindeydiler ve onlardan bunu yapmaları beklenirdi." (Long, 2001, s. 9) Long, Yunan düşünce tarihinde mitostan logosa geçişin aynı zamanda özne kuramına yaklaşımında da bir dönüşe işaret ettiğini belirtir. Mitolojide tanrılara hep eyleyen özne olarak gönderme yapılırken, logosa dönüşle birlikte filozoflar, dünya tasarımının logosa uygun olarak ortaya konuşunun öznesi olarak kendilerini kavrarlar. Long bunu özellikle Herakleitos ve Ksenofanes bağlamında örneklendirerek açıklar. Metis kavramı büyük olasılıkla Önasya ve belki de tam olarak Sanskrit kökenli bir kavramdır ve bu bakımdan yalnızca Antik Yunan'a has bir kavram değildir. Bu, diğer kültürlerin de benzer bir eğilim

içinde olduğunu gösterir. Bilgelik, tüm insanlığın, bilebildiğimiz yazılı tarihinde ezelden beri yaşamını yönlendirici evrensel bir kıstas olarak bulup belirlemek için aradığı nesnelleştirilebilen öznel bir ölçüdür.

Bu arayış Türkçe düşün dünyasına da yabancı değildir. Aksine akıl, bilgi ve bilgelik, buna dayalı olarak dostluk ve barış Türkçe düşüncenin dayandığı temel kavramlardır. Tüm teolojik çağrışımlarına ve bu yönde indirgemeci yorum çabalarına karşın kanımca kökeninde hiçbir mistik veya gizem içermeyen, aksine hem bilgi ve bilgelik hem de ahlaki doğru davranışa dair içermelere sahip *hikmet* kavramında da bu arayışı tespit etmek pekâlâ mümkündür. Bu konunun ayrıntılı açıklamasına burada girişmeyeceğim. Bunun yerine bu bağlamda daha çok Yusuf Has Hacib’in *Kutadgu Bilig* adlı eserini alıntılar yapmak istiyorum. Hacib şöyle diyor:

Akıl hangi işte ön ayak olursa, o iş
Başarıyla sonuçlanır; bunu çok sınıdım.
Bilge hangi işte bilgisini kullanırsa,
Ona ulaşır; onu tutar ve elde eder.
İnsan aklını kullanır ve işine bilgiyle başlarsa,
Giriştiği her işte başarılı olur. (Hacib, 2018, s. 495)

Hacib’in burada içkin bir şekilde ilişkilendirdiği akıl, bilgi ve bilgelik kavramları iyiyi kötüden ayırma kapasitesi ile ilişkilendirilir ve bundan dostluğa ve düşmanlığa dair sonuçlar çıkarılır. Hacib, “[k]ötüyü arkadaş edinme” diye önerdikten sonra kötünün işlevine dikkat çeker: “kötü arkadaş seni yolundan şaşırır.” (Hacib, 2018, s. 727) Kötülük, bilgece olmayandır. Cahilce olandır. Kötülük düşmanlıklara vesile olur. Hacib, düşmanlık kolay oluşan bir durumdur diyor. Düşman olmak da düşman kazanmak da çok kolaydır. Dost olmak da kolaydır. Fakat bir defa düşman olundu mu artık “barışmak zordur”. (Hacib, 2018, s. 737) Aynı şekilde dostluğu sürdürmek de zordur. Bu nedenle edinilmiş dostlukları sürdürmeye, düşman olmamaya ve düşman edinmemeye gayret etmek en önemli erdemdir. (Hacib, 2018, s. 735)

Tekrar Hesiodos’a dönelim. Bir tanrıça olarak Metis’in temsil ettiği bilgelik, her şeyden önce iyiyi ve kötüyü, yani ahlaklı olan ile ahlaklı olma-

yanı birbirinden ayırmaya yardımcı olur. Efsaneye göre Zeus, Metis’i hep yanında tutmak ve ona danışmak için karnına indirip saklar. Bunu yapmakla ondan kendisine iyiyi kötüden ayırma, yani ahlaka uygun ve aykırı olanı birbirinden ayırma konusunda yardımcı olmasını bekler.

Burada ayırt etme eyleminin temelinde doğruyu eğriden ayırt edebilme yetisi yatar –ki bu sonunda ontolojik içermelere dayanan bir epistemolojik gerçeği yanlıştan ayırt edebilme yetisini temel edinir. Ancak ontolojik, epistemolojik ve ahlaksal açıdan gerçekleştirilen bu temellendirmeden sonra Zeus, ikinci evliliğini Themis ile gerçekleştirir. Azra Erhat’ın *Theogonia* ve *İşler ve Günler* için hazırladığı sözlüğe göre Themis’in adı, “koymak, yerleştirmek, oturtmak anlamına gelen bir kökten türemiştir.” (Hesiodos, 2016, s. 268) Peki, kimdir Themis? Themis, destana göre, tanrısal bir varlıktır. Kaderin dizginlerini elinde tutan güçlü bir tanrıçadır. Bunu hayat ve ölüm arasındaki dengeyi kurarak yapar. Dengeyi ise doğada mevsimleri, yılları ve sanatları düzenleyen tanrıçalar üzerindeki etkisi dolayısıyla sağlar. Diğer bir deyişle Themis doğal yasayı temsil eder; “kanundur, kuraldır, yasanın ta kendisidir. Ama gelip geçici yasayı değildir temsil ettiği yasa, tersine tanrılar dünyasında da, insanlar dünyasında da, değişmez, evrensel ve ölümsüz doğa yasasıdır. Tanrısal yasadır Themis. Onun karşıtı ise insansal yasadır ve bu Nomos’tur.” (Hesiodos, 2016, s. 268) O halde, Themis, ezeli-ebedi doğa yasasını temsil eder.

Homeros’un örneğin *İlyada*’da birçok bağlamda betimlediği savaşın kaçınılmazlığı burada söz konusu olan *nomos* alanına tekabül eder ve bu aslında dünyanın, insan yaşamının en temelinde olana, kurucu ve bu nedenle ilkesel olarak barışçıl olana yabancılaşmış çelişkili halini gösterir. Zira Zeus “ışıklar saçan Yasalar tanrıçasıyla” evlenir ve bu evlilikten “Horalar” olarak adlandırılan “en iyi yasaların tanrıçası” Eunomia, “en haklı yargılar veren” Dike ve “en bereketli Barış tanrıçası” olan Eirene (İrene de denir) doğar. Bu tanrıçalar, insanların yapıp ettiklerini gözetlerler ve “Moiralar” olarak adlandırılan tanrıçalar da kurulan bu ezeli-ebedi temel üzerinde insanların yaşama paylarını paylaşırlar. Horaların sıralamasında Eirene en sonda gelir ve bu bakımdan nihai amaç ve ortak iyi

olma özelliğini de taşır. Her şey barışa hizmet etmek üzere kurulmuştur. Öyleyse, barış ta ezelden beri hem temel olarak alınmış hem de bu konan barışçıl temele rağmen süren savaşlar karşısında en üstün veya nihai erek olarak belirlenmiştir. Fakat bu nihai erekselliğin gerçekleşmesi için, oldukça somut bir önkoşul belirlenmiştir. Bu önkoşul adaletin gerçekleşmesidir –ki bilindiği gibi aslında bu önkoşulun kendisini belirlemek de son derece zordur. Nedir adalet?

Bunu Hesiodos *İşler ve Günler*'de kardeşi Peres'e doğru yoldan sapmamasını salık verirken ele aldığı bölümde dile getirir. (Hesiodos, 2016, ss. 200-275) Söz konusu pasajı olduğu gibi aktarmak istiyorum buraya. Şöyle diyor Hesiodos açıkça barış (εἰρήνη) kavramını da kullandığı pasajda:

Doğru işlerden yana gidendir güzel yol,
Haklı kazanır önünde sonunda,
Çeke çeke akli başına gelir budalanın.
Yeminler gelir eğri yargıların ardından
Ve Adalet (Dike -DG) yükseltir o zaman sesini
Rüşvetle hak yiyenlere karşı
Ve düşer ardına insanların,
O insanlar ki sürmüşlerdir Adalet'i haksızca
Evlerinden, yurtlarından dışarı.
Ama onlar ki yerliye yabancıya karşı
Doğru yoldan, doğru yargılardan ayrılmazlar,
Onların yurtları uygarlığa kavuşur,
Mutlu kişiler yaşar kentlerinde,
Delikanlıları besleyen barış gelir ülkelerine
Ve engin bakışlı Zeus, yüce tanrı,
Acı savaşlardan korur onları. (Hesiodos, 2016, s. 57)

Hesiodos'un bu anlatmasına göre, rüşvet ve hak yeme savaşa ve adaletin ve hakkın yerini bulması ise barışa kaynak oluşturmaktadır. Benzer tavsiyeleri Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig* adlı eserinde okumak da mümkündür.

Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da Barış Düşüncesi

Yunan mitolojisinde nihai amaç olarak belirlenen barış, tüm mitolojik içermelerine karşın öbür dünyaya havale edilmiş bir duruma dair bir beklenti ve arzu değildir. Barışçıl durum beklentisinin giderek “öbür dünya” olarak adlandırılan, asıl hakikat olduğu düşünülen ve gelecekte olduğu sanılan bir fantezi dünyasına havale edilmesi, insanın kendisini çevreleyen ve yaşamını belirleyen güçler karşısında kendisini biçare hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Barışçıl durum beklentisi örneğin ilk Hıristiyanlık öğretisinde olduğu gibi İslam'da da hem bu dünyaya yönelik hem de öbür dünyaya yönelik olarak ifade edilmiş bir taleptir. Mesela günlük hayatımızda selamlaşma amacıyla kullanılan ‘selam’ sözcüğü, *İslam Ansiklopedisi*'ne göre etimolojik anlam bakımından hem bu dünyada kurtuluşu hem de öbür dünyada kurtuluşu aynı zamanda kapsar. Arapçada sağlam, dokunulmamış anlamına gelen *salima* fiilinden türetilen ve selamet anlamına da gelen *selâm* veya *salâm* sözcüğü, “dünyevî kurtuluş ve selâmete olduğu gibi, ebedî kurtuluş ve selamete de delâlet eder. Bu son mânada kelime cennete delâlet eden (*Kur'an*, X, 26; VI, 127) *dâr al-salâm* (“selamet evi”) tâbirinde kullanılmıştır.” (1980, c. 10, s. 329. Selâmet, esen olma durumu, esenlik, kurtulma, kurtuluş, her türlü korku, kaygı, tasa ve tehlikeden uzak ve güvenlik içinde olmak anlamına gelmektedir. İslam'ın iki dünyaya, yani hem ‘o’ hem de ‘bu’ dünyaya yönelen barışçıl toplum kurma iddiasının tersine, kurumlaşmış olan ‘kilise Hıristiyanlığı’, barış kavramını, ilk Hıristiyanlıktan da farklı olarak yalnızca “iç barış” kavramıyla, insanın ruhunun Tanrıyla, yani ancak öbür dünyada elde edilebilecek bir barış ile sınırlar. Kurumlaşmış Hıristiyanlığın bu yönelimi, yayılmacı savaş politikaları güden dünyevi ve ruhani güçlerin çıkarlarına uygundur. Zira bu yönelim, özellikle barış arzusu içinde olan toplumun yoksul kesimlerinin beklentisini teselli edip öbür dünyaya havale etmektedir.

Fakat İslam, yeryüzünde barışın tesis edilmesi için savaşı, yani cihâdı araç olarak belirlemiş olan dinî bir öğretiler. Bu bakımdan İslamcılık ebedi bir savaş dinidir. Rotterdamlı Erasmus'un *Barışın Şikâyeti* adlı denemesinde işaret ettiği gibi, Yahudilik de barışı nihai hedef olarak belirler. Fakat

barışın tesis edilmesi için savaşı bir araç olarak görür. İslami öğretilere göre ise barış ancak İslam'ın hâkim tek din olmasıyla mümkün olabilecek bir durumdur. Bu bakımdan İslam gibi Yahudilik de yayılmacı politik bir dindir. Buna karşın 'ilk Hıristiyanlık', savaşı ve şiddeti ilkesel olarak ret eden pasifist ödevci bir ahlak öğretisidir.

İslam ta başından beri barışı amaçlayan bir savaş dini olarak kurulmuştur. Şöyle ki; *İslam Ansiklopedisi*'ne göre cihad Arapçada "takat, meşakkat ve zahmet" anlamına gelen *cahd* kökenli bir sözcüktür. İslam'ın yayılması çabasında özel belirli bir anlam kazanmıştır. Buna göre, cihad, "bir araya getirilen maddî ve mânevî bütün kuvvetleri, yüksek gâyeye ermek için, iyi niyet ile Allah yolunda kullanmaktır." (1980, c. 3, s. 164) Burada söz konusu olan bütün güçlerin seferber edilmesi, "yüksek gâye" için bir nevi büyük bir seferberlik ilan edilmesine denk gelmektedir. İslam'ın kuruluş aşamasında İslam'da kutsal dava için cihâdın uygulanmasının üç farklı aşaması vardır. *İslam Ansiklopedisi* yazarları birinci aşamayı "mânevî cihâd", yani "cihâd-ı kebîr" veya yüce seferberlik olarak tanımlamaktadırlar. Bu aşamanın "mânevî cihâd" olarak tanımlanmasının nedeni, "kâfir" olarak tanımlananlara karşı müminlerden, boyun eğmeden tüm güçlerini kullanarak *Kur'an* ile mücadele etmeleri ve sonunda büyük bir cihâd açmalarının talep edilmesidir. Burada vurgu, talep edilen büyük cihâdın *Kur'an* ile yürütülmesi önerisinde yatmaktadır. Yani müminlerden *Kur'an*'a dayanan sözü kullanarak ve argüman geliştirerek, eş deyişle ikna etme yoluyla 'ulu davaya' hizmet etmeleri beklenmektedir. İkinci aşama, kısa süren ve İslam'ın tarihinde aslında bir nevi bir epizot, bir an kadar kısa süren birinci aşamadan sonra başlar, kanımca bugüne kadar süren ve gelecekte de 'ulu dava' uğruna sonsuza kadar sürecek olan ikinci aşamadır. Birinci aşamadan farklı olarak ikinci aşamada artık söz ve argümanın yanında dozu giderek artan şiddete meşru bir araç olarak başvurulmaktadır. Şiddete başvurulmaya ister savunma amaçlı başlanmış olsun ister saldırı amaçlı, ulu dava için artık "boyun vurmak" bile meşru görülmektedir. (1980, c. 3, s. 164) *İslam Ansiklopedisi*'ne göre, kökleri ilkesel olarak Medine'nin ilk devrinde olan 'ulu dava' veya "yüksek gâye" için şiddet uygulama anlayışı, cihâd

kavramının artık yalnızca “kıtâl ve savaş”, dövüşme, öldürme ve savaşma anlamında indirgemeci bir şekilde kullanıldığı üçüncü aşamada radikalleşerek devam eder. (1980, c. 3, s. 168) Bu üçüncü aşama, artık İslam davası için savaşmak üzere düzenli askeri bir gücün oluşturulduğu bir aşamadır aynı zamanda. İslam’ın Yahudilikten devraldığı, nihai hedefte barış da olsa silahlanmayı ve savaşı bunun için bir araç olarak meşru gördüğü anlayış bu üç aşamadan oluşmuştur ve bugüne kadar da sürmektedir.

Burada söz konusu olan din savaşı, ilkesel olarak Hıristiyan olmayıp da inanan ve inanmayan herkese karşı bir savaş olarak başlatılan Haçlı Seferlerine temel oluşturan vaaz ile dönmeyeni kılıç zoruyla döndürmeyi amaçlayan asimilasyoncu anlayıştan çok farklı bir anlayış üzerine oturtulmuş değildir. Hollandalı tarihçi ve filozof Johan Huizinga *Ortaçağın Sonbaharı* adlı eserinde Haçlı seferlerinin politik idealinin Balkanlarda yeni toprak parçalarını ele geçiren Osmanlıyı geriletmenin yanında kuşaklardan beri devam eden dini motiflere sahip “Kudüs’ün kurtarılması” olduğuna işaret etmektedir. (Huizinga, 1975, s. 128) Burada Huizinga “Osmanlı” kavramını Selçukluların en azından son dönemlerini de kapsayan ve Osmanlı’nın kuruluşunu Osman Gazi’den önceki dönemini de kapsayacak şekilde geniş anlamda almaktadır ve kuşkusuz “Balkanlar” kavramını da bugünkü kavramdan çok daha kapsamlı bir şekilde tasarlamaktadır. Haçlı Seferleri de 1095 ile 1270 yılları arasında sürmüş çok motifli askeri-politik bir girişimdir. Fakat ilk bakışta bir din savaşı gibi gözükene ve dünya kamuoyunda da yaygın olarak bu anlamda alınan Haçlı Seferleri aslında kilisenin dünyada gücünü korumak ve topraklarını büyütme için giriştiği bir mülkiyet savaşıdır. Marc Bloch’un vurguladığı gibi “savaş, belki de her şeyden önce, özellikle bir kâr elde etme kaynağıdır. Gerçekten de, tam anlamıyla soylular sınıfına ait bir endüstriydi.” (Bloch, 2007, s. 496)

Fakat, William H. Hudson’un *Rönesans’ın Hikayesi* adlı eserinde işaret ettiği gibi (Hudson, 1912, ss. 10-11), çok ilginç bir şekilde, inançları ve kültürleri buluşturmaya, bu nedenle karşılaştırma olanağının oluşması ve kendine ilişkin görelilik fikri oluştuğu için, görüşleri ve düşünceleri inanılmaz bir şekilde genişletmekle hoşgör, evrensel ve kalıcı barış fikrinin

doğmasına da yine Haçlı Seferleri neden olmuştur. Boccaccio'nun *Decameron* adlı eserinde anlatılan ve dini çokluğun ve hoşgörünün simgesi olan 'üç yüzük öyküsü' bunun ifadesidir –ki bu öykü, Lessing'in *Bilge Nathan*'ında da anlatılan öyküdür. Bu evrensel ve sürekli barış fikrine siyaset felsefesi çerçevesinde ilk anlamını kazandıran belki de Dante Alighieri olmuştur. Dante'nin, *Monarşi Üzerine* adlı eserinde belirlemeye çalıştığı gibi yeniden doğuşun amacı, "özgür insan türü"nün, yani tüm insanlığın ve insanlık çapında kalıcı ve sürekli barışın tesis edilmesidir. Bu eser daha sonra 16. yüzyıl Rönesans düşünürlerinin esin kaynağı olarak iş görür. Dante, "ölümlülerin yurtlarında özgür ve barış içinde yaşanmalıdır" (Alighieri, 1989, s. 245) tabiriyle buna ereksel bir içerik de kazandırır. Ölümlüler, yalnızca insanlar değildir. Ölümlüler bitkiler de dâhil olmak üzere tüm canlılardır. Diğer bir deyişle Dante tüm evreni kapsayan kalıcı bir barış ideali ile iş görmektedir. Erken dönem Rönesans ütopyası olan bu kalıcı barış fikri, aşağıda ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Rotterdamlı Erasmus'un hem *Hıristiyan Bir Prensin Eğitimi*'nde hem de *Barışın Şikâyeti* adlı denemesinde güçlü bir şekilde dile getirilir. Artık barış fikri inançlardan bağımsız olarak tüm insanlığın bir ideali, tüm dünyayı kapsayan bir insanlık içi bir durum olarak belirlenmiştir. Ancak Rönesans ile birlikte elde edilen insanlığa dair bu kapsamlı ve bütüncül bakış, ebedi barış fikrinin oluşmasının da önkoşuludur.

Barışın Öznesi Olarak İnsan

Yunan mitolojisinde dünyada barışçıl durumun gerçekleşmesi bir tanrısal öngörüdür ve her ne kadar adil olması ve doğru yoldan sapmaması için insana çağırısı yapılsa da, adaletin gerçekleşmesi sanki kendiliğinden işleyen bir süreçmiş gibi anlatılır. Buna karşın tek tanrılı dini öğretiler, insanı bu dünyada gerçekleştirilmesi arzulanan barışçıl durumun gerçekleştirilmesinin 'zorunlu öznesi' olarak kavrarlar. Şöyle ki; tek tanrılı dinler tarafından bir 'umut ilkesi' olarak barış önce "öbür dünya"ya havale edilir. Öbür dünyada ereksel açıdan betimlenen cennet durumu bu dünyada yaşayan insanlara normatif bir ölçü olarak sunulur ve böylece "bu dünya"da da

gerçekleştirilebilecek bir durum olarak önerilmiş olur. Arzulanan bu barışçıl durumun taşıyıcı öznesi olarak inanan insanlar belirlenmiştir. Böylece farklı biçimlerde de olsa, belli bir tanımı olan bir tanrı dolayımı ile de olsa, insanın, bu dünyada gerçekleştirilmesi arzulanan barışçıl durumun öznesi olarak kavranması söz konusudur. Bu açıdan öbür dünyada gerçekleşmiş olan barış yeryüzünde de gerçekleştirilmelidir. Bu bir çağırıdır. Bu nedenle ben bu döneme ‘çağırıcı barışçıl toplum düşüncesi dönemi’ diyorum. Yeryüzünde savaşa sebep olan çelişkilerin ve bunlara sebep olan nedenlerin analizi, savaş durumundan çıkış için stratejik bir güzergâh ve buna uygun tarihsel somut özneyi veya özneleri belirlemek yerine barışın gerçekleştirilmesine dair genel bir çağrı.

Öyleyse çağırıcı barışçıl toplum düşünceleri dönemi, her ne kadar ilk izlerine örneğin Zeus-monizmi ile çalışan Hesiodos’un ezgilerinde rastlasak da ilkesel olarak tek tanrılı büyük dinlerin ortaya çıkmasıyla başlıyor denebilir. Bu, barışçıl toplum düşüncelerinin ilk evresidir ve yeryüzünde ebedi barış fikri koşullarıyla birlikte bu ilk evrede oluşmuştur. İşaret ettiğim gibi, ilk Hıristiyanlık, bugün değişik kiliseler tarafından temsil edilen Hıristiyanlığın, Yahudiliğin ve İslam’ın aksine, insanları barışçıl geleceğe götürmek isteyen vicdana ve tanrıya çağrıda bulunan pasifist etik-dini bir öğretilerdir. Yahudilik de, İslam da yeryüzünde barışı gerçekleştirmek isteyen dini öğretilerdir. Fakat ilk Hıristiyanlıktan farklı olarak Yahudilik ve İslam dünyayı kendi dinlerine dönüştürünceye kadar ‘kutsal bir savaş’ içindedirler. Böylece aslında belki de farkında bile olmadan dünyada savaşı ebedileştirmiş oluyorlar, çünkü amaçlamış oldukları asimilasyoncu yayılmacı dinî dönüştürmenin mümkün olmayan sonsuz bir çaba olduğunu görmek çok zor değildir. Zira söz konusu olan dinî inanç olduğunda hep farklı dinî inançlara sahip olanlar ve herhangi bir dinî inancı olmayanlar hep olacaktır.

Dante’nin *Monarşi Üzerine ve İlahi Komedya* adlı eserlerinin yanında Padualı Marsilius’un 1324 yılında yayınlanan *Barışın Savunucusu* adlı kitabında ortaya konan, bu çağırıcı geleneğin hem doruk noktasını teşkil eder hem de yeni tip barışçıl toplum ütopyalarına geçişi simgeler. Örneğin Rotterdamlı Erasmus’un, Marsilius’dan 2 yüz yıl sonra 1521 yılında kaleme

aldığı *Barışın Şikâyeti* başlıklı denemesinde Marsilius'un etkisini ve izlerini görmemek mümkün değildir. Marsilius'a göre, *Barışın Savunucusu*'nun hemen ilk cümlesinde belirtildiği gibi, barış ve sükûnet insanlar arasındaki ilişkilerden doğan meyvelerin kazanılmasının ve korunmasının en iyi yoludur. Bundan dolayı, “her uygarlığa halkların serpilip saçıldığı, insanların yararının korunduğu sükûnet dilenmelidir.” (Marsilius of Padua, 2005, s. 3) Marsilius'un bu çağrısı, yukarıda Dante'den alıntıladığım cümlede dile getirilen çağrısı ile karşılaştırılabilir. Bu, ‘çağrıcı barışçıl toplum düşüncesi dönemi’ kavramının kullanımı için açıklayıcı olacaktır. Bu çağrıcı geleneğin 18. ve 19. yüzyılı aşan etkisini bugün bile görmek mümkündür. Örneğin Kant'ın *Ebedi Barışa Doğru* adlı metni bu geleneğin ilkelerine göre kaleme alınmıştır. Bu denemesinde Kant, yeryüzünde ebedi barışın aşama aşama gerçekleşmesi için devletler arasında yapılacak bir toplum sözleşmesi önermektedir. Toplum sözleşmeleri ilkesel olarak çağrıcı ilkelere göre kaleme alınır. Aristoteles'i de eleştirdiği, fakat barış fikrinin mülkiyetle de ilişkisini kuran, kaynağını Cicero üzerinden Antik Yunan'da, Helenist dönemin büyük felsefi akımı olan Stoacılar da keşfeden Marsilius, biraz aşağı da şöyle der:

“Öyleyse, söylediğimiz gibi, barışın ve sükûnetin meyveleri en iyileridir; onun karşıtının, ihtilafın sonuçları katlanılmaz şerdir. Bu nedenle barışı arzuluyoruz, ona sahip değilsek onu elde etmeye çalışmalıyız; bir defa elde edince korumalıyız, onun karşıtı olan ihtilafı dışarıda tutmak için her türlü çabayla mücadele etmeliyiz. Bireyler birbirlerinin kardeşidir ve kolektif birlikler ve topluluklar çok daha öyledir ve ayrıca tanrısal yardımseverlik duygusundan olduğu kadar toplumsal ilişki ve haktan hareketle bu amaca ulaşmak için birbirlerine yardım etme yükümlülükleri vardır.” (Marsilius of Padua, 2005, s. 6)

Marsilius burada toplumsal ilişki biçimi olarak barışı en sağlıklı ilişki biçimi ve dolayısıyla insani edimlerinin en yüce ereği olarak tanımlıyor.

Marsilius'a barışı temellendirmek için Cicero son derece önemli bir kaynak sunuyor. Bir yazar olarak Cicero, Rönesans filozofları için bir nevi bir kült yazardır. Cicero, Türkçeye *Yükümlülükler Üzerine* olarak çevrilen *De officiis* adlı eserinde politikada karar verme konusunda iki yöntemin

olduğunu belirtir. Bunlardan ilki, müzakereler sonucu ulaşılan uzlaşmaların sonucu olan hukuksal anlaşmalardır. Diğer karar verme yöntemi, şiddet uygulamaktır. Bunlardan ilki insana özgüdür, diğeri her ne kadar insanın da başvurduğu bir yöntem olsa da aslında hayvana has bir yöntemdir. Cicero, örneğin Rotterdamlı Erasmus gibi pasifist değildir. Fakat bu Latin siyasetçisine ve filozofuna göre politikada bir karar verme yöntemi olarak şiddete ancak tüm barışçıl yollar ve yöntemler denendikten sonra en son çare olarak başvurulmalıdır. Savaşa başvurulsa bile, bu, adil bir şekilde barış içinde bir yaşamı amaçlamalıdır. (Cicero, 2011, s. 17-19) Cicero'ya göre, çoğunluk savaşın edimlerinin daha üstün olduğunu düşünse dahi, barışın edimleri savaşınkinden daha üstün görülmelidir, çünkü eğer “gerçeği söylemek istersek, barış zamanında kentte sergilenen başarılar, savaş zamanındaki başarılardan daha yüce ve daha göz alıcıdır.” (Cicero, s. 34) Öyle ki, barışın edimlerinin, savaşın edimleriyle kıyaslandığında daha az cesaret gerektirdiği aslında bir yanılsamadır. Tersine, hatta çoğu kez barış için yapılan girişim daha fazla “çaba ve gayret” (Cicero, s. 36) gerektirmektedir.

Marsilius'un, Cicero üzerinden Stoacılara barış fikrinin kaynaklarından birisi olarak gönderme yapması son derece doğru ve yerindedir. Stoacılığın kurucusu Kitionlu/Kıbrıslı Zenon'un *Devlet* adlı eserinden bize ulaşan bir fragman şöyledir:

“Bizler (insanlar/insanlık –DG), her birinin ayrı hukuku olduğu devletler ve halk toplulukları olarak ayrı yaşamamalıyız. Tersine, tüm insanların kardeş ve yurttaş olduğuna inanmalıyız; tek *bir* yaşam biçimi ve beraber otlanan, ortak yasaya göre eğitilen bir sürü (topluluk -DG) gibi tek *bir* devlet düzeni olmalıdır.” (Nestle, 1923, c. 4, ss. 2-3)

Erken Stoacılığın üçüncü büyük ismi olan ve diyalektik düşüncüyü kuramlaştırması bakımından tanrılarla kıyaslanan Hrisippos, Zenon'un burada ifade ettiği bütünlüklü barışçıl insanlık düşüncesini gözlemlerle de zenginleştirerek şöyle geliştirir:

“Dünya *bir* anayasası ve *bir* yasası olan büyük bir devlettir. Onun içinde yapılması gerektiğini emreden, yapılmaması gerektiğini yasaklayan doğal akıldır. Mekân bakımından sınırlı olan devletler elbette sayı bakımından sonsuzdur ve

farklı ve hiçbir şekilde aynı olmayan anayasaları ve yasaları vardır. Zira her biri yeniden başka töreler ve gelenekler icat etmiştir ve bunları (doğal yasaya) eklemiştir. Bunun nedeni yalnızca Helenlerin ve barbarların birbirine karışması ve birbiriyle ilişkilennememesinde değil, aynı zamanda her iki taraftan da özellikle akraba oymakların da birbiriyle ilişkilennememesidir. Fakat görüldüğü gibi, sonra da suçsuz koşullar sorumlu tutulmaktadır, bizim irademize bağlı olmayan ilişkiler...” (Nestle, 1923, c. 4, s. 68)

Oysa insanlar ve toplumlar arasındaki çatışmaların ve savaşların nedeni “iktidar ve mülkiyet hırsıdır”. (Nestle, 1923, c. 4, s. 69) On altıncı yüzyılda Rönesans filozoflarının barışçıl bir dünya kurgulamak için her şeyden önce sahiplendikleri, insanlığa dair bu Stoacı bütünlüklü ve dinamik bakıştır. Bu bakış Helenist döneme aittir, dünyevidir ve aynı zamanda insanı doğrudan kendi edimlerinin öznesi olarak kavrama yolunda büyük adımlar olarak alınmalıdır.

Barışçıl Toplum Düşüncesinin Ütopyalaşması

Barışçıl toplum arayışının Yunan mitolojisinde, tek tanrılı dinlerde ve herhangi bir barışçıl bir eğilimi olmayan Antik Yunan idealist felsefi gelenekten farklı olarak, Stoacılar da dâhil olmak üzere materyalist felsefi gelenekte yalnızca bir arzu, krala veya doğüstü tanrısal güçlere yardım etmesi için basit bir çağrı ve yakarma olmaktan çıkıp, insanlığın bu dünyada gerçekleştirebileceğine inanılan bir ütopyaya dönüşmesi, Rönesans ile mümkün olmuştur. Rotterdamlı Erasmus, *Barışın Şikâyeti* adlı denemesinde örneğin Aristoteles’i barışın nasıl mümkün olabileceği üzerine düşünce yürütmemiş olmakla suçlar. Eserinin adı aynı zamanda “ütopya” kavramının hem yaratıcısı hem de taşıyıcısı olduğu için, bilinen en ünlü örneği verelim. Thomas Morus’un *Ütopya* adlı kitabı ile barış, somut olarak dünyada gerçekleşebilir bir ütopya olarak tanımlanmıştır. Thomaso Campanella’nın *Güneş Devleti*, Francis Bacon’ın *Atlantis*’i ve James Harrinton’ın *Oceana*’sı bu geleneği oluşturan diğer büyük ütopya denemeleridir. Şeyh Bedreddin’in *Varidat*’ını da bu bağlamda, ama bunlara öngelen ve Platoncu, Aristotelesçi, Epikürosçu ve Stoacı felsefenin bir sentezi olan büyük

felsefi ütopyacı bir deneme olarak anmak gerekir. Bilindiği gibi ütopya, eski Yunanca'dan Morus'un türettiği bir kavramdır ve olmayan yer veya ülke anlamına gelmektedir. Bu kavram, Morus'un *Ütopya* adlı kitabının yayınlanmasından sonra kapsamlı, dünyevi ve gerçekleşmesi mümkün bir gelecek toplum tasarısı anlamını almıştır. Morus tarafından ütopyanın basit bir şekilde bir fantezi ürünü, gerçekleşmesi mümkün olmayan basit bir hayal, bir tasavvur veya düşünce alıştırmaları olarak alınmadığını, onun *Ütopya* adlı eserini yapılandırmasından anlıyoruz. Eserde önce insanlığın içinde bulunduğu gerçeklik eleştirel bir şekilde ortaya konmaktadır ve sonra kitabın ikinci bölümünde bunun karşısına daha uyumlu barışçıl mümkün bir gelecek toplum örgütlenmesinin ayrıntılı betimlemesi sunulur. Eserin birinci bölümünde toplumsal değişimin gerekliliği nedenleriyle birlikte gerekçelendirilmektedir. İkinci bölüm mevcut toplumun yerine konması gereken toplumun bütünlüklü bir tablosunu içermektedir. Böylece Morus'un *Ütopya*'sı ile birlikte ereksellik ve gelecek dünya tasarımı, Antikçağda, özellikle Helenist dönemde olduğu gibi yeniden dünyevileştirilmiştir, ütopya bu dünyada gerçekleştirilebilir erek olarak alınmıştır.

Ütopyacılık, Rönesans filozofları ve teologları, kısacası Machiavelli de dâhil olmak üzere tüm Rönesans düşünürleri için belirleyici bir özelliktir. Rönesans düşünürlerinin hemen hepsi, aralarındaki tüm farklara karşın şu veya bu dini cemaatin, şu veya bu zümrenin veya toplumsal sınıfın değil, tersine tüm insanlığın kurtuluşunu ve selametini amaçlamaktadır. Karl Marx'ın, insanlığın kurtuluşunun öznesi ve kurtarıcısı olarak işçi sınıfına dönüşü, 19. yüzyılın ortalarında Robert Owen'e kadar uzanan bu ütopyacı geleneğin kapsayıp aşan eleştirisi sonucu gerçekleşmiştir. (Göçmen, 2015 ve 2023) Siyasi düşünceler tarihçisi ve siyaset kuramcısı Alan Ryan, ütopyacılığı Rönesansçı olmak ile olmamak arasında ayırım yapan bir özellik olarak tanımlar; çünkü Ryan tarafından şakacı ve alaycı "politik ütopya" Rönesansçıların toplum düşüncesine ve siyasi düşünce tarihine getirdiği bir "yenilik" olarak tanımlanır. (Ryan, 2012, s. 293) Ryan, "kimin hümanist olduğu ve kimin hümanist olmadığı" sorusuna yanıt vermenin en önemli yöntemi, politik düşüncelerini kimin "Aquinas ve Thomist politika teorisi-

yeni olan Francisco de Vitoria geleneğine göre “formülcü tarzda” veya politik düşüncelerini kimin daha çok denemeler, ütopyalar ve şiir ile dile getirdiğine bakmak gerektiğini salık verir. Ryan’a göre, ayrımın bu tarafında ilk gruba dâhil olanlar “geç Skolâstikçilerdir”. Bunların karşısında ayrımın diğer tarafında ikinci gruba dâhil olan ve değişim peşinde koşanlar, hümanistler veya Rönesans düşünürleridir. (Ryan, 2012, s. 294) Rönesans aynı zamanda hemen her bakımdan bir ahlak öğretisi olan ilk Hıristiyanlığın da yeniden keşfidir. Rönesans hümanistleri için ilk Hıristiyanlık öğretileri yaşanan tüm savaşlar karşısında barış fikrinin yeniden canlanmasının en önemli kaynağıdır. Fakat her şeyden önce Antik Yunan’da mitostan logosa geçişin, yani doğaya ve insana dair keşifçiliğin yeniden başladığı, doğanın ve insanın yeniden keşfi anlamına gelmektedir Rönesans. (Göçmen, 2015, ss. 21-33) İlk Hıristiyanlık çerçevesinde bir arzu, bir dilek veya bir çağrı olarak dile getirilen barışçıl toplum arayışı, Rönesans düşünürlerinde her şeyden önce mitostan logosa geçişin yeniden keşfedilip uygulanması sonucu gerçekleştirilebilir kapsamlı bir ütopyaya dönüşür. Nedir o halde mitostan logosa geçiş? Bu geçiş, barış arzusunu neden gerçekleştirilebilir bir ütopyaya dönüştürmüştür ve bunu nasıl yapmıştır? Mitos ile logos arasındaki farkı, bu iki yöntemsel yaklaşım arasındaki ilkesel karşıtlığı, Hesiodos’un *Theogonia*’sına ve *İşler ve Günler*’ine, Thales’in fragmanlarına ve İbni Haldun’un *Mukaddime*’sinden bazı pasajlara yakından bakarak daha anlaşılır kılmak için örneklerle açıklamak istiyorum.

İnsanın Kendisini Özne Olarak Kavramasının Önkoşulu Olarak Antik Yunan’da Mitostan Logosa Geçiş

Antik Yunan’da mitolojik düşünceye dayalı dünya tasarımı da logosa dayalı dünya tasarımı da, örneğin tek tanrılı dini düşünce tarzlarıyla karşılaştırılınca neredeyse tamamıyla dünyevidir diyebiliriz. Tek tanrılı dinler Tanrı’yı evrenin dışında, insanın ancak belki de öldükten sonra tam olarak ulaşabileceği bir yerde tasarlar. Mitolojik düşüncede tanrıların tanrısı kabul edilen Zeus ise dünya içine doğan, yerin (*gê/gaia*) ve göğün (*ouranos*) ortak yarattığı, eş deyişle yerin ve göğün birleşmesinin ortak ürünü olan dün-

yevi bir tanrıdır. Doğal olarak onun yarattığı tüm tanrılar da dünyevi olmak zorundadır. Bu tanrıların hepsi yoktan var etmek anlamında yaratmaktan ziyade kendileri var edilmiştir ve dünyayı idare etmek üzere tasarlanmışlardır. Burada söz konusu olan kıstas, tek başına tek tanrılı düşünmek değildir. Örneğin Hesiodos da yaratmış olduğu din çerçevesinde tanrıların çokluğunun birliğini sağlayan bir Zeus-monizmi ile çalışmaktadır. Burada söz konusu olan, Wittgenstein'dan hareketle soracak olursak, insan zihninin hiçbir şekilde ulaşamayacağı ve dolayısıyla kavrayamayacağı evrenin dışının düşünülüp düşünilemeyeceği sorundur. Bilindiği gibi, Wittgenstein, insan evrenin içinde olduğu için doğal olarak zihniyle de evrene içkin kalmak zorunda olduğundan ve dolayısıyla evrenin dışını bilmesinin, düşünüp kavramasının mümkün olmadığından hareket eder. Bu nedenle Wittgenstein *Tractatus*'ta ortaya koyduğu felsefe sistemini temellendirmeye girişirken, işe “dünya” kavramının tanımı ile başlar. (Wittgenstein, 2010) Görebildiğim kadarıyla Hesiodos da Wittgenstein gibi bunun mümkün olmadığını düşüncesinden hareket etmektedir. Örneğin *Theogonia*'da anlatıldığına göre Zeus elindeki “[b]ütün yetkileri ve şeref paylarını” dokuz kızı olan Olymposlu Musalar arasında dağıtmıştır ve böylece yeryüzünün idaresini onlara bırakıp, dünyadan elini ayağını çekmiş ve artık göklere hükmetmektedir. (Hesiodos, İstanbul, 2016, s. 5) Efsaneyi Homeros da çok farklı anlatmaz. Fakat Azra Erhat'ın örneğin *İlyada*'ya yazdığı önsözde işaret ettiği gibi tanrılar arasında çetin iktidar savaşlarının anlatısı Homeros ile değil, Hesiodos ile başlar. (Azara, 2017, s. L) Bu nedenle onlara atfedilen tanrısal güçler destansı da olsa, efsanevi de olsa, her şeyleriyle dünyaya has ve içkindirler.

Logosa dayalı düşünme tarzı, mitolojik dünya tasarımına has olan efsanevi anlatının yerine bilimsel açıklamayı yerleştirmeyi amaçlar. Logosa dönüşle birlikte gerçekleşen değişim, mitolojik anlatım çerçevesinde tanrısallaştırılan veya yüceltilen doğa güçlerinin üstünlüğünü ve nesnelligini bir bütün olarak ret etmeyi amaçlamaz. Bu geçiş, söz konusu güçlerin dünyevileştirilmesi amacıyla dönüştürülmesini amaç edinmiştir. Logosa geçişi temsil eden Thales'in miknatısın çekme ve itme gücünü kastederek, bunun

içinde tanrı var, deyişini hatırlayalım. Tersine, söz konusu bilimsel dönüş, doğal güçlerin gücünü efsanevi tanrı veya ulaşılmaz gizemli güç gibi anlatmak yerine, onları araştırmak, onlara hâkim olan kalıcı nitelikleri ve yasaları keşfetmek ve onları hesaplayabilmek, kısacası onların, bilgisine ulaşarak neliğini ve nesnellliğini tüm görünümsel özellikleriyle bilimsel olarak tesis etmeyi amaçlamaktadır. Mitolojide destansı veya efsanevi yöntem betimleyici anlatıya dayanır. Bundan farklı olarak logosa dayalı yöntem açıklamakla ve nesnel olarak kanıtlamakla yükümlüdür. Anlatı, açıklamayı değil de mitosun ve gizemi ölçü alırsa, bu, insanın olaylar ve olgular karşısında özgürlüğünü tamamıyla yadsımasına kadar varabilir. Buna karşın açıklamayı ve kanıtlamayı ölçü alan yöntem insanı doğa güçleri karşısında ilkesel olarak özgürleştirir, çünkü açıklamak ve kanıtlamak bilgi gerektirir. Buna karşın destansı ve efsanevi anlatı doğal güçleri ulaşılmaz, insanın onların karşısında zorunlu olarak biçare olan ve biçare kalan varlık olarak anlatırken, logosa dayalı açıklama insana doğal güçlerin gerçek bilgisini sunmayı amaçlamaktadır. Örneğin Odysseia'nın varlığını korumak ve yaşamını sürdürebilmek için sürekli mücadele etmek zorunda olduğu karşısındaki doğa ona teslim olmak zorunda kalsa da, bu aslında kurnazlığın ürünü ve şans eseri olarak gerçekleşir, bu nedenle rastlantısaldır, çünkü doğanın güçleri henüz açıklanamamıştır, hesaplanabilir kılınıp kontrol altına alınamamıştır, dolayısıyla gizil ve gizemli kalmaktadırlar. Denizlerin ve depremlerin tanrısı Poseidon'un ölçsüz, dizginsiz ve amansız olduğu tespit edilir, ama onun neden böyle olduğu açıklanmaz. Açıklama, örneğin deprem konusunda olduğu gibi ancak bilimsel araçlara ve yönteme dayalı kanıtlarla olabilir. Oysa Odysseia'nın doğa bilgisi sırf kendi gözlemine dayanmaktadır ve Homeros bu gözlemi genelleştirmek istemektedir. Fakat bunu bilimin araçlarıyla, örneğin matematiğin veya mantığın örneğin analiz ve soyutlama gibi araçlarıyla değil, mitosun efsaneleştirilen araçlarıyla yapmaktadır. Bu bakımdan Odysseia her ne kadar müthiş bir gözlem yeteneğine ve son derece zeki bir hesap gücüne sahip olsa da, tüm insanlığı temsil eden bir kişi olarak düşünülmüş olsa da, hikâyesi anlatılırken sırf gözlem çerçevesinde kaldığı için, yani bireysel gözlem ve toplumsal pratik örneğin matematik,

kimya, fizik, sosyoloji ve iktisat gibi bilimlerin araçlarıyla hesaplanıp genelleştirilmediği için, gözlemi ölçü alan insanların doğa karşısında verdiği mücadelenin başarısının da şansa kaldığını gösterir etkileyici bir şekilde.

Buna karşın Thales, salt gözleme dayalı doğa görünümlerine için olan doğada kalıcı ve her tarafta geçerli olan yasaları keşfetmek, hesaplayarak açıklamak ve sonunda onlara hükmetmek istemektedir. Böylelikle o, doğal olayları öngörmek, onlara karşı önlem almak, doğal güçleri insan yaşamı için kullanılabilir hale getirmek istemektedir. Thales'in güneş tutulmasını ve zeytin mahsulünün iyi olacağını hesaplayıp öngörmesi buna ilişkin iyi örneklerdir. Bu nedenle logosa dayalı yöntem, doğa güçleri karşısında insanı ilkesel olarak yüceltmeyi ve özgürleştirmeyi amaçlamaktadır ve böylece de onu bilinçle eyleyen özne kılmak istemektedir. Eş deyişle doğa yasasına tabi olan insanı aynı zamanda söz konusu doğa yasalarının koyucusu kılmak istemektedir. Kant bu çabayı insanın doğayı edinmesi olarak alıyor. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde insanın sadece doğa yasalarına tabi olmadığını, aynı zamanda doğaya yasa koyucu olduğunu ve bu nedenle insanın emeğiyle dünyayı evi yaptığını gösterdikten sonra; (Kant, 1998, s. 19 (BXIII-BXIV) ve s. 759 (A707-708; B735-736) *Pragmatik Amaçlı Antropoloji* adlı eserinde kültürde kaydedilen ilerlemenin sağladığı bilgi ve becerinin yine dünya için uygulanmak üzere elde edildiğini belirtir. (Kant, 2000, c. 12, s. 399)¹ İnsan yerçekimini hesaplayabildiği için uçak yapabirmiştir. İnsan depremin nedenini açıklayabildiği, şiddetini ölçebildiği ve fiziksel olarak ne anlama geldiğini bildiği için depreme dayanıklı evler yapabilmektedir. Doğal güçlerin, mitolojiye dayalı erişilmez yüceltici anlatımı altında ezilmek yerine, insan, bilgisine ulaştığı, diğer bir deyişle edindiği doğal güçle-

¹ Kant, bu yaklaşımını mümkün kılmak için Aristoteles'ten beri ilerlemediğini düşündüğü Mantık'ta bir devrim gerçekleştirir. Buna göre Mantık sadece doğru dürüst düşünme bilimi olarak alınmamalıdır. Mantık elbette dopru dürüst düşünmenin bilimidir. Ama doru dürüst düşünme aynı zamanda insanı dünyayı doğru dürüst edinmek için pratiğe yönlendiren, insanın pratiğine yön veren bilim de olmalıdır. İşte, Kant, Mantık'ı hem teorik hem de dünyayı edinmek için pratik yönelimli felsefi bir bilim olarak kurgulamakla mantık kuramında büyük bir devrim gerçekleştirmiştir. Kant'ın gerçekleştirmiş olduğu bu devrime ilişkin "Hegel'de 'Nesnel Tanıtlanmış Bilim' Olarak Felsefe Kavramına Giriş" başlıklı çalışmam kapsamında yapmış olduğum açıklamalarıma bakınız: Göçmen, 2020, ss. 76-86.

ri ilkesel olarak kendi gereksinimlerine göre dönüştürüp düzenleyebilir. Bu yönelim onu doğada, doğa dolayısıyla doğaya karşı, daha doğrusu edinip kontrolü altına aldığı ve kendi gereksinimine göre dönüştürebildiği için, doğa güçleri karşısında etkin ve özgür kılar. Böylelikle insan özne olmaya başlar, yani insan kendi kaderinin belirleyeni, toplum kendi tarihinin yaparı ve yazarı olmaya başlar. Rönesans her şeyden önce insanın kendisini önceden belirlenmiş bir kadere mahkûm olmuş olarak algılamak yerine, kendisini, yukarıda betimlendiği anlamda özne olarak kavramaya başladığı bu dönüşümün Ortaçağ anlayışı karşısında yeniden keşfetmesidir.

Öyleyse eğer mitosa dayalı anlatı, olayları, olguları ve yapıları, nedenleri, sonuçları ve süreçleriyle açıklamıyorsa ve böylece insanı içinde bulunduğu duruma ve hale hâkim kılıp özneleştirmiyorsa, buna karşın logosa dayalı bilimin ve bilimsel yöntemin bunu gerçekleştirme diye bir amacı var ise, bilim bunu nasıl yapmaktadır? Bu, insana barışçıl toplum arzusunu gerçekleştirebileceği konusunda neden umut verdi, moral bakımından neden güçlü kıldı; bununla insana neden güven geldi; bu, barış arzusunu gerçekleştirilebilir ütopyalara dönüşmesine neden ve nasıl yol açtı? Mitostan logosa geçiş genellikle Batı'ya has bir görünümümüz gibi algılanır ve sunulur. Fakat mitos ile logos arasında olan söz konusu kavga tüm kültürlerle has olan, biri mitosçu diğeri logosçu olmak üzerine iki zıt düşünme ve uygulama tarzı arasında olan bir kavga. Ben bunu burada önce İbni Haldun'dan hareketle göstermeye çalışacağım.

İbni Haldun'da Tarihin Mucizevi Anlatımdan Arındırılmasının Anlamı

İbni Haldun *Mukaddime*'de tarih bilimini 'yalandan', 'yanlıştan', 'yanılığdan' ve 'masaldan' kurtarmak istemektedir. Böylece o, bu bilimi bilimsel olarak yeniden temellendirmeyi amaçlamaktadır. İbni Haldun açısından bilimlerin 'bilimselleştirilmesi', insanın özgürleştirilmesi ve kendisinin kendi koşullarının öznesi kılınmasıyla eş anlama gelmektedir. Tarih bilimini bilimsel olarak temellendirmek ancak tarihin gerçek yasalarını keşfedip ortaya koymak ile mümkün olabilir. Tarihin gerçek yasalarını

keşfetmek ise tarihin gidişinin yasalarını keşfetmek anlamına gelmektedir. Ancak tarihin gidişinin gerçek yasalarını bilenler, kendi tarihlerini yapabilirler. Savaşlar, insanın tarihin yasalarının öznesi değil nesnesi olduğunu göstermektedir. Türkçe düşünme tarihinde bunu ilk kavrayanlardan biri Yunus Emre olmuştur. (Kaplan, 1973, ss. 65-82; Göçmen, 2021, ss. 30-54) Bilimlerin bilimselleşmesi dolayısıyla insanın-kendi koşullarının öznesi olması, aynı zamanda kendi koşullarını barışçıl temelde yeniden inşa etmesinin de önkoşulu olarak düşünülebilir.

İbni Haldun'un kullandığı yalan, yanlış, yanılgı ve masal gibi kavramlar hem tarih biliminin içinde bulunduğu durumu (nesnel olanı) hem de tarihçilerin tarih bilimine ve onun konusu olan tarihe karşı bilinçli ve/veya bilinçsiz davranışlarını (öznel olanı) betimlemektedir. Öyleyse, İbni Haldun açısından tarih biliminin bilim olarak yeniden kurulabilmesi için yerine getirilmesi gereken bazı nesnel ve öznel koşullar vardır. Bunlar nelerdir? İbni Haldun bunu neden yapmak istemektedir? Onun bu çabası neye denk gelmektedir? Bu sorulara yanıt bulabilirsek bilimlerde mitostan logosa geçişin toplumda kalıcı barışın tesis edilmesi bakımından ne anlama geldiğini de tam olarak ortaya çıkarabiliriz.

Tarih bilimini temellendirmek demek, her şeyden önce değişimin ve hareketin yasalarını araştıran bilimi kurmak demektir. İbni Haldun tarih biliminden yalnızca toplum tarihini anlamamaktadır; fakat o bununla öncelikli olarak toplum tarihini kastetmektedir. O halde, İbni Haldun toplumun hareket yasalarını, eş deyişle toplumsal değişimin ve dönüşümün yasalarını bilimsel olarak araştırıp ortaya çıkarmak ve incelemek istemektedir. Bir toplum kendisini hareket ettiren yasaları bilir ise, yani toplumsal olaylara, olgulara, ilişkilere ve yapılara hâkim olan yasaları keşfeder ise, ilkesel olarak kendisine hâkim olan yasalara hükmederek yol ve yöntemleri de er veya geç keşfedecek demektir. Bu, toplumun toplum olarak özne, eş deyişle özgür olmasının önkoşuludur. Öyleyse, bir toplum kendi hareket yasalarını veya kendisine hâkim olan değişim yasalarını keşfedip, onları kontrol ederek düzenlemenin yollarını bulduğu ve yöntemlerini geliştirebildiği oranda özgür özne olabilmektedir.

İbni Haldun yukarıda sıraladığım kavramları çok bilinçli ve isabetli bir şekilde seçmiştir. Tarih bilimini içine düşmüş olduğu bu durumdan ve bilimcileri yalanlarından, yanlışlarından ve yanılgılarından kurtarmak için başvurmuş olduğu yöntemi “ayıklama” olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda “ayıklama”, “doğruların içinden yanlışları çıkarıp atma” anlamına gelmektedir. (Haldun, 2013, s. 55) İbni Haldun tarih bilimini yalandan kurtarmak istemekle, gerçek ne ise onu tüm sonuçlarıyla ve bedelleriyle olduğu gibi kabul eden bilim etiğini tesis etmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle bunların nedenlerini, kaynaklarını ve sonuçlarını yakından inceler. Bunlara bizim de yakından bakmamız öğretici olacaktır. “Yalan”, insanın isteyerek bilinçli bir şekilde giriştiği gerçeği çarpıtma eylemidir. Gerçekten yana değil, gerçek dışı olandan yana olma eylemidir yalan. Yalan, gerçekler çıkarılara, eğilimlere, kendinden geçer kabul edilen doğrulara ters düştüğü zaman, gerçeği kişisel çıkarılara, istek ve arzulara, eğilimlere ve beklentilere göre uydurmak için söylenir ve yazılır. Yalandan farklı olarak, hata, yanlış ve yanılgı istenmeden içine düşülen, yanlışın gerçek, yanılgının doğru sanıldığı bir durumdur. Masal, gerçeğin bilgisinin gerçek olgulara, verilere, deneyimlere, deneylere, nedenlere ve sonuçlara, yapılarla ve süreçlere dayanarak mantıksal-bilimsel olarak ortaya konmasının yerine fantezi ürünlerinin geçmesi demektir. Efsane, bir bütün olarak toplumsal olayları konu alan destanlara denmektedir ve bu bakımdan kişisel kahramanlıkları konu ediniyorsa bir destan, o zaman bu destanlar için efsane yerine destan kavramı kullanılmaktadır. Bunlar fantezinin güçlenmesi için çocuklar ve yetişkinler bağlamında pedagojik olarak anlamlı olabilir, ama İbni Haldun’un amaçladığı gibi gerçek toplumsal ve siyasi süreçleri, yapıları ve ilişkileri açıklamak için çok elverişli araçlar değillerdir.

Görebildiğim kadarıyla İbni Haldun *Mukaddime*’de gerçeğin çarpıtılma ve çarpıklık biçimi olarak en az yedi farklı yalandan ve yanlıştan ve bunların nedeninden söz etmektedir –ki kanımca bunlardan yedincisi ayrı bir neden olmaktan çok diğer altısı için aynı zamanda bir ölçü olarak iş görmektedir. Buna göre dünyayı yaşama elverişli kılmak için yapılan, “yeryüzünü geliştirme ve güzelleştirme çabalarının, çeşitli durumlarında

birtakım doğallıkları vardır. Haberler de bu doğallıklara dayandırılarak değerlendirilir. Geçmişle ilgili söylenenler ve anlatılanlar, doğallıkların yasalarına yaslandırılır.” (Haldun, 2013, s. 57)

Burada anahtar kelime elbette “doğallık” kavramıdır. İbni Haldun biraz aşağıda doğallık kavramına dair bazı açıklayıcı belirlemelerde bulunuyor. Buna göre, insanın dünyayı insan yaşamına elverişli kılmak, dünyayı insan yaşamı için güzelleştirmek amacıyla girişmiş olduğu çabasında oluşan değişik durumların doğallıkları veya doğal yasaları vardır. Bu durumların doğallıklarının neler olduğunu bilmemek, teoride olduğu gibi pratik yaşamda da büyük yalan ve yanlış kanaatlere ve yargılara varmalarına neden olmaktadır. Bu betimlemeye göre doğallık, tüm olaylara derinlemesine nüfuz eden kendine has belirleyici yasalardır. “Gerçekten de”, diyor İbni Haldun, “ister köklü olsun ister geçici olsun, her olayın kendine özgü doğallığı vardır. Bu doğallık olayın özünde de, kendine bağımlı ve sonradan beliren durumlarda da bulunur.” (Haldun, 2013, s. 108) Öyleyse, doğallık zorunlulukta olduğu gibi olumsuzlukta da vardır; özde olduğu gibi görünümün tüm şekillerinde de mevcuttur; nedende olduğu gibi etkide de bulunmaktadır. Yalana ve yanlış düşmemek için her durumun varlık hallerinde olan doğallığı bilmek gerekmektedir, İbni Haldun’a göre. Nedir bu insanı yalana ve yanlış götüren diğer nedenler? İbni Haldun’un bu konudaki çözümlerine daha yakından bakalım.

Bunlar: (1) “görüş ve inanış eğiliminde yan” tutulması –ki “eğilim ve yan tutmada, insanın gerçeği görmeye yarayan gözünde bir perde olur. Eleştirmeyi, inceleme çabasını engeller ve yalanı benimsemeye, alıp aktarmaya sürükler.” (Haldun, 2013, s. 107) İbni Haldun’un eleştirel olarak bilimselliğe dair işaret ettiği bu yaklaşım öznelci'dir ve pekâlâ keyfi olabilecek kendi öznel inanışını ve eğilimini nesnel gerçekliğe ve gerçeğe empoze etmeye çalışmaktadır. Oysa bilimsel yaklaşım, nesnel gerçekliği mümkün olduğu kadar olduğu gibi kabul etmek, tanımak, bilmek ve kavramak ile mümkün olmaktadır. (2) İbni Haldun’a göre, yalan ve yanlışın ikinci önemli kaynağı bilgiyi veya onun tabiriyle “haberi aktaranlara [haber kaynağına] güvenmedir”. Bu, bilginin veya haberin kaynağına sorgusuz sualsiz, bilgi olarak

sunulanı eleştirel bir gözle incelemeyen, bu durumda mutlak otorite olarak körü körüne inanmak anlamına gelmektedir. Oysa “doğruyu yanlıştan ayırma, haber kaynağına ne ölçüde güvenilebileceğini ve ne ölçüde güvenilemeyeceğini araştırmaya dayanır.” (Haldun, 2013, s. 107) (3) Üçüncü yalan ve yanlış biçimi, “amaçları gözden kaçırmak” ile oluşur. Amaçları gözden kaçırmak, haberleri aktarırken gördüğü veya duyduğu haber ile ne amaç güdüldüğünün gözden kaçırılmasıyla oluşur. Aktarılan haberlerin, bilgilerin, düşüncelerin, gözlemlerin erekselliğini gözden kaçırmak “yalana, yanlışla” düşürür. (Haldun, 2013, s. 107) Fakat tüm bilgi (haber) iddialarının nedenleriyle ve mümkün sonuçlarıyla eleştirel olarak gözden geçirilmesi gerekmektedir. Tüm bilgi iddiaları ancak bu şekilde doğruluk ve yanlışlık testine tabi tutulduktan sonra gerekçeli olarak üstlenilebilir veya ret edilebilir. Bunun tersi, bilgiyi ve bilimi, eleştirel düşünmeyi ve bilimselliği kör inanca köle kılmak anlamına gelir. (4) Bilimsel çalışmalarda yalana ve yanlışla düşülmesinin dördüncüsünün görünüş biçiminin kendisi farklı olsa da, nedeni ikincisine benzemektedir. İbni Haldun bunu “doğruluk yönünde iyimserliktir” diye tanımlıyor. Bu yalan ve yanlışın oluşmasının nedeni, başvuru kaynağına sorgulamadan peşinen güvenilmesidir. (Haldun, 2013, s. 107) Bu da aslında bilgi ve haber kaynağına otorite olarak körü körüne inanmak demektir. Oysa modern felsefenin kendisine kurucu ilke olarak temel edindiği gibi, gerçeğin bilgisine ulaşmak, her durumda yöntemsel şüpheci yaklaşımı rehber edinmekle mümkün olmaktadır. (5) Yalana ve yanlışla düşmenin diğer bir nedeni de “bilgisizliktir”. Bu bağlamda bilgisizlik, “durumları, olaylarla karşılaştırma yöntemini” bilmemekten kaynaklanmaktadır. Burada söz konusu olan öyleyse olayları durum ile ilişkilendirmede başvuru yönteme dair bilgisizliktir. Bu konuda yöntem tam olarak bilinmediği için, olayların bağlamı olan durumlar ile durumların içinde vuku bulan olaylar arasında örneğin neden ve sonuç karıştırılarak yanlış ilişki kurulur, durumlar ile olaylar/olgular arasında örneğin zamansallık dikkate alınmazsa yanlış “benzetmeler” yapılır, yanlış analogiler kurulur. (Haldun, 2013, s. 108) Haldun’un burada işaret etmiş olduğu durumlar ve olay/olgular arasında ilişki kurma biçimi, 18. yüzyılda İskoç aydınlanmacılarından Adam Smith’in ve

Fransız aydınlanmacılarının skolâstik yöneme karşı bilimselliği kurmak için başvurduğu bir yöntemdir –ki bu yönemsel yaklaşım Marx tarafından da üstlenilmiştir. (6) İbni Haldun, bilimlerde yalana ve yanlışla, hatta mitosa ve “masalcıların uydurmalarından oluşan olanak dışı” (Haldun, 2013, s. 110) öykülerin gerçekmiş gibi anlatılmasına götüren diğer bir nedeni de “dalkavukluk” olarak tanımlıyor. Bu, “[i]nsanların yetki, makam ve rütbe sahiplerine abartmalı övgülerle, durumları olduğundan iyi göstermelerle ve bu tür çabaları, övgüleri her yerde yayarak yaranma” eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Kanımca İbni Haldun’un burada işaret etmiş olduğu bu bilim etiğine her bakımdan aykırı olan, gerçeği ölçü almaktan çok mevki ve merteye sahibi olan birtakım kişileri veya güç sahibi kurumları ölçü alan ahlak dışı davranış bugün akademiya son derece yaygın olan bir görünümüdür. İbni Haldun açısından bu insanlar ilkesel olarak bilimsellikten çok “[d]alkavukluğa eğilimlidir”. (Haldun, 2013, s. 107) Dalkavuklar gerçek, bilim ve bilimsellik peşinde olmak yerine “[ü]n ve servet gibi dünyanın tatlarına ve geçim yollarına tutkundurlar. Bu yolları bırakıp erdemlere pek yönelmez çoğu. Erdemlilerle erdemli olma yarışına girmezler.” (Haldun, 2013, s. 108)

İbni Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde böylece bir taraftan tarihi bir bilim olarak kurmak isterken diğer taraftan bu bilim aracılığıyla bu yalanlar ve yanlışlar, mitoslar ve destanlar, efsaneler ve masallar nedeniyle “çeşitli toplumların durumlarını örten perdeyi” (Haldun, 2013, s. 59) kaldırıp her şeyi apaçık görünür kılmak istemektedir. Fakat o, tarihi bir bilim olarak kurma çabasını, aynı zamanda tüm bilimleri ve bilimselliği yeniden kurma çabası olarak görmektedir. Zira tarihin bir bilim olarak kurulması, onun diğer “bilim dalları arasındaki yerini, yolunu ve yöntemlerini açıkça ortaya” (Haldun, 2013, s. 62) koymayı amaçlamaktadır. Bunu “bu bilim dalının kandilliğini temizleyip kandilini yaktıktan/ışıklandırdıktan” (Haldun, 2013, s. 62) sonra yapmak istemektedir. Bu bakımdan tarihin bilim olarak kurulması aynı zamanda tüm bilimler dünyasının da bir bakıma beraber inşa edilmesi anlamına gelmektedir. Bilimler ancak bu şekilde yalana ve yanlışla toplumsal ve bilimsel hayattan kovabildiği oranda bireyi ve toplumu aydınlatılabilir ve onları kendi koşullarını kontrol edebilen özgür

özneler olarak kurabilir. Bir toplum ancak bu şekilde geleceğini güvenle planlayabilir ve gerçekleştirebilir. Erekselliğin veya ebedi barış tasarımı da dâhil olmak üzere gelecek tasarımının bilimselleşmesi ancak bu şekilde olabilir. İbni Haldun, tarih bilimini bilimselleştirme girişiminin nihai amacını, “yeryüzünü bayındır, yaşanır duruma getirmek” (Haldun, 2013, s. 61) olarak tanımlıyor.

Platoncu Statükocu Ütopyadan Morusçu Barışçıl Toplum Ütopyasına

Düşünce tarihinde yukarıda sergilediğim, eşitlikçi ve özgürlükçü anlamda barışçıl toplum ütopyası Thomas Morus’un *Ütopya*’sıyla başlar. Bu, bazen yanlışlıkla Platon’un *Devlet* olarak çevrilen *Politeia* diyalogu ile başlatılır. Hatta Morus’un kendisi bile ortaya koymuş olduğu barışçıl toplum ütopyasını tasarlarırken Platon’un *Politeia*’sından esinlendiğini *Ütopya* adlı diyalogunun hemen başında belirtir. (Morus, 1965, s.33) Fakat aynı zamanda *Ütopya*’nın Platon’un *Politeia* diyalogunda sunduğu kent-devlet idealinden “daha iyi” olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez.² Morus’un *Ütopyası*’nın Platon’un *Politeia*’sından birçok başka temel farkının yanında en temel farkı, *Ütopya*’da betimlenmiş olan toplumun ortak mülkiyete ve “eşitlikçi ilkelere” (More, 1965, s. 66) dayalı “sınıfsız bir toplum” (More, 1965, s. 67) olmasıdır. Bu nedenle araştırmacılar Morus ile Karl Marx arasında düşünce bakımından yakınlık olduğuna işaret ederler. Buna karşın Platon’un *Politeia* adlı diyalogunda ortaya koyduğu kent-devlet ideali sıkı hiyerarşik bir şekilde örgütlenmiş bir “kast” sisteminden oluşmaktadır. Ayrıca *Politeia*’da ortak mülkiyet yalnızca kent-devlet yöneticilerinin arasında olan bir ilişkidir. Diğer kastlar arasındaki mülkiyet ilişkisi özel mülkiyet ilkesine göre düzenlenmiştir. Bu bakımdan kanımca Platon’un eseri bu ütopyaların doğmasında en fazla bir esin kaynağı veya çıkış noktası olmuştur, ama temel oluşturmamıştır. Bu nedenle Platon’un *Politeia*’sının bir bütün olarak barışçıl toplum ütopyaları çerçevesinde görülme-

² Gilles’in Busleiden’a yazdığı ve Thomas Morus’un *Ütopya*’sına bir önsöz olarak yayımlanan 1 Kasım 1516 tarihli mektubuna bkz. (More, 1965, s. 33)

si mümkün değildir. İleri sürdüğümüz bu iddiamızı gerekçelendirmemizi mümkün kılan birkaç neden vardır.

Birincisi; Her şeyden önce Platon'un insanlık kavramı Yunan dünyasıyla sınırlıdır ve dolayısıyla çok dardır. Platon hala uygarlar ve barbarlar ikilemi ile çalışmaktadır. Platon'a göre bu ayrılık biyolojik temellidir ve Helenler açısından kan bağına bağlıdır. Örneğin *Politeia*'da sergilenen bu yaklaşıma göre Helenler ile barbarlar birbirine doğal, yani ezeli-ebedi düşmandırlar. Bu durumda Helenler arasında olan kavga en fazla bir iç savaştır (*státis*), buna karşın Helenlerin barbarlarla arasındaki kavga bir savaştır (*pólemos*). Bundan dolayı Helenleri köleleştirmek yasaktır, fakat barbarlar tam da bunun için, köleleştirilmek için belirlenmiştir veya yaratılmıştır. (Müller, 1980, ss. 111-134) Helenlerin evlerinin ve bağlarının, tarlalarının ve topraklarının yağmalanmasına, yakılıp yıkılmasına müsaade edilmemiştir, buna karşın barbarlar söz konusu olduğunda bunu yapmak bir hakktır (*Politeia*, 469 B – 470 C). Platon'un bu yaklaşımı genişletilmiş bir çerçevede ve farklı biçimlerde tek tanrılı pozitif dinler için de geçerlidir. Buna karşın Morus'un *Ütopya*'sı, aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde kanıtlarıyla göstereceğim gibi, her şeyden önce tam da uygarlar-barbarlar ayrımına ve savaşa karşı insanlığın iç barışı için kurgulanmıştır. Morus'un çıkış noktası, yakın dostu Rotterdamlı Erasmus gibi tüm dünya, tüm insanlık ve insanlığın, yani tüm kültürlerin, tüm inançların, tüm halkların, kısacası tüm insanlık uygarlığının iç barışıdır. "Savaş" diyor Erasmus "*insanlığı* istila etmiş, doğada olan tüm vebaların ve salgınların birleşik uçsuz bucaksız bir okyanusudur". (Erasmus, 1917, ss. 4-5). Bu, "uçsuz bucaksız okyanusu" andıran savaşın karşısına Erasmus "ebedi barışın muhafaza edilmesini" koymaktadır. Zira barışsız "hiçbir şey yeşermez, hiçbir şey emin değildir, hiçbir şey saf ve kutsal değildir, hiçbir şey ölümlülere haz vermez veya yüce varlığı hiçbir şey tatmin etmez". (Erasmus, 1917, s. 4)

İkincisi; Platon kölelik sorununa karşı gözlerini tamamıyla kapatmaktadır. Böylece *Politeia*'da ortaya koyduğu adil kent kuramı çerçevesinde kölelik sorunu kamusal alandan dışlanmaktadır. Bu durumda kölelik sorunu kamusal alanın değil, özel alanın bir sorunu olarak belirlenmiş olmaktadır.

Bu, yani köleliği göz ardı etmek, köleliği olumlamanın açık bir biçimidir. Hannah Arendt'in antik Yunan toplumuna ilişkin genelleştirici yaklaşımı Aynı şekilde Aristoteles de köleliği hem betimleyici hem de normatif veya olumlayıcı anlamda “doğal” olarak tanımlamakla kölelik kurumunu onaylamış oluyor. Fakat Aristoteles, hangi anlamda olursa olsun, ister betimleyici anlamda olsun ister açıkça olumlayıcı anlamda olsun, köleliği politikanın konusu yapmakla ve böylece kent-devletin genel idaresinin meselesi haline getirmekle onu aynı zamanda kamusal alanın bir sorunu olarak belirlemiş olmaktadır. Diğer bir deyişle kent-devleti idaresinin belli bir irade belirlemesi durumunda, şimdiye kadar daha çok özel alanın konusu olarak ele alınan kölelik kurumunu düzenlemek ve değiştirip dönüştürmek amacıyla doğrudan müdahale edebilir. Politikanın, yalnızca özel alanın bir sorunu olarak kabul edilen kölelik kurumuna böyle kamusal bir müdahale, aristokrasiyi var eden ve yaşatan en temel nedene doğrudan politik bir saldırı anlamına gelir ki, bu, aynı zamanda aristokrasinin varlığının anlamının şüpheyle karşılanıp, sorgulanmasını içerir. Oysa Aristoteles'in bu ‘gizli özgürlükçü’ perspektifine karşın aristokrasinin varlığını muhafaza etmek, Platon'un en temel kaygısıdır.

Bir duygu hali olarak kaygı, gerilemenin ve çöküşün bir duygusudur. Kaygıda, kendisini kasılma şeklinde gösteren korku ve karamsarlık, şüphe ve kötümserlik duygusu hâkimdir. Kendisini yaşamı olumlama biçiminde gösterdiği en olumlu halinde bile kaygıda öncelikle muhafaza etme çabası işler, çünkü kaygı duygusuna geleceğe dair güvensizlik ve korku duyguları eşlik eder. Buna karşın sevinç ve neşe, ilerlemenin, atılımın, kalkışmanın ve yükselişin duygusudur. Kaygı duygusundan farklı olarak neşe ve sevinç duygusunda hâkim olan ruh hali daha çok ilerleme ve yükseliş için derlenip toplanmış ve yoğunlaşmış değiştirip dönüştürücü iyimser, kurucu ve yapıcı bir duygu haline denk gelir. Antik Yunan'ın klasik döneminden farklı olarak Rönesans insanına bu iyimser duygu hali hâkimdir. Bu haliyle kendinde özgürlükçü bir sorumluluk duygusunu da barındırır. Kaygı, toplumsal-yapısal bağlamda, çöken sınıf ve tabakaların yıkıcı temel duygu halidir, buna karşın sevinç ve neşe yükselen sınıf ve tabakaların ve gide-

rek tüm insanlığın şevk verici temel duygusudur. Bu anlamda nasıl ki yok olma korkusundan kaynaklanan kaygı duygusunu modern çağda Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger temsil ediyorsa, antikçağda da *Politeia*'da Platon temsil etmektedir. Antikçağda sevinç ve neşe duygusunu Demokritos ve Epikuros temsil ederken, bu duygu modern çağda Marx'ın, Georg Lukács'ın ve Hans Heinz Holz'un eserlerinde işleyen temel duygudur. Morus'un ve Erasmus'un belirleyici olduğu Rönesans, Ortaçağda nadasa durmuş neşe ve sevinç duygusunun sürekli yeniden şekillenerek kelimenin tam anlamıyla coşkuyla fişkırmaya başladığı çağdır. Morus'un *Ütopya*'sı ile Platon'un *Politeia*'sı arasındaki tarihsel mesafeden kaynaklanan ilkesel fark, eserlerin içeriğine sinmiş olan bu temel duygu hali ile ilgilidir.

Üçüncüsü; Platon'un Eski Mısır kast sistemini kendi bağlamında idealize ettiği *Politeia* diyalogunda önermiş olduğu ideal kent-devletinde adaletin ne olduğunu bilmek, yalnızca yöneticilerin bir imtiyazıdır. Bunlar filozof bile olsa, imtiyazlar onları eşit, özgür ve farklı değil, aksine üstün ve ayrıcalıklı kılar. Bu bakımdan yöneticiler imtiyaz sahibi seçkinler grubu olarak düşünülmüştür. Adaletin ne olduğunun bilinmesi yalnızca bu seçkin yöneticilerin ayrıcalıklı hakkı olarak belirlenmiştir. Bu nedenle, Platon'un *Politeia*'sı bir bütün olarak ele alındığında, aslında eserde, Morus'un *Ütopya*'sından farklı olarak, kurtuluşçu bir perspektif ile hiçbir iş görülmediği hemen görülecektir. Zaten *Politeia*'da ortaya konan diyalog, bağlamında ele alındığında, eserin radikal demokrasi anlayışına ve uygulamasına karşı seçkin bir grubun imtiyazlı yönetim hakkını savunmak amacıyla kaleme alındığı anlaşılacaktır. Diğer taraftan Hans Kelsen'in *Platoncu Adalet* başlıklı klasik yazısında gösterdiği gibi, Platon aslında tam olarak bir adalet tanımı da sunamaz. (Kelsen, 1933, ss. 91-117) Herkese kendisinin olanın verilmesi, kim tarafından nasıl ve hangi kıstaslara göre belirlenecektir? Platoncu devlette sunulan adalet perspektifine göre, herkese kendisinin olanın verilmesi seçkin paternalist bir belirlenim sonucu gerçekleşmektedir. Buna karşın modern adalet kuramı çerçevesinde, örneğin Smith'in birçok farklı yargı sistemini birleştiren ve bu nedenle oldukça derin düşünülmüş adalet kuramı çerçevesinde gösterdiği gibi, mo-

dem adalet kuramının ilkesi, *herkesin kendisinin olanı almasıdır*. Ayrıca Platon kurtuluşçu bir düşünceyi ve ilerlemeci bir değişim ve dönüşümü de savunmamaktadır. Platon'a göre, "siyasi gücü" elinde tutacak olan "bir veya daha fazla gerçek filozofun" yaklaşımı, "mevcut şerefleri anlamsız ve değersiz" görmek olmalıdır (*Politeia*, 540 D-E). Bu mevcut onur ve şereflerin yerine paternalist bir tarzla veya 'üstün insan' edasıyla herkeşe kendisinin olanı dağıtan adalete göre seçkici bir değerler sistemi yerleştirmektedir. Diğer bir deyişle Platon burada, 19. yüzyılda Nietzsche'nin onun yaptığını örnek alarak kavramlaştırdığı gibi, temel toplumsal yapıya dokunmayan bir tür "tüm değerleri tersine değerlendirme" ilkesine göre çalışmaktadır. Fakat bu değerleri tersine çevirme eylemi elbette kurtuluşçu bir perspektifle yapılmamaktadır. Hiyerarşik sıkı bir kast sistemine göre örgütlenmiş kent-devletin muhafaza edilmesi için yapılmaktadır. Zira, ister kadın olsun ister erkek, Platon'un kent-devletinde yetiştirilen tüm filozoflar töreye karşı koymamalı, tersine saygı duymalı, isyankâr olmamalı, tersine konformist olmalıdır (*Politeia*, 539 A). Bu nedenle Platon'un ideal veya adil kent-devleti, Yeniçağ ütopyaları için tipik olan eşitlikçi ve özgürlükçü olma kıstasını yerine getirmediğinden en azından modern anlamda bir ütopya olarak tanımlanması mümkün gözükmemektedir. Tersine, Platon'un *Politeia* diyalogu çerçevesinde önermiş olduğu değişim ve dönüşüm, modern filozoflardan örneğin Nietzsche'de olduğu gibi geleceği tehlikeye düşmüş olan aristokrasinin varlığını muhafaza etmeyi amaçlamaktadır. Bundan dolayı Platon'un *Politeia*'sının özgürlükçü ütopyacı gelenek içinde görülmesi mümkün değildir. Nietzsche ne kadar özgürlükçü bir ütopyacı ise Platon da o kadar özgürlükçü bir ütopyacı, yani özgürlük ve barıştan yana olan bir filozoftur. Bu nedenle Rotterdamlı Erasmus Atina'nın klasik hâkim filozoflarında barış idealinin olmayışına işaret etmekle haklıdır. Antiklerde barış ideali bilebildiğim kadarıyla, Sofistlerde, Demokritos ve Epikuros'ta bu yönde düşüncüler olsa da açıkça ilk defa Stoacılar tarafından tüm insanlığı kapsayıcı bir perspektifle formüle edilmiştir. Kıbrıslı Zenon bir fragmanında bunu şu sözlerinde az çok açıkça şöyle formüle etmektedir:

“Bizler (insanlar/insanlık -DG), her birinin ayrı hukuku olduğu devletler ve halk toplulukları olarak ayrı yaşamamalıyız. Tersine, tüm insanların *kardeş* ve *yurttaş* olduğuna inanmalıyız; tek *bir* yaşam biçimi ve beraber otlanan, ortak yasaya göre eğitilen bir sürü (topluluk -DG) gibi tek *bir* devlet düzeni olmalıdır.” (Nestle, 1923, ss. 2-3; vurgular orijinal)

Tüm insanların kardeşliği modern filozofların “ölümsüz barış” veya “ebedi barış” olarak tanımladıkları özgürlükçü ve ilerlemeci dünya durumunda gerçekleşmesi arzulanan durumdur.

Yeniçağda Barış Ütopyasının Somutlaşması ve Bilimselleşmesi

Ütopycılar, yukarıda tartıştığım çağrıcı geleneğe ait olanlar gibi gelecek tasarımlarını gerçekleştirecek herhangi bir özne tanımlamasalar da, bu geleneğe dâhil olanlardan farklı olarak tasarımlarını iki önemli konuda somutlaştırmışlardır. *Birincisi*, ütopycılar geleceğe dair bir takım çağrılarda bulunmak yerine aktüel olan gerçekliğe alternatif olarak ortaya kapsamlı toplum tasarımları atarlar. Bu tasarımlar ile barışçıl bir *dünya federasyonunun* kurulmasını amaçlarlar. Böylece bir gelecek tasarımı olarak barışçıl toplum ütopyası içerik ve çerçeve bakımından dünya çapında somutlaşmış olur. Morus *Ütopya*'nın girişinde kendisine bir krala danışmanlık yaparak insanlığa yararlı olması önerilen *Rafael'in* bu öneriyi reddettiğini yazmaktadır. Morus'u temsil eden Rafael, barış ilkesinin hâkim olduğu bir toplum kurmak istemektedir. Bundan dolayı “bütün kralların sadece savaş bilimiyle ilgilendiği” bir dönemde “ben ancak bugünkü politikayı tersine çevirebilirim” demektedir. Burada söz konusu olan değiştirici politika önerisi, Platon'da ve Nietzsche'de olduğu gibi basit bir şekilde “tüm değerleri tersine değerlendirme” değildir. Zira pekâlâ var olan toplumsal maddi koşullar çerçevesinde kalarak, yani mevcut durumu tüm ilkesel nitelikleriyle olumlayarak ve olduğu gibi muhafaza ederek tüm değerleri tersine çevirmek mümkündür. Buna bazen örneğin günlük siyasette ‘mevcut durumu özü itibarıyla olduğu gibi muhafaza etmek için her şeyi değiştirmek’ ilkesi dendiği de olur. Morus'un yapmış olduğu değiştirici politika önerisi, savaş-

tan beslenen, yani yaşamını kan dökerek ve emerek, tüm kültür ve uygarlık değerlerini sürekli yıkararak ve de bilimsel değerleri yok ederek sürdüren mevcut durumun köklü değişimini talep etmektedir ve amaçlamaktadır. Buna karşın Platon'un ve Nietzsche'nin değişim önerisinde, her şey ilkesel olarak savaşçı değerler sistemi (savaş paradigması) çerçevesinde kalarak gerçekleşebilir. Fakat Morus'un (ve buna elbette yakın dostu Erasmus'u da dâhil edebiliriz) önermiş olduğu değişimin sonunda muhakkak insanlığın iç ve dış ilişkilerinde, yani halkların birbiriyle olan ilişkisinde ve insanlığın doğayla olan ilişkisinde savaş sonsuza kadar nihayet geride bırakılıp 'ebedi barış' tesis edilmelidir. Bu ise ancak, daha sonra Kant'ın *Ebedi Barış* başlıklı ütopyacı denemesinde dillendirdiği, eşitlikçi, cumhuriyetçi, barışçıl ve dayanışmacı bir halklar federasyonu çerçevesinde mümkün olabilir. Bu, çağrıcı geleneğin yönetsel yaklaşımıyla kıyaslandığında, görülecektir ki, şu veya bu yapılsın, şuna veya buna uyulsun gibi buyruk içeren çağrılardan öte olan son derece somut bir öneridir.

Ütopyacıları, yukarıda betimlemeye çalıştığım çağrıcı geleneğe dâhil olanlardan farklı kılan *ikinci* özellik, gelecek toplum tasarımlarını eşitlik ve dayanışma ilkesi üzerine kurmuş olmalarıdır. Ütopyacılar bu önerilerini de somutlaştırarak toplumsal ilişkilere temel oluşturan mülkiyet konusunda somut önerilerde bulunurlar. Kuşkusuz, aralarında dayanışmacı toplum çerçevesinde mülkiyet ilişkilerinin düzenlenmesi konusunda önemli farklar vardır. Örneğin Morus ve Campanella toplumsal mülkiyeti savunurken, James Harrington mülkiyetin toplumun bütün bireyleri arasında eşit bir şekilde dağıtılmasını savunmaktadır. Harrington'un düşüncesi daha sonra bazı eşitlikçi liberallerin çıkış noktasını oluştururken, Morus'un düşüncesi 19. yüzyılın başlarından itibaren Britanya'da ve Fransa'da, sonra bütün kıta ve ada Avrupa'sında ve daha sonra bütün dünyada gelişmeye başlayan "sosyalizm" düşüncesine kaynaklık eden kaynaklardan biri olmuştur.

Toplumsal gelişmelere paralel olarak gelişen barışçıl toplum düşüncesinin veya ütopyasının bilimselleşmesi, yani gelecek perspektifini gerçekliğe hâkim olan ilişkilerin ve çelişkilerin analizinden çıkarma denemesi 18. yüzyılda başlar. Bu bir rastlantı değildir. Avrupa'da Rönesans ile başlayan

tarihsel dönüşüm, insanın doğaya ve kendisine dönüşü olarak tanımlanır. Bu dönüşe sekülerleşme adı verilir ve aynı zamanda dünyanın ve insanın keşfi olarak kabul edilir. (Michelet, 1978 ve 2024 ve Göçmen, 2015, ss. 21-33) Ütopyanın bilimselleşmesinin ön koşulu olarak üç önemli gelişmeden bahsetmek mümkündür. Ütopyanın bilimselleşmesinde önemli rol oynayan gelişmelerden birisi, Rönesans ile düşünme tarzında başlayan gerçekçi dönüşümdür. Bu dönüşümün doruk noktasını 18. yüzyıl Fransız ve İngiliz-İskoç felsefesi temsil etmektedir. İkinci önemli gelişme, çelişki felsefesi olarak adlandırılan diyalektik felsefenin Hegel tarafından geliştirilip olgunlaştırılmasıdır. (Göçmen, 2023, ss. 95-108) Bunun yanında pozitif bilimlerde 18. ve 19. yüzyılda artık iyice gelişmiş ve kabul görmüştür. Hâlihazırda Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nde ortaya koyduğu gibi burjuva toplumunun genel özellikleri ve iç çelişkileri açıkça belirgin bir hale gelmiştir. (Smith, 1981, c. 1, ss. 82-104) Bununla birlikte yüzyıllardan beri çıkar çelişkileri ve kavgalarından dolayı parçalanmış olan insanlığın parçalanmışlığını ortadan kaldırmaya aday olarak görülen ve "işçi sınıfı" denilen yeni tarihsel bir özne ortaya çıkmıştır. İlk bakışta, dezavantajmış gibi gözükken mülkiyetsizlik, işçi sınıfına dünyaya bütünlüklü ve insanlık sorunlarına evrensel bütüncül bakışla yaklaşma olanağı sunmaktadır. Soyut barışçıl toplum kurgularının ortaya çıkışının nedeni o güne kadar böyle bir öznenin görülemediği olmasıdır. İddiaya göre, tarihte var olmuş olan tüm sınıflar hep kendi özel çıkarlarını çok daha farklı olan genelin çıkarıymış gibi göstermeye çalışmıştır. Buna karşın işçi sınıfı, tarihsel olarak kendi özel çıkarlarıyla insanlığın genel çıkarlarını, birini diğerine indirgemeden uyumlu hale getirmeye aday bir toplumsal sınıftır. Bu gelişme barışçıl toplum ütopyasını gerçekliğin kendi diyalektiğiyle bütünleştirme olanağını da beraberinde getirmiştir.

Ernst Bloch'a göre, ütopyanın bilimselleşmesinde Marx'ın *Das Kapital* adlı eseri yeni bir evre açmıştır. Marx'ın eserine bu tarihsel önemi kazandıran, onun 16. yüzyılda Morus ile başlayan ve 19. yüzyılda Robert Owen, Charles Fourier ve Saint Simon'un eserleri ve ütopya denemeleriyle doruk noktasına ulaşan ütopyaçıların (Göçmen, 2006) aksine bü-

tün bilimsel çabasını, Şeyh Beddrettin'e atfedilen 'yarın yanağından gayrı her şeyde beraber' sözlerinde dile getirdiği gibi, tüm ütopyacıların barışçıl toplum arzusunu, başka bir deyişle sosyalizmin tarihte ilk defa gerçeklik olabileceğini, kapitalist toplumun iç ilişkilerinin ve çelişkilerinin analiziy-le göstermeye yöneltmesidir. Bundan dolayı Marx, burjuva düşünürlerinin aksine ütopyayı ortadan kaldırmak yerine, onu gerçeklik ile bütünleştirmenin yollarını ve koşullarını araştırır. (Göçmen, 2023, ss. 225-236) Friedrich Engels'in, dayandığı gözlem ve veriler dikkate alınmadan son yıllarda sıklıkla eleştirilen, 'sosyalizm bilimselleşmiştir', belirlemesi bu gelişmeye işaret etmektedir.

Bloch'a göre "sosyalizmin ütopyadan bilime gelişimi" ile "dünyanın duygusal ve soyut iyileştirilmesi rolünü tamamlamış, yerini gerçek eğilimlerde ve gerçek eğilimlerle eğitilmiş emek almıştır." (Bloch, 1985, s. 723) Söz konusu "gerçek eğilimlerde ve gerçek eğilimlerle eğitilmiş emek" açısından "mevcut sefalet, mızımızlanıp olduğu gibi bırakılmıyor, aksine eğer kendisinin ve kendisinin nedenlerinin bilincine varırsa, kendi kendisini nedenleriyle ortadan kaldıran devrimci güç olarak görünüyor." (Bloch, 1985, s. 723) Bu, "gerçek eğilimlerde ve gerçek eğilimlerle eğitilmiş emek" yaklaşımı, çağırıcı ve ütopyacı gelenekteki "ahlaki talep" ileri süren yaklaşımdan farklıdır. Bloch, örneğin Karl Popper'in *Açık Toplumun Düşmanları*'nda Marx'ı eleştirirken onun yöntemini sanki öznel öfkenin yöntemiymiş gibi sunuşunun aksine, Marx "öznel öfkesine kendisini sanki nesnel faktörmüş gibi sunmasına müsaade etmemiştir" (Bloch, 1985, s. 723) diyerek özetler onun yaklaşımını. "Bu nedenle", der Bloch, "Marx haklı olarak belirtildiği gibi, eserine 'Das Kapital' adını vermiştir, örneğin 'sosyalizme çağrı' adını değil." (Bloch, 1985, s. 724)

Marx, *Das Kapital* adlı eserinde, modern felsefede savaşı ilgilendiren konularda ortaya atılan soruları da dikkate alarak, savaşı tarihsel kaynaklarıyla olduğu kadar modern toplumun tüm ilişkilerine sinmiş bir ilişkilene biçimi olarak analiz eder. (Göçmen, 2019) Marx, örneğin Hobbes, Rousseau ve Kant gibi neredeyse tüm modern filozoflarla fikir birliği içinde "tarihte, ele geçirmenin, köleleştirmenin, soymanın, öldürmenin, kısacası

zorun büyük rol” oynadığından hareket eder. (Marx, 2011, s. 678) Marx’a göre, modern üretim ilişkilerinin ortaya çıkması ancak toplumun ezici çoğunluğunun şiddet ile mülksüzleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Toplumda kitlesel mülksüzleştirme, dalağa dalga yayılan kitlesel proleştirmeyi beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Marx, modern işçinin ortaya çıkış tarihini betimlerken “onların mülksüzleştirilmesini anlatan bu öykü, insanlık tarihine, kandan ve ateşten harflerle yazılmıştır” der. (Marx, 2011, s. 679) Dolayısıyla, modern toplumun temelinde “kandan ve ateşten harflerle” yazılmış şiddet dolu sayfalar vardır. Modern toplumda her gün deneyimlediğimiz sıcak savaşlar, pazar ilişkilerine hâkim olan şiddet ve tahakküm ilişkilerinin en yıkıcı bir biçimi olarak yansımaktadır. Şiddet ilişkilerini her gün değişik biçimlerde yeniden üreten tüm piyasa ilişkilerinin ilkesel olarak ortadan kaldırılmasını amaçlarlar. Bu bakımdan metalaşmış ilişkileri ilkesel olarak sorgulamayan “piyasa sosyalizmi” anlayışını savunanlar, toplumsal düşünce tarihinde en az Morus’dan bu yana bilinen ve bazı burjuva düşünürleri tarafından bile kabul görmüş olan bu gerçeği göz ardı ediyorlar. Morus’a göre, piyasa ilişkilerini tamamıyla ortadan kaldırmak yerine, bazı önlemlerle onu kontrol etmeye çalışmak, sorunun çözümünü ertelemekten başka bir anlama gelmemektedir. Bundan dolayı 1516 yılında yayımlanan *Ütopya* adlı eserinde eşitlik, özgürlük ve dayanışma ilkelerinin, kısacası barışın “kapitalizm koşullarında gerçekleştirilebileceğinden şüphe duyuyorum” demiştir. (More, 1965, s. 66)

Savaşın diyalektik teorisini Carl von Clausewitz, “savaşın politik bir amaçtan doğduğunu” (Clausewitz, 2018, s. 46) belirtiyor. Bu bakımdan eğer Clausewitz, savaş, “yalın bir politik eylem olmayıp gerçek bir politik araç, politik ilişkinin bir devamı, politikanın başka araçlarla uygulanması” (Clausewitz, 2018, s. 46) olduğunu belirtiyorsa, aslında politikayı da savaşın çok daha kapsamlı bir biçimi olarak tanımlamış oluyor. Hemen aşağıda, Clausewitz, “politik niyet amaç, harp ise araçtır ve araç hiçbir zaman amaçsız düşünülemez” (Clausewitz, 2018, s. 47) derken politika ile onun başka araçlarla devamı olan savaş arasındaki bütünlüklü diyalektik ilişkiyi kurmakla mevcut dünya sistemini, kendisinden çok önce Hobbes’un da

belirttiği gibi, sürekli savaş durumu olarak betimliyor. Son yıllarda “eski” savaş teorilerinin geçersizliği konusunda çok şey yazıldı. Fakat kanımca bu tür görüşler, bir teori oluşturmak için gerekli koşulları sağlamayan anlık izlenimlere dayanmaktadır.

Çağdaş filozoflardan Thomas Pogge, mevcut dünya düzeninde devletlerin arasındaki çekişmelerin doğrudan “askeri rekabet” üzerinden çözülmekte olduğuna dikkat çekmiştir. (Pogge, 2002, s. 181) Ayrıca ulusal devletler kendi egemenlik sınırları içinde “istedikleri her şeyi yapma konusunda serbesttirler” (Pogge, 2002, s. 181) ve bu nedenle ilkesel olarak istedikleri gibi her türlü geleneksel ve nükleer, biyolojik ve kimyasal kitlesel imha silahları üretebilmektedirler. Pogge’ye göre, bu tür silahları kontrol eden ve birbiriyle kıran kırana rekabet, yani sürekli savaş halinde olan devletlerin hâkim olduğu çağımızda “yok edici savaşların çıkması yalnızca zaman meselesidir.” (Pogge, 2002, s. 182) Pogge, mevcut dünya düzeninde kitlesel imha silahları üzerindeki ulus devletlerin bencil kontrolünün ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Kendisini eleştirel olarak John Rawls geleneğinde tanımlayan Pogge’nin bu gözlemi, Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nde ebedi barışın devletlerin değil, halkların bir eseri olabileceğine dair içermeleri olan 333’üncü paragrafını hatırlatmaktadır. Hegel, ilgili paragrafta, Hobbes ile uyumlu, fakat Kant’tan farklı olarak devletlerin tüm sözleşmelere rağmen aralarındaki ilişkide hiçbir zaman doğa durumundan tam olarak çıkmadıklarını ve bu nedenle hep silahlanmak zorunda oldukları için, kalıcı barışın devletlerin eseri olamayacağını düşünmektedir. (Hegel, 1970, ss. 499-500) Bunun olanaklılığının “silahsızlanma programının teker teker her devletin gönüllü kabulüne ve ona uymasına bağlı olduğunu” (Pogge, 2002, s. 182) mevcut koşullarda düşünmek hiç mümkün olmayacaktır. Pogge, bu durum devam ettiği sürece “büyük bir felaketin” (Pogge, 2002, s. 182) patlak vermesinin kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumdan çıkış, devletlerin giderek silahsızlandırılması ve kalıcı barışın tesis edilmesi için, Pogge’ye göre, “otoritenin ve gücün küresel seviyede önemli oranda merkezileşmesi” (Pogge, 2002, s. 182) gerekmektedir –ki bu merkezileşme ancak hâkim “ulusal egemenlik”

ilkesinin sınırlarının sorgulanması ve kutsal olmadığının kavranması ile mümkündür. Pogge'nin bu önerisinin gerçekleşme şansının olup olmadığı sorusu bir tarafa; filozofun önerisinin çok daha ilginç önemli yanı, silahsızlanma programının gerçekleşmesinin ancak dünya çapında ekonomik eşitsizliklerin azaltılması ve giderek ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacağını belirtiyor olmasıdır. (Pogge, 2002, ss. 181-182)

Pogge'nin sunduğu bu son derece ilginç analize dayanan çıkış önerisini gerçekleştirecek öznesinin kim olacağına dair bir öneri bulunmamaktadır. Hâlihazırda 20. yüzyılın başlarında Rosa Luxemburg, ebedi barışın kurulabilmesi için, *silahlı barışın* yani savaş tehlikesinin tüm kaynaklarıyla ortadan kaldırılmasını savunmaktadır. Luxemburg, Marksçı gelecekte yeni politik bir anlayışın, modern toplumun tüm ilişkilerine sinmiş iktidar ilişkilerini ebedileştirmek yerine, tamamıyla ortadan kaldırmasının ancak öznesi belli bir politik perspektif yakalamasıyla mümkün olduğundan hareket ediyor. Zira "Luxemburg'a göre kapitalist-empyralist çağda uluslararası ilişkilerde çıkar birliği değil, birbiriyle sürekli çatışma ve çarpışma halinde olan çıkar ve iktidar alanları vardır." (Göçmen, 2004, s. 63) Bunu yaparken bir takım soyut ilkelere yola çıkmak yerine bütün dikkatlerini toplumun barışçıl olup olmadığını gösteren 'emeğin özgürlük' sorunu üzerinde yoğunlaştırıyor. Luxemburg'a göre emeğin özgürleşmesi tüm "halkların ve ırkların barış, dostluk ve kültür dayanışması içinde yaşamasını" (Luxemburg, 1990, c. 3, ss. 70-79) beraberinde getirecektir.

Bugün büyük patlama ve kitlesel imha gücüne sahip nükleer silahların yaygın olarak kullanılma tehlikesi barış ve savaş sorununu, sadece insanlığın değil bütün canlıların ve biyolojik evrimin geleceğiyle ilgili bir sorunu haline getirmiştir. İnsanlık bugün barbarlık içinde yok olma tehlikesine ne kadar yakın ise, ebedi barışçıl toplumu kurmaya, yani ütopyayı gerçekleştirmeye de o kadar yakındır. Sorun, ütopyaya can katacak ve kan verecek öznenin tarihsel varlık nedeninin bilincine vardırılmasıdır. Ütopyanın gerçekleşmesi, aynı zamanda felsefenin kuruluşundan beri süren felsefeyi gerçekleştirme arzusunun da nihayet gerçekleşmesi anlamına gelecektir.

Felsefenin gerçekleşmesi, tüm insanlara kendi bireysel mesellerinde ve toplumu ve dünyayı ilgilendiren genel meselerde ‘filozofun gözü’ ile bakma yeteneği kazandıracaktır.

Kaynakça

- Alighieri, D. (1989). *Monarchia*. Stuttgart: Philipp Reclam jun..
- Azra, E. (2017). Önsöz. Homeros, *İlyada*, çev. E. Azra ve A. Kadir (ss. vii-lxxxiv). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bloch, E. (1985). *Das Prinzip Hoffnung*, c. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Bloch, M. (2007). *Feodal Toplum*, çev. Melek Fırat. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Cicero, T.M. (2011). *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.
- Erasmus, D. (1917). *The Complaint of Peace*, Chicago ve London: The Open Court Publishing Co.
- Erasmus, D. (1997). *The Education of a Christian Prince*, yay. Lisa Jardine, Cambridge: Cambridge University Press.
- Göçmen, D. (2004). Rosa Luxemburg’un Eleştirel Gerçekçiliği ve Uluslararası Siyaset Kuramının Temelleri. *Praksis-Sosyal Bilimler Dergisi* (sayı: 11/2004, ss. 48-82).
- Göçmen, D. (2006). The Utopian Socialists and the Critique of Capitalism: Sense and Senselessness in the Organisation of Labour. *Critique – Journal of Socialist Theory* (sayı:34/3(2006), ss. 315-333).
- Göçmen, D. (2009). Der Begriff des Politischen bei Rosa Luxemburg-Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Begriff des Politischen. https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/dokumentationen/090116_RL-Konferenz/beitraege/Dogan_Goecmen.pdf (erişim: 15.06.2024).
- Göçmen, D. (2014). Ingeborg Mauss’un Carl Schmitt ile Hesaplaşması: Ingeborg Maus, Thomas Hobbes, Immanuel Kant ve Aydınlanmacı veya Modern ‘Halk Egemenliği’ Kavramı. https://dogangocmen.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/12/dgc3b6c3a7men_maus_ve_egemenlik4.pdf (erişim 15.06.2024).
- Göçmen, D. (2015). *Modern Felsefe – Tarihsel Anlamı, Güncel Mirası: Adam Smith, Hegel ve Marx*, İstanbul: Vivo Yayınevi.
- Göçmen, D. (2015a). Thomas Hobbes, *Leviathan* ve Barışçıl Bir Toplum Perspektifi. *Özne - Felsefe ve Bilim Yazıları* (22. Kitap/Bahar 2015, ss. 129-165).

- Göçmen, D. (2019). Modern Felsefede Thomas Hobbes'tan Karl Marx'a Yeni Bir Uygurluk Arayışı. *Özne - Felsefe ve Bilim Yazıları* (30. Kitap/Bahar 2019, ss. 179-192).
- Göçmen, D. (2020). Hegel'de "Nesnel Tanıtlanmış Bilim" Olarak Felsefe Kavramına Giriş. *Sofist – Felsefe Dergisi* (Ekim 2020/sayı: 1, ss. 61-104).
- Göçmen, D. (2021). Türkçede Felsefi Düşüncenin Kaynaklarına Dair Bir Çalışma - Yunus Emre'de Aşk Kavramından Akıl Kavramına Geçişin Felsefi Anlamı. *Sofist-Felsefe Dergisi* (Kasım 2021/sayı:3, ss. 30-54).
- Göçmen, D. (2023). *Hegel ve Marx – Gerçekliğin ve Geleceğin Felsefesi*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Hacıb, Y. H. (2018). *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat. İstanbul: Kabalci Yayıncılık.
- Haldun, İ. (2013). *Mukaddime*, c. 1, çev. ve önsöz Turan Dursun. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (1974). Erstes Systemprogramm des Deutschen Idealismus. *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (ss. 219-221), yay. Johannes Hoffmeister. Stuttgart-Bad: Friedrich Fromann Verlag.
- Hegel, G.W.F. (1970). *Grundlinien der Philosophie, Werke in zwanzig Bänden*, c. 7, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Hesiodos. (2016). *Theogonia ve İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hobbes, T. (2005). *Leviathan*, çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (1985). *Leviathan*, yay. ve giriş C. B. Macpherson, Middlesex: Penguin Books.
- Hudson, W.H. (1912). *The Story of Renaissance*. London, Bombay ve Sydney: Georg G. Harrap & Company Ltd..
- Huizinga, J. (1975). *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Michelet, J. (2024). *Rönesans*, çev. Banu Korkmaz, İstanbul: Flamingo Yayınları.
- Michelet, J. (1978). *Oevres Complètes, Renaissance, reforme. Histoire de France ou seizieme siècle*, c. 7 içinde, Paris: Flammarion.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (1980). *İslâm Ansiklopedisi*, İ. Kafesoğlu, T. Yazıcı ve N. M. Çetin (yay.) c. 10, (ss. 329 333). Selâm, çev. İ. Kafesoğlu, T. Yazıcı ve N. M. Çetin, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Milli Eğitim Bakanlığı. (1980). *İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, (ss. 164-171). Cihâd, çev. A. Adıvar, R. Arat, A. Ateş, İ. Kafesoğlu ve T. Yazıcı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*, yay. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (2000). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik*, c.2, *Werkausgabe*, c. 12, (ss. 399-690).
- Kant, I. (1993). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, *Werkausgabe*, yay. Wilhelm Weischedel, c. 11, (ss. 191-251). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kant, I. (1984). *Zum ewigen Frieden – Ein philosophischer Entwurf*, yay. Rudolf Malter. Stuttgart: Philipp Reclam Jun..
- Kaplan, M. (1973). Yunus Emre'nin İnsan ve Ahlak Görüşü - Risalat al Nushiy-ya'nın Tahlili. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, cilt 21, (ss. 65-82).
- Kelsen H. (1933). Die platonische Gerechtigkeit. *Kant-Studien*, Ocak 1933, cilt 38, sayı 1-2, (ss. 91-117).
- Long, A.A. (2001). Das Anliegen der frühen griechischen Philosophie. *Handbuch: Frühe Griechische Philosophie – Von Thales bis zu den Sophisten*, yay. A.A. Long, Stuttgart ve Weimar: Verlag J.B. Metzler (ss. 1-20).
- Luxemburg, R. (1990). Die politische Lage und Sozialdemokratie. *Gesammelte Werke*, c. 3, (ss. 70-79). Berlin: Dietz Verlag.
- Marsilius of Padua. (2005). *The Defender of Peace*, Lat. çev. Annabel Brett, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K., *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, c. 1, Ankara: Sol Yayınları.
- More, T. (1965). *Utopia*. London: Penguin Classics.
- Müller, R. (1980). Hellenen und 'Barbaren' in der griechischen Philosophie. *Menschenbild und Humanismus der Antike*. (s. 111-134). Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun..
- Nestle, W. (yay.). (1923). *Die griechischen Philosophen*, c. 4, Jena: Eugen Diederichs Verlag.
- Platon. (2006). *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (1989). *Der Staat*, çev. Otto Apelt, giriş Paul Wilpert, Hamburg: Felix-Meiner-Verlag.

- Plato. (2007). *The Republic*, çev. Desmond Lee, giriş Melissa Lane, London : Penguin.
- Pogge, T.W. (2002). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.
- Ryan, A. (2012). *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present*. London: Penguin Books.
- Smith, A. (1981). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, c. 1, yay. R. H. Campbell, A. S. Skinner ve W. B. Todd. Indianapolis: Liberty Fund, 1981.
- Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları.