

**DOĞA PARADİGMASINDAN SİYASAL  
PARADİGMAYA: DERİN VE TOPLUMSAL  
EKOLOJİ**

Ümit FEYZİOĞLU

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Kerim ÇINAR

Haziran 2015

Afyonkarahisar

**T.C.**  
**AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DOĞA PARADİGMASINDAN SİYASAL  
PARADİGMAYA: DERİN VE TOPLUMSAL EKOLOJİ**

**Hazırlayan**  
**Ümit FEYZİOĞLU**

**Danışman**  
**Yrd. Doç. Dr. Kerim ÇINAR**

**AFYONKARAHİSAR 2015**

## YEMİN METNİ

Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalına Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Doğa Paradigmasından Siyasal Paradigmaya: Derin ve Toplumsal Ekoloji” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını, eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25/06/2015

Ümit FEYZİOĞLU

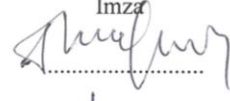
## TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

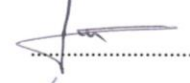
### JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Kerim ÇINAR

Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Kasım TURHAN

: Doç. Dr. Ahmet Kemal BAYRAM

İmza  






Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans öğrencisi Ümit FEYZİOĞLU'nun “Doğa Paradigmasından Siyasal Paradigmaya: Derin ve Toplumsal Ekoloji” başlıklı tezi, 25.06.2015 günü saat 14:00’da Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

**Prof. Dr. Ahmet YARAMIŞ**  
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

## ÖZET

### DOĞA PARADİGMASINDAN SİYASAL PARADİGMAYA: DERİN VE TOPLUMSAL EKOLOJİ

Ümit FEYZİOĞLU

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

Haziran 2015

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Kerim ÇINAR

İnsan-doğa ilişkisinin paradigmatik tarihi, insan-insan ilişkisi bağlamında doğa-siyaset ilişkisinin de paradigmatik tarihidir. İnsan-doğa ilişkisinin tarihini ve doğanın anlamını sorgulayan derin ekoloji ve toplumsal ekoloji yaklaşımları; insan ve doğa arasındaki özne-nesne, efendi-köle ve fayda-maliyet ilişkisini reddetmekte; bu ilişkinin siyasal ve toplumsal yapı düzeyinde değişmesi gerektiğini savunmaktadır. Arne Naess'in öne sürdüğü derin ekoloji düşüncesi, söz konusu değişimi bireysel yaşam önceliğinde; Murray Bookchin'in ortaya koyduğu toplumsal ekoloji düşüncesi ise bu değişimi toplumsal sistematik önceliğinde ele almaktadır. İki yaklaşım da temel olarak mekanik dünya düşüncesini, modernitenin kapitalist iktisadi ilişkilerini ve tüketim toplumunu eleştirmekte ve doğanın özne olduğu alternatif bir ekolojik politika sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Derin Ekoloji, Toplumsal Ekoloji, Paradigma, Arne Naess, Murray Bookchin.

## **ABSTRACT**

### **FROM NATURE PARADIGM TO POLITICAL PARADIGM: DEEP AND SOCIAL ECOLOGY**

**Ümit FEYZİOĞLU**

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY  
THE INSTITUTE of SOCIAL SCIENCES  
DEPARTMENT OF PUBLIC ADMINISTRATION**

**Jun 2015**

**Advisor: Asst. Prof. Dr. Kerim ÇINAR**

Paradigmatic history of the human-nature relation is the paradigmatic history of nature-politics relation with the context of human-human relation. Deep ecology and social ecology approaches, that question the history of human-nature relation and meaning of nature, refuse the subject-object, master-slave and benefit-cost relation between human and nature while defending that this relation has to change with respect to political and social structure. Deep ecology thought that is offered by Arne Naess discusses this change with respect to individual life. On the other hand social ecology that is offered by Murray Bookchin discusses it with respect to social systematics. These two approaches criticize fundamentally mechanic world idea, capitalist economic relations of modernity and consumption society. Based on this criticism they present an alternative ecological politics in which nature is a subject.

**Key Words:** Deep Ecology, Social Ecology, Paradigm, Arne Naess, Murray Bookchin.

## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ .....	ii
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI .....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DOĞA PARADİGMASININ TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

1. THOMAS S. KUHN'UN PARADİGMATİK BİLİMİ .....	6
2. DÜNYA MERKEZLİ EVREN PARADİGMASI .....	12
2.1. VARLIK VE OLUŞ .....	14
2.1.1. Algısal Gerçeklik ve Oluş .....	16
2.1.2. Ussal Gerçeklik ve Varlık .....	19
2.1.3. Ussal Varlık ve Algısal Oluş .....	21
2.1.4. Platon'un Evren(ler)i .....	24
2.2. ARİSTOTELES'İN PARADİGMATİK KOZMOLOJİSİ .....	25
2.2.1. Aristoteles'in Kozmolojisi .....	25
2.2.2. Bir Paradigma Olarak Aristotelesçi Düşünce .....	30
3. GÜNEŞ MERKEZLİ EVREN PARADİGMASI .....	39
3.1. BİLİMSEL YÖNTEMİN DEĞİŞİMİ .....	39
3.2. BİLİMSEL DEVRİM .....	42

3.3. DOĞANIN MEKANİĞİ .....	46
<b>4. MERKEZSİZ VE OLASILIKLI EVREN PARADİGMASI .....</b>	<b>49</b>

## İKİNCİ BÖLÜM

### SİYASAL PARADİGMANIN KOZMOLOJİK KÖKENLERİ

<b>1. ORGANİZMACI TOPLUM VE DOĞAL DEVLET .....</b>	<b>59</b>
<b>2. MEKANİK TOPLUM VE MÜHENDİS DEVLET .....</b>	<b>74</b>
<b>3. KÜRESEL TOPLUM VE DEVLET .....</b>	<b>86</b>

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### DERİN VE TOPLUMSAL EKOLOJİ

<b>1. ÇEVRECİLİK VE POLİTİK EKOLOJİ .....</b>	<b>97</b>
1.1. ÇEVRE VE ÇEVRECİLİK .....	98
1.2. EKOLOJİ VE POLİTİK EKOLOJİ .....	103
<b>1.2.1. Yeşil Siyaset .....</b>	<b>107</b>
<b>1. DERİN EKOLOJİ .....</b>	<b>110</b>
2.1. HOLİZM VE EKOSOFİ .....	112
2.2. DERİN EKOLOJİK POLİTİKA .....	117
2.3. DERİN EKOLOJİNİN SİĞLİKLARI .....	119
<b>3. TOPLUMSAL EKOLOJİ .....</b>	<b>122</b>
3.1. DOĞA VE TOPLUM .....	124
3.2. TAHAKKÜM VE HİYERARŞİ .....	129
3.3. EKOTOPYA .....	133



<b>SONUÇ</b> .....	<b>136</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>142</b>

## GİRİŞ

İklim değişikliği, küresel ısınma, su kaynaklarının tükenmesi, nükleer felaket tehdidi, besin kıtlığı ve gıda güvenliği, hava, su ve toprak kirliliği gibi sorunlar; 21. yüzyılın en çok tartışılan, çözüm aranan, dünyanın ve insanlığın geleceğine dair endişeleri ve bu bağlamda popüler kıyamet senaryolarını doğuran meselelerdir. Siyasal, ekonomik ve kültürel sınırların önemini yitirdiği küresel dünyada, coğrafi olarak bölgesel sınırları aşarak tüm dünyada etkisini gösteren doğa sorunlarının nedenleri ve çözümleri; artık yalnızca bilimsel ve teknik bir mecrada değerlendirilmemekte, felsefenin, sosyolojinin, iktisadın, siyasetin ve bireysel yaşayış tercihlerinin de ilgi alanına girerek çok yönlü bakış açılarıyla ele alınmaktadır. Geline bu nokta, insan ile doğa arasındaki ilişkinin niteliğinin, bu niteliğin tarihsel değişim sürecinin ve bu sürecin siyasal, toplumsal ve iktisadi yapı ile olan ilişkisinin ontolojik olarak sorgulanmasını ve tahlil edilmesini zorunlu kılmaktadır.

Var oluşundan bu yana farklı tarihsel süreçlerden geçen insan; hakim bakış açısına dayanan bir nitelendirmeye avcı-toplayıcılıktan tarım toplumuna, tarım toplumundan endüstri toplumuna, endüstri toplumundan post endüstriyel ya da enformasyon toplumuna kadar farklı siyasal, toplumsal ve iktisadi yapılar inşa ederken öncelikle doğayı anlamlandırmaya çalışmış ve bu doğrultuda doğayla farklı nitelik ve biçimlerde ilişkiler kurmuştur. Ussal yeteneğin yaratıcılığı paralelinde felsefenin rahminde bu ilişkilerin aracı olarak ortaya çıkan bilim; doğayı, tinsel bir bilinmezlikten bilinebilir bir bilgi düzeyine taşımış, bilimsel bilginin ve teknolojinin tarihsel süreci içerisindeki gelişimiyle birlikte doğa; doğrudan ya da dolaylı olarak insan tarafından tahmin edilebilen, biçimlendirilebilen ve dönüştürülebilen bir varlık halini almıştır. Bilimin insan-doğa ilişkisindeki tartışmalı başarısı, bilimi insan-insan ilişkisi alanına yöneltmenin yanı sıra bilimle aynı felsefi rahmi paylaşan, toplumu ve toplumsal ilişki biçimlerini farklı şekillerde oluşturan ve toplumsal yaşamın yapısal

dönüşümlerini inşa eden siyaset de; aileden topluma uzanan tarihsel süreçte insan-insan ilişkisinin şekillendirici aracı olarak ortaya çıkmıştır. Doğa ile insan arasındaki ilişki bilimle, insan ile insan arasındaki ilişki de siyasetle kurulmaktadır. Bilim, insanın nesnesi olduğu dünyanın; siyaset ise insanın öznesi olduğu dünyanın betimleyici aracıdır.

Bilim ve siyasetin, kaynağını felsefeden alması aralarında nitelik ve yöntem kapsamında köklü bir bağ oluşturmakla birlikte bu bağ, bilimin doğa tasavvuru ile siyasetin toplum tasavvuru arasında doğrudan ya da dolaylı bir ilişkiyi, doğanın ve toplumun anlamlandırılmasındaki karşılıklı etkileşimi ortaya çıkarmaktadır. Zira doğa ile toplum arasındaki etkileşimin temeli, nesnesi olarak tanımlanan dünya ile öznesi olarak tanımlanan dünyanın anlamlandırılma biçimindeki yöntemsel ve niteliksel ortak düşünme kalıbıdır. Söz konusu etkileşim; doğanın siyasal düşüncede, siyasal düşüncenin de doğada gizil olarak kurgulanmasını beraberinde getirmekte ve bu bakımdan bilim tarihinin değişken doğrularıyla siyasal düşünce tarihinin değişken doğruları arasında bir paralellik bulunmaktadır. Bilimin ve siyasetin tarihsel değişkenliği; doğanın ve toplumun bilgisinin, nesnel bir gerçeklik değil; öznel, kurgusal, dönemsel bir gerçeklik olduğuna işaret etmektedir. Thomas S. Kuhn, söz konusu dönemsel değişiklikleri bilimin niteliği ve yöntemi temelinde tartışmaya açmakta ve bu durumu paradigmatik gerçeklik olarak değerlendirmektedir. Kuhn'a göre düşüncenin tarihi, paradigmaların tarihidir. Bu doğrultuda insan-doğa ilişkisi bilim paradigmalarıyla, insan-insan ilişkisi de siyasal paradigmalarda kurulmakta; doğanın ve toplumun bilgisi, düşünmenin yöntemini ve niteliğini belirleyen tek bir paradigmatik aklın ürünü olmaktadır. Bu ortak paradigmatik model; bilimi, siyasetin; siyaseti de bilimin satır aralarında var etmekte; doğa ve toplum, farklı enstrümanlarla çalınan ortak notalarda seslendirilmektedir. Evrenin ne ve nasıl olduğunun bilgisine sahip olduğu iddiasındaki her bir bilimsel düşünce kalıbı, paradigmatik bir uzantı olarak evrenin nasıl yaşanması gerektiğinin toplumsal bilgisini de sunmaktadır.

Bilim tarihindeki her bir paradigmatik değişim, kendini siyasal düşüncenin tarihinde de göstermekte ve doğanın paradigmatik kurgusu toplumun paradigmatik kurgusuna yansımakta; bilim ve siyasetin paradigmatik değerler silsilesi karşılıklı olarak birbirlerini beslemektedir. Bu doğrultuda bilim tarihinin Aristoteles, Newton ve kuantum olmak üzere üç paradigmatik dönemden geçtiğini ve bunun siyasal

izdüşümünün organik, mekanik ve küresel toplum tasavvurlarıyla kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu paradigmatik tarih süresince değişen iktisadi yapı, üretim teknolojileri ve ilişkileri de insan-doğa ilişkisinin niteliği üzerinde etkili olmuştur. Endüstrileşme nedeniyle dünyadaki bütün yaşamı tehdit eden doğa sorunlarının ortaya çıkması; insan-doğa ilişkisinin sorgulanmasını ve doğanın yalnızca bilimsel ve teknik bir konu olarak algılanmasından öte felsefi ve siyasal olarak da anlamının ve değerinin tartışılmasını sağlamıştır. Hiç şüphesiz ki buna, 20. yüzyılın başında bilimde ve doğanın bilgisinde yaşanan paradigmatik kuantum değişimi zemin oluşturmuştur. Kuantum paradigmasının ortaya çıkışıyla birlikte Newton paradigmasının siyasal, toplumsal ve iktisadi söylemleri de tartışılmaya başlanmış; ilerlemeci ve mekanik siyasal paradigmaya karşı yeni sosyal hareketler ve ideolojik eğilimler ortaya çıkmıştır.

Yeni sosyal hareketlerin bir parçası olan çevrecilik, doğayı kirlilik ve duyarlılık boyutuyla toplumsal bir mesele haline getirirken; 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan derin ekoloji ve toplumsal ekoloji düşünceleri çevreciliğin ötesine geçerek doğayı siyasal düşüncenin merkezine taşımıştır. Doğanın, siyasetin merkezinde yer alması, insan-doğa ilişkisinin tarihi bakımından dönüm noktasıdır. Zira derin ekoloji ve toplumsal ekoloji düşünceleri; insan-doğa ilişkisinin niteliğini, doğanın anlamını ve doğayı anlamlandırma biçimini siyasetin temel konusu haline getirerek doğayı ve insanı, bilimi ve siyaseti bir bütün içerisinde sunmaktadır. Bu bağlamda bilim ile siyaset, doğa ile toplum birbirinden bağımsız değildir ve bu nedenle de doğaya ve topluma dair tarihsel olarak anlamlandırılmış ve gerçeklik olarak sunulmuş her bir olgu, kavram ve yapının; söz konusu bağımlılık ölçeğinde yeniden ele alınması ve yapısal olarak yeniden inşa edilmesi söz konusudur.

Üç bölümden oluşacak olan bu çalışmada; bilimin sunduğu doğa tasavvurları ile siyasal düşüncenin sunduğu toplum tasavvurları; yöntemsel ve niteliksel tarihsel dönüşümleri bağlamında bilim tarihi, bilim felsefesi, siyaset felsefesi ve siyasal düşünce tarihi çerçevesinde rafine edilerek Thomas S. Kuhn'un paradigma kavramı temelinde karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Thomas S. Kuhn'un paradigma kavramının irdelenmesiyle başlayan birinci bölüm, Antik Yunan'dan 21. yüzyıla kadar ortaya çıkan bilimsel yöntem ve niteliğin

değişim süreçlerini ve bu süreçte ortaya koyulan doğa paradigmasını kapsamaktadır. Bu doğrultuda Antik Yunan'dan Kopernik Devrimi'ne kadar Aristotelesçi doğa paradigması, Kopernik Devrimi'nden 20. yüzyıla kadar Newton paradigması, 20. yüzyıldan günümüze kuantum paradigması ve bu paradigmaların ortaya çıkışı, nitelikleri, farklılıkları ve doğa tasarımları Dünya Merkezli Evren Paradigması, Güneş Merkezli Evren Paradigması ve Merkezsiz ve Olasılıklı Evren Paradigması başlıkları altında tarihsel olarak incelenecektir.

İkinci bölümde, siyasal düşüncenin tarihsel paradigmatik dönüşümü ilk bölüme paralel olarak ele alınacak ve doğa paradigmalarının siyasal paradigmalardaki etkileri, doğa ve toplum tasavvurları arasındaki modelsel benzerlikleri ve birbirleri üzerindeki izleri irdelenecektir. Söz konusu paradigmatik benzerlikler; Antik Yunan'dan Kopernik Devrimi'ne kadar Aristotelesçi paradigmanın organizmacı siyaseti, Kopernik Devrimi'nden 20. yüzyıla kadar Newton paradigmasının mekanik siyaseti, 20. yüzyıldan günümüze kuantum paradigmasının ekosistemik ağ siyaseti, bu siyasal paradigmaların toplum tasavvurları ve nitelikleri Organizmacı Toplum ve Doğal Devlet, Mekanik Toplum ve Mühendis Devlet, Küresel Toplum ve Devlet başlıkları altında insan-doğa ilişkisinin siyasal niteliği çerçevesinde tartışılacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise doğa paradigması ile siyasal paradigmanın birleşimi mahiyetinde doğanın siyasal bir özne haline gelerek politik ekolojinin ortaya çıkışı ele alınacaktır. Bu bağlamda çevre hareketinin ve politik ekolojinin ortaya çıkışı, çevre ile ekoloji arasındaki ayrımın kavramsal tartışması dahilinde incelenecek; politik ekolojinin pratik ve teorik siyasetteki yeri, politik ekolojinin düşünsel kaynağı olan Derin Ekoloji ve Toplumsal Ekoloji yaklaşımlarıyla ortaya konulacaktır. Bu doğrultuda Derin Ekoloji ve Toplumsal Ekolojinin sunmuş olduğu siyaset modelleri, temel ilkeleri, kuramsal nitelikleri ve ideolojik eğilimleri, iki yaklaşım arasındaki farklılık ve benzerlikleri; endüstri toplumunun, modernitenin ve Aydınlanma düşüncesinin siyasal, toplumsal ve iktisadi eleştirisi bağlamında ele alınacaktır.

Sonuç kısmında Derin Ekolojinin ve Toplumsal Ekolojinin sunmuş olduğu siyasal paradigmanın, pratik ve teorik siyasette ütopya ile ideoloji arasındaki yeri

analiz edilecek; ortaya koydukları çözümler, kavramlar ve önermeler ışığında insan-doğa ilişkisinin tarihsel niteliği, doğanın anlamı ve doğanın bilimle siyaset içindeki yeri tartışılacaktır.

Bu çalışma, Derin Ekolojinin ve Toplumsal Ekolojinin ortaya çıkışını, sunmuş olduğu alternatif siyasal söylemleri insan ve doğa ilişkisinin kökenleri bağlamında ele almakta ve bilim paradigmaları ile siyasal paradigmlar arasındaki ilişki çerçevesinde tarihsel olarak değerlendirmektedir. Antik Yunan'dan günümüze insanın; doğayla kurduğu bilimsel, insanla kurduğu toplumsal ve siyasal ilişkiyi, bilim ile siyaset arasındaki doğa merkezli paradigmatik bağı ortaya koymak; siyasal düşüncenin tarihinin ve niteliğinin farklı bir bakış açısıyla anlamlandırılmasına olanak sağlayacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DOĞA PARADİGMASININ TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

#### 1. THOMAS S. KUHN'UN PARADİGMATİK BİLİMİ

İnsan; doğa ile olan ilişkisini, doğayı tanımlama ve doğa karşısında kendini tanımlama çabasını; dinsel inanışların önermelerinin yanı sıra, bilim ve bilimsel bilgi aracılığıyla da inşa etmektedir. Doğa algısının tarihi aynı zamanda bilimin, bilimin tarihi de doğa algısının tarihidir. Bilimin tarihi ile düşüncenin tarihini özdeşleştiren Erdoğan, bilim tarihinin felsefe ve özellikle de metafizik gibi düşünce sistemlerinden bağımsız olarak kavranamayacağını belirtmektedir (2009: 19). Bu bağlamda Hawking'e göre; bilimin nihai amacı, evreni tümüyle açıklayan tek kuramı oluşturmaktır (2006: 19). Bilim, 16. yüzyıla kadar felsefi etkinlik içerisinde yer alırken, 16. yüzyıldan itibaren kurumsallaşmaya başlamış; insanın doğada var oluşuna yaptığı katkının başarısıyla 18, 19 ve 20. yüzyıllarda “*doğru ve güvenilir bilginin tek kaynağı*” olarak kabul görmüştür (Özlem, 1993: 3). Bu süreçte pozitivist bir telkinle şekillenen bilimin kurumsal yapısı; kendisine pozitivist norm, kavram, dil ve yöntem üzerine kurulu bir karakter edinmiş; bu durum felsefi ve sosyolojik bağlamda ontolojik, epistemolojik, etik ve hatta siyasi tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Tartışmaların kaynağını oluşturan ve niteliklerini kapsayan pozitivist bir ifadeyle *bilim; olguları ve olgular arası etkileşimleri; neden-sonuç ilişkisine dayalı, ölçülebilir verilerle açıklayan; nesnel, doğrulanabilir ve süreklilik arz ederek birikimli olarak ilerleyen rasyonel bir bilgi edinim etkinliğidir*. Bilimin konusu; metafiziği dışlayarak bilgiyi önyargılardan, zihinsel kurgu ve inançlardan arındırıp

nesnel olgu ve fiziksel gerçeklik dünyası yaratan, deney ve gözleme dayalı olgulardır (Demir, 2000: 141). Bilimsel bilgi etkinliği; bilinen ile bilen, tanımlanan ile tanımlayan arasında *olgulara dayalı özne-nesne ilişkisidir*. Olgular arası yasalar bulma ve bu yasalarla olguları açıklama amacıyla olan bilim (Özlem, 2008: 37); Bacon'dan Mill'e kadar pek çok düşünürün katkıda bulunduğu empirist bir yaklaşımla *olgular dünyasını öznedan bağımsız bir gerçeklik dünyası* olarak ele almaktadır (Özlem, 2008: 33). Bu doğrultuda bilim, özne-nesne ilişkisinde merkeze aldığı özneyi tarihsel/kültürel donanım ve kimliğinden arındırarak (Özlem, 2008: 200); özneye, hata payı olmayan mutlak rasyonel nesnellik atfetmektedir. Bilimsel etkinliğin eyleyicisi olan özne; sübjektif duygu ve düşüncelerinden arınarak sürdürdüğü bilimsel eylem ile, objenin nesnel bilgisini ortaya koymaktadır. Özne, nesnenin bilgisine kendi rasyonelitesinde oluşturduğu kavramsal dil ve yöntem ile ulaşır. Bu çerçevede öznedan bağımsız, kendine ait düzen ve yasaya sahip, matematiksel dille ifade edilen ve edilmesi gerektiği savunulan gerçeklik dünyası Galileo'dan beri bilimin dayandığı temel tasarım olmuştur (Özlem, 2008: 30, 33).

Bilimsel ve doğru bilgi; empirik olarak doğrulanabilen ve doğrulanabilirliği ölçüsünde anlamlı olan, tümevarım yöntemine dayalı bilgidir (Uslu, 2011: 11). Tümevarım yöntemiyle pozitivist bilim; objektif, doğru ve güvenilir olan empirik bilginin birbirini tamamlayarak ve çoğalarak biriktiğini; bu bilginin teoriden bağımsız olduğunu ve doğruluğu ölçüsünde de teoriyi oluşturduğunu; bu yolla elde edilen teorinin yasalaşıp bir öncekinden daha ileride yer aldığını savunarak kendini, doğrusal ve birikimli ilerleyen bir süreç olarak nitelendirmektedir (Yaldır ve Üner, 2009: 58, 60, 65). Böylece empirist ve tümevarımcı mutlak bilgiyle doğayı ve evreni açıkladığı iddiasındaki bilim; mevcut olanın yanı sıra, gelecekteki açıklamaların bilgisine de nail olduğunu/olacağını (Shea, 2000: 40) iddia ederek tarihsel bir anlam da kazanmaktadır. Bu noktada bilim tarihi; bir yandan bilimin tarihsel süreçteki gelişimiyle ilgilenirken (Shea, 2000: 40), öte yandan da pozitivist bilimin birikimli doğrusal ilerlemeci iddiasını meşrulaştıran bir kaynak niteliği kazanmaktadır. Bu bağlamda bilim tarihinin verileriyle inşa edilen bilim felsefesi (Demir, 2000: 19) yalnızca bilimin kurumsal yapısını değil, bilim tarihi ve bilim tarihi yazıcılığını da ele almaktadır.



Bilimsel bilginin temeline olguyu alan pozitivism; bilimselliğin ölçütü haline gelerek (Yıldız ve Hira, 2010: 135), pozitivist yöntemin dışında kalan önermeleri bilimsel nitelik taşımadığı yargısıyla dışlamaktadır. 20. yüzyılda pozitivist bilim; bir yandan ‘Viyana Çevresi’\* ile kendini revize ederken; öte yandan bilimsel bilginin niteliğine dair hegemonik pozitivist düşünceye ve geleneğe karşı çıkılmaya başlanmıştır. Bilimsel bilginin, daha önce reddettiği herhangi bir bilgi yapısından farksız olarak muhafazakâr karakter taşıdığı konusunda eleştiriler ve karşıt görüşler ortaya çıkmış (Halfpenny, 2010: 59); Koyre, Popper, Lakatos, Feyerabend ve Kuhn gibi isimler pozitivist bilimi yöntem, nitelik ve süreç yönünden farklı açılardan\*\* ele almışlardır. Pozitivist bilimin düşün dünyasında sorgulanması, bilimi; felsefi kökenlerine tekrar yakınlaştırırken, aynı zamanda sosyolojik bir mecra da çekmiştir.

Nesnel ve ilerlemeci iddiasındaki pozitivist bilimin empirik, niceliksel verilere dayalı, tümevarımcı yaklaşımla bilim tarihini doğrusal bir çizgi üzerine kurmasına karşı çarpıcı eleştirilerde bulunan Thomas S. Kuhn; bilimi, bilgiyi ve bilim insanını tarihselci bir bakış açısıyla ele alarak bilim tarihini bilim felsefesiyle yüzleştirmiştir. Kuhn; bilimi kavramak için öncelikle bilimsel bilginin üretildiği dinamik sürecin anlaşılması gerektiğine vurgu yaparken, bunun da alışlagelmişin dışında farklı bir tarih okumasıyla mümkün olacağını altını çizmektedir (Topdemir, 2002: 46, 47). Bilimi algılama biçimimizin tarihi nasıl algıladığımıza bağlı olduğunu (Yaldır ve Üner, 2009: 66) savunan Kuhn’un bakış açısında; yerleşik bilim algımızı belirleyen ve değiştiren şey, tarihtir (Metcan, 1993: 43). Bilim tarihine ve bilim tarihi yazıcılığına önemli bir rol yükleyen Kuhn, bilim kitaplarını pedagojik bir dikta olarak tarif etmektedir. Kuhn, bilim tarihini ve bilim tarihçilerini; bilim metinlerinden alınmış kişi ve olguları ‘mutlak doğru’ kabul ederek, gelecekte yapılacak bilimsel çalışmalar üzerinde dikta oluşturan zaman dizini olarak ele aldığı;

---

\* Viyana Çevresi Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Carl Hempel, Ernest Nagel ve Hans Reichenbach gibi düşünürlerin bilimsel gelişmeleri ele almak amacıyla 1922 yılında oluşturduğu; pozitivismi geliştiren, ‘mantıkçı pozitivism’ olarak da anılan bilim felsefesi yaklaşımını ifade etmektedir (Topdemir, 2002: 46).

\*\* Pozitivist bilimle ilgili farklı yöntem ve tartışmalara ya da ayrıntılara anlatının amacı çerçevesinde yer verilmeyecektir. Ancak, konunun temel kavramlarından olan “paradigma” çerçevesinde Kuhn’un düşüncelerini ele alınacaktır.

bilimsel gelişme ve verileri birbirine ekleyerek bütünsel ve birikimli bilimsel ilerleme anlatımı ortaya koyduğu iddiasıyla eleştirmektedir (2000: 58, 59). Bilim tarihi, anlatısını; yalnızca mevcut doğruların tarihsel kökenleri üzerine kurarak bu doğruların dışında kalan tarihi görmezden gelme, bilim dışı olarak kabul etme eğilimindedir. Oysa Kuhn'a göre; doğa hakkında bir zamanlar geçerli olan görüşler, günümüzde geçerli kabul ettiğimiz bilimsele uymadığı için ilkece bilim dışı olarak kabul edilemez (2000: 60). Bilimi bir uzlaşma alanından çok bir çatışma alanı olarak gören Kuhn'a göre; bilim tarihinde yer alan çalışmaların birbiriyle çelişen niteliğe sahip olması, bilimin birikim yoluyla ilerlediği düşüncesini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bunun farkında olması gereken/farkında olan bilim tarihçilerinin; bir bilimin günümüze yaptığı etkiyi araştırmak yerine, o bilimin kendi zamanındaki etkisinin tarihsel bütünlüğünü irdelemesi gerekmektedir. (Kuhn, 2000: 59, 60). Bu bağlamda bilim; birbirini takip ederek sürekliliğe sahip bir birikimle değil, kendine özgü dönemsel nitelikler gösteren ve birbiriyle çatışan kırılmalı bir yapı şeklinde ilerlemektedir. Nitekim;

Koyre' ye göre bilim, geleneksel bilim anlayışının iddia ettiği gibi rasyonel, mantıksal süreçlerin ürünü değildir. Bilimsel gelişme her zaman düz bir çizgi üzerinde olmaz. Bilimsel keşiflerin tarihine baktığımız zaman geriye dönüşler, sapmalar, dönemeçler olduğu görülür. Daha önemlisi, akıl dışı, mantık dışı, dinsel, büyüsel, metafizik, estetik ve elbette felsefi kaygıların bilimsel gelişmenin tarihinde önemli bir yeri vardır (Erdoğan, 2009: 10).

Kuhn, tarih ile birlikte ele aldığı bilimi; *olağan bilim öncesi evre, olağan bilim ve bilimsel devrim* olmak üzere döngüsel bir süreçte tasvir ederken, bu süreci ve bilim düşüncesini 'paradigma' kavramının üzerine inşa etmektedir. Kavramı farklı anlamlarda kullanan Kuhn, genel olarak bilimsel *paradigmayı; bilim topluluğu tarafından kabul görmüş kuram, yasa, inanç ve değerleri ve bunların uygulama, yöntem ve tekniklerinin tümünü kapsayan; kendi yerine kullanılacak sayısız örneğin türetilmesini sağlayarak bu yolla bilim topluluğunun karşılaştığı sorunların çözümünde temel varsayım olarak kullanılabilen bir model* (2000: 67, 68, 81, 239) olarak betimlemektedir.

Olağan bilim öncesi evre, paradigma öncesi dönemdir. Kuhn'a göre *olağan bilim öncesi dönem*; bilimsel gözlem ve yöntem ilkeleri aynı olan ve aynı ölçüde bilimsel olduğu kabul edilen, ancak; dünyaya ve doğaya bakış açıları farklı olan ve farklı şekillerde bilim yapan görüşlerin doğayı açıklamak için birbiriyle mücadele

ettiği bir dönemdir (2000: 61). Söz konusu farklı görüşlerden birinin doğa üzerine problem çözüme ve açıklama yapmada daha başarılı olması ve bilim çevreleri tarafından kabul görmesi durumunda bu görüş, olağan bilim evresinin belirleyici paradigmasına dönüşmektedir.

*Olağan bilim*; bilim topluluğunun yaptığı/yapacağı bilimsel çalışmaların bütün kriterlerinin paradigma tarafından belirlendiği ve bu vasıta ile bilim topluluğunun, gerçeğin bilgisine sahip olduğu varsayımı üzerine kurulu bir süreçtir (Kuhn, 2000: 62). Olağan bilim döneminde yapılan çalışmalar; egemen paradigmanın sınırları çerçevesinde, paradigmayı doğrulamaya yönelik gerçekleştirilmektedir. Bilim topluluğu; öncelikle, paradigma açısından önemli olguların belirlenmesine, paradigmayı ayırıştırarak farklı alanlara da uygulanmasına ve olgular ile paradigmanın öngörülerini arasındaki uyumun sağlanmasına ve artırılmasına yönelik bir çaba içerisindedir.\* Bu nedenle bilimsel olgu ve kuram birbirinden bağımsız değildir, iç içe geçmiş ve hatta çoğu kez kuramın olguyu belirlediği bir yapıya sahiptir. Olgu ve kuram düzeyinde çalışan bilim topluluğu; bilimsel bilgi üretmenin yanı sıra, temel aldıkları yaklaşımın belirsizliklerini ortadan kaldırarak bağlı olduğu paradigmanın daha kesin ve güçlü bir şekilde var olmasını sağlamaktadır (Kuhn, 2000: 64, 82, 92).

Olağan bilim evresindeki paradigmanın; yeni bilimsel keşifler, icatlar ve çalışmalar nedeniyle soruları yanıtsız bırakmaya, sorunlara çözüm üretmemeye, olguları açıklayamamaya başlaması ve kuram ile olgu arasında çelişkilerin ortaya çıkması üzerine paradigma işlevselliğini yitirmeye başlamaktadır. Paradigmanın güvenilirliğini yitirmesiyle; paradigmanın önermelerinin, uygulamalarının ve doğruluğunun sorgulandığı paradigmatik bir bunalım ortaya çıkar. Bu durumu "*olağan bilimin rayından çıkması*" olarak betimleyen ve yapısı itibarıyla paradigmanın, kapsamına girebilecek bütün olguları açıklayamayacağını ifade eden Kuhn'a göre bu bunalım, mevcut bilimin geleneklerini kaçınılmaz olarak yıkarak yeni bir bilim yapma temeline götüreceği bir arayışı ortaya çıkarmaktadır (2000: 63, 75).

---

\* Bilim topluluğunun paradigmaya bağlı çalışmalarına Kuhn'un bilim tarihinden verdiği örnekler için bkz. Kuhn, T. S. (2006). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (N. Kuyuş Çev.), İstanbul: Kırmızı Yayınları. s. 97-111.

Yeni bir kuramın, bunalıma doğrudan bir tepki olarak ortaya çıktığını belirten Kuhn; bilim tarihinden Kopernik, Newton ve Einstein kuramlarının ortaya çıkışını örnek göstererek\*, bu kuramların olağan bilim dönemindeki belirgin başarısızlıklardan sonra ortaya çıktığını ifade etmektedir (2000: 136, 137). Ortaya çıkan yeni kuramlar, olgularla uyum sağlamaları ve uygulamalarında başarılı olmaları durumunda yeni bir paradigma haline gelmektedir (Kuhn, 2000: 122). Kuhn'a göre bu kuramsal değişimler; dünyayı ve bilimi yeniden tanımlayan, önceki olguları yeniden ele alarak değerlendiren; kendine yeni bir yöntem, uygulama ve kavramlar sistematiği yaratan *bilimsel devrimlerdir* (2000: 63). Bilimsel devrimle birlikte; bilim topluluğu tarafından, önceki paradigma ve bu paradigmanın yöntem ve uygulamaları zamanla terk edilerek yeni bir olağan bilim döneminin zeminini oluşturan yeni bir paradigmaya geçilmektedir. Bu bağlamda yeni bir paradigmaya geçişin bilimsel bir devrim, ya da bilimsel bir devrimin yeni bir paradigmaya geçiş olduğunu ifade eden Kuhn'a göre; devrim yoluyla yaşanan paradigmatik geçişler, bilimin gelişim çizgisidir (2000: 69, 154). Kuhn; bilimin ilerlediğini kabul etmekle birlikte, bu ilerlemenin doğrusal bir birikmeyle değil; paradigmatik değişimlerin ve devrimlerin sapmalarıyla, paradigmalardan birbirlerinin yerine geçtiği bir süreçle (Shea, 2000: 55) olduğunu savunmaktadır. Paradigmanın, olguların çözümlenmesinde başarılı olduğu sürece sağlanan bilimsel ilerleme (Kuhn, 2000: 138); aşkın bir tarihsel bütünlük değil, başarıya bağlı içkin bir dönemsel süreçtir.

Kuhn'un paradigmatik biliminde, *bilimin nesnelliği* değil; içinde yaşadığı toplumun kültür, inanç ve değerlerinden soyutlanamayacak bilim topluluğunun ve bilimsel çalışmaların yönelimini belirleyen *paradigmanın öznelliği* söz konusudur. Zira her paradigma, kendine ait kavramsal bir yapıya sahiptir ve paradigmanın sağladığı bu kavramsal araçlar; yine paradigmanın belirlediği sorunları çözümlerken (Kuhn, 2000: 138), olguları kendi kavramlarıyla ele alarak bir önceki paradigmanın kavramlarını ve çözümlerini reddetmektedir. Paradigma değişimlerinde, problemleri ve çözümleri belirleyen ölçütler de değişmektedir (Kuhn, 2000: 174). Anlamları paradigmaya bağlı olan kavramlar, paradigmatik değişimlerin yaşadığı

---

\* Kuhn'un Kopernik, Newton ve Einstein kuramlarının ortaya çıkışıyla ilgili karşılaştırmalı incelemesiyle ilgili bkz. Kuhn, T. S. (2000). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (5. Baskı), (N. Kuyuş Çev.), İstanbul: Alan Yayıncılık, s. 127-139.

tarihsel süreçte her zaman aynı anlamı taşımazlar ve tarihsel bağlarından kopartılamazlar. Dolayısıyla farklı anlamlara sahip kavramsal yaklaşım ile oluşturulmuş bilimsel çalışmalar; tarihsel olarak karşılaştırılmayacağı gibi, birbirini tamamlayıcı niteliğe de sahip değildirler (Shea, 2000: 53,54). Bu bağlamda bilimsel bilgi; nesnel ve genel geçer mutlak doğru değil, paradigmaya göre değişen ve her paradigma değişiminde bilim topluluğu ile birlikte dönüşen paradigmatik bir bilgidir.

Kuhn'cu yaklaşımda bilgi belli bir görüş açısına dayanır, nesnellik yoktur. Genel geçer doğrular yerine her paradigmaya göre doğrular vardır. Bilginin mutlaklığı söz konusu değildir. Paradigma değişikliğinde ise rasyonel ve yöntembilimsel ölçütlerin belirleyici olmadığı, daha çok paradigmanın ve bilimsel topluluğun hatta kamuoyunun desteğinin etkili olduğu savunulur. Bu yaklaşım, paradigma değişikliğinin, din değişikliğine benzer çok köklü bir değişikliğe yol açtığını, bundan dolayı da kültürel alanda bir değişikliğin meydana geldiğini iddia etmektedir; her bilimsel devrimde kuramsal ve metodolojik yapı değişir, her dönemin kendi kavramsal yapısı vardır. .... Farklı paradigmalardan Dünya'nın farklı şekillerde görülmesinin nedeni de budur (Erdoğan, 2009: 12, 17).

Kuhn'un paradigmatik bilim yaklaşımı çerçevesinde; gerek doğa bilimlerinde gerekse sosyal bilimlerde ortaya konulan bilgi; dönemsel olarak mutlak, tarihsel olarak değişkendir. İnsan-doğa ilişkisinde; bilim yoluyla doğaya dair atfedilen tanımlar, kavramlar ve değerler silsilesini belirleyen şey de paradigmatikdir. Bu bağlamda bilim tarihi; dünya merkezli, güneş merkezli ve merkezsiz evren yaklaşımlarıyla üç önemli paradigmatik kırılmaya sahne olmuştur. Dolayısıyla özne-nesne konumundaki insan-doğa ilişkisi ve bu ilişkinin dili mahiyetindeki bilimin; doğa ve evren kabulünde nesnel bir gerçeklik mi sunduğu, yoksa paradigmatik bir özneliğin tasarımı mı olduğu tarihsel olarak doğa ve evrenbilimin irdelenmesini gerektiren önemli bir tartışmadır.

## **2. DÜNYA MERKEZLİ EVREN PARADİGMASI**

Kuramsal ve teknik olarak farklı disiplinlere ayrılacak kadar birikime sahip olmadan önce bilim, düşünce merkezli felsefe etkinliği içerisinde yer almıştır. Bu nedenle bilimsel düşüncenin ve doğa algısının köklerini İlkçağ'dan itibaren felsefe tarihinde aramak gerekmektedir. İlkçağ felsefesinde felsefe ve bilim arasında belirgin bir ayırım yapılmamakla birlikte, bu ayırım çok daha sonra 17. yüzyıldan itibaren

yapılmaya başlanmıştır (Skirberkk ve Gilje, 2004: 24). İlkçağ felsefe biliminde düşünürler Dünya'nın, evrenin merkezinde yer aldığı; Güneş ve gezegenlerin de Dünya'nın etrafında döndüğü kanısına sahiptir. Bununla birlikte kozmogonik olarak düşüncelerin genel eğilimi, evrenin önce kaos halinde olduğu ve sonrasında düzene kavuştuğu yönündedir. Bu bağlamda ortaya konulan doğa algısı, Aristoteles'in kozmolojisi ile paradigmatik hale gelmiş ve Batlamyus'un (Ptolemy/Ptolemaios) katkısıyla Ortaçağ boyunca genel kabul gören kozmoloji olmuştur.

Felsefe tarihi literatüründe, polisten kozmopolise toplumsal, siyasal yapının ve felsefi etkinliğin yoğunlaştığı alanların değişimi üzerinden İlkçağ felsefesini Antik (Pre-Sokratik) ve Helenistik olmak üzere iki döneme ayırma eğilimi bulunmakta; Antik Dönem, doğayı; Helenistik Dönem ise, insanı ve toplumu yorumlama, anlama ve tanımlama çabası olarak ön plana çıkmaktadır. Bu doğrultuda felsefe; öncelikle doğa bilinmezini çözümlenmeye, insanın içinde bulunduğu doğayı anlamaya ve rasyonel olarak tanımlamaya çalışırken bilimsel düşüncenin de temellerini atmıştır.

Literatürde felsefenin başlangıcı olarak kabul edilen Antik Yunan, bilimsel düşüncenin ve sistematik doğa tanımlamasının da başlangıcıdır.\* Antik Yunan'da felsefe ile birlikte fizik, matematik ve astronominin de önemli birer ilgi alanı olması, çok yönlü düşünce sistemlerinin ve doğa kavrayışlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Öyle ki, ideal bilgi türü olarak matematiğe önem verilmesi ve bunun sonucu olarak edinilen matematiksel evrensel varsayımlar, Antik Yunan düşüncesine; öznel yargılardan bağımsız, kanıtlamaya yönelik akıl yürütme yoluyla teorik sorgulama kavramları ve yöntemleri kazandırmıştır (Skirberkk ve Gilje, 2006: 21). Evreni, doğayı ve doğa olaylarını açıklamaya yönelik Antik Yunan felsefesi ve

---

\* Felsefe ve bilimin başlangıcını Antik Yunan olarak kabul etmek literatürdeki genel bir eğilim olmakla birlikte, bilimsel ve ideolojik olarak tartışılan bir konudur. Hiç şüphesiz ki, Antik Yunan'dan önce ve Antik Yunan ile aynı dönemde Mısır, Mezopotamya, Hindistan ve Çin coğrafyalarında da felsefe ve astronomi, tıp ve matematik gibi bilimsel alanlarda çalışmalar söz konusudur. Hatta Antik Yunan'ın coğrafi konumu ve iktisadi faaliyeti nedeniyle bu coğrafyalardaki çalışmalardan etkilendiği açıktır. Ancak, bu coğrafyalardaki felsefe ve bilim etkinliğinden farklı olarak; dinsel açıklamalardan bağımsız, rasyonel yöntemle dayalı tümel bir teori oluşturarak bir dünya sistematigi ortaya koyması ve ortaya konan düşüncenin sonraki zamana aktarılmasını, tartışılmasını ve eleştirilerek yeni bir düşüncenin ortaya çıkmasını sağlayacak yazılı bir gelenek yaratması gibi tartışmaya açık argümanlarla Antik Yunan; felsefe ve bilimin başlangıcı olarak kabul edilmektedir (Cevizci, 2011: 21-35). Bu çalışmada da, söz konusu tartışma göz ardı edilmeden, literatürdeki genel eğilim doğrultusunda felsefe ve bilimin başlangıcı olarak Antik Yunan kabul edilmektedir.

bilimi; deney yapabilecek teknolojik gelişmeden yoksun, özellikle gözleme dayalı mantıksal çıkarımlardan oluşan doğa felsefeleri olarak ortaya çıkmıştır. Evrendeki her şeyin insan tarafından anlaşılmaya açık olduğunu düşünen ve evrenin işleyişini, evrensel delillerle desteklenebilen sistematik teorilerle bulmaya çalışan Antik Yunan (Skirbekk ve Gilje: 2004: 25, 26); ortaya koyduğu rasyonel, sistematik ve kuramsal düşünce yöntemiyle Avrupa felsefe ve biliminin sonradan alacağı neredeyse bütün tipik formlarını geliştirmiş (Cevizci, 2011: 30) ve ardıklarını mümkün kılan bir başlangıç olmuştur.

## 2.1. VARLIK VE OLUŞ\*

Antik Yunan düşüncesi doğayı ve doğadaki nesnelere kozmos kavramı ile bütüncül olarak ele almış; evreni, öncelikle algı yoluyla anlamaya çalışarak, nesnelere nitelikleri aracılığıyla (Denkel, 2011: 18) kozmosun bilgisini ortaya koymuştur. Kozmos (cosmos); Dünya'nın, doğanın, nesnelere ve olayların tamamını içinde barındıran; rasyonel bir düzene sahip; bu nedenle de açıklanabilir ve açıklanması gereken evrendir (Barnes, 2004: 19). Antik Yunan'ın felsefi ve bilimsel çabası, evrenin kökeni ve düzenini sistematik bir rasyonaliteyle kozmolojik olarak açıklamaktır. Kozmoloji (cosmology/evrenbilim); bütün evrenin kendisinden oluştuğu asıl evrensel özdeğin, tözün, evrensel düzenin ve kozmosun doğasının saptanmasını ele alan evren bilimidir (Shakian, 1997: 13). Bu doğrultuda doğa, Dünya, evren ve kozmos; kavramsal, niteliksel ve işlevsel olarak birbirlerine karşılık gelerek aynı ya da benzer anlamı taşımaktadır.\*\* Doğa (physis); yapılmayan, kendi başına var olan, dönüşen nesnelere ve olayların tümünü ifade etmenin (Barnes, 2004: 20, 21) yanı sıra; şeylerin içinde daima bulunan ve şeylerin davrandıkları gibi

---

\* Oluş kavramı, literatürde devinim ve değişim kavramlarıyla da yer almaktadır. Çalışmada bu sözcükler zaman zaman birbirleriyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Varlık kavramı ise, “var olan her şey” anlamında değil; oluş kavramına karşıt olarak, “kalıcı olan” ve “değişmeyen” anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda varlık; literatürde durağanlık, devinimsizlik, hareketsizlik kavramlarıyla da yer almaktadır. “Var olan her şey” anlamında ise, nesne ya da şey kavramları kullanılacaktır. Ayrıca varlık kelimesinin ontolojik anlamları için bkz. Ülken, H. Z. (1968). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. s. 104-107.

\*\* Anlatının devamında aksi belirtilmedikçe doğa, dünya, evren ve kozmos kavramları aynı anlamda kullanılacaktır.

davranmalarına neden olan şey, anlamını da ifade etmektedir (Collingwood, 1999: 58).

Doğanın rasyonel olduğunu varsayan, bu nedenle de nesneyi doğanın rasyonel düzenliliğinin kaynağı ve bir parçası olarak gören (Collingwood, 1999: 12) Antik Yunan bilimi; doğayı, ontolojik ve epistemolojik tartışmalar merkezinde ele almış; evrenin ve şeylerin ne ve nasıl olduğunun irdelenmesi aynı zamanda bir gerçeklik tartışmasını da ortaya çıkarmıştır. Antik Yunan felsefesi ve bilimi, kozmosu varlık sorgulaması üzerine inşa ederek, kozmosu oluşturan nesneyi arkhe ve oluş/devinim/değişim yönleriyle değerlendirmiş; görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik, değişme-kalıcılık eksenindeki farklı yaklaşımlarla nesneye ve kozmosa farklı tanımlar getirmiştir (Cevizci, 2011: 37). Bu bağlamda nesne, görüngü ile ussal arasındaki ayrım ve buna bağlı olarak oluş ve varlık çerçevesinde ele alınmıştır. Görüngü olarak nesne, zaman ve mekân içerisinde yer alan somut gerçeklik iken; ussal nesne, zamandan ve mekândan bağımsız soyut bir gerçekliğin uslamlamasıdır (Çuçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 27). Oluş; niteliğin ya da nesnenin yitirilerek karşıtına dönüşmesi, karşıtı bir nitelik ya da nesne kazanılmasıdır; bu doğrultuda her şey sürekli olarak karşıtına dönüşüm içerisinde (Denkel, 2011: 32). Buna karşın, uslamlama ile var olan nesne ise, varlık halidir.

Kozmosu meydana getiren nesnenin doğası; nesneyi var eden, dönüştüren ve nesnenin niteliklerini kapsayan ilkedен ya da ilkelerden oluşmaktadır. Kozmosun temel niteliklerini içeren ilkeyi ya da ilkeleri açıklamak, aynı zamanda tüm doğal nesnelerin yapıcı ilkesini ya da ilkelerini de açıklamaktır (Barnes, 2004: 21). Nesnenin ve kozmosun doğasının kaynağı olarak arkhe (arche); dünyadaki çoğulluğun kendisinden çıkıp geliştiği ilk hal (Guthrie, 2011: 70), kendi kendisini harekete geçirecek ve kendi hareketini yine kendisinin açıklayacağı ilk madde (Bravo, 2007: 46, 47), nesnenin temel ilkesi, başlangıcı, kökeni (Barnes, 2004: 21) ve tözüdür. Kozmosun temel yapı taşı olan töz, değişmeyen elementi ve çokluğun arkasındaki birliği ifade etmektedir (Skirberkk ve Gilje, 2006: 24). Bu bağlamda arkhe, evrenin kozmolojik, kozmogonik ve ontolojik olarak açıklanmasında işlevsel ve önemli bir araçtır.



Antik Yunan kozmolojileri, çokluğun özündeki birlik arayışı ve Dünya'nın düzenli karşıtlıklardan oluşup oluşmadığı tartışmalarıyla, temel ilkeler yoluyla kavranabilir nihai gerçekliği açıklayıcı kuramlara yönelerek (Cevizci, 2011: 28); nesnenin ne olduğu ve değişen şeylerin çokluğunun nasıl meydana geldiğinin bilgisinden (Erdoğan, 2009: 31), doğanın ve kozmosun var oluş bilgisine ulaşmayı amaçlamıştır. Antik Yunan felsefesi ve bilimi; doğanın bilgisini, nesnenin bilgisi olan arkhe ve varlık-oluş sorunsalı ile birleştirerek; gözlemleri üzerinden kendi savunularına uygun doğa tasarımlarını ön plana çıkartan düşünce gelenekleri yaratmıştır (Erdoğan, 2009: 30).

### **2.1.1. Algısal Gerçeklik ve Oluş**

Antik Yunan felsefesi ve bilimi evreni, öncelikle gözlem yolu ile algısal olarak kavramaya ve algıda görünen Dünya'yı tanımlamaya çalışmıştır. Görüngü dünyasında tanımlanan bir gerçeklik olan nesne ve kozmos, bunların değişimi ve düzenliliği, nitelikler aracılığı ile açıklanmaktadır. Nesne; nitelik(ler)den oluşan bir bütün olarak ele alınmakta ve bu nitelik(ler), nesneden bağımsız kendi başına bir nesne olarak görülmektedir. Nesnenin niteliğini yitirmesi, yeni bir nitelik kazanımı ile aynı anlamı ifade etmekte; nesneyi oluşturan yapıcı bir ilke olan nitelik, oluşturduğu nesnenin karşıtına dönüşmektedir. Dolayısıyla nesnenin değişmesi, nesneyi oluşturan niteliklerin değişmesidir (Denkel, 2011: 18, 19). Nesneye niteliğini veren, nesneyi meydana getiren ve dönüştüren, çoğulluğun tekil ve değişmez nesnesi; arkhedir. Bu nedenle oluş; nesnenin yok olması değil; değişmeyen töz olan arkhenin, nesnenin başka bir halinde farklı niceliklerle ortaya çıkmasıdır (Ülken, 1968: 142). Oluşun kaynağı olan arkhe, canlı bir nesne olarak algılanmakta (Erdoğan, 2009: 31) ve bu nedenle de bir nesnelere bütünü olan kozmos da, canlı bir organizma olarak düşünülmektedir.

Dünya'yı düz bir tepsi biçiminde düşünen Thales'in (Gökberk, 2002: 22) kozmolojisinde arkhe, sudur. Metafizik yazınında, Thales'in, Dünya'nın suyun üzerinde yüzdüğünü ileri sürdüğünü belirten Aristoteles; Thales'in arkhe olarak suyu belirlemesinde, her şeyin sıvımsı bir nesneden beslendiğine ve suyun nemli şeylerin

doğasının kaynağı olduğuna ilişkin gözlemlerinin etkili olduğunu belirtmektedir (1996: 91). Su; kozmosun kökeninde, nesnenin özünde ve farklı biçimlerinde değişmez olarak yer almaktadır ve oluşun kaynağıdır. Doğayı, devinimleri kendi amaçlarına hizmet eden canlı kozmik bir organizma olarak tasarlayan Thales; doğadaki her şeyin sürekli olarak gelip geçtiğini ve dolayısıyla yenilenme ve yer değiştirme gereği içinde olduğunu düşünmektedir (Collingwood, 1999: 42).

Dünya'yı evrenin merkezine alan Anaksimandros'a göre Dünya; etrafı Güneş, Ay ve yıldız halkalarıyla çevrili (Kaya, 2003: 63), boşlukta serbest olarak duran, gökyüzünün yerin etrafında döndüğü silindir şeklinde bir yapıdır (Gökberk, 2002: 22). Canlıların, denizdeki canlılardan türeyerek karaya çıktığı evrimsel bir doğa düşüncesine sahip olan Anaksimandros (Cevizci, 2011: 40) için arkhe; etimolojik açıdan, nicelik olarak sınırsız, nitelik olarak da belirsiz anlamına gelen *apeiron*dur (Arslan, 2011: 98). *Apeiron*'un belirsizliği ve sınırsızlığı, nesnenin çokluğunu ve farklı niteliklerdeki oluşunu anlamlandırmaktadır. Yoktan var olan nesne *apeiron*dan gelmekte, görünürde yok olan nesne de gerçekte yok olmayıp yine *apeirona* dönmektedir (Denkel, 2011: 23, 24). Zıtlıklardan veya karşıtlardan oluşan evren; zıtlıkların birbirleri üzerine etkileri sonucunda, özü itibariyle canlı ve hareketli olan *apeironun* kendi içinde taşıdığı hareket ve değişme gücü sayesinde meydana gelmektedir (Arslan, 2011: 99, 106). Önce toprak (kuru), su (yaş), ateş (sıcak) ve hava (soğuk) zıtlıkları ortaya çıkmış ve doğaları gereği birbirleriyle savaşım içine girerek doğada var olan ve var olması zorunlu olan bir denge yaratmıştır (Denkel, 2011: 22). Bunu sağlayan *apeiron*, bütün nesnelere meydana getirmekte ve bütün nesnelere dönüşmektedir. Bu bağlamda nesnenin oluşu; karşıtların birbiriyle mücadelesinden kaynaklanan, zorunlu bir yasaya bağlı olarak ortaya çıkan bir süreçtir (Arslan, 2011: 106, 110).

Anaksimandros'un belirsiz ve sınırsız soyut *apeironunu* somutlaştıran Anaksimenes'e göre arkhe; her yerde bulunan ve her yere yayılan, sınırsız bir canlılık taşıyarak nesneyi oluşturan, görülmeyen fakat duyumsanan *havadır*. Doğa, yoğunlaşmış ve seyrekleşmiş havadan ibarettir (Denkel, 2011: 25). Nesne, havanın seyrekleşme ve yoğunlaşma süreci ile meydana gelmekte; nesnelere niteliği nesneyi meydana getiren havanın niceliği ile oluşmaktadır (Arslan, 2011: 119, 124). Havanın seyrekleşmesiyle ateş, yoğunlaşmasıyla su, daha fazla yoğunlaşması ile de toprak

ortaya çıkmaktadır. Kozmosun canlı ve devingen olduğunu düşünen Anaksimenes'e göre hava ile ilk önce toprak (yer) oluşmuş, gökyüzündeki gezegenler ve yıldızlar da (Anaksimenes, gezegen ve yıldız ayrımı yapmaktadır) havanın devinimi ile topraktan (yerden) çıkmıştır. Yeryüzü ve yeryüzünün etrafında dönen Güneş, Ay ve gezegenler, gökyüzünde sabit duran yıldızlarla birlikte düz bir şekilde havanın üzerinde durmaktadır (Arslan, 2011: 116).

Varlık ve oluş sorunsalı düşüncesini; çağdaşları ve ardılları için kaçınılmaz olarak tartışmalı, öncülleri için ise bir adım daha öteye götürerek radikal bir biçimde Herakleitos ortaya koymuştur. Herakleitos'a göre nesne, oluştur. Oluş, karşıtlar arasındaki zorunlu bir mücadele ve savaştır. Varlık, yokluğu; yokluk da, varlığı doğurmaktadır; yokluk, kaybolan varlık; varlık ise kaybolan yokluktur (Weber, 1998: 22). Bu savaş içerisinde şeyler birbirlerine dönüşürken hem var hem de yok olmaktadır. Varlık ile yokluğun biraradalığı evrenin özü ve gerçeği olan değişimdir (Erdoğan, 2009: 34). Evren, karşıtların uyumundan oluşmaktadır. Doğadaki her şey, başka bir şeyin yok oluşunda var olmaktadır. Her şey sürekli bir oluş ve akış içindedir ve bu nedenle değişmeyen tek şey değişmenin kendisidir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 51). Herakleitos bunu ırmak önermesiyle (akt. Guthrie, 2011: 495) ifade etmektedir: "Aynı ırmağa iki kez giremeyiz. İkinci kez girdiğimizde ne biz ne de ırmak aynıdır. İlk girdiğimizdeki sular akıp gitmiştir. Bu nedenle ırmak artık başka bir ırmaktır". Herakleitos, evreni diyalektik bir akıl üzerine kurmaktadır. Bu evrensel akıl, karşıtların birliğini sağlayan *logostur*. Logos, oluşu ve karşıtların uyumunu ölçülü ve düzenli kılan evrensel bir yasadır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 51). Oluşun temeli ve evrenin arkhesi; niteliğini korurken niceliğini ve biçimini değiştirebilen, başı ve sonu olmayan *ateştir* (Erdoğan, 2009: 34). Ateşin dönüşümü olan her şey, ateşten gelip tekrar ateşe dönmektedir (Denkel, 2011: 31). Evren; ateş arkhesiyle, karşıtların savaşı sonucunda ortaya çıkan uyum ile birlikte, karşıtların içinde eridiği tükenmeyen bir yanma süreci (Ağaoğulları, 2009: 62), evrensel akıl ve yasa olan logosa uygun sürekli bir oluş halidir.

### 2.1.2. Ussal Gerçeklik ve Varlık

Antik Yunan felsefesi ve biliminde nesne ve evrenle ilgili oluşa karşı başlıca savunu; nesnenin ve evrenin değişmeyen, devinimsiz mutlak bir varlık olduğu düşüncesidir. Buna göre; ussal ile algısal olan, asıl olan ile algılanan arasında bir ayırım söz konusudur. Algı yoluyla edinilen bilgiler ve bu bilgiler vasıtasıyla ortaya konulan nesnenin ve evrenin bilgisi, değişken ve yanıltıcıdır. Nesnenin gerçek bilgisi; algıya dayalı gözlem ve deneyimle değil, uslamla elde edilebilir. Nesne; algı dünyasında var oluşundan öte, düşünüldüğü sürece, us dünyasındaki gerçekliğiyle vardır ve doğru bilgi; görüngü dünyasındaki yanılsama değil, us dünyasında asıl olan gerçekliktir. Bu nedenle de us dünyasında var olan yok olamaz, yok olan da var olamaz (Denkel, 2011: 36-40). Bu bağlamda nesne ve kozmos, oluşun mümkün olmadığı bir varlık ve birlik halindedir.

Nesnenin yalnızca düşünce ile kavranabileceğini, duyuların nesnenin gerçek bilgisini vermeyeceğini savunan Parmenides (Arslan, 2011: 223); oluşun imkânsız olduğunu var olan ve yok olan üzerinden açıklamaktadır. Parmenides'e göre, nesnenin uslanabilir olması için var(lık) olması gerekmektedir; çünkü var(lık) olmayan düşünülemez (Skirberkk ve Gilje, 2006: 30). Varlığı, "var olan vardır, var olmayan var değildir" (akt. Cevizci, 2011: 51) önermesiyle temellendiren ve yokluğu yadsıyan Parmenides'e göre; 'var' olan, var olduğu için 'yok' olan yoktur. Çünkü nesne, hem var hem de yok olamaz. Nesne; var olmayan yokluktan değil; var olandan, kendisinden gelmiştir ve bu nedenle de kendisiyle aynıdır (Cevizci, 2011: 51, 52). Boşluk ya da yokluk olmadığı için herhangi bir değişimden ya da oluştan söz etmek imkânsızdır. Dolayısıyla nesne ve evren; kendisinden gelen, kendisinden geldiği için kendisiyle aynı olan ve bu nedenle de aslında değişmeyen, kendisinden farklı parçalara bölünemeyen, sürekli ve her yerinde aynı özellikleri gösteren bütün bir birliktir (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 97). Parmenides'e göre nesne; eksikliği, etkilenmesi, başka bir şeye bağımlılığı ve bağılılığı olmayan; bütün nesnelere tek bir nesneyi oluşturduğu mutlak varlıktır (Weber, 1998: 17). Nesne değişmediği için zamandan ve mekândan bağımsızdır; ancak, eksikliği olmayan birlik olduğu için sonsuz değildir. Zira sonsuzluk, eksikliği ve gerçekleşmesi mümkün olmayı ifade

etmektedir. Evren, merkezinde Dünyanın olduğu iç içe girmiş halkalardan meydana gelen bir bütündür (Arslan, 2011: 230, 239).

Parmenides'in izinden giden Zenon; oluşun imkânsızlığını, literatüre Zenon paradoksları olarak geçen diyalektik önermelerle açıklamıştır. Zenon paradoksları\*; oluşun ve çokluğun algısal bir yanılsamadan ibaret olduğunu ve evrenin bu yanılsamalar üzerinden açıklanamayacağını matematiksel bir uslamla ispat etme çabasıdır. Oluş, ancak zaman ve mekân (uzay) içerisinde mümkün olabilir. Zenon'a göre; zaman ve mekânın (uzayın) sonsuza kadar bölünebilirliği ve hareketin sonsuzluğu tüketememesi, oluşu olanaksız ve gerçek dışı kılmaktadır (Erdoğan, 2009: 38). Aralarında mesafe bulunan hızlı koşucu Arkhilleus ile kaplumbağa arasındaki yarışmada Arkhilleus kaplumbağaya asla yetişemeyecektir. Çünkü Arkhilleus; kaplumbağaya yetişmek için önce aradaki mesafenin yarısını, bu yarı mesafeyi katetmek için de yine yarı mesafenin yarısını katetmelidir ve sonsuz noktalardan oluşan bu mesafeyi aşmak sonsuza kadar devam edecektir (Weber, 1998: 19). Dolayısıyla Zenon; oluşun ve çokluğun sonsuz küçük birimlerden oluşan zaman ve mekân (uzay) gereksiniminden yola çıkarak, zaman ve mekânda (uzayda) sonlu bir yol almanın çelişkili olarak sonsuz bir yol almayı zorunlu kıldığını (Denkel, 2011: 52) ifade etmektedir. Bu nedenle de zaman ve mekânın (uzayın) gerçekliği söz konusu olamayacağı gibi; hareket, oluş ve çokluk da bir gerçeklik değil; onlardan meydana gelen görünüşün algısal yanılsamasından ibarettir (Erdoğan, 2009: 40).

Evren açıklamasında formu ön plana çıkaran; matematiği, geometriyi ve matematiksel dili merkeze alan; evrende uyum/harmonia arayışı içerisinde olan Pythagoras ve Pythagorasçılara göre ise arkhe, *sayıdır*. Nesnelere; sayılar tarafından biçimlendirilmiş, sayıların görüngüdeki halidir. Bu bağlamda sayılar arasındaki uyum, sayılar tarafından biçimlendirilmiş evrende de vardır (Çüçen, Zafer, Esenyel, 2009: 88, 89). Dünya'yı küre şeklinde düşünen ve evreni geometrik uzaysal nesnelere oluşan bir yansıma olarak gören Pythagoras; evrenin hangi arkhe(ler)den meydana geldiğinden ziyade nesnelere biçimlerinin önemli olduğunu öne sürmekte

---

\* Zenon paradoksları Arkhilleus ve kaplumbağa, duran ok, stadyum, mısır taneleri, ikiye bölme, uzay ve çokluk paradokslarından oluşmaktadır. Bu çalışmada Arkhilleus ve kaplumbağa paradoksu yeterli görülüp yalnızca bu paradoks örnek verilmektedir. Diğer paradokslarla ilgili bilgi için bkz. Arslan, A. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. (4. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 250-258.

ve biçimlerin çözümlenmesinin kaynağı olarak matematik, geometri ve sayılara vurgu yapmaktadır. Pythagoras'a göre evrendeki niteliksel farklılıklar geometrik farklılıklardan kaynaklanmakta ve nesnelerin doğası, geometrik biçimlerden oluşmaktadır. Bu bağlamda Pythagoras; görüngü nesnelerini, doğayı ve evreni geometrik us kavramlarıyla tanımlayarak idealize etmiş ve evreni açıklamanın dilini sayılar olarak düşünmüştür (Collingwood, 1999: 62-67). Dolayısıyla evrenin gerçek bilgisi duyularla elde edilen değil, matematiksel olarak ispatlanabilen ve sayılarla anlam kazanan ussal bilgidir (Skirberkk ve Gilje, 2006: 37). Pythagoras'a göre nesne; kendisi değişmeyen ancak, birbirlerine göre oranları matematiksel olarak değişen ve bu nedenle de özü değil, görünüşü itibariyle değişen bir yapıdadır (Erdoğan, 2009: 43, 44). Pythagoras'ın kendisi Dünya'yı, evrenin merkezinde hareketsiz olarak düşünmesine rağmen; Pythagoras sonrası Pythagorasçı düşüncede Dünya, evrenin merkezi değil; evrenin bir parçasıdır. Evrenin merkezinde - Güneş'ten farklı olarak- bir ateş yer almakta ve gök cisimleri bu ateşin etrafında dairesel olarak dönmektedir (Arslan, 2011: 155, 156).

### **2.1.3. Ussal Varlık ve Algısal Oluş**

Antik Yunan felsefesinin evren açıklamalarının temel tartışma kutupları, varlık ve oluş üzerinden başlamış ve gelişmiş olsa da; bu iki farklı düşünceyi uzlaştıran ya da uzlaştırmaya çalışan üçüncü bir bakış açısı da kendini göstermiştir. Bu bakış açısına göre evrenin bilgisi; hem oluşun hem de varlığın yadsınamayacağı, us ve görüngü dünyalarının birlikte oluşturduğu bir gerçekliktir. Bu doğrultuda evrene kaynaklık eden ve varlık olan çoklu arkhele söz konusudur. Evrenin oluşu ve görüngü dünyasındaki değişimi, değişmeyen arkhelelerin farklı oranlarda birleşmesi ya da ayrışması ile mümkün olmaktadır. Evreni oluşturan arkheleleri birleştiren ya da ayrıştıran kuvvet, arkhelelerin kendi içinde değil; arkhelelerin dışında hareketi sağlayan aşkın bir güçtür (Cevizci, 2011: 55, 56). Böylece hem oluş, hem de oluşun içindeki varlık açıklanmıştır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 109).

Evren açıklamasını hava, su, toprak ve ateş arkheleleri üzerinden yapan Empledokles; varlığı savunmakla birlikte, evrenin birlik değil çokluk olduğunu

(Ağaoğulları, 2009: 71), nesnelerin birleşerek yeni bir şey meydana getirmesi ya da ayrılarak meydana gelen nesnenin yok olması bağlamında oluşu kabul etmektedir. Bu nedenle evrenin tözü olan arkhe, tek bir maddeye indirgenemez. Nitelik ve nicelik olarak değişmeyen; ezeli ve ebedi varlık olan ve evrende eşit miktarda bulunan hava, su, toprak ve ateş arkhelerinin; birbirleriyle farklı oranlarda veya miktarlarda birleşmeleri ya da birbirlerinden ayrılmalarıyla nesnelere meydana gelmekte; hareket, değişme, oluş ve yok oluş ortaya çıkmaktadır. Empedokles'e göre evrene birbiri ardı sıra etki eden; tinsel değil, maddi nitelikte olan ve bu dört arkheyi harekete geçiren dışsal birleştirici güç; sevgi/uyum, ayırıcı güç de; nefret/uyumsuzluktur (Arslan, 2011: 266-269, 271, 273). Empedokles evrenin oluşumunu sevgi ve nefretin etkisinin aşamalarıyla açıklamaktadır. Başlangıçta evren, sevginin etkisi altındaki arkhelerle bütüncül küresel bir yapıdadır. Nefretin etkisiyle birlikte bütüncül yapı ayrılarak toprak, su, hava ve ateş ortaya çıkmıştır. Sonraki süreçlerde nesnelere, zorunlu ve durmaksızın devam eden birleşme ve ayrılma sürecinde meydana gelmiştir ve gelmektedir (Weber, 1998: 29).

Varlık konusunda Empedokles'in yöntemini takip eden Anaksagoras, arkhe ve arkheleri harekete geçiren aşkın gücün niceliği yönünden, Empedokles'ten farklı düşünmektedir. Anaksagoras'a göre evrendeki çokluğu ve bu çokluğun birbirinden farklılığını dört arkhe üzerinden açıklamak yetersizdir. Evrende; algıladığımız farklı niteliklerin ve çeşitliliğin sayısı kadar bu nitelikleri ve farklılığı açıklayan arkhe vardır ve söz konusu çeşitlilik sonsuz olduğu için de sonsuz sayıda arkhe bulunmaktadır (Denkel, 2011: 63). Evrendeki her nesne; sayılamayacak kadar küçük ve sonsuz sayıda olan, yok edilemeyen ve nitelikleri değişmeyen arkhelerden (spermata/tohum) oluşmakta (Weber, 1998: 31); her nesnede tüm nesnelere bir parça bulunmakta (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 112,113) ve nesnelerin görünümü kendilerinde daha çok olan parçaya benzemektedir (Denkel, 2011: 65). Nesnenin sonsuz parçalardan oluşması, aynı zamanda onun, sonsuz parçalara bölünmesi anlamına gelmektedir. Evreni oluşturan sonsuz arkheleri belli bir amaç doğrultusunda harekete geçiren ve onları birleştiren güç ise, nousdur (akıl) (Skirberkk ve Gilje, 2006: 34). Başlangıçta bir olan evren, bölünerek kaos halini almış ve bu kaos hali, nousun amaçsal gücünün etkisiyle arkhelerin iç ilişkilerine göre yeniden birleşmesi neticesinde kozmosu ortaya çıkarmıştır. Arkheler, kendi

nitelikleri doğrultusunda nesnelere meydana getirmiştir. Ağır olan arkhelerden evrenin merkezindeki ve silindirik şeklindeki yeryüzü oluşurken, daha hafif olanlardan su ve hava meydana gelmiş ve diğer nesnelere oluşmuştur. Dünya'nın hareket halinde olduğunu savunan Anaksagoras'a göre yıldızlar ve Güneş, Dünya'nın hareketi neticesinde Dünya'dan kopan ateşten parçalardır (Weber, 1998: 32). Arkhelerden bağımsız, tek başına saf halde bulunan ve canlı bir madde olan nous; evrene ve nesneye döngüsel bir düzen sağlamaktadır (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 113).

Anaksagoras'ın sonsuz arkhe düşüncesi; literatürdeki ismiyle 'atomcular'la, özellikle Demokritos'un düşünceleri ile farklı bir boyutta değerlendirilmiştir. Demokritos'a göre evren ve evrendeki çokluk; sonsuz sayıda ve aynı nitelikte olan, bölünemeyen, değişmeyen, ezeli ve ebedi olan *atomon* adını verdiği arkhelerin birleşmesi ve ayrılması ile meydana gelmektedir. Bu bağlamda görüngenü dünyasındaki oluş, bir gerçeklik olmakla birlikte; bu gerçeklik nesnelere değil, nesnelere oluşturan atomların gerçekliğidir (Cevizci, 2011: 60, 61). Atomlar algı ile kavranamayacak kadar küçük, gözle görülemeyen, duyumsanamayan, ancak us yolu ile kavranan varlıklardır. Farklı şekil, büyüklük ve ağırlıktaki atomların bir araya gelmesi ile algılanan farklı nesnelere oluşmakta; ayrılmasıyla da oluşan nesnelere yok olmaktadır. Atomların hareket ederek nesnelere oluşturmaları, hareketin mekânı olarak boşluğun da var olduğu anlamına gelmektedir. Ancak, atomların hareketini sağlayan boşluk, mutlak varlık olan atomlar için söz konusu değildir. Bu nedenle atomlar bölünemeyen, değişmeyen ve kendi içinde oluşun mümkün olmadığı en küçük parçalardır (Denkel, 2011: 76, 77). Demokritos'a göre atomların, nesnelere var veya yok olmasını sağlayan hareketinin kaynağı aşkın değil, içkindir. Atomlar dışsal bir güç ile değil, kendi kendilerine hareket eden bir yapıdadır. Bu bağlamda atomların iki türlü hareketi vardır. İlk olarak, ezeli ve ebedi olan ve bir başlatıcısı olmayan evren oluşmadan önceki hareketi; ikincil olarak da nesnelere bir araya getiren, birleşmeleri ya da ayrılmaları ile birbirlerine çarpma veya vurma suretiyle ortaya çıkan mekanik harekettir. Demokritos'a göre atomların hareketi, zorunlu bir nedensellik ve erekselliğin ürünüdür (Çüçen, Zafer ve Esenyel, 2009: 119, 120). Bu hareketlilik içerisinde atomlar; evrenin merkezindeki Dünya'yı ve diğer gök cisimlerini, hatta farklı kozmik sistemleri meydana getirmiş; atomlar, ağırlıkları



bakımından farklılık göstererek ağır olanlar yeryüzünü, görece daha hafif olanlar ise yeryüzünün etrafındaki gök cisimlerini oluşturmuştur (Arslan, 2011: 327).

#### **2.1.4. Platon'un Evren(ler)i**

Platon'un evren tasarımının temelinde, varlık-oluş ve tümel-tikel tartışmaları bağlamında ontolojik ve epistemolojik düşünceleri yer almaktadır. Evreni teolojik bir yaklaşımla açıklayan Platon, evrenin tözünü ve nedenselliğini maddi bir gerçeklikten farklı olarak tinsel gerçekliklere dayandırmaktadır (Arslan, 2010: 227). Platon'a göre nesnenin bilgisi; duyusal olan görünüşteki gerçekliğin bilgisi değil, ussal olan asıl gerçekliğin bilgisidir. Gerçekliğin duyusal algılara göre farklılık göstermeyeceğini ve değişmez olduğunu savunan Platon; bilimin konusunun tikel nesnelere ve olgulardan farklı olarak tümel nesnelere kapsamı gerektiğini, böylece ussal kavramlara dayalı evrensel gerçekliğe ulaşılacağını düşünmektedir (Ağaoğulları, 2009: 189, 190). Bu doğrultuda bilimi empirizmden soyutlayan ve doğal nesnelere göz ardı eden Platon; bilimin konusunu aritmetik, geometri ve astronomi gibi matematiksel değişmezliklerin inceleneceği zihinsel gerçeklikler olarak belirlemektedir (Arslan, 2010: 323, 324).

Nesnenin doğası ve mutlak gerçekliği olan evrensel biçim/form/töz Platon tarafından "idea" olarak tanımlanmaktadır. Görünüşteki nesnenin nedeni olan idea; insan zihninin tasarımından bağımsız, maddesi olmayan, evrensel aşkın bir varlıktır (Collingwood, 1999: 68, 83, 84). Bu bağlamda Platon, görünüş ve gerçeklikten oluşan düalist bir evren düşüncesine sahiptir (Skirberkk ve Gilje, 2006: 70). Görünüşteki evren; asıl gerçeklik olan idealar evrenindeki ezeli ve ebedi ideaların sürekli bozulan ve değişen kopyalarının yer aldığı nesnelere evrenidir. Bu nedenle de sürekli değişen ve dönüşen yeryüzü gerçek değil, ideaların yansımasıdır. İdealar evreni, evrensel ve değişmeyen gerçek bilginin; nesnelere evreni ise, duyulara dayalı ve sürekli değişen gerçek olmayan bilginin kaynağıdır (Ağaoğulları, 2009: 192, 193, 196). Maddi olmayan bir organizma olan, uzay ve zamanın yer almadığı ve bu nedenle de devinimin mümkün olmadığı idealar dünyası; formlar arasındaki diyalektik bağlarla birbirine bağlı olduğu için devinimle dolu maddi bir organizma

olan nesnelere dünyası için öncesiz, sonrasız ve değişmeyen bir modeldir (Collingwood, 1999: 87). Platon'a göre değişen, doğan ve ölen, bu nedenle de aslında gerçek olmayıp ideaların kopyası olan doğa, evren ve nesnelere; ezeli ve ebedi varlık olan Tanrı'nın ürünüdür. Mutlak iyi olan yaratıcı; oluşla yarattığı evreni iyi ilkesi doğrultusunda düzenlemiş, kuralsız ve düzensiz şeylerin bütünü düzensizlikten düzene sokmuş, evrene akıl ve ruh vermiştir. Bu bağlamda evren; farklı parçalardan oluşmuş gibi görünen, bununla birlikte her nesnede ortak iyi ilkesinin bulunduğu bir bütündür (Platon, 1989: 28-32).

Platon'a göre gerçekliğin bir kopyası olan doğa, gerçekte var değildir ama bir taklit olması itibarıyla aynı zamanda yok da değildir. Doğadaki ve evrendeki nesnelere kökenleri geometrik şekillerdir (Arslan, 2010: 345, 346, 354). Ateş, toprak, su ve hava elementleriyle yaratılan evren, kendini oluşturan parçaların uyumuna sahiptir. Platon evrendeki düzenin, uyumun ve oluşun nedenini; evreni oluşturan ve evrende yer alan bütün nesnelere ve ruhu; değişmeyen ussal gerçekliğin göstergesi olarak sayılar, geometrik şekiller, matematiksel ve geometrik oranlar ile açıklamaktadır. Platon'a göre ideaların yansıması olan, sahip olduğu matematiksel ve geometrik özellikler ile denge ve düzen içerisindeki evren; geometrik şekillerin kopyasından türeyen ve birbirini tamamlayan bütün nesnelere şekillerini en iyi biçimde kendisinde toplayan ve Tanrı'nın kusursuzluğuna en çok benzeyen küre biçimindedir. Dünya'nın etrafındaki gezegenler de dairesel bir hareket içerisinde (Platon, 1989: 31-43). Bununla birlikte Dünya hareketin merkezi değil, diğer gezegenlerle birlikte başka bir merkezin etrafında hareket eden bir cisimdir (Taylor, akt. Arslan, 2010: 350).

## 2.2. ARİSTOTELES'İN PARADİGMATİK KOZMOLOJİSİ

### 2.2.1. Aristoteles'in Kozmolojisi

Aristoteles; günümüz için disiplinlerarası olarak adlandırabileceğimiz farklı çalışma alanlarını içeren düşünceler ortaya koyması, ortaya koyduğu düşüncelerin

yöntemi ve ardıllarına etkisi itibariyle felsefe ve bilim tarihi bakımından önemli bir yere sahiptir (Arslan, 2011: 34, 35). Kendinden önceki doğa düşüncelerini karşılaştırmalı olarak inceleyerek tarihsel bir analiz yapan Aristoteles; “bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler” (1996: 75) sözüyle felsefesinin, biliminin ve kozmolojisinin yanı sıra düşünce ve bilim tarihinin çıkış noktasını ve nedenselliğini ortaya koymuştur. Aristoteles; tümel ve tikel tartışmasında tümelleri reddetmemekle birlikte, tikellerin bağımsız gerçek nesnelere olduğunu (Erdoğan, 2009: 152); nesnelere, kendine ait nitelikleri bağlamında sınıflandırılması gereken farklı türlerde var olduğunu savunmuştur (Arslan, 2011: 39). Bu nedenle de farklı türlerdeki şeyleri ve bu şeylerin niteliklerini inceleyebilmek için bilimi de sınıflandırarak günümüz bilim yapısının yöntemsel ve kurumsal temellerini atmıştır. Aristoteles bilimi; *praktike* (pratik bilim), *poietike* (üretici bilim) ve *theoretike* (teorik bilim) olmak üzere üç temel disipline ayırırken; teorik bilimi de kendi içinde matematik, fizik ve teoloji/metafizik olarak ayırmaktadır (1996: 291-297). Pratik bilimler ahlak, siyaset, iktisat ve retorik alanlarını; üretici bilimler mühendislik ve zanaat alanlarını kapsamaktadır. Teorik bilimler kapsamında matematik, değişmeyen ve kendi başına var olmayan kavramsal sayı ve şekilleri; fizik, oluşu ve değişen nesnelere değişmeyen doğa yasalarını; metafizik ise nesnenin ne olduğunu, oluştan bağımsız olarak varlığı ve varlığın niteliğini ele almaktadır (Erdoğan, 2009: 154, 155).

Aristoteles’e göre nesnenin ne olduğunu bilmek onun mahiyetini, mahiyetinin ne olduğunu bilmek de nesneyi bilmektir; bu bağlamda nesne, ilinekleri\* dâhil olmak üzere mahiyetiyle aynı anlama gelmekte ve nitelikleri ile tanımlanmaktadır. Nesnenin mahiyeti birincil ve mutlak olarak tözde, töz de nesnede içkin olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla nesnenin tanımlanması ve bilinmesi, nesnenin varlığı olan tözün de tanımlanmasını ve bilinmesini gerektirmektedir. Nesnelere farklı mahiyetlerde, farklı tür ve kategorilerde olması nedeniyle tek bir tözden söz etmek mümkün değildir (Aristoteles, 1996: 306-321). Nesne, meydana geldiği şey itibariyle maddeden; tamamlandığı ve var olduğu biçim itibariyle de formdan oluşmaktadır (Aristoteles, 2001: 55). Madde; nesnenin olma ya da olmama imkânına sahip olduğu,

---

\* Aristoteles çevirilerinde ve literatürdeki Aristoteles anlatımlarında geçen ilinek sözcüğü, bir şeyin özünde bulunmayan rastlantısal nitelik anlamını taşımaktadır. İlinek sözcüğü, Aristoteles çevirilerine sadık kalmak amacıyla kullanılmıştır.

kendisinden nesnenin meydana geldiği şey; form ise her şeyin mahiyetinin belirlendiği, nesnelere kendisine göre meydana geldiği şeydir (Aristoteles, 1996: 328, 329). Nesne, olanak halindeki maddenin form ile gerçeklik kazanmasıdır (Aristoteles, 2001: 55). Madde; form olmaksızın belirsiz ve bilinmeyen bir şeyken, form ile birleşmesi neticesinde bilinen bir şey haline almaktadır. Madde, nesnenin gerçekleşmesinin olanağı ve öznesiyken; sonradan meydana gelmeyen ve kendisi oluşa tabi olmayan, ezeli ve ebedi mutlak bir varlık olan form, bu olanağın gerçekleşmesinin fiilidir. Bu bağlamda, nesnenin mevcut durumundan başka bir duruma geçebileceği potansiyel olarak madde, nesnenin doğasını belirleyen ve potansiyeli gerçekliğe dönüştüren form olmak üzere birbirini tamamlayan iki temel töz vardır (Arslan, 2011: 144-146, 156, 157). Aristoteles'e göre duyuların tecrübesi, tözün bilgisiyle birlikte nesnenin evrensel ve gerçek bilgisini ortaya koymaktadır (Skirberkk ve Gilje, 2006: 97).

Aristoteles nesnelere; kendi içinde bir değişme, oluş ve varlık ilkesi taşıyan hayvanlar, bitkiler, toprak ve su gibi doğal olanlar ile; kendi içinde bir oluş ve varlık ilkesi taşımayan, bir sanat ya da zanaat neticesinde ortaya çıkmış sedir veya giysi gibi yapay nesnelere olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Aristoteles'e göre doğal nesnelere oluşlarının nedenselliğini doğaya gereği kendi içinde ilke olarak taşıyan, mevcudiyeti ve değişimi karşıtlarıyla mümkün olan ve karşıtlarını içinde barındıran, tek bir ilkeden oluşmayan bileşik bir şeydir. Nesnelere bir doğaya değil, doğanın bir gereği ya da doğaya göre var olduğunu ve hareket eğilimi gösterdiğini ifade eden Aristoteles'e göre doğaya; nesnelere, varlık ve oluşun ereksel ilkesi ve nedeni; nesne olmaya olanak halindeki maddenin biçimsel gerçeklik kazandığı formdur. Doğaya tarafından yapılmış olan her şey; doğaya uygun, doğaya yönelen bir amaç içindedir ve doğanın gerektirdiği ereksel nitelikleri ilke olarak kendisinde kendisinin doğası olarak barındırmaktadır (Aristoteles, 2001: 31-71). Doğaya; daha belirgin bir form ve yetkinlik kazanmaya doğru ereksel değişim içindeki tikel nesnelere bir bütünü olmakla birlikte (Denkel, 2011: 130); oluşun kendisi değil, oluşun nedenidir ve bu yönüyle de varlık halidir (Baker, akt. Erdoğan, 2009: 65).

Aristoteles değişmeyi (metabole) kategorize ederek oluş (genesis) ve yok oluş (phthora); devinim/hareket (kinesis) olmak üzere iki genel anlamıyla ele almış; devinimi nitelik, nicelik ve yer değiştirme yönleriyle değerlendirmiştir (Erdoğan,

2009: 67). Aristoteles; oluş ve yok oluş ile tözsel bir değişimi ifade etmekle birlikte, vurguladığı değişim tözün değişmesi değil; töz ile mümkün olan nesnenin var ya da yok olmasıdır. Zira töz, kendisi herhangi bir oluşa ya da değişmeye tabi olmayan varlıktır. Oluş; maddeden forma, olanaktan gerçekleşmeye doğru giden nesneleşme sürecidir (Arslan, 2011: 140, 157).

Doğanın bir devinim ve değişme ilkesi olduğunu, bu nedenle de devinimin ne olduğu bilinmediğinde doğanın da bilinmeyeceğini düşünen Aristoteles'e göre devinim; yer, zaman ve boşluktan bağımsız ve form sahibi gerçeklik halindeki nesnelerin dışında olamaz. Nesne belirli bir nitelik ve nicelik özelliklerine sahip olan ve bu nedenle de varlık, nicelik, nitelik ve yer/mekân bakımından değişebilen şeydir. Dolayısıyla devinim ve değişim; nesnelerin var oluş türlerine ve özelliklerine bağlı olarak nitelik, nicelik ve yer değiştirme bakımından çeşitlilik göstermektedir. Nesne, yapısı itibariyle var oluş özelliklerinin yanı sıra bunların karşıtlarına da olanak halinde içkin olarak sahiptir. Bu bağlamda devinim veya değişim; nitelik değiştirme olanağına sahip olan nesnenin nitelik değiştirmesi, büyüme ya da eksilme olanağına sahip olan nesnenin büyümesi ya da eksilmesi, yer değiştirme olanağına sahip olan nesnenin yer değiştirmesi; yani olanak halinde bulunan nesnenin kendini gerçekleştirmesidir. Devinim, nesnenin içkin bir eylemi olmasından ziyade dışsal bir devindiricinin olduğu bir etkinlik halidir. Nesnelere karşılıklı etkileşimle aynı zamanda devindirici olma niteliğine de sahiptir ve devindiren her şey olanak halinde devinebilir bir şeydir. Dolayısıyla nesne; hem gerçeklik, hem olanak, hem devindirebilen, hem de devinebilendir. Devinim ya da değişim; olanak halinde devinebilen nesnenin etkinlik halinde devindiren nesnenin etkisiyle etkin hale geçmesi, kendini tamamlaması ve gerçekleşmesidir (Aristoteles, 2001: 93-101). Aristoteles oluşu, değişmeyi ve nesneyi; bir şeyi oluşturan olarak *madde*; bir şeyin tanımlanmasını sağlayan kavramsal özü olarak *form*; oluşum ve değişimin başladığı ilk ilke olarak *devindirici*, *fail*; bir şeyin kendisi için olduğu şey, erek olmak üzere dört nedene bağlamıştır (Aristoteles, 1996: 236).

Oluşu ve devinimi potansiyelin gerçekleşmesi bağlamında doğal ve zorunlu bir süreç olarak değerlendiren Aristoteles; evreni organik bir yapı olarak açıklarken, bu sürecin ve organik yapının yansıması olarak nesnelere evrimsel hiyerarşik bir sıralama içerisinde kurgulamaktadır. Sıralamanın en altında saf bir potansiyel olarak

formdan yoksun saf madde, onun üzerindeyse inorganik şeyler vardır. Bir üst basamakta bitkiler, bitkilerin üzerinde duyarlı ve mekanik ruhla hisseden ve hareket eden hayvanlar yer almaktadır. Bunların üstünde maddi varlığı en yüce, düşünen bir hayvan olan insan bulunmaktadır (Skirberkk ve Gilje, 2006: 102, 103). İnsan, madde ve formun mükemmel bir birleşimidir. Madde, insanın bedeni; form ise akıl ile birleşmiş ruhudur (Arslan, 2011: 46, 47). Sıralamanın en üstünde saf form, mükemmel bir varlık olan Tanrı vardır.\* Saf form; evrenin yaratıcısı değil fakat devinimin zorunlu ilk kaynağı ve nedeni, oluşa ya da değişime tabi olmayan ezeli ve ebedi, hareket etmeyen hareket ettiricidir (Aristoteles, 1996: 502-509).

Aristoteles'in kozmolojisinde cisimlerin devinimlerini ve yerlerini belirleyen şey, kendi doğaları ve evrenin yapısıdır (Koyre, 2002: 58). Nesnenin doğal durumunun hareketsiz olduğunu; hareketin ancak bir kuvvet ile, doğası gereği belirli bir yöne, merkeze doğru olduğunu savunan Aristoteles'e göre; ağır bir cisim, çekimi daha fazla olması nedeniyle hafif bir cisme nazaran yere daha hızlı düşmektedir (Hawking, 2006: 23). Bu bağlamda yer, özü gereği ağır olduğu için Dünya'nın; Dünya ise evrenin merkezinde bulunmaktadır (Koyre, 2002: 58). Aristoteles sonlu olarak tasarladığı evreni; merkezinde Dünya'nın yer aldığı, Ay'ın sınır olduğu, kendi hareket kanunları olan Ay-üstü ve Ay-altı olmak üzere iki küreli bölüme ayırmıştır (Skirberkk ve Gilje, 2006: 101). Ay-üstü evrende, Dünya'nın etrafında sabit bir hız ile dairesel olarak hareket eden gök cisimleri bulunmaktadır. Ay-üstü evrendeki gök cisimleri, ezeli ve ebedi töz tarafından meydana getirilmiş olması nedeniyle hareketi olan, fakat değişmeyen varlıklardır. Bu nedenle de devinimleri dairesel, ezeli ve ebedi bir döngüdür (Aristoteles, 1996: 512-518). Ay-altı evren; oluşa ve değişime tabi ve sonlu olan, bu nedenle de Ay-üstü evrenden farklı olarak doğrusal devinimin olduğu, bu devinime tabi olan nesnelere var olduğu ve bu var oluşun uzamı bağlamında Dünya'nın bulunduğu yerdir. Aristoteles Dünya'yı; nesneden ayrı bir varlık olarak düşünmekte, nesneden ve nesnenin oluş ve devinim niteliklerinden soyutlamaktadır. Nesnenin var oluşu uzama bağımlı iken; uzam, nesneden bağımsız olarak vardır. Aristoteles'e göre Dünya; nesnenin oluş ve

---

\* Aristoteles'in 'saf form' kavramı, Tanrı kavramını tam olarak karşılamamakla birlikte, kendi yazınında ve literatürde Tanrı olarak karşılık bulmaktadır. Fakat saf form, tarihsel ya da günümüzde tanımladığımız Tanrı kavramından farklı olarak bir yaratıcı değil, nedendir.

hareketinin gerçekleştiği yer; oluşun, oluştan bağımsız varlık olan hareketsiz uzamıdır (Aristoteles, 2001: 135-157).

Aristoteles'in kozmolojisinde doğa; birbirinden bağımsız parçalardan oluşan mekanik bir model değil; biyolojik temele dayalı, evrimsel bir süreçle birbirini tamamlayarak kategorilere ayrılan organik bir yapıdır. Bu bağlamda Aristoteles; gerçeklik olarak yorumladığı doğaya ait olguları öncelikle nedensellik ilkesinde ele almaktadır. Bu nedensellik ilkesi çerçevesinde var olan farklı tür ve çeşitlilikteki nesnelere; doğanın onlara kazandırdığı doğaları gereği, doğal konumlar ve zorunlu ereksel işlevsellikler atfetmektedir. Bununla birlikte Aristoteles, kavramları ve olguları tek yönlü değil; karşıtıyla birlikte bir bütün olarak ele almaktadır. Bir denge ve düzen içerisindeki kozmos; doğal konumları çerçevesinde, doğal vasıfları birbirleriyle uyumlu şeylerin bir bütünüdür (Skirberkk ve Gilje, 2006: 104, 105).

### **2.2.2. Bir Paradigma Olarak Aristotelesçi Düşünce**

Helenistik Dönem'de ve Ortaçağ'da ortaya konulan felsefi ve bilimsel düşünceler, Antik Dönem'den kopuşlar yaşamakla birlikte, esas itibariyle bu dönemin birikiminden faydalanmış; özellikle Platon ve Aristoteles'in evren tasarımları yeniden yorumlanırken, doğa ve insan ile ilgili çok yönlü felsefeleri ardılları için önemli bir kaynak olmuştur (Arslan, 2010: 9, 11).

Platon ve Aristoteles sonrası; kendine özgü felsefi sistemden yoksun, öncülleri sadeleştirme ve düzeltme çabasındaki taklitçiler dönemi olarak tanımlayan Vorlander'e göre; evreni sistematik ve bütüncül algılama biçimi, yerini Aristotelesçi bir yaklaşımla tümevarım yöntemi temelinde bilimsel ihtisaslaşmaya bırakmış ve bilginin kurumsal yapısı şekillenmeye başlamıştır. Dante tarafından "bütün bilginlerin hocası" olarak övülen Aristoteles; 8. yüzyıldan itibaren İslam felsefesinin yanı sıra Helenistik Dönem, Skolastik Dönem ve Katolik Kilisesi felsefelerinde Ortaçağ boyunca evrene ait bilginin yetkin bir kaynağı olarak görülmüştür (Vorlander, 2008: 163-166). Antik Dönem felsefelerinin ve Aristoteles'in etkisi; yalnızca doğa felsefelerinde ve biliminde değil, felsefenin her alanında kendini göstermiştir.

Helenistik Dönem okul geleneklerinden öne çıkan Epikuroşçular ve Stoacılar, Aristoteles'ten farklılaşmalarına rağmen; Aristoteles, Platon ve öncesi felsefe ve kozmolojilerle özellikle evrensel aklın arayışı ve yöntemi bağlamında benzerlikler barındırmaktadırlar. Demokritos'un atomcu yaklaşımını benimseyen Epikuroşçulara göre evren ve nesne; sürekli devinen, bölünmeyen, duyularla algılanamayan farklı şekil ve ağırlıklardaki atomların birleşmesiyle oluşmuştur. Bu bağlamda evrendeki her şeyin; Aristoteles'e benzer bir şekilde, -tözün amaçsallığından farklı olarak- doğal bir nedensellik üzerine kurulu olduğunu savunmaktadırlar (Ağaoğulları, 2009: 398, 399). Ateşi evrenin yaratıcısı olarak gören Stoacılar (Ağaoğulları, 2009: 420, 421), felsefe ve kozmolojilerinde belirgin olarak Aristoteles'in etkisi altındadır. Stoacıların felsefeyi teorik ve pratik felsefe olarak ayırmalarında, insan hayatının ereğinin mutluluk olduğu düşüncelerinde, etik alanındaki sınıflandırmalarında ve doğa felsefelerinde, özü itibariyle, Aristotelesçi bir karakter olduğu görülmektedir (Arslan, 2010: 183, 184). Stoacılar Aristotelesçi olmamakla birlikte Aristoteles'in madde-form ayrımı ve nesnenin unsurları (biçimsel, maddi, etken, ereksel) kuramı gibi Aristoteles fiziğinden aldıkları önermelerle ve bu önermeleri dönüştürerek doğa felsefelerini zenginleştirmişlerdir (Arslan, 2010: 13, 278). Stoacılar evreni, doğayı ve nesneyi etkin ve edilgin olmak üzere iki temel ilke üzerinden değerlendirmektedir. Edilgin ilke, herhangi bir niteliğe sahip olmayan töz/madde; etkin olan ilke ise tözde içkin olarak bulunan, nesneyi meydana getiren, ezeli ve ebedi ateş veya sıcak nefes/logos/tanrıdır (Laertius, akt. Arslan, 2010: 283).

Onların özellikle madde hakkında getirdikleri bu açıklamanın, hemen hemen tümüyle Aristoteles'in damgasını taşımakta olduğunu görmekteyiz. Çünkü Stoacılar, ... birinci olarak, Aristoteles gibi varlığın biri tamamen belirsiz ve hareketsiz, diğeri tamamen belirli ve fiil halinde bulunan iki ilkedен meydana geldiği görüşündedirler. İkinci olarak onlar maddeyi, yine Aristoteles gibi, kendisi bakımından tamamen belirsiz, tamamen hareketsiz, sonlu, her türlü değişimin öznesi veya taşıyıcısı olan şey olarak tanımlamaktadırlar. Nihayet Aristoteles gibi Stoacılar için de bağımsız, herhangi bir form almamış madde, ancak bir fiksiyon olup, yalnızca zihinsel analiz sonucunda kendisine eriştiğimiz bir kavramdır (Arslan, 2010: 285).

Helenistik Dönem'de Hiparkos (Hypporkos), gezegenlerin dairesel bir yörüngede döndüğü Dünya merkezli evreni açıklayan çalışmalar ortaya koyarken (Gürel, 2001: 77); Almagest isimli çalışmasında evreni Aristoteles gibi Ay-üstü ve Ay-altı olarak ikiye ayıran Batlamyus (Ptolemy/Ptolemaios) (Erdoğan, 2009: 106), Hiparkos (Hypporkos)'un çalışmaları ile Aristoteles'in paradigmasını birleştirmiş,



Aristoteles'e benzer bir şekilde cisimlerin yerin merkezine doğru düştüğü savını sürdürerek merkezinde devinimsiz Dünya'nın yer aldığı evren düşüncesini ispatlamaya (Gürel, 2001: 80), Aristoteles paradigmasını geliştirmeye ve paradigmanın eksikliklerini tamamlamaya çalışmıştır. Batlamyus'un evren modelinde Dünya; matruşka gibi iç içe geçmiş, dairesel hareket eden sekiz kürenin merkezidir. En dıştaki küre, diğerlerinden farklı olarak, yerleri sabit yıldızların bulunduğu ve küreyle birlikte döndüğü evrenin sınırı ya da sonudur. İç kürelerde ise, yerleri sabit olmayan gezegenler yer almakta, gezegenler hem kendi hem de taşıyıcı küreleriyle birlikte dönmektedir (Hawking, 2006: 14, 15). Aristoteles'in paradigmasını takip eden Batlamyus'un matematiksel hesaplamalarla destekleyerek geliştirdiği yer merkezli ve sonlu evren sistemi, Ortaçağ düşüncesini yapılandırmış ve bu konudaki eserleri Ortaçağ kozmolojisine hakim olmuştur (Russ, 2011: 85).

Bütün olağan bilim etkinliklerinin -gerek İlk Çağ'da, gerekse Orta Çağ'da- aksiyomatik temellerini oluşturan, Aristoteles'in net bir şekilde ortaya koyduğu; *dünyanın evrenin merkezinde ve devinimsiz oluşu, diğer gezegenlerin onun etrafında dairesel bir yörüngede ve sabit hızlarla dolanmakta olmaları*, Kuhn'un disiplinler matriks olarak ifade ettiği paradigmanın dışına çıkılmaması gereken sınırlarını belirleyen çerçeve ya da kalıp içerisindeki simgesel genellemelerdendir (Erdoğan, 2009: 99). Antik çağın Kopernik'i olarak anılan Aristarkus için güneş, yıldızların gayet genişlemiş küresinde merkezdedir ve dünya güneşin etrafında daire şeklinde dönmektedir. .... Nitekim Aristarkus aslında yeni bir teori değil, başka bir evren ortaya koymuştur. En temel kabul olan Dünyanın evrenin merkezinde olmağını yıkıp, Güneşi merkeze almıştır. .... Fakat bunların hiçbiri kabul görmemiştir. Çünkü ortak duyu verilerine ve onunla uyum içerisindeki paradigmaya aykırıdırlar (Erdoğan, 2009: 102, 103).

Kuhn'a göre, -bütün paradigmalarda olduğu gibi- Aristoteles'in kozmolojisinin bir paradigmaya dönüşmesinin nedeni; Aristoteles'in öncüllerinden benzersiz, sistematik ve bütüncül bir doğa düşüncesini ortaya koyması; ortaya koyduğu kozmoloji temelinde ardılları için açık uçlu geliştirilebilir çözümler bırakması ve bu yönüyle de yeni yorumlara ve gelişmelere açık olmasıdır (Kuhn, 2006: 81, 82).

Aristoteles'in bize ancak eksik ve birçok düzeltiyle ulaşan yazıları, günümüzde fizik, kimya, astronomi, biyoloji ve tıp olarak adlandırılan bilim konularıyla olduğu kadar, mantık, metafizik, politika, retorik, yazın eleştirisi gibi bilim dışı alanlarla da ilgilidir. Aristoteles bunların her birine, özellikle de biyoloji, mantık ve metafiziğe bütünüyle kendine özgü yeni fikirlerle katkıda bulundu; ancak eserlerinde dağınık bir biçimde bulunan sayısız önemli katkısından daha da önemli olan, bilgiyi sistemli ve tutarlı bir bütün içinde düzenlemesiydi. Tam anlamıyla başarılı değildi; Aristoteles'in yazılarında tutarsızlıklar, kimi yerlerde de çelişmeler bulmak zor değildir. Ancak Aristoteles'in insana ve çevreye bakışının temelinde, o dönemden bu güne kadar

kendisinininkiyle karşılaştırılabilecek kapsam ve özgünlükteki sentezlerin asla erişemedikleri bir bütünlük vardır. Yazılarının etkisinin böylesine sınırsız oluşunun nedenlerinden biri budur ... (Kuhn, 2007: 140).

Ortaçağ felsefesi ve evren algısı, İlkçağ'dan farklı olarak, vahiy dinlerin etkisiyle özellikle Hıristiyan, İslam dinlerinin içerisinde yer almıştır. Tanrı kavramı; İlkçağ'da düşünce tarafından biçimlendirilebilir bir kavramken, Ortaçağ'da düşünceyi biçimlendiren bir nitelik kazanmıştır. Bu bağlamda Ortaçağ'ın; kökeninde Doğu ile Batı, Latin dünyası ile Yunan dünyası arasındaki ilişkilerin kopukluğu yatan siyasal, iktisadi ve düşünsel bir barbarlık çağı olduğunu belirten Koyre; aynı çağın, Arap-İslam düşünürleri sayesinde Latin Batı'nın Yunan mirasıyla yeniden tanıştığı ve çoğu zaman olumsuz bir anlam yüklenen ancak olağanüstü düşünsel verimliliğe sahip skolastik felsefeyi\* borçlu olduğumuz bir çağ olduğunu ifade etmektedir (Koyre, 2002: 14-16, 20). Koyre; Roma Dönemi'nin bilim ve felsefeye kayıtsız kaldığını, Ortaçağ Hıristiyan dünyasının; yoksun olduğu İlkçağ Yunan yapıtlarıyla Arap İslam düşünürlerinin çevirileri sayesinde tanıştığını, Farabi'nin, İbn-i Rüşd'ün, İbn-i Sina'nın yardımı olmadan Aristoteles'in Fizik'ini, Metafizik'ini ya da Batlamyus'un Almagest'ini anlayamayacağını belirtmektedir\*\* (2002: 16).

Aristoteles ve Platon, Ortaçağ'ın sonlarına kadar Hıristiyan ve İslam inanışları ile uzlaştırılmış; Platon'un, Pythagorasçı düşünceyi de kapsayan metafizik temelli felsefesi, başlangıçta formu olmayan maddenin matematiksel bir düzen içerisinde yaratılması düşüncesi ilahi yaratılış düşüncesi ile sentezlenmiştir (Losee, 2008: 28). Aristoteles evren bilgisinin didaktik bir kaynağı haline gelirken, Platon'un evren algısını metafizik temeller üzerine kurduğunu ve bu nedenle de paradigma

---

\* Şu ki skolastik felsefe -biliyoruz şimdi bunu- çok büyük şeyler olmuştur. Avrupa'nın felsefi eğitimini gerçekleştirenler, bugün hala kullanmakta olduğumuz terminolojimizi yaratanlar skolastiklerdir; çalışmalarıyla Batının Eskiçağın felsefi yapıtıyla yeniden ilişki kurmasını, ya da belki daha doğrusu, ilişki kurmasını sağlayanlar onlardır. Yine, görüşlere karşın, Ortaçağ felsefesi ile çağcıl felsefe arasında gerçek -ve derin- bir süreklilik vardır. Descartes ile Malebrance, Spinoza ile Leibniz çoğu kez Ortaçağlı öncellerinin yapıtını sürdürmekten başka bir şey yapmazlar (Koyre, 2002: 14).

\*\* .... Arap dünyası şaşırtıcı bir istekle Yunan uygarlığının, biliminin, felsefesinin fethine girişir. Bütün bilimsel yapıtlar, bütün felsefi yapıtlar ya çevrilerek ya da -Platon için yapıldığı gibi- özetlenip açıklanacaktır. Arap dünyası kendisini Yunan dünyasının sürdürücüsü, mirasçısı diye görür ve öyle söyler. Çok da haklıdır bunda. Çünkü -bir Ortaçağdan çok bir Yenidendoğuş olan- Arap Ortaçağının parlak ve zengin uygarlığı gerçekten Yunan uygarlığının mirasçısı, sürdürücüsüdür (Koyre, 2002: 18). Hiç kuşkusuz, incelediğimiz çağda, yani Ortaçağda, Doğu -Bizans dışında- Yunanlı değildi artık; Araptı. Latin Batının *ustaları ve eğitimcileri* yine Araplar olmuştur (Koyre, 2002: 16).

kabulünde Aristoteles'ten farklılaştığını vurgulayan Koyre; Platon'un kavranması zor üslubu ve dolambaçlı düşünce sistematığı nedeniyle Aristoteles gibi geniş bir alanda incelenmediğini, incelenmekten öte yorumlandığını ve biçim değiştirdiğini; evren düşüncesinde, Aristoteles'in kozmolojisi gibi bir gerçeklik kabulü değil; metafiziksel bir yorumlama, bir inanış biçimi olarak görüldüğünü ifade etmektedir (Koyre, 1989: 15). Koyre'nin ifadesiyle "Timaios dünyanın yaratılışının tarihi ya da söylencesi" (2002, 23) halini alırken, "Söylensel kosmogoni ile gök mekaniğinin, teoloji ile matematiksel fiziğin ilginç karışımı" (1989: 16) ortaya çıkmıştır. Ortaçağ Hıristiyan ve İslam felsefeleri en az Aristoteles kadar Platon'dan da faydalanmış olmasına rağmen, evren algısı ve kozmolojisi itibarıyla Aristoteles paradigmasının egemenliği altındadır (Koyre, 2002: 21).

Bunun sebebini anlamaksa oldukça kolaydır. İlkin, Aristoteles, bütün yapıtı -en azından Eskiçağda bilinen bütün yapıtı- Arapçaya, daha sonra da Latinceye çevrilmiş ilk Yunan filozofu olmuştur. Platon'un ki ise bu onuru yaşayamadı ve daha az bilindi.

Bu da bir rastlantı sonucu değildir. Aristoteles'in yapıtı insan bilgisinin gerçek bir ansiklopedisini oluşturur. Tıp ile matematik dışında, her şey bulunur orada; mantık -baş sırada önemli olanı-, fizik, gökbilim, metafizik, doğa bilimleri, ruhbilim, ahlak, siyaset... bu bilgi yığınıyla gözleri kamaşan, ezilen, bu gerçekten olağan dışı zekayla büyüleyen yüksek Ortaçağ için, Aristoteles'in hakikatin temsilcisi, insan yapısının doruğu, yetkinliği .... olması şaşırtıcı değildir (Koyre, 2002: 21, 22).

Ortaçağ Platonculuğu Platon'un Platonculuğu olmadığı gibi, Aristotelesçiliği de Aristoteles'in Aristotelesçiliği değildir. Tek bir Tanrı'nın varlığının bilindiği Ortaçağ'da Aristotelesçilik; Müslüman ve Hıristiyan dinlerinin inanışlarıyla bağdaşmıyor görünse de, Ortaçağ düşünürlerince yeniden yorumlanmış ve dinsel düşünce ile bağdaştırılmış\*; Müslümanlaştırılan ve Hıristiyanlaştırılan Aristoteles,

---

\* Bir "dünya", bir doğa ya da sıralı ve çok düzenli bir doğalar bütünüdür; çok dengeli, çok kararlı, kendine özgü bir varlık taşıyan, hatta onu kendi malı olarak taşıyan bir bütün. Kuşkusuz Ortaçağ Aristotelesçisi için, bu varlık Tanrıdan türemiştir, nedeni Tanrıdır, hatta Tanrının yarattığıdır; ne ki, tanrının kendisine verdiği bu varlığı bir kez aldı mı, dünya, doğa, yaratıktır onun sahibi. Artık Tanrının değil doğanın bu varlık.

Kuşkusuz bu dünya -ve bu dünyanın varlıkları- devingen ve değişkendir; oluşa, zamanın akışına boyun eğer. Elbette, bu yanıyla Tanrının değişmez, zaman dışı varlığına karşıttır; ama ne denli değişken, ne denli zamansal olursa olsun, dünya geçici değildir ve devingenliği sürekliliğini kesinlikle ortadan kaldırmaz. Tam tersine denebilir ki, Aristotelesçi için, bir şey ne kadar değişse, görünüp yok olsa da, dünyanın kendisi değişmez; *doğalar* aynı kalır. Hatta bunun için *doğadılar*. Şeylerin hakikati bunun için onlardadır (Koyre, 2002: 36).

felsefeden öte bilimsel bilgi niteliğiyle eğitim kurumları (medrese ve üniversite) başta olmak üzere Ortaçağ öğretisinin temeli olmuştur.\* (Koyre, 2002: 34, 35).

Aristoteles'in bilimsel konularda baskın bir otorite olduğu ortaçağın sonraki yüzyıllarında bile, onun öğretisinin birçok farklı yerinde önemli değişiklikler yapmakta duraksamadılar. Sonraki Aristotelesçilerin onun özgün öğretisi için önerdikleri değişikliklerin listesi neredeyse sınırsızdır ve bu değişikliklerden bazıları hiç de önemsiz değildir. .... Yine de sonraki hiçbir Aristotelesçi, Dünya'nın bir gezege olduğu ya da konunun evrenin merkezinden uzakta olduğu fikrini ortaya atmamıştır. Eşi olmayan merkezi bir Dünya kavramı Aristoteles düşünce dokusu içinde pek çok önemli kavramla iç içe geçtiği için, bunun bir Aristotelesçi için düşünülmesi, kabul edilmesi çok güç bir yenilik olduğu açıktır. .... Merkezdeki devinimsiz Dünya kavramı, sıkıca dokunmuş tutarlı bir dünya görüşünün önde gelen kurucu kavramlarından biriydi (Kuhn, 2007: 147, 148).

İslam coğrafyasında Aristoteles'i Müslümanlaştıran ve İslam felsefesinde bir otorite haline getiren (Liberia, akt. Cevizci, 2001: 119) Kındi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi düşünürler, felsefe ve kozmolojiyi teoloji temelinde ele almışlardır. Bu filozofların düşüncelerinin inşasında ve çalışmalarında; Aristoteles'in kategoriler ve dört neden/unsur gibi benzeri teorilerin ve ilkelerin yanı sıra, Aristoteles kaynaklı kavram ve tanımlamalar yer almaktadır (Jolivet, akt. Cevizci, 2001: 121).

“Bağdat'ta yaşayan filozoflar arasında açık olarak öne çıkan ilk bilgiler Kındi ... ve Farabi'dir .... Bunlar aynı zamanda doktor, matematik ve astronomi bilginiydiler. Felsefede seçkin bir düşünce gücüne sahip olmakla birlikte ... Aristo yorumculuğundan fazla bir şey yapmadılar” (Vorlander, 2008: 276). “İbn Sina da olağan bilim etkinliği içerisinde yer almış olan Kındi, Farabi gibi evrene Aristoteles'in penceresinden bakmaktadır” (Erdoğan, 2009: 123).

İbn Rüşd, tamamen Meşşai'dir (Peripatetik: Aristocu). Onun gözünde Aristo “en yüksek insani yetkinliği göstermek için, doğanın yarattığı kural ve örnektir”. “Öğrenilmesi mümkün olanı öğrenebilmemiz için ilahi tedbir bize Aristo'yu bağışlamıştır”. Dolayısıyla İbn Rüşd, doğa biliminde ilerlemiş olmasına rağmen, Aristo'nun ... dünya ve doğa anlayışına bağlanıp kalmıştır (Vorlander, 2008: 279).

İslam düşünürlerini genel olarak incelendiğinde Aristoteles'ten ayrılan belki de en önemli nokta, kozmolojinin teolojik bir ontoloji üzerine kurulmasıdır. Yaratıcı

---

\* Ortaçağ'da, gerek İslam felsefesi ve biliminde gerekse Hıristiyan felsefesi ve biliminde yalnızca Aristoteles'in etkin olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Özellikle ontolojik olarak Aristoteles'in yanı sıra Platon'un da önemli bir katkısı vardır. Hatta Platon'un yeniden yorumlanması, literatürde Helenistik dönemden gelen ‘Yeni Platonculuk’ kavramının teoloji ile birleşmiş biçimini ortaya çıkarmıştır. Ancak, özellikle kozmolojik olarak, Aristoteles'in paradigmatik bir sınır ve hem İslam hem de Hıristiyan coğrafyalarındaki olağan bilim etkinliklerinde öncelikli referans kaynağı olması nedeniyle bu çalışmada, İslam ve Hıristiyan düşünürlerinin Aristoteles paradigması ile olan ilişkisine değinilecektir.

olmaktan ziyade şekillendirici olan Aristoteles'in saf form ya da Tanrı kavramı; Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak ispat etme kaygısındaki İslam felsefesinde İslam'a uygun bir şekilde nitelendirilerek yerini; evrenin dışında, evrendeki nesnelere nitelik ve niceliklerinden farklı, herhangi bir devinime ve değişime tabi olmayan, devinimin ve oluşun nedeni olan ilk ve tek varlık, yaratıcı Tanrı kavramı almıştır (Erdoğan, 2009: 116, 118, 119). Evreni yoktan var eden Tanrı, evrenin asıl fail nedenidir. Ezeli ve ebedi varlığın yaratıcısı olan evren, evrene ait nesnelere ve her şey; Tanrı'nın iradesine bağlı olarak ereksel bir nitelikte zorunlu olarak yaratılmış birlik/bütünlük (vahdet) içerisinde. Bu nedenle de evren devinime, oluşa ve bozuluşa tabidir; Tanrı'nın dışındaki her şey sonludur (Fahri, 2000: 112, 113, 115, 116). İslam filozofları; Aristoteles'in devinim, nesnenin bilgisinin nedenselliği ve madde-form öğretisini benimsemişler ve evreni; dört unsurdan (ateş, hava, su, toprak) ve bu unsurların birleşmesinden meydana gelen, oluşun ve bozuluşun olduğu doğrusal devinim içindeki Ay-altı evren ve oluşun ve bozuluşun olmadığı dairesel devinim içindeki Ay-üstü evren olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Nefs ve akıl kavramları, nesnelere kategorilere ayrılması ve sınıflara ayrılmasında etkin bir rol oynamıştır.

Aristoteles, en mükemmel devinim şekli olan dairesel devinimi gök cisimlerinin gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Onlar, bu yüzden Tanrı'dan sonra gelen ikinci derecede kutsal varlıklardır. Aristoteles paradigmasının temel kabullerinden olan bu yaklaşımdan dolayı, olağan bilim etkinlikleri dönemi olan Aristoteles sonrası İlk Çağ ve Orta Çağ'da, gök cisimlerinin dairesel devinimlerindeki düzen, bunların ruh sahibi birer canlı ve akıllı varlık olmalarıyla açıklanıyor ve onların Ay-altı evrendeki varlıklardan çok daha mükemmel oldukları düşünülüyordu (Erdoğan, 2009: 134).

İslam filozofları; Aristoteles'i eleştiren, geliştiren ve hatta aşan düşünceler ortaya koymalarına rağmen ana hatları ile paradigmanın dışına çıkmamışlardır.\*

Ortaçağ Hıristiyan coğrafyasında, İslam düşünürlerinin de katkısıyla, yapılan felsefi ve bilimsel çalışmalar; İslam coğrafyasında olduğu gibi Aristoteles paradigması çerçevesinde gerçekleşmiştir (Erdoğan, 2009: 141). Ancak, Aristoteles'in felsefesi ve kozmolojisi; Skolastik Dönem'e kadar, Kilise tarafından tam anlamıyla benimsenmemiştir. Aristoteles'in doğalcı yaklaşımı, Hıristiyan inancı

---

\* İslam filozofları, genel olarak, Aristoteles paradigmasına bağlı kalmakla birlikte yaptıkları eklemeler ya da çıkarmalarla paradigmaya katkıda bulunmuşlardır. İslam düşünürleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Fahri, M. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi*. (5. Baskı). (K. Turhan Çev.). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

ve kurumsallaşmış Kilise öğretisinin dogmalarıyla çelişmiştir.\* Bu nedenle Aristoteles'in öğretileri ve doğa biliminin öğretilmesi yasaklanmıştır (Jones, 2006: 331, 332).

Aristoteles evrenin ilksiz-sonsuzluğunu, Kilise yokluktan yaratılışı öğretti; Aristoteles kişisel ölümsüzlüğü öğretmedi, Kilise ise bunu öğretti; onun töre bilimi doğalcıydı, Kiliseninki doğaüstücü. Ama ayrımların ve güçlüklerin kendilerini gösterdiği yerde skolastikler onları uyum içine getirdiler, uzlaştırdılar, değiştirdiler ve ... gereksinimlerine uygun duruma getirmek üzere parlak sonuçlar ile tamamladılar. .... Albert Magnus ve Thomas Aquinas gibi başkaları geleneksel tanrıbilim ile Peripatetik düşüncenin bir sentezine çalışırlar; ... anladıkları biçimiyle arı bir Aristotelesçiliği hedeflerler (Thilly, 2010: 189, 190).

Skolastizmin taleplerine yanıt veren ve insan bilgisinin düzenli bir dizgesini sunan Aristoteles, skolastiklerce Hıristiyan dünya görüşünü desteklemek amacıyla kullanılmıştır (Thilly, 2007: 321, 322). Halesli Alexandre, Auvergneli Guillame ve Albertus Magnus gibi isimler Aristoteles'in Hıristiyanlıkla buluşmasında önemli bir rol oynarken (Vorlander, 2008: 283-285), bu birleşmenin zirve noktası Thomas Aquinas'ta gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Aristoteles'in doğa öğretisini yasaklayan Kilise, özellikle Thomas Aquinas'ın sentezi sonrası Aristoteles'in düşüncelerinin incelenmesine resmi olarak izin vermiş ve hatta zamanla Aristoteles'i okumayan kimselerin öğretmen olamayacağını açıklamıştır (Störig, 2011: 235). Aristoteles'i geliştiren Batlamyus'un evren modeli; "... sabit yıldızlar küresinin dışında cennet ve cehenneme fazlasıyla yer bıraktığı için kutsal metinlerle uyumlu bir evren görüşü olarak Hıristiyan Kilisesi tarafından da benimsendi" (Hawking, 2006: 15). "Bundan sonra da Aristoteles'e ve Ptolemaios'a yönelik en küçük bir eleştiri bile hoş görülmemiş ve bu düşüncelere dil uzatmak Hıristiyanlığa dil uzatmakla eşdeğer sayılmıştır" (Topdemir, 2011: 106). "Az zaman içinde Aristo o derece abartılı bir otorite (egemenlik ve sulta) elde etti ki, ona .... 'gerçeğin ölçütü', 'yazılmış akıl' denildi, hatta çoğunlukla sadece 'bilge' denilince Aristo kastedilirdi" (Vorlander, 2008: 282).

Aristoteles'in itibarı öyle artmıştı ki, dünyevi işlerde tek başına, uhrevi işlerde de Vaftizci Yahya ile birlikte İsa'nın selefi mertebesine yükseltilmişti. Eseri, tüm

---

\* Özellikle 12. yüzyıla kadar, hatta 12. yüzyıldan sonra azalarak, kilisenin dogmaları; Platoncu düşünceyle Hıristiyanlığı sentezleyen Augustinus'un felsefesi ve doğa düşüncesi ile oluşmuştur (Thilly, 2010: 189). Augustinus'un kilisenin Hıristiyan öğretisini yapılandıran felsefesi ve doğa düşünceleri ve Hıristiyan düşüncesi ile Yunan düşüncesinin karşıtlığı için bkz. Jones, W. T. (2006). *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi (Cilt 2)*, (H. Hünler Çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık. s. 163-219, 113-115.

dünyevi bilgeliğin aşılması imkânsız toplamı kabul ediliyordu. Aristoteles felsefi 16. yüzyıla kadar dünyaya egemen oldu. Başka hiçbir filozof, Batı'nın düşünce dünyasına bu denli hükmedememiştir (Störig, 2011: 235, 236).

Jones'a göre; Hıristiyan öğretisinin insan ve doğa düşüncesi ile Antik Yunan evren düşüncesini\* birleştiren Thomas Aquinas (St. Thomas/Tommaso), Ortaçağ için, işlevsel olarak Antik Yunan'da Platon ve Aristoteles ne ise, odur (2006: 328, 329). Aristotelesci kavram, yöntem ve açıklama ilkelerini kullanan Thomas Aquinas (Thilly, 2010: 192), Aristoteles'in fiziğini ve doğa felsefesini; metafiziğin ve teolojinin temellerini kurmak (Erdoğan, 2009: 146) ve Tanrı'nın varlığının ispatı olarak evrenin ussallığına vurgu yapmak amacıyla kullanmıştır (Thilly, 2010: 192). Thomas Aquinas'a göre evren; madde ve form çerçevesinde, tekil ve kesintisiz hiyerarşi içinde, yaratandan ve yaratılanlardan oluşan bir bütündür. Formun maddede ereksel bir nitelikte edimsel hale gelmesi; nesnenin doğasının devinim/değişim yoluyla gerçekleşmesinin yanı sıra, evren bütünlüğünün hiyerarşisini de ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda bu hiyerarşinin tepesinde olan Tanrı, evrenin asıl faili, saf fiili, saf etkinliği, saf düşüncesi ve mükemmelliğidir (Jones, 336-338, 368). Thomas Aquinas'a göre Tanrı'nın yaratma eyleminin amacı olan insan Dünya'da var olduğu için Tanrı'nın yarattığı evrenin merkezi Dünya'dır (Topdemir, 2011: 106). Fiziği teolojiye bir ek olarak gören (Jones, 2006: 366) Thomas Aquinas'a göre;

... gökleri oluşturan maddenin, kendi doğası gereği, değişebilir nesnenin en temel türü olması ve doğasının özü bakımından değişmeyen nesnelere en yakın oluşu nedeniyle, doğuştan ve bozulmadan etkilenmediği açıktır. (Hıristiyan evreninde gerçekten değişmeyen tek varlık, Dünya'daki ve göklerdeki tüm değişimin kendisinden kaynaklandığı Tanrı'dır.) göklerin yalnızca en az mutlak değişime tabi olmasının nedeni budur. Geçirdikleri tek değişim devinimdir ve bu değişim (boyut, ağırlık, renk ve diğer değişimlerinden farklı olarak), kendilerine özgü doğalarını hiçbir biçimde değiştirmez. Üstelik tabi olabilecekleri devinimler arasında, devinimleri çemberseldir ve çembersel devinim, bir bütün olarak küre yer değiştirmede için, en az değişim getiren devinimdir (Aquinas, akt. Kuhn, 2007: 188).

Aristoteles'in felsefi ve bilimsel yöntemi; paradigmasının önemli bir ayağını oluştururken, günümüze değin süregelen bilimsel çalışmaların ve bilimin şekillenişinde derin izler bırakmıştır. Felsefe ve bilimleri sistematik bir biçimde

---

\* Doğaya bakın: Yunan fizikçilerinin düşündükleri doğal nedenselliğe bağlı olaylardan örülü kapalı bir sistem olmak yerine, doğa, Hıristiyanlar için üzerinde kurtuluş dramasının açılım kazandığı bir sahne dekoru haline geldi. Uzay-zamansal ... ilişkilerle birbirine yatay olarak bağlanmış bir olaylar sistemi olmak yerine, doğa, Tanrı'nın akıl sır ermez amacıyla dikey olarak bağıntılı bir semboller sistemi haline geldi (Jones, 2006: 333).

sınıflandıran Aristoteles; madde ve formdan oluşan nesnenin bilgisini, ortak ya da ayırt edici özellikleri belirleyerek açıklamak (Losee, 2008: 15) amacıyla doğayı ve nesnelere de sınıflandırmıştır. Nesnelere ve olaylar ile bunların yapısal sınıflandırmaları ve türler arasındaki ilişkiyi ve oluşu, doğal ve zorunlu nedensellik(ler) ile analiz eden (Losee, 2008: 51) “Aristoteles, bilimsel araştırmayı, gözlemlerden genel ilkelere ve sonra tekrar gözlemlere doğru bir gidiş olarak görüyordu” (Losee, 2008:14). Bu bağlamda Aristoteles, nesnelere gözlemleri ile nesnelere açıklayıcı ilkeleri arasındaki olgusal ilişkiyi, mantığa dayalı tümevarım ve tümdengelim yöntemi ile kurmaktadır.\* Bu yolla Aristoteles; duyu verileri ve mantığı birleştirerek ulaştığı genellemelerle nesnelere, nitelikleri üzerinden tür ve cins olarak sınıflandırmış ve doğanın bilimsel yasalarının gerçekliğini ortaya koymaya çalışmıştır (Losee, 2008: 14-16, 24).

### 3. GÜNEŞ MERKEZLİ EVREN PARADİGMASI

#### 3.1. BİLİMSEL YÖNTEMİN DEĞİŞİMİ

Bir bilim paradigmasının sürekliliği, evrene dair soruların yanıtlanmasında gösterdiği başarı ile doğru orantılıdır. Paradigmanın sınırları ve mevcut veri birikimi üzerinde kozmolojik çözümlerin ve çözümlenmelerin parçası olacak farklı kuramsal yapıları inşa etmek mümkündür (Kuhn, 2005: 166). Bu nedenle paradigma; kendisini, yalnızca niteliksel ilke ve kuramlarla değil; yöntemsel, metodolojik ilke ve kavramsal araçlarla da var etmektedir. Paradigmanın sağladığı yöntemsel ilke ve kavramsal araçlar, kozmolojik soru ve sorunların çözümünde yeterli olduğu sürece kullanılmaktadır. “Nedeni gayet açık: Tıpkı üretimde olduğu gibi bilimde de üretim araçlarının yenilenmesi büyük bir lüks sayılır ve ancak bunu mutlaka gerektiren koşullarda yapılır” (Kuhn, 2005: 166). Paradigma ile doğa arasında uyumsuzluğun,

---

\* Aristoteles bilimsel yönteminde matematiksel verilerin yanı sıra özellikle duyu ve gözleme dayalı mantıksal çıkarımlara önem vermiştir. Aristoteles’in bilimsel yöntemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. LOSEE, J. (2008). *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, (E. Böke Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. s. 13-24.



aykırılığın ve çatışmanın belirmesiyle; yeni bulgulara, fikirlere ve nihayetinde de paradigmatik değişime zemin hazırlayan yöntem ve araçlarda yeni arayışlar ortaya çıkmaktadır (Kuhn, 2005: 166, 172).

“Aristoteles, açıklayıcı ilkelerin gözlemlerden yola çıkarak elde edilmesi gerektiğini savunuyordu. Ortaçağ bilginlerinin önemli bir katkısı, açıklayıcı ilkelerin bulunması için ek bazı tümevarım tekniklerinin ana hatlarını oluşturmalarıydı” (Losee, 2008: 44). Aristoteles’in nesnelere ve olaylar arasındaki ilişkinin dayandığı zorunlu gerçekliği arama düşüncesine dayanan bilimsel yaklaşımı; 13. yüzyıldan itibaren, bu gerçekliği ortaya çıkaran bilimsel ilke ve yöntemlerin doğruluğu ve zihinsel statüsü bağlamında yeniden değerlendirilmiştir (Losee, 2008: 51). Başlangıçta, paradigmatik olarak Aristotelesçilikten tam anlamıyla bir kopuş yaşanmamakla birlikte, paradigmanın bunalımlarını çözüme kavuşturmak adına kozmolojik gerçekliğin açıklayıcı kaynağı olan bilimsel gerçekliğin yöntemi ve doğruluğu açısından yeni arayışlar ortaya çıkmıştır. Yeni yöntemsel fikir ve eleştiriler, 16. yüzyılla birlikte kuramsal bir eleştiriye dönüşerek evrenin ve doğanın yeniden ele alınmasına kapı aralamış ve Kilise Aristotelesçiliğinin terk edilerek yeni bir doğa paradigmasının ortaya çıkmasını sağlamıştır. “Aristotelesçi geleneğe göre, evreni yöneten yasalar salt düşünce yoluyla kavranabilirdi, ... doğrulanmalarına gerek yoktu. Böylece Galileo’ya gelinceye kadar değişik ağırlıktaki cisimler, gerçekten de farklı hızlarda mı düşüyor araştırma zahmetine bile girilmedi” (Hawking, 2006: 22).

Literatürde ‘geç skolastik’ ya da Ortaçağ sonu olarak geçen 14. ve 15. yüzyıllarda Albert, Robert Grosseteste, Roger Bacon ve Thomas Bradwardine gibi düşünürler bilimsel yöntemi deneysel ve matematiksel bir mecraya çekerken; Buridan ve Ockhamlı William gibi düşünürler de tümel-tikel tartışması içerisinde nominalist bir yaklaşım geliştirmişlerdir.\* Bu bağlamda bilimsel gerçeklik, bir

---

\* Bu düşünürler bilim felsefesi bağlamında Rönesans ve Aydınlanma zihniyeti için önemli bir başlangıç yapmakla birlikte düşüncelerinde Aristoteles’in yer merkezli paradigmasına mutlak bir karşıtlık söz konusu değildir. Tam aksine asıl amaçları, paradigmayı sağlamlaştırmak ve yanıtız kalmaya başlayan kozmolojik soruları paradigma çerçevesinde yanıtlayabilmek için paradigmatik yöntemi geliştirmektir. Söz konusu düşünürlerin bilimsel yöntem yaklaşımları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Losee, J. (2008). *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*. (E. Büke Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. s. 40-55. ve Russ, J. (2011). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, (Ö. Doğan Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları. s. 85-91.

bakıma Pythagorasçı ve Platoncu bakış açısıyla kesişerek, salt mantık yürütmenin ötesinde deneysel metot ve matematiksel fiziğe dayanmaktadır (Russ, 2011: 88). Roger Bacon; Skolastik Dönem'in bütün yanıtlarının kaynağı olan İncil, Aristoteles ve Kilise büyüklerinin esas alındığı mantığa dayalı tümdengelimli yöntemi eleştirerek; bunun yerine Dünya'nın ve doğanın bilgisinin gerçek kaynağının gözlem ve tecrübeye dayalı olması gerektiğini savunmaktadır. Tümel-tikel tartışmasını nominalist bir tutumla yorumlayan Ockhamlı William; Aristoteles'in kategoriler öğretisinde nesnelere değil, onlar için kullanılan kavram, işaret ve isimlerin sınıflandırılıp kavrandığını savunarak Kilise Aristotelesçiliğini eleştirmektedir (Störig, 2011: 253, 257).

Matematik, deneyim, teknik: Roger Baconu'nun gözünde bunlar bilimin kalbini oluşturan üç temel unsurdur. Matematiğin ve aynı zamanda tekniğin deneysel bilime giden yolu açtığını düşünmek, yeni bilimin kökenlerine ulaşmaya olanak veren anlayışı oluşturur. ....Burada ... matematikleştirilebilir gerçeklik anlayışı ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu durum, nitelikler fiziğinden (Aristoteles fiziği) matematiksel bir bilime doğru yaşanan bu geçiş, ... dönüşümü temsil etmektedir. ... Modernitenin karakteristiğini oluşturan niceliksel anlayış kendini ortaya koyar (Russ, 2011: 89).

13. yüzyılda bilimsel yöntemde başlayan değişim, 16. yüzyıldan itibaren paradigmatik bir değişime evrilmiştir. Kopernik, Galileo Galilei, Francis Bacon, Descartes, Newton, John Locke, G. Wilhelm Leibniz, David Hume, Immanuel Kant, John Herschel, Pierre Duhem, William Whewell, Norman R. Campbell ve John Stuart Mill gibi düşünürlerin farklı kuramsal ve yöntemsel katkılarıyla yeni paradigmanın bilimi inşa edilmiş,\* yeni bilimin şekillendiricisi deneysel ve matematiksel yöntem olmuştur. Crombie'ye göre, mevcut bilimsel yönteme esaslı bir değişiklik getirmeyen, Yunanlıların matematiksel ve geometrik yöntemini geliştiren yeni bilim; deneysel araştırmada matematiği temel alarak niteliksel işlemin yerine niceliksel işlemi benimsemiş, doğrulama ve yanlışlama yöntemleriyle deneysel yöntemin temel yapılarını geliştirerek olgu ile kuram arasındaki ilişkiyi sınavan metodolojik yollar ortaya koymuştur. Bu bağlamda karmaşık olgulardaki etkenleri ve değişkenleri belirlemek için özel ölçme aygıt ve aletleri, bunları matematiksel bir

---

\* Söz konusu düşünürlerin bilim felsefesine ve epistemolojiye farklı yaklaşımları ve yöntemsel katkıları ile ilgili teknik ayrıntıya girmeyip yalnızca önemli noktaların altı çizilecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Losee, J. (2008). *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, (E. Böke Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. s. 65-180.

dille açıklayabilmek için dizgeli ölçme yöntemleri geliştirilmiştir (akt. Koyre, 2002: 71-73).

Bu model doğrultusunda .... sağlam ve sağın (eksakt) bilginin deneysel bilgi olduğunu savunan empirizmi buluyoruz. Aynı modelle bilimi (doğa bilimini) rasyonalist yönden irdeleyen Descartes'ten Kant'a kadar uzanan bir rasyonalizm geleneği vardır. F. Bacon'dan Hume ve Mill'e kadar empirist filozoflar, genellikle bilginin, özellikle bilimsel bilginin tümevarım ve nedensellik yönünden bir değerlendirmesini yaparlarken; bir matematikçi ve analitik geometrinin kurucusu olan rasyonalist Descartes, 'Doğanın doğru dili matematiktir' özdeyişiyle dile getirdiği tutumu doğrultusunda, 'matematiksel doğa bilimi' idesinin geliştiricilerinden olmuştur (Özlem, 2008: 46).

Einstein'nın modern bilimin kurucusu olarak tanımladığı Galilei (akt. Mehserci, 2012: 147), yeni paradigmanın bilimini şöyle özetlemektedir:

Felsefe gözlerimizin önünde açık duran o koca kitapta, yani evrende yazılıdır; ancak yazılı olduğu dili öğrenip harfleriyle tanışıklık kurmadıkça onu okuyamayız. O matematiksel dille yazılmıştır, harfleri üçgenler, daireler ve öteki şekillerdir, onlar olmadan tek bir sözcüğü anlamak insan için olanaksızdır (akt. Collingwood, 1999: 121, 122).

### 3.2. BİLİMSEL DEVRİM

Aristoteles'in ontolojik bir bütünlük içerisinde sunduğu, Batlamyus'un matematiksel, Thomas Aquinas'ın teolojik olarak savunduğu yer merkezli evren paradigması; 16. yüzyıla kadar kurumsal olarak tartışmasız etkinliğini sürdürmüştür. Hıristiyanlaştırılmış Ortaçağ Aristotelesçiliği; Kilisenin resmi felsefesi haline gelmiş ve bu nedenle esnek olmayan ve içe dönük fikri yapısı Thomas Aquinas sonrası yaklaşık üç yüzyıl içerisinde fikri saldırı altında kalmış ve büyük ölçüde çökertilmiştir (Jones, 2006: 450, 451).

Ortaçağ'da dünya tamamen kapalı bir küredir ve Yeryüzü bu kürenin merkezinde bulunur. Bu sonlu bir dünyadır. Dünyanın yaratıcısı olan Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında dünya küçük ve değersiz bir şeydir. En önemli kilise adamlarına ve özellikle en katılarına göre, dünya zaman olarak da sınırlı bir yapıdadır. Dünya yaratıldı; dünyanın zamanda bir başlangıç anı oldu ya da zamanla birlikte başladı ve aynı şekilde sona erecektir. Bu dünya anlayışı Modern dönemin başlangıcından itibaren sarsılmaya başlamıştır. Dünya giderek büyüyor ve ona atfedilen küreselliğin sınırlarını aşarken, insan zihni de Otorite'nin boyunduruğundan kurtuluyor (Cohn, akt. Russ, 2011: 85).

16. yüzyılda, özellikle bilimde başlayan gözlem ve deneye dayalı yöntemsel değişimle birlikte; paradigmanın evren betimlemesi, aynı paradigmatik kavramlarla

farklı bir biçimde değerlendirilmiştir. Kuhn'un deyişiyle onları kullanan kuşaklarla birlikte yaşanan paradigmatik kavramlar ve dolayısıyla kavramların bağlı olduğu paradigmatik kuramlar; yeni gözlem ve bulgularla çelişkiler ve tutarsızlıklar yaşamaya, ortaya çıkan yeni soru ve sorunları cevapsız bırakmaya başlamış ve bilimsel bir bunalım baş göstermiştir (Kuhn, 2007: 174). Bu bağlamda, aslında Aristotelesçi bilimi benimseyen Kopernik'in, paradigmanın sınırları içerisinde yapmaya çalıştığı reform çabası; Kepler ve Galileo ile birlikte paradigmayı yıkarak bilimsel bir devrime dönüşmüştür (Westfall, 1997: 1).

Literatürde 'Kopernik Devrimi' olarak anılan yeni paradigmatik yaklaşım; Kopernik'in 1543 yılında yayımlanan, matematiksel ve teknik kuramlardan oluşan *De Revolutionibus Orbium Caelestium* (Gökkürelerinin Dolanımları Üzerine) isimli yapıtıyla başlamıştır (Kuhn, 2012: 17). Kopernik'e göre, Aristoteles ve Batlamyus'un evrenin ortasında devinimsiz duran yerküre düşüncesi ve bu yöndeki argümanları çelişkilidir (Topdemir, 2011: 103). Kopernik bu çelişkiyi şöyle açıklamaktadır:

İmdi, eğer biri Dünya'nın devindiğini söylüyorsa, bu devinimin doğal olduğunu, zorla (ya da bir dış itkiye bağlı) olmadığını söylüyor demektir; doğaya uygun olan şeylerin etkileri, zorla ortaya çıkanların etkilerinin karşıtıdır. .... Ancak, şeylerin ereklerine uygun doğal süreçler düzgün bir biçimde işler. (Yani, Dünya herhangi bir biçimde deviniyorsa, doğasında devinmek olduğundan deviniyordur doğal bir devinim de yıkıcı olmaz.) (akt. Kuhn, 2007: 252).

O halde, Batlamyus'un Dünya'nın ve üzerindeki her şeyin doğal bir dönüşle parçalanıp dağılacağı konusundaki kaygısı yersizdir; bu dönüş yapay bir eylemden çok farklı bir şeydir. Batlamyus'un, gökler Dünya'dan ne kadar büyükse o kadar hızlı olması gereken evren için daha çok kaygılanması gerekmez miydi? .... O halde, sınırları bilinmeyen ve bilinemeyecek evrenin tümünün çevrede kaydığını varsaymak yerine, (küresel) biçimi için doğal olan devinim gücünü Dünya'ya bahşetmekte neden duraksayalım? Günlük dönüşün göklerde yalnızca görünüş, Dünya'da ise gerçek olduğunu niçin kabul etmeyelim? (akt. Kuhn, 2007: 253).

Kopernik'e göre Dünya ve evren küreseldir ve devinimi/hareketi kendi doğası gereğidir (Topdemir, 2011: 102). Bununla birlikte Güneş başta olmak üzere gökyüzündeki cisimlerin gözlemlenebilen hareketleri; kendi hareketlerinden değil, Dünya'nın hareketleri sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Dünya'nın kendi ve Güneş'in etrafında olmak üzere iki türlü hareketi vardır. Bu nedenle de gök cisimlerinin hareket ettiği tek bir merkez değil, iki tür merkez vardır. Bunlardan biri, yalnızca Ay küresinin etrafında döndüğü merkez olarak (iç merkez) Dünya; diğeri

ise, Dünya dâhil olmak üzere bütün gezegenlerin etrafında döndüğü (bir dış merkez) evrenin merkezi olarak Güneş'tir (Rossi, 2009: 68).

O halde, devinimi içerilene ve yeri belirlenene, yani Dünya'ya atfetmek yerine içerene ve yer belirleyene atfetmek saçma olmaz mı? .... O halde, merkez çevresindeki bu devinimi daha geniş bir anlamda kabul etmeli ve her devinimin kendine özgü bir merkezi varsa, bu kadarı ile yetinmeliyiz. Tüm bu değerlendirmelerden sonra, Dünya'nın devinmesi, durağan olmasından daha olasıdır. .... Gezegenlerin açıkça düzensiz olan devinimleri ve Dünya'dan uzaklıklarının değişmesi, Dünya'nın dönüşlerinin merkezi olmadığını kanıtlamaktadır (Kopernik, akt. Kuhn, 2007: 255).

“Kopernik devrimi, astronomi yönteminin gelişmesini ya da yeni verilerin keşfini içermiyor, daha çok Ptolemaios astronomisiyle *aynı olgulara* dayanan bir kozmolojinin inşası anlamına geliyordu” (Rossi, 2009: 70). Kopernik, Aristoteles ve Batlamyus'un; evrenin ve Dünya'nın küresel ve sınırlı olduğu, gezegenlerin devinim ve yörüngelerinin dairesel olduğu gibi temel kabullerini benimsemiştir (Erdoğan, 2009: 163). Bu bağlamda Kopernik'in Batlamyus düşünce geleneğinden farklılığı, Dünya'nın konumu ve devinimi ile ilgili matematiksel ispattan ziyade uslamlamaya dayalı yaptığı değişikliktir. Bu uslamlamamanın nedeni ise; yeterli gözlem ve deney yapabilecek araçların henüz keşfedilmemiş/icat edilmemiş olmasının yanı sıra, sistemin tutarlılığını ölçecek matematiksel araçların ve fiziğin İlkçağ ve Ortaçağ biliminde geleneksel olarak kullanılan Aristoteles fiziği içinde yer almasıdır (Kuhn, 2007: 297).

Kopernik'in ortaya koyduğu Güneş merkezli evren düşüncesi, uslamlamamanın ötesinde etkileyici savunular barındırmamasına rağmen Katolik Kilisesi tarafından tepkiyle karşılanmış; Kilise, Dünya'yı devinen sıradan bir gezegen olarak gören bu düşünceye dair kitapların basılmasını 1822 yılına kadar yasaklamıştır (Kuhn, 2012: 23). “Kopernik evreni, insanın Tanrı ile olan ilişkisinde ve tinsel öğretisinde dönüşüm yapmasını gerektirdi. Böylesi bir dönüşüm bir gecede tamamlanamazdı. Bu dönüşüm tamamlanıncaya değin birçok kişi, yeni evren-bilim ile geleneksel değerlerin uyuşmadığını gördü” (Kuhn, 2012: 22). Bu bağlamda Kopernik'in Güneş merkezli evren modelinin gerçek savunusu; -özellikle Kopernik sonrası gözlem ve deney araç ve tekniklerinin gelişmesi ve güvenilebilir, düzenli verilerin toplanmasının da katkısıyla (Kuhn, 2012: 24)- Tycho Brahe, Johannes Kepler ve Galileo Galilei ile tamamlanmış (Sayılı, 2012: 88); Kopernik'in kuramı, eksikleri giderilerek yeni bir paradigma haline gelmiştir. Bu bağlamda “*De Revolutionibus*'un

önemi, kendisinin ne dediğinden çok, başkalarına ne söylettiğinde yatar. Kitap, hiç niyetlenmemiş olmasına karşın bir devrim yaratmıştır. Devrimci bir yapıt olmaktan çok, devrim yapıcı bir yapıttır” (Kuhn, 2012: 18).

Tycho Brahe'nin sistematik gözlemleri sırasında 1572 yılında gökyüzünde yeni parlak bir cisim (yıldız) belirmiş ve 1574 yılında yok olmuştur. Benzeri gökyüzü olayları (kuyruklu yıldız ve gezegen hareketleri), yine Brahe tarafından 1577, 1580, 1585, 1590, 1593 ve 1596 yıllarında yaptığı gözlemlerde pek çok kez daha tespit edilmiştir (Kuhn, 2012: 26, 27). Kopernik'in sisteminin teoloji ve Aristoteles fiziği ile çelişmemesi gerektiğini savunmasına rağmen (Brahe, akt. Rossi, 2009: 78) Brahe'nin bu tespitleri; Aristoteles paradigmasının, Ay-üstü evrenin değişmezliğine ve Tanrı'dan sonra gelen kutsallığına dair savunusunu geri dönülemez bir biçimde sarsan karşıt bir kanıt olmuştur (Erdoğan, 2009: 166).

Brahe'nin gözlem verileri ve hesaplamalarını Kopernik'in sistemiyle birleştiren Kepler; 1596 yılında yayımlanan *Mytsterium Cosmographicumy* (Evrenin Gizleri) yapıtında, Güneş merkezli evren teorisini gezegenlerin devinimleriyle birlikte matematiksel, fiziksel ve metafizik nedensellikleriyle ele almıştır.\* Kepler'e göre Güneş; matematiksel olarak evrenin ortasında yer alan, fiziksel olarak gezegenlerin elips bir yörüngedeki hareketlerinin dışsal devindiricisi, tinsel olarak da kozmosun mimarı ve dinamizminin kaynağı olan Tanrı'ya en yakın mükemmel merkezdir (Rossi, 2009: 79-81). Kepler'in ifadesiyle "... yalnız duran bu cisim, gezegenlerin deviniminden sorumlu olabilecek denli saygın ve güçlüdür; Tanrı'nın tahtı olmaya değer bir cisimdir" (akt. Kuhn, 2012: 30). Evren; Güneş'e göre sıralı bir düzen, matematiksel veya geometrik yasalarla uyum içerisinde bir yapıdır (Koyre, 2002: 60, 61). Güneş sistemini, evrenin işleyişini ve devinimi fiziksel nedensellikleriyle mekanik açıdan ele alan Kepler (Erdoğan, 2009: 198); "... canlıcı olan bir evren anlayışından mekanist bir anlayışa olağanüstü ıralayıcı geçişi" (Koyre, 2002: 61) sunmaktadır.

---

\* Kepler çalışmalarında; gezegenlerin devinimini ve yörüngesel biçimini (elips), birbirleriyle olan uzaklıklarını ve büyüklüklerini kapsayan; literatürde Kepler Yasaları olarak anılan, matematiksel ve geometrik hesaplamalarla üç temel önerme sunmuştur. Kepler Yasaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yusubov, İ. (2012). Kepler: Yaşamöyküsü ve Astronomia Nova. E. Helvacıoğlu (Ed.). *Bilimsel Devrimin Başyapıtları* içinde s. 208-210.

Galileo Galilei 17. yüzyılda, *Dialogo Sopra i due Massimi Sistemi del Mundo* (İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog) ve *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche Intorno a due Nuove Scienze* (İki Yeni Bilim Üzerine Konuşmalar) yapıtlarıyla; Kopernik'in Güneş merkezli evren modelini gözlem ve matematikle birleştirmiştir. Gökyüzü gözlemlerinde teleskopu ilk defa kullanan ve yaptığı teleskopik gözlemlerle Aristoteles paradigmasına karşı pek çok kanıt ortaya koyan Galilei; öncelikle, gökyüzünde bilinenden çok daha fazla yıldız ve gök cismi olduğunu fark etmiş, Ay yüzeyinde Dünya'daki gibi yükseltiler ve çukurlar bulunduğunu keşfetmiş, Ay'ın dönüş hareketiyle oluşan ışık yansımaları ve gölgeler üzerinde ölçümler ve hesaplamalar yapmıştır. Buradan yola çıkarak Dünya'nın bir gezegen olduğunu ve Ay'ın Dünya etrafındaki hareketi gibi, Dünya'nın da Güneş etrafında hareket ettiğini savunmuştur. Güneş üzerinde yaptığı gözlemlerde Güneş'in mükemmel olmadığını ve üzerinde hareketli değişken lekeler bulunduğunu keşfetmiştir. Bu değişken lekeleri de Güneş'in kendi, Dünya'nın ise Güneş etrafındaki yıllık hareketiyle açıklamıştır (Sverdlow, 2012: 183, 186, 187, 194). Galilei; evreni matematikselleştiren yeni bir fiziğin başlangıcını yaparken (Mahsereci, 2012: 145, 146), Kopernik'le başlayıp Newton'a uzanan yeni bilim paradigmasının önemli yapı taşlarından biri olmuştur (Koyre, 2002: 66, 67).

### 3.3. DOĞANIN MEKANİĞİ

Kopernik devrimi; insanın evren ve doğaya dair görüşlerinde ve bunlarla kurduğu ilişkilerinde köklü değişiklikleri de beraberinde getiren düşünsel bir devrimdir (Kuhn, 2012: 13). Gökyüzünün bilgisiyle başlayan bu değişim, yeryüzünün bilgisinin de yeniden ele alınmasına neden olarak kozmolojiden fiziğe doğru gerçekleşmiş (Arslan, 2012: 60); eski paradigmanın dünyasını yıkarak yerine matematiksel fiziğin ve mekaniğin ön plana çıktığı yeni paradigmanın evrenini kurmuştur.

Aristo'nun, özellikle varlıklar hakkındaki görüşleri, bilim için tabiat olaylarını açıklama ve sınıflandırmada 17inci yüzyıla kadar kullanılan kapsayıcı bir yapı getirmişti. Getirmediği şey ise, tabiatın değişen süreçlerini anlamak için gerekli yapıydı. Bilim devrimi, esas olarak, tabiat hakkında dinamik bir görüş oluşturma

çabasıındaydı. Çabaların yoğunlaştığı konu, varlıkların esasını belirlemek değil, fiziki maddeye etki eden hareketler cinsinden değişimi modellemektir (Bechel, akt. Kocabaş, 2001: 4).

Galilei; devinim/hareket konusunda Aristoteles fiziğine karşı ortaya koyduğu eylemsizlik ilkesiyle, Güneş merkezli evren düşüncesini fizik alanında da temellendirerek yeni paradigmanın fiziğini inşa etmiştir (Mahsereci, 2012: 146).

Buna göre, dış etkenler hareketin değil, hareketin değişmesinin nedenidir. ‘İvme’ denen bu değişiklik, devinimin hızında ya da yönünde olabilir. Galilei’nin hareket fiziğindeki bu tez, Newton mekaniğinde hareketin 1. ve temel yasası olarak, “eylemsizlik ilkesi”yle yasalaşacaktır: Yani, her cisim bir dış kuvvetin etkisi olmadıkça, hareket halindeyse, aynı hızla hareketini; duruyorsa, hareketsizliğini sürdürür (Mahsereci, 2012: 146).

Newton’un betimlemesiyle eylemsizlik ilkesi/yasası: “Her cisim, içinde bulunduğu devinimsizlik ya da düzgün doğrusal devinim halini, üzerine etki eden kuvvetler tarafından değiştirmeye zorlanmadıkça, sürdürmeye devam edecektir” (akt. Erdoğan, 2009: 229). Eylemsizlik ilkesi, canlı ve teolojik erekselliğe sahip olan nesneyi maddeye dönüştürmüştür; matematiksel fizikle tanımlanan madde de mekanik bir doğa/dünya düşüncesini ortaya çıkarmıştır. “Mekanikçi felsefenin temel önermesi olarak, bütün doğa olaylarının hareket halindeki eylemsiz madde tarafından meydana getirildiği” (Westfall, 1997: 41). Rossi’nin, geometrinin gerçekleştirilmesi olarak tanımladığı Descartes’e göre evren; doğrusal devinim/hareket ve maddeden oluşmaktadır (2009: 122, 123). Dairesel devinimin mükemmelliğine karşı Descartes’in doğrusal devinim savunusu, ilerlemeci bir dünya ve ilerlemeci bir bilim fikrini de ortaya çıkarmıştır.

Maddi bir nesne, tanımlayıcı özelliklerini kaybetmeksizin bir yerden bir yere taşınabilen bir uzam biçimidir: “Uzunluk, genişlik ve derinliğin uzanımı, hem uzamı hem de fiziki cisimleri tanımlar ve bunların arasındaki yegane farklılık bütünüyle, cisme bir noktadan diğerine hareket ettiği her sefer değiştiğini tahayyül ettiğimiz bir uzamı atfetmemizden oluşur” (Descartes, akt. Rossi, 2009: 122).

Yermerkezli evren modelinin Galilei’nin de önemli katkılarıyla çürütülüşü, insan düşüncesini kökünden değiştirdiği gibi, fizikle astronomiyi de birleştirecektir. Yeryüzü ve gökyüzünün aynı fiziksel yasalara bağlı olduğu anlaşılmıştır. Sonlu ve biricik, ayrıcalıklı bir yeryüzü düşüncesi yıkılmış; yerine evrensel yasaların yönettiği açık, sınırsız, hatta belki sonsuz bir evren düşüncesi gelmiştir. Artık fiziksel ve astronomik olguların daha derinden ve bütünsel kavranışı, yeni bir bilimi gerektirmektedir (Mahsereci, 2012: 150).

”Dünya fiziksel zorunluluklar sonucu hareket eden, eylemsiz cisimlerden oluşmuş bir makinaydı ve düşünen nesnelere varlığından etkilenmezdi” (Westfall, 1997: 38). Doğanın mekaniği, Newton’un mekaniği, kütle çekimi ve hareket



yasaları\* ile gelişerek doruk noktasına ulaşmış ve Newton fiziği, Aristoteles fiziğinin yerini almıştır. Hawking' ve Mlodinow'a göre bu yasaların önemi, Newton'un; formüle ettiği yasaların, yeryüzünden gezegenlere kadar bütün evrene uygulanabileceğini iddia etmesidir (akt. Arslan, 2012: 72). "Koyre'ye göre ... doğa yasaları, doğaya kendisine uyum sağlamakdan başka çare bırakmayan (doğa için) yasalardı, çünkü bu yasalar bizzat doğayı oluşturuyordu" (Rossi, 2009: 126). Antik Yunan'ın atomculuğu, mekanik evrenin parçaları bağlamında Newton fiziği çerçevesinde yeniden ele alınarak kuramlaştırılmıştır. 19. yüzyılın başında John Dalton, maddenin farklı ağırlıktaki farklı atomların birleşmesiyle oluştuğunu; 19. yüzyılın sonlarında John Thomson, atomun hareketli parçacıklardan meydana geldiğini ve farklı atomlarda ortak elektron parçacıklarının bulunduğunu savunmuştur. 1911 yılında ise Ernest Rutherford, Güneş sistemine benzer bir şekilde, elektronların merkezdeki çekirdeğin etrafında döndüğü atom modelini ortaya koymuştur (Taslaman, 2008: 39-40). Bu ve benzeri atom modelleri; nesneyi somut olarak maddeleştirmesinin yanı sıra, fiziksel olgu ve olayların daha rafine bir şekilde anlaşılabilir olarak açıklanmasını sağlamıştır (Arslan, 2012: 134).

"Newton mekaniği ve klasik fiziğin diğer bütün kısımları, Tanrı'dan veya kendimizden bahsetmeden dünyanın tasvir edilebileceği kabulünden başlayan model üzerine kurulmuştur" (Heisenberg, akt. Kocabaş, 2001: 21). Mekanikçi düşünceye göre doğa; canlı bir ilkenin bütünlüklü organizması değil; matematiksel kesinliği olan fizik yasalarına dayalı, birbiriyle uyumlu parçalardan oluşan sistemli bir makinedir. Dünya makinesinin nasıl işlediğini bilmek; makineyi oluşturan, hiyerarşiye tabi olmayan her bir parçasının nasıl işlediğini bilmek demektir. Bu nedenle doğa olayları ve olgularına dair bütün açıklamalar, aynı zamanda niceliksel ve geometrikleştirilmiş mekanik bir modeldir. Bu bağlamda mekanikçi felsefe; tinsel olguları doğadan soyutlayarak sadece bilimin ve doğa yasalarının ne olduğunu değil, ne olması gerektiğini de paradigmatik olarak tanımlamıştır (Rossi, 2009: 148, 150, 151). "Akıl doğayı kurar; doğa, ... aklın özerk ve kendi başına varolan etkinliğinin

---

\* Newton, 1687'de yayımlanan *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri) eseriyle mekanik, devinim/hareket, kütle çekimi ve optik alanlarıyla ilgili önemli doğa yasaları ortaya koymuştur. Çalışmamızın anlatısını dağıtmamak adına Newton yasalarının ayrıntısına değinmeyeceğiz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Newton, I. (1998). *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*, (A. Yardımlı Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi. s. 67-177.

yan ürünüdür. .... Bir saat ya da değirmen için saatçi ya da değirmenci neyse, Doğa için de Tanrı odur” (Collingwood, 1999: 16, 18). Buna göre Tanrı; doğaya kendinden ruh ve akıl veren bir yaratıcı değil; akıllıca yapılmış ve açıklanması gereken mekanik doğanın tasarımcısı ve mühendisidir.

Mekanik Bilimsel Düşünce, yaşam bütününden aldığı bir parçayı, soyutlayıp basite indirgeyerek, kurguladığı model içindeki neden-sonuç ilişkisini mantıksal tutarlılık içinde sunan bir yaklaşım olarak şekillendi. “Yeniçağ Fiziği” denildiğinde hemen aklımıza gelen Newton Fiziği, o yüzyıllar için “bilim”den anlaşılan şeyin somut örneği sayıldı. Öyle ki o yüzyıllar için “bilim” demek “Newton Fiziği” demektir. Burada F. Bacon’ın öncülüğünü yaptığı analitik/deneyci yöntem ile Descartes’in temsilciliğini yaptığı analitik/matematikselsel yöntemin birleştirildiğini görürüz. Zaten “bilim”, bu yüzyıllardan itibaren, doğada deneysel yoldan elde edilmiş verileri ve bulguları, matematik dili içerisinde, yasalar şeklinde ifade etmeye çalışan kesin bilgi faaliyetinin adı oldu (Özlem, akt. Erkan, 2012: 131).

Mekanikçi doğa paradigmasında; akıl sahibi, canlı ve sonlu kozmosun yerini; her yerinde aynı yasa ve kuralların geçerli olduğu, matematiksel dille analiz edilebilen, Ay-altı ve Ay-üstü ayrımının ortadan kaldırılarak homojenleşen mekanik evren, cansız bir madde düşüncesi almıştır (Arslan, 2012: 62).

Araştırmacı bir özne için, doğa bir “dış dünya”dır. Özne; doğa olaylarını karşıdan izleyerek, deney yoluyla belirleyip, matematiksel olarak formüle etmektedir. Bu yolla doğa ve evrenin işleyişi açıklanır oldu. Bu şekilde elde edilip, deneylerle test edilen bu bilginin, doğaya egemen olmak için belli yöntem ve araçlar şeklinde kullanımı ise yeni teknolojileri doğurdu. Böylece teknoloji, uygulamalı doğa bilimlerinin ürünü oldu (Erkan, 2012: 131).

Fizik, kimya, biyoloji gibi alanlardaki keşifler, bu keşifleri besleyen teknolojik gelişmeler, icatlar, teknik ve mekanik; mevcut olguları açıklaması ve yeni bulgularla yeni olgular ortaya koyması bakımından mekanikçi doğa düşüncesini başarılı ve güvenilir kılmıştır. “Newtoncu bilimin başarılarıyla beraber fizik bilimleri zirve noktasına gelmiştir ve fizik; biyolojiden felsefeye, tarihten sosyolojiye kadar hemen hemen tüm bilimler için bir model olarak gösterilmeye başlanmıştır” (Taslaman, 2008: 36, 37).

#### **4. MERKEZSİZ VE OLASILIKLI EVREN PARADİGMASI**

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında elektrik, ısı, manyetizma ve atom ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalar ve bu çalışmalar neticesinde ortaya konulan

X ışınları, radyoaktivite, elektrodinamik, termodinamik ve atom altı parçacıkları üzerine bulgular; Newton fiziği ve mekaniğine uygulanamamıştır. 1900 yılında Max Planck'ın öncülük ettiği ve hala farklı fizikçilerin katkıda bulunmaya devam ettiği kuantum, 1905 ve 1916 yıllarında Einstein'ın öne sürdüğü izafiyet (genel ve özel izafiyet) teorileri ile birlikte; Newton fiziğini tamamen reddetmeyen, ancak söz konusu bulguları yeni modellerle açıklamaya çalışan yeni bir fizik ve mekanik (kuantum fiziği ve mekaniği) ortaya çıkmıştır\* (Arslan, 2012: 95). Temeli atom altı parçacıklarına dayanan kuantum fiziği; mekanikçi doğa ve evren düşüncesine karşı, yeni bir bilim paradigmasıyla birlikte yeni bir doğa ve evren paradigmasını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda paradigmatik değişim, fizikten kozmolojiye doğru gerçekleşirken; 1924 yılında Edwin Hubble'nin evrende Samanyolu'ndan başka pek çok galaksi olduğunu keşfetmesi (Hawking, 2006: 46) ile yalnızca Dünya'nın değil, Dünya'nın yer aldığı Güneş sisteminin de evrenin sıradan ve küçük bir parçası olduğu sonsuz, merkezsiz ve belirsiz evren düşüncesi geçerlilik kazanmıştır.

“Mekanik anlayışta, sürpriz ve düzensizlik içermeyen doğa anlayışı, termodinamiğin ısı etkisiyle, İzafiyet Teorisi ve atom düşüncesinden, atom altı parçacıklara inilerek atomun iç yapısının çözümlenmesiyle değişti; yani parçacık ve çekirdek fiziğindeki gelişmeler Kuantum düşüncesini yarattı” (Erkan, 2012: 133). Yeni paradigma; bilimsel kuramı, olgulardan bağımsız zihinsel süreçlerin bir ürünü olarak bilimi yeniden felsefeye yakınlaştırmış (Öktem, 2010: 26) ve herşeyin olanaklı olduğu (Koyre, 2002: 54) bir bilim ortaya çıkmıştır.

Newton'a göre, kuram, gözlemlerden ve olgulardan indüktif genelleme ve soyutlama yoluyla elde edilir. Oysa, Einstein'a göre kuram, insan zekasının serbestçe yarattığı kavramlardan oluşur; ortaya çıkışı olgulardan bağımsızdır. Çünkü bizi olgulardan teorik kavramlara götüren bir yol yoktur. Tam tersine, olgu dünyası ile kavram dünyası arasında mantıksal olarak bağlanması olanaksız bir açıklık vardır. Bu nedenle, Newton için kuram bir keşifken, Einstein için bir icattır (Öktem, 2010: 26).

---

\* Kuantum ve izafiyet (özel ve genel) teorileri, özellikle kuramsal fizikte sürekli gelişen teknik bir alandır. Öyle ki kuantumun yöntemi ve önermeleri bilim literatüründe bilimsel bir devrim olarak nitelendirilmenin yanı sıra, klasik fizik (Newton Fiziği) ile karşılaştırılırken bazı yönleriyle eleştirilmektedir. Anlatımızın amacına sadık kalmak için, kuantum ve izafiyet teorileri ile ilgili teknik ve ayrıntılı bilgi vermek yerine, teorilerin evren paradigmasında sunduğu yeni düşüncelere yer vereceğiz. Kuantum ve izafiyet teorileri ile ilgili teknik ve ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, İ. (2012). *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yayınları. s. 109-203.

Charles Darwin'in, 1859 yılında *Türlerin Kökeni ve Doğal Seçilim* yapıtında öne sürdüğü Evrim Teorisi; kuantum paradigmasının kuramsal olarak ortaya çıkışından önce biyoloji alanında, mekanik doğa düşüncesine önemli bir karşı çıkıştır.\* Canlı türlerinin; kendi içinde ve diğer türlerle, iklim ve çevresel koşulların da etkisiyle farklılaştığına ve türlerin ortaya çıkışlarında dolaylı olarak birbirleriyle bağıntılı olduğuna vurgu yapan Darwin (Öktem, 2010: 32, 33, 38); türlerin; farklılaşmasına, var ya da yok olmasına neden olan değişimi, yani evrimi; canlılar arasındaki yaşam savaşından kaynaklanan doğal seleksiyon ve canlının, değişken yaşam koşullarına uyum sağlamak amacıyla geçirdiği sürekli ama yavaş gerçekleşen değişim ile açıklamıştır (Yıldırım, 1993: 742). Bu bağlamda evrim; bir ilerlemeyi ya da ulaşılabilecek bir nihayeti değil, bir süreci ifade etmektedir. "... Darwin, evrim terimini, *evrendeki bütün biçimler arasında atlama olmayıp süreklilik bulunduğunu*

---

\* Evrim Teorisi, Antik Yunan'dan itibaren farklı düşünür ve bilim insanları tarafından dile getirilmiştir. Darwin, teoriyi gözlem ve incelemeye dayalı olarak geniş kapsamlı ve sistematik bir biçimde ele almıştır. Evrim Teorisi ve mekanik düşünce ilişkisine dair literatürde iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki, teoriyi mekanik düşüncenin biyoloji alanında uygulanması ve canlıların ve doğanın mekanik olarak sınıflandırılması olarak görürken; diğer yaklaşıma göre Evrim Teorisi, evrimin niteliği itibarıyla canlıları mekanik bir sistemden çıkarıp organik bir bütünlük içerisinde değerlendirmektedir. Örneğin Yıldırım, Darwin'in evrim teorisini "... tüm ereksel görünümüne karşın salt mekanik terimlerle açıklanabileceğini göstermekteydi" (1993: 742) diyerek betimlemekte ve mekanikçi düşünce ile Evrim Teorisi arasında dolaylı bir bağ kurmaktadır.

Newton, yer çekimi ilkesiyle, devinim yasalarının yersel ya da göksel, tüm nesnelere için geçerli olduğunu göstermişti. Darwin de yaşam savaşımı, doğal seleksiyon, çevreye uyum gibi birkaç ilke içeren kuramıyla, evrim olgusuna bilimsel açıklama getirdi; insanın ottan çiçeğe, amipten maymuna uzanan canlı dünyanın bir parçası olduğunu gösterdi (Yıldırım, 1993: 742).

Öktem'e göre ise Evrim Teorisi'ndeki tartışmanın temel nedeni evrim kelimesine atfedilen anlamdır. Öktem, bu anlamsal yanlışlığı şöyle açıklamaktadır:

Darwin, doğal ayıklamanın mutlak bir mükemmelliğe götürmediği gibi, mutlak bir mükemmelliği de önermediğini, kalıcı olanın 'en kuvvetli', 'en uyum sağlayan' olduğunu vurgulamış olmasına rağmen, kuramı Comte, Spencer, Nietzsche ve Marx gibi topluma uygulayanlar, evrimden ilerleme değişmesini anlamışlar ve toplumları, .... çeşitli etkenlere bağlı olarak, ilerlemeyi hesaba katarak sınıflandırmışlar ve sürekli olan yavaş yavaş değişmeyi, her nedense, en ileri ve mükemmel saydıkları üçüncü aşamada sona erdirmişlerdir. Dolayısıyla, evrim kavramına, içinde barındırmadığı "*ileriye doğru değişme*", "*ilerleme*", "*gelişme*" ve "*yetkinleşme*" yani, '*bir halden daha iyi, daha olumlu bir hale geçme*' anlamları yüklenmiştir (Öktem, 2010: 34). Bununla birlikte kuantum paradigmasının biyoloji alanındaki etkisi ile ilgili olarak bkz. Ünalın, Z. (2010). Kuantum Penceresinden Biyoloji, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 512, s. 26-31.

Teolojik tartışmaları da barındıran Evrim teorisi ile ilgili bir diğer husus da, teorinin dönemin ruhuna uygun olarak Newton fiziğinin ve mekaniğinin kavram ve değerleriyle ele alınmış olmasıdır. Bu bağlamda, çalışmanın bütünlüğü ve amaçsallığı değerlendirilerek söz konusu tartışmada bir taraf olarak Evrim Teorisi, Kuantum paradigması çerçevesinde ele alınacaktır. Evrim Teorisi'nin tarihsel kökenleri ve teoriyle ilgili bilgi için bkz. Öktem, Ü. (2010). Olgu, Kuram, Darwin Öncesi Evrim Kuramları Ve Darwin'in Evrim Kuramı, *Antropoloji Dergisi*, Sayı: 21, s. 28-38.

ifade etmek için kullanmıştır. Evrimin içerisinde yön yoktur” (Öktem, 2010: 34). Bu bakımdan evrim düşüncesi; sabit mekanik parçalardan oluşan bir makine olan doğayı, değişen ve dönüşen organik bir yapı haline getirmiştir.

Pek çok şey karanlık kalmakta ve uzun zaman karanlık kalacaksa da, yapabildiğim en dikkatli incelemeden ve en nesnel yargılamadan sonra, çoğu doğa bilginin kabul ettikleri ve eskiden benim de kabul ettiğim görüşün, -yani, her türün birbirinden bağımsız yaratılmış olduğu görüşünün- yanlışlığı konusunda hiç şüphem yoktur. Türlerin sabit olmadığı konusunda artık kafamda herhangi bir soru işareti kalmadı .... (Darwin, akt. Ertan, 2012: 283).

“Bundan böyle yaşam Evrim, Tarih ve Devinimdir” (Russ, 2011: 319).

Kuantum paradigması; madde, hareket, enerji, uzay ve zaman kavramlarını ve bu kavramların birbirleriyle olan ilişkilerini atom altı parçacıklarının yapısı temelinde açıklamaya çalışmıştır (Arslan, 2012: 138, 139). “Kuantum kuramı, en genel yapısıyla yalnız atom ve yakın atomüstü sistemler için değil, atomaltı ve çekirdekaltı âlemlerin incelenmesinde de temel kuramdır” (Akyüz, 2000: 38). Bu konuda ortaya konulan önermeler, ilkeler ve matematiksel modeller doğa ve evren algısını değiştirerek yeni bir kozmoloji ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda makrokozmostan mikrokozmosu modelleyen klasik fizik ile mikrokozmostan makrokozmosu modelleyen kuantum fiziği farklılaşmaktadır. Klasik fizik kozmolojiyi, gözlemlenebilir ve ölçülebilir eş ya da özdeş görülen -duyusal olarak algılanabilen- nesnelere ve olgulardan oluşan evrenin (makrokozmos) matematiksel ve kuramsal modeli ve bilgisi üzerine kurarken; kuantum fiziği kozmolojiyi, nesnelere ve evreni oluşturan atomun atom altı yapısının (mikrokozmos) matematiksel ve kuramsal modeli ve bilgisi üzerine inşa etmektedir (Akyüz, 2000: 37). Bu kuramsal farklılığın ortaya çıkışında teknolojinin önemli katkısı yadsınamaz.

... aynı haddeden çıkmış, gözümüze, elimize, en duyarlı terazimize ya da optik mikroskobumuza özdeş gelecek şekilde hazırlanmış olan iki nesnenin yüzeyleri, bir de elektron ... mikroskobuyla incelendiğinde aralarında “dağlar kadar” farklı engeller görülecektir; yani klasik fiziğin ideal geometrik nesnelere doğada yoktur. Doğa ya da insan kesinlikle özdeş fakat makroskobik (yani gözle görülebilen, elle tutulabilen) olan ... iki nesne yapamamaktadır. Demek ki doğanın asıl temel belirlemiciliği, klasik fiziğin ilgilendiği yüzeysel görünümünde değil, atomik boyutlarda kendini gösteren yeni şeklindedir (Akyüz, 2000: 37, 38).

Kuantum düşüncesine göre; “Birbirleriyle hiç iletişim imkânı bulunmayan iki varlık arasında BAĞLILAŞIM (CORRELATION)lar görülebilir. .... Kuantum mekaniğinde, sistem, birlikte davranışlar gösteren BAĞLAŞIMLI (CORRELATED)

parçalardan oluşabilir” (Gür, 1989: 5). Bununla birlikte bir sistem, aynı anda farklı durum ve konumda bulunabilmektedir ve bir parçacığın farklı özelliklerinin ve niceliklerinin tamamı belirlenemez (Turgut ve İpekoğlu, 2000: 46, 47).

Doğada, bir kuantum sisteminin ancak kuantum durumunu belirleyebilmemize imkân olduğu için, kuantum durumunda belirlenememiş bir nicelik, nesnel olarak belirsizdir. Nesnel olarak belirsiz niceliklerin ölçüm sonuçları ise, ... nesnel olasılıklarla belirlenebilir; tek tek ölçüm sonuçları önceden kestirilemez. Kuantum sistemindeki belirsizliklerin nedeni, kuantum durumunda belirlenmemiş olan niceliklerin, sistemin doğal davranışını etkilemesidir. Sistem üzerinde yapılacak deneylerin teknik imkânları ne kadar iyileşirse de, bu etkilemenin nasıl olduğu bir türlü saptanamamaktadır (Gür, 1989: 5).

Kuantum paradigması, atom altı dünyasının niteliklerini ve kuramsal kabullerini parça-bütün ilişkisi bağlamında bütün evrene atfetmekte ve evreni belirsizliklerle belirlenen bir olasılıklar bütünü olarak ele almaktadır. “... kuantum kuramının doğal sonuçlarından birisi; bir fiziksel sistemle ilgili olarak kesinlikle bileceklerimizin, içinde bulunduğu koşullar altında gösterebileceği kalıcı ve kararlı durumlardan hangisinde bulunduğu değil de, herhangi birisinde bulunma olasılıklarıdır” (Akyüz, 2000: 37). Bu nedenle, “doğanın en büyük anlaşmazlığı anlaşılabilir oluşudur” (Einstein, akt. Akyüz, 2000: 37).

Einstein’ın izafiyet teorisi, kuantum fiziğindeki önemli bir araç ve kuantum paradigmasının temellerini sağlamlaştıran önemli kuramlardan biridir\* (Turgut, 2005: 38, 39). Madde ve enerjiyi birleştirerek maddeyi enerjinin bir formu olarak tanımlayan izafiyet teorisine (Arslan, 2012: 139) göre; uzay ve zaman birbirinden bağımsız değildir (Arslan, 2012: 121). Uzaydaki bir noktanın konumu, yalnızca Newton fiziğinin üç boyutlu koordinatları ile değil, noktanın ve gözlemcinin hareket ve hızına bağlı olarak dördüncü boyut niteliğindeki uzay-zaman koordinatıyla da belirlenebilmektedir (Hawking, 2006: 32, 33).

Bir gözlemcinin evrensel gözlemlerinin tümünün oluşturduğu küme, diğer bir gözlemcinin evrensel gözlemlerinin kümesine eşdeğerdir. Bu tanımın en büyük sonucu, bir kozmik zaman varlığını gerektirmesidir. Kozmolojik ilke ile beraber kozmik zamanın varlığını kabul ettiğimizde dört boyutlu uzay zamanın metriği belirlenmiş olur (Dereli, 1994: 20).

Bunun nedenini anlamak için ... trende pingpong oynadığınızı düşünün. Topu trenin ilerisine doğru saatte on mil hızla attığınızda, trenin dışında duran bir gözlemci

---

\* Einstein, kuantum düşüncesine önemli katkılar yapmakla birlikte kuramın “belirsizlik” ilkesine kuşkuyla yaklaşmış ve bu durumu “Tanrı zar atmaz” sözleriyle özetlemiştir (Akyüz, 2000: 37).

topun hızını saatte yüz mil olarak algılayacaktır; bunun on millik bölümü topun trene göre hareketi, artı doksan millik bölüm de trenin yere göre hareketidir. Topun hızı nedir? Saatte on mil mi, yoksa yüz mil mi? Topun hızı trene göre mi, yoksa yere göre mi hesaplanır? .... Yine aynı hızla giden treni düşünelim. ... pingpong topunu zıplatan biri için top neredeyse aynı noktaya çarparken, rayların kenarında duran biri için top yaklaşık kırk metrede bir yere çarpıp zıplamaktadır. Aynı şekilde, trendeki gözlemci bir el feneri yaktığında, trendeki ve yerdeki gözlemci için ışığın kat ettiği mesafe farklı olacaktır. Hız, zamana bölünen mesafe olduğuna göre, gözlemciler ışığın kat ettiği mesafe konusunda anlaşmazlığa düşerlerse, ışığın hızı konusunda anlaşabilmelerinin tek yolu, bu yolculuğun yapıldığı zaman konusunda da uyuşmamalarıdır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, görelilik kuramı mutlak zaman düşüncesinin sonu demektir! (Hawking, 2006: 30, 32).

Kuantum kozmolojisinde nesnenin, olgunun ya da olayın betimlenmesi, belirlenmesi ve ölçümü; gözlemlenen nesne, olgu ya da olayın çevresi ile arasındaki etkileşimlerle birlikte ele alınmaktadır. Bu nedenle gözlemci, bu etkileşimin bir parçası olarak gözlemlenen nesne, olgu ya da olayın da bir parçasıdır (Dereli, 1994: 20). Farklı uzay zaman koşullarında bulunan farklı gözlemcilerin gözlemlediği aynı nesne ya da olay, mutlaklığı olmayan olası sonuçlar olarak karşımıza çıkabilmektedir (Turgut, 2005: 41). Bu bağlamda uzay nesnenin, zaman da olayların muhtemel izafi düzenidir (Arslan, 2012: 124). Uzay ve zaman, nesne hareket ettiğinde evrendeki her şeyi etkileyen ve evrendeki her şeyden etkilenen dinamik niceliklerdir (Hawking, 2006: 43, 44).

Kuantum paradigmasında, atom altı parçacıkların yapısından yola çıkılarak evrenin; büyük patlamayla devamlı genişleyen, sınırsız, düzensiz ve kaotik yapısı ortaya konulmuş (Erkan, 2012: 134); mekanik doğa düşüncesinin yerini; olay ve olguların, karşılıklı etkileşimli karmaşık ilişkilerin, zaman ve mekân boyutlarıyla dinamik sistem ve süreçler oluşturduğu, bütüncül organik bir doğa düşüncesi almıştır (Erkan, 2012: 134).

“Kuantum dünya görüşü, mekanik paradigmanın getirdiği belirlilik ve mutlaklık ilkesi yerine belirsizliği ve olasılığı; tek yönlü ve mutlak nedensellik yerine, interaktif etkileşimden oluşan sistem bütünü ve objektif tek gerçeklik yerine, etkileşim sisteminin oluşturduğu yapılanmayı ikame etti” (Erkan, 2012: 134, 135). “... maddi dünya artık, çok sayıda bağımsız nesnelere kurulu bir makine olarak değil, daha çok bölünmez bir bütün içinde insan gözlemcinin merkezi konuma sahip olduğu bir ‘ilişkiler ağı’ olarak yorumlanmaya başlandı” (Arslan, 2012: 96). Kuantum paradigması; özellikle teknoloji alanında, 20. ve 21. yüzyıllarda yaşanan ve

hala yaşanmakta olan gelişmelerde önemli bir rol oynarken, toplumsal yaşamda da etkisini göstermiş ve göstermektedir ki bu durum; mevcut paradigma olmasının nedeni ve kaçınılmaz neticesidir.

Felsefeyle iç içe geçmiş olan bilim tarihi; bilimsel yöntem ve bilginin zaman içinde değiştiğini ve dolayısıyla doğanın bilgisinin, insanın doğayı tanımlama ve yorumlama şeklinin de tarihsel olarak farklılaştığını ortaya koymaktadır. Kuhn'un paradigmatik bakış açısı, bu farklılaşmanın nedenselliğini, bilimin yalnızca bilim olmadığı ve merkezinde insan faktörünün yer aldığı düşünsel kökenlere götürmektedir. Bu nedenle doğanın bilimsel bilgisinden yola çıkılarak anlamlandırılan doğa kavramı; bilimsel nesnellik ile düşünsel öznellik arasında tartışmalı bir şekilde sıkışıp kalmaktadır. Bununla birlikte doğa kavramı, siyasal düşüncelerin şekillenişinde, özellikle siyasala meşruiyet kazandırma noktasında önemli bir rol oynarken değişen doğa algısının siyasal düşünceyle etkileşiminin irdelenmesi gerekmektedir.



## İKİNCİ BÖLÜM

### SIYASAL PARADİGMANIN KOZMOLOJİK KÖKENLERİ\*

Doğa-insan ilişkisi bağlamında doğayı, doğadaki olgu ve olayları anlamaya ve betimlemeye çalışan felsefe ve bilim; siyasal alanda insan-insan ve birey-toplum ilişkisinde siyasal olanı ve toplumu, toplumsal olgu ve olayları da anlamaya, betimlemeye ve idealize etmeye çalışmaktadır. Kuhn'a göre doğa bilgisinin kaynağı olarak paradigmatik bilimsel gelişmeler, farklı alanlardaki gelişme ve süreçlerle zannedildiğinden çok daha fazla benzerlik göstermektedir (2006: 323). Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabının çevirmeni Nilüfer Kuyaş, paradigmayı, "... en geniş anlamıyla, bilgi ortamını yaratan amaçların, çıkarların örgütlendiği sistematik yapı" (2006: 53) olarak tanımlamakta; bilimsel devrimlerin ve paradigma değişimlerinin siyasal ve toplumsal yansımaları olduğunu (2006: 51) ve bu nedenle siyasal devrimler ile bilimsel devrimler arasında paralel bir bağ bulunduğunu (2006: 17) ifade etmektedir. Kuyaş'ın paradigma tanımlaması 'siyasal olan'a dönüştürüldüğünde siyasal paradigma; siyasal düzeni yaratan amaçların, çıkarların ve bilginin örgütlendiği sistematik düşünce yapısı olarak ifade edilmesi mümkündür.\*\* Bu bağlamda Kuhn'un bilimin paradigmatik yapısına benzer bir

---

\* Bu bölümde bir nevi siyasal düşünceler tarihi ya da filozofların düşüncelerinin anlatısı yapılmayacak; konunun amacından sapmamak ve ilk bölümle olan bağı koparmamak adına belli başlı filozofların kozmolojiyle bağlantılı siyasal düşüncelerinden oluşan bir seçki sunulacaktır.

\*\* Çalışmanın ilk bölümünde, Kuhn'un kullandığı paradigma kavramının bilim felsefesindeki genel tanımlamasına yer verilmiştir. Sosyal bilimler ve siyaset literatüründe sıklıkla kullanılan paradigma kavramı; siyaset felsefesi çatısı altında yer alan ve net bir tanımı yapılan siyasal düşünce, kuram ve ideoloji kavramlarından daha öznel bir kullanım alanı oluşturmaktadır. (Siyaset felsefesi, siyaset bilimi, siyasal düşünce ve ideoloji kavramlarının anlatımı ve farklılıkları için bkz. Toku, N. (2005). *Siyaset Felsefesine Giriş*. Kaknüs Yayınları: İstanbul. s. 9-20.) Buradan yola çıkılarak sübjektif bir siyasal paradigma kavramı tanımlaması yapma ihtiyacı hissedilmiş ve kavram, ilk bölümdeki anlatı ile dilsel bir bütünlük ve bağ oluşturulması amacıyla genel itibariyle, *sistematik siyasal düşünce sistemi* anlamında kullanılmıştır. Çalışmanın devamında, yapılan tanım itibariyle kullanılacak olan siyasal paradigma kavramı; aralarındaki nüanslardan bağımsız olarak siyasal

şekilde “siyasal ilerleme, her zaman mecburi bir doğrultuda ilerlemez, bilakis, düzensiz, belirgin olmayan bazen de tersyüz edilebilir bir yolda ilerler” (Tannenbaum ve Schultz, 2010: 42).

Toplumsal yapıyı ekonomik, sosyal ve siyasal yaşayışın bir bütünü olarak tasvir eden Şenel; toplumsal dönüşümlerin, bu yaşayışların birbirleriyle bağımlı değişimlerinin bir ürünü olduğunun altını çizmektedir. İnsanlığın; üretici olmayan avcı-toplayıcılığa, doğrudan doğaya bağımlı tarım üretimine ve doğadan bağımsız sanayi üretimine dayalı olmak üzere üç farklı toplum biçiminden geçtiğini belirten Şenel; tarım öncesini ilkel topluluk, tarım sonrasını ise uygar toplum olarak tanımlamaktadır. İnsanın, doğayı şekillendirerek üretici konumuna geçmesinin; insan-doğa ilişkisini dönüştürmenin yanı sıra topluluktan topluma bir geçiş olduğuna vurgu yapan Şenel; üretimle birlikte ortaya çıkan artı ürünün, zaman içerisinde iktisadi ve sosyal farklılaşmaya neden olduğunu ve buna paralel olarak siyasal düşünüş biçimleri, siyasal ve toplumsal kurumlar oluşturduğunu ifade etmektedir\* (2001: 16, 17, 208). Bu doğrultuda insanı, toplumu ve doğayı; bunlar arasındaki ilişkileri içeren dünya görüşleri (Şenel, 2001: 212) siyasal paradigmlar olarak ortaya çıkmıştır. “İnsanlar sınıflı uygar toplumun oluşmasından sonradır ki, uygar toplumun doğaya egemen olma yolunda attığı adımların da etkisiyle, doğaya toplumsal düzenin bakış açısıyla bakacaklardır” (Şenel, 2001: 211). Siyasal ve toplumsal yapı ile doğa arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi, iki yönlü olarak ele almak gerekmektedir. Siyasal paradigmda, doğa paradigmasının izleri olabileceği gibi; doğa paradigmasında da siyasal paradigmanın izlerini bulmak mümkündür. Bu nedenle bilim paradigmaları ile siyasal paradigmlar arasında bir bağ kurmaya çalışmak, siyasal düşünüş modelleri ile kozmolojik modellerin karşılıklı etkileşimlerinin izlerini sürmek yanlış olmayacaktır.

---

düşünce, siyaset felsefesi ya da kuram kavramlarını kapsayan veya bu kavramlarla aynı anlamı ifade eden bir şekilde kullanılacaktır.

\* Şenel’e göre uygar toplum; “... ekonomik, toplumsal, siyasal ve düşünsel farklılaşmaya uğramış ve devlet kurumuna sahip toplumlara ...” (Şenel, 2001: 25) nitelenmektedir. İkel ve uygar toplum biçimleri ile ilgili farklı kavramsal yaklaşımlar ve üretici toplumda ortaya çıkan siyasal ve toplumsal kurumların niteliği, dönüşümü ve artı ürünün etkisi için için bkz. Şenel, A. (2001). *İkel Topluluktan Uygar Topluma, Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 15-33, 275-308.

Siyasal olanın çatısı olarak “siyaset felsefesi, hem siyasal şeylerin doğasını hem de iyi siyasal düzeni bilme girişimi olup, verili olandan hareket etmekle birlikte, rasyonalitenin rehberliğinde, olması gerekenin bilgisini hedefler” (Toku, 2005: 12). Siyasal şeylerin doğasını bilmek; doğanın ve şeylerin doğasının ne olduğunu bilmeyi de gerektirmektedir. Toplumsal yapının inşası ile değişken bilimsel bilginin dönüşen doğa algısı arasında tarihsel bir bağ kuran Sunar; bu bağ sonucunda, temelini toplumsal gerçekliğin nitelik farklılığından alan doğal ve sembolik toplumsal modeller ortaya çıktığını belirtmektedir. Kökenleri Antik Yunan’a dayanan doğal toplumsal model, toplumsal yapının ve düzenin kaynağını, doğanın nesnel düzeni ve yasalarından alırken; sembolik toplumsal model, toplumsal yapının ve düzenin, doğanın aslında bilinmeyen ancak atfedilebilen sübjektif ve simgesel bir anlam sistemi içinde kurgulandığını savunmaktadır. (Sunar, 1999: 272, 273).

Toplumsal gerçekliğin kültürel bir kuruluş dışında var olamayacağını öne süren sembolik görüşe karşı doğalcı yaklaşım gerçekliği doğal bir olgu olarak yorumlamaktadır. Toplumsal gerçekliğini doğallaştırılması ise üç tür doğa anlayışına dayanmaktadır. 1) Yasa bağımlı doğal düzen anlayışı toplumsal yaşamın doğal dünya kadar evrensel ve değişmez yasalar ile bağımlı olduğu varsayımına; 2) insanın doğal bir varlık olarak yorumlanması toplumsal etkilerden bağımsız insanın bazı temel, toplumlararası nitelikler taşıdığı varsayımına; 3) doğal ihtiyaçlar görüşü ise her toplumun nesnel ve zorunlu insan ihtiyaçlarının bir işlevi olduğu ilkesine dayanmaktadır. Sembolik yaklaşım bu tür önermelere karşı doğal ihtiyaçlar kadar insan doğasının, toplum kadar doğanın kavramsal bir kuruluştan bağımsız olarak ele alınamayacağını öne sürmektedir. (Sunar, 1999: 272, 273).

“Siyaset söz konusu olduğu sürece, önemli olan sadece fiziksel doğa değildir. İnsan doğası da en az fiziksel doğa kadar önemlidir. İnsanoğlu farklı mekânlarda ve zamanlarda tamamen aynı olamaz” (Arnhart, 2011: 16, 17). Doğanın bilinen ya da bilindiği iddia edilen mutlak bilgisi; benzer bir yöntemle, felsefe ve bilim vasıtasıyla, insanın bilinen ya da bilindiği iddia edilen mutlak bilgisine dönüşmüş; kozmos, insan doğası kavramıyla mikrokozmos\* olarak insanda da yorumlanmıştır. Kozmosu

---

\* Mikrokozmos, doğada gözlemlenebilen ya da doğaya atfedilen niteliklerin insanla özdeşleştirilmesidir. Örneğin Helenistik Dönem’de Hermes Trismegistos’a atfedilen Tabula Smoragdina (Zümrütler Tablosu)’da makrokozmos evren ile mikrokozmos insan şu şekilde karşılaştırılmakta:

Makrokozmos evrenin kara hayvanları, mikrokozmos insanda bit ve pire;  
Makrokozmos evrenin su hayvanları, mikrokozmos insanda bağırsak kurdu;  
Makrokozmos evrenin kanatlı hayvanları, mikrokozmos insanda sivrisinek;  
Makrokozmos evrenin dağları, mikrokozmos insanda kemikler;  
Makrokozmos evrenin ırmak ve denizleri, mikrokozmos insanda bağırsaklar;  
Makrokozmos evrenin rüzgârları, mikrokozmos insanda bağırsak gazları;

düzenleyen doğa yasaları, mikrokozmosun yaşayışını düzenleyen toplumsal yasaların ontolojik temeli olurken; tarihsel olarak doğanın değişen bilgisi, insan doğasının bilgisini de farklılaştırarak toplumsalın farklı siyasal paradigmalara ele alınmasına neden olmuştur. Bu bakımdan doğa kavramı, doğanın algılanış biçim(ler)i ve doğaya atfedilen anlam(lar), doğanın ve evrenin bilgisi, bu bilginin yöntemi ve kozmolojik modelleri; siyasal paradigmanın ontolojik inşasına doğrudan ya da dolaylı olarak yansımaktadır.

## 1. ORGANİZMACI TOPLUM VE DOĞAL DEVLET

Ortaçağ'a kadar uzanan bir zaman dilimini etkileyen Antik Yunan düşüncesi evren tasavvurunu; -anlatının ilk bölümünde belirtildiği üzere- canlı arkhelerin oluşturduğu nesnelere düzenli bir organizma bütünlüğü olan doğa ve kozmos üzerine kurmuş; kozmogonik olarak bir kaos hali olan evrenin kozmosa, yani düzene geçiş sürecini ve kozmolojik düzeni, bu düzenin yapısını oluşturan doğa yasalarını keşfederek ya da icat ederek açıklamıştır. Doğayı, Tanrı(lar) da dâhil olmak üzere her şeyin yaratıcı aşkın gücü (Russ, 2011: 37) ve insan tarafından değiştirilemez birliğin düzeni (Ruby, 2012: 17, 18) olarak düşünen Antik Yunan; doğa ve toplumu ayırtılmayarak, kozmosun düzenini açıklarken aynı zamanda insanın ve toplumun yaşadığı düzeni de açıklamayı amaçlamaktadır (Ağaoğulları, 2009: 56). Kozmosun düzenini, doğayı ve doğa yasalarını ortaya koyan rasyonel düşünce; toplumsal yapı ve düzeni açıklarken de aynı yöntemle başvurmuştur. Doğayı toplumdan soyutlamayarak aynı bilgi sistematiği içerisinde ele alan Antik Yunan; doğanın ve toplumun aynı yasa ve kurallara bağlı olduğu düşüncesiyle toplumu doğal, doğayı da toplumsal olarak değerlendirmektedir (Sunar, 1999: 58). Bu bağlamda Antik Yunan; doğayı, toplumsal ve siyasal düzenin aşkın bir kaynağı olarak görmekte; toplumsal ve siyasal düzenin, doğanın bir parçası, gerçekliği ve gerekliliği olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Antik Yunan'dan itibaren İlkçağ kozmolojisinin ve

---

Makrokozmos evrenin gökyüzü, mikrokozmos insanda baş;  
Makrokozmos evrenin Güneş ve ateşi, mikrokozmos insanda sağ göz;  
Makrokozmos evrenin Ay ve suyu, mikrokozmos insanda sol göz olarak benzeştirilmektedir (Gürel, 2001: 85).

siyasal düşüncesinin temel kurucu ilkeleri, *akıl ve doğadır*. İyinin, bilginin ve erdem var olduğu aşkın bir doğa düşüncesi; iyinin, bilginin ve erdem amaç olduğu siyasal yapıda modellenmektedir (Russ, 2011: 14, 37, 44, 46).

Antik Yunan kozmolojisinin ve doğa yasalarının temel kaynağı olan evrensel akıl ya da ruh; iyi, ahlak, adalet, bilgelik ve erdem kavramlarıyla birleşerek toplumsal ve siyasal yapıyı düzenleyici bir özne olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan aklının da kaynağı olan kozmostaki Tanrısal veya evrensel akıl (Şenel, 2002: 126); insan ile doğa arasında bir bağ kurarak insanı, doğanın toplumsal bir parçası yaparken aynı zamanda doğadaki diğer nesnelere ve hatta toplumdaki diğer insanlardan farklılaştırmaktadır. Zira Antik Yunan düşüncesinde insanların doğasını belirleyen bu akıldan, bütün insanlar aynı ölçüde pay almamakta; bunun sonucu ve gerekliliği olarak da toplumsal sınıflar ortaya çıkmaktadır (Şenel, 2002: 126). Bu düşünüş biçimi; özdeş ya da benzer arkhelerin birleşerek doğadaki farklı nesnelere meydana getirmesiyle aynı açıklama yöntemini izlemekte ve bu doğrultuda, evrensel aklın farklı ölçülerde bulunduğu insanlara farklı görev ve nitelikler atfedilerek toplumun sınıfsal yapısı doğallaştırılmakta ve bu toplumsal yapı, kozmosun doğal bütünlüğünün siyasal bir yansıması olarak devlet içerisinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda farklı niteliklere sahip nesnelere meydana getiren canlı töz/arkhe, toplumu meydana getiren insanda; arkhelerin meydana getirdiği nesnelere bütünü olarak kozmos ve doğa ise, toplum ve devlette simgeleşmekte; organizmacı kozmoloji, organizmacı toplum ve doğal devlet olarak kendini göstermektedir.

Organik bir toplumda bireyler kolektiviteyle ancak vücutla ilişki içerisinde olan organlar gibi (örneğin, kalp ya da karaciğer gibi) ilişki içindedir. Bu organlar, organik olarak bağımsızdır ve kişisel mutluluk ya da kolektiviteye karşı bireysel haklardan bahsetmek, karaciğerin vücuda karşı haklarını varsaymak kadar aptalcadır. Bu nedenle, kolektivist filozoflar, kamusal çıkarın, bütünü refahını onun parçalarının üstüne çıkararak *organik bir siyaset* içinde bulunduğuna inanırlar (Tannenbaum ve Schultz, 2010: 35).

Antik Yunan düşüncesinde siyasetin amacı; kozmosun mutlak düzenini insana ve topluma indirgeyerek (Ruby, 2012: 20) devletin ve toplumsal düzenin, uyumun ve iyinin öncelikli olarak gözetilmesidir (Ağaoğulları, 2009: 157). Antik Yunan'ın düşünürlerinin idealize etmeye çalıştığı siyasal örgütleniş biçimi (Şenel, 2002: 113) ve politika sözcüğünün de kökeni olan polis (Ağaoğulları, 2009: 11); toplumsal ilişkilerin yasalar tarafından belirlendiği (Ağaoğulları 2009: 27), yurttaşlık

temeline dayalı, hiyerarşik sınıfsal bir yapıdan oluşan kent devletidir\* (Morris, akt. Pustu, 2006: 133). Sınıfsal yapısı itibariyle yurttaşlar, yabancılar ve kölelerden oluşan polis\*\* (Ağaoğulları, 2009: 17), yurttaşların; bireysellikten ziyade toplumsallığı ön planda tutarak (Saxonhouse, akt. Tannenbaum ve Schultz, 2010: 49, 50) koşulsuz bağlı olduğu (Mcneill, 2004: 161), ortak bir düzenin eşit paydaşı olarak yönetime katıldığı (Soysal, akt. Pustu, 2006: 133) organizmacı toplum yapısının doğal siyasal birliğidir. Bireyin gerçekliğinin polis gerçekliğiyle var olduğu poliste, birey; insan olmanın ötesinde öncelikle politik hak sahibi özgür bir yurttaş olarak, yurttaşlık vasfına sahip olmayanlar ise uygar insana özgü politik haklardan mahrum olan köle ya da yabancı olarak, kabul edilmektedir. Öyle ki yurttaşın yaşamının bütün sınırlarını çizen polis; kozmosun aşkın gücüne benzer bir şekilde, bir nevi Tanrısal lütuf olarak görülmekte ve polis düzenine ya da yasalarına karşı gelmek kozmosun düzenine karşı gelmekle eşdeğer olarak algılanmaktadır (Ağaoğulları, 2009: 16).

... Antik Yunan düşüncesi devlet merkezli bir düşünceye dayanmaktadır. ... Birey-devlet ilişkisinde öncelik devletindi ve bireyin mutluluğu devlete bağlıydı. ... Özel alan kamusal alana eklenmiş, böylece kamusal yarar her tür yararın üzerinde görülmüştür. ... sosyal sınıflar arasında geçişkenliği imkansız kılan bir tabakalaşma vardı. Kişinin, sınıfsal konumu itibariyle kaderini değiştirme şansı yoktu. Bu

---

\* Kent devleti salt Yunan'a özgü bir kurum değildir. Tarihsel gelişmenin yenitaş çağı köyünden uygar kent toplumuna geçiş döneminde ... kent devletleri ortaya çıkar. Ekonomik farklılaşma ve bütünleşme kent sınırlarını aşınca, gelişen uygarlıklarla birlikte, askerlik, ulaştırma, iletişim ve yönetim tekniklerindeki gelişmeler birkaç kenti içine alabilecek ekonomik ve siyasal bütünleşmeler kurabilecek düzeye gelince, kent devletleri yerlerini bölgesel devletlere, imparatorluklara bırakırlar. (Şenel, 2002: 113).

Bununla birlikte Ağaoğulları; polisi, kent devletinden farklı bir yere koymaktadır. Ağaoğulları'na göre polis; "çeşitli siyasal toplum modellerinden çok daha kapsayıcı bir nitelik göstererek Yunan insanının davranış ve düşünce kalıplarını belirlediği, siyasal yaşamı koşullandırdığı ve siyasal düşünüşe damgasını vurduğu göz önüne alındığında..." (Ağaoğulları, 2009: 12) kent devletinden nitelikçe ayrılmaktadır. İlk bölümdeki anlatıyla paralellik kurmak ve anlatıyı dağıtmamak adına, Antik Yunan öncesi ya da çağdaş siyasal ve toplumsal yapılara, kent devleti biçimlerine yer verilmeyecektir.

\*\* Literatürde polis, diğer polislerden daha gelişmiş olmaları sebebiyle genel olarak Sparta ve Atina polislerinin siyasal ve toplumsal yapısı üzerinden anlatılmaktadır. Tiranlıktan demokrasiye farklı rejimlerle yönetilen polis; -demokrasi dönemi de dâhil olmak üzere- aristokratlar ve halktan (kentsoylular ve köylüler) oluşan özgür yurttaşların siyasal haklara sahip olabildiği; polise sonradan yerleşen yabancıların, kölelerin ve kadınların herhangi bir siyasal hakka sahip olmadığı bir nevi azınlık yönetimine sahiptir. Örneğin Perikles döneminde yaklaşık dört yüz bin nüfuslu Atina'da yalnızca elli bin yurttaşın siyasal hakkı vardır (Şenel, 2002: 114-122). Bu bağlamda polis iktisadi, sosyal, toplumsal ve siyasal yapısı ve bu yapının birbirleriyle olan etkileşim ve değişimleri ile ilgili bilgi için bkz. Ağaoğulları, M. A. (2009). *Kent Devletinden İmparatorluğa* (6. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s.11-52.

bakımdan kapalı bir tabakalaşma modeli hâkimdi. ... Antik Yunan siyaset kültürü kolektif bir siyaset kültürüne dayanırdı. Burada kentin kolektif kimliği her tür birey kimliğinin önünde ve üzerindeydi. Birey, kendi başına bir anlam ifade etmezdi (Çaha, 2013: 20-21).

Bireyi toplumsala bağlayan ve polisin bir parçası ve paydaşı haline getiren yurttaşlık anlayışının temeli, polisi düzenleyen yasalara dayanmaktadır (Russ, 2011: 35). Bu noktada insan davranışlarını belli bir öngörüyle sınırlandırarak polisi yöneten yasaların benzer bir şekilde doğayı da yönettiği (Mcneill, 2004: 160); ya da tersten bir okumayla doğayı yöneten yasaların benzer bir şekilde polisi de yönettiği fikri ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda yasalarla ilintili olarak adalet kavramı, polisi düzenleyen yasalar aracılığıyla iyinin ve erdemın bir ön koşulu olarak Antik Yunan düşün dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Bunun temel nedeni; bozulmaya ve yozlaşmaya yatkın olan siyasal düzeni, polisi; kozmosun doğa yasalarıyla şekillenen değişmeyen düzenini polisin düzen ve yasalarına benzeştirerek mutlak iyinin hakikatine ulaştırmaktır (Ruby, 2012: 18). Bu doğrultuda, adalet kavramını belirleyen etken, polisteki bireyin doğasına uygun olan görev ve statüde bulunmasıdır. Bir koyunu ve bir kurdu, koyun ve kurt yapan şey kendi doğalarıdır. Bu nedenle kurdun koyunu yemesi doğaları gereği bir zorunluluk olduğu gibi, aynı zamanda doğa yasalarına uygun olarak da adaletlidir.

Dünyanın ebedi düzeni (*cosmos*) tanımı hesaba katılırsa, iyi bir siyaset, Bir-İyi'den doğan uyumlu büyü şehrin düzenine adalet biçiminde kaydeder. Bunun sonucu olarak, eylemleri bir iktidara geliş için yönlendirmekten ziyade, halihazırdaki dünyaya, eşitsiz toplumsal statüleri doğallaştırmak ya da meşrulaştırmak pahasına, aşkın bir model uygular (Ruby, 2012: 20). ... Onların hareket noktası, bir aşkınlığın hükmettiği doğal bir düzene inançtır; eylemler için erek ya da görenekler için bir gerekçe bulmak gerektiğinde, bu düzene göndermede bulunmak yeterlidir (Ruby, 2012: 36).

Herakleitos'a göre polisi düzenleyen yasalar; kaynağını logostan/evrensel akıldan alan, kozmosun evrensel yasalarının bir parçasıdır. Bu yasaları üretecek ya da siyasala uygulayacak olanlar; logosun bilgisine en çok nail olan bilge kişiler, logostan en çok pay alanlardır. Logostan en çok pay alan bilgeler, aristokratlar; en az pay alanlar ise, halktır (Ağaoğulları, 2009: 64, 65). Bu nedenle "Herakleitos, toplumu daha akıllı olduklarına inandığı aristokratların yönetmelerini, ama toplumu yönetirken evrendeki ve toplumdaki değişme gerçeğine gözlerini kapamamalarını ve toplumu akıllarıyla, bu gerçeği, değişmenin biçimini kavrayarak yönetmelerini istemiştir" (Şenel, 2002: 126). Evrendeki uyum ve düzenin toplumda da olması

gerektiğini düşünen Pythagorasçılar'a göre insanda; doğası gereği akıl, ruh ve istek öğeleri bulunmakta ve toplum, bu öğelerin gerektirdiği görev ve niteliklerle sınıflandırılmaktadır. Akıl öğesinin ağır bastığı bilge kişilerin, düzen ve uyumun sağlanabilmesi için toplumu yönetmesi gerekmektedir (Ağaoğulları, 2009: 68, 69). "Böyle bir düşünce zinciriyle insandan topluma geçen Pythagorasçı düşünüş, bir toplumda düzenin, adaletin, uyumun olabilmesi için, insanların toplumda yaradılışlarına uygun yerlere yerleştirilmelerinin gerektiğini öne sürer" (Şenel, 2002: 129).

Düşünce sistematüğini insan üzerine kuran ve kozmostaki nesnelere bir var oluş amacı olduğunu düşünen Sokrates'e göre insanın özü ve insana özgü olan akıl (ya da akıllı kullanma yetisi); bireysel ve toplumsal yaşamın düzenlenmesinin ve yönetilmesinin aracıdır. Varoluşu ereksel bir kavrayışla ele alan Sokrates'e göre; insanın ereği, hakikatin gerçekliği olan erdeme ulaşmaktır; bunun yolu ise, akla göre düzenlenmiş bir hayat yaşamaktır (Cevizci, 2011: 76). Akla göre düzenlenmiş bir hayatın yolu ise, siyasal yaşamı doğa ile uyumlu bir hale getirmektir (Arnhart, 2011: 16). Arslan'a göre, insanın açıklaması ve gerekliliği olan erdemın kaynağı olarak Sokrates'in ereksel akıllı; bilinçli ya da bilinçsiz bir erekselliği kendi içinde taşıyan tinsel bir kozmolojiyi de beraberinde getirmektedir (Arslan, 2010: 98, 102, 103).

... insan davranışlarını açıklama konusundaki bu modeli doğa olaylarına da tatbik edebilir miyiz? .... Eğer her şeyi yöneten, bütün doğa olaylarını idare eden akıllı, "bilinçli" bir üst gücü, bir Tanrı'yı veya Tanrı'ya benzer bir varlığı veya varlıkları kabul edersek evet. Çünkü bu varsayımda Tanrı ya da Tanrılar da bizim gibi bazı ereklere göre davranacak ve bu ereklere uygun olarak evrendeki varlıkları ve olayları yöneteceklerdir (Arslan, 2010: 102).

Bu bağlamda polisi kutsal organik bir varlık, erdemın bir ürünü olarak gören Sokrates'e göre birey, polis olmaksızın herhangi bir değere sahip değildir. Bireyi mutlu kılan şey; düzenli ve uyumlu olan poliste, temel niteliği bilgi ve erdem olan yurttaş olmasıdır. Zira yurttaşın mutluluğunun önceliği, polisin mutluluğudur ve bu nedenle parça-bütün ilişkisinde önemli olan polisin egemenliğidir. (Ağaoğulları, 2009: 148, 151, 157-160). Düzen ve uyumunu yasalardan alan polisin amacı; yurttaşların erdemli ve mutlu bir hayata ulaşmasını sağlamaktır (Cevizci, 2011: 73). Erdemın, insanın doğası gereği herkeste aynı ölçüde olmadığını, toplumu en erdemli



ve bilge kişilerin yönetmesi gerektiğini savunan Sokrates; toplumsal hiyerarşiyi bilgelik ve uzmanlaşma üzerine kurmaktadır\* (Ağaoğulları, 2009: 149, 151).

Platon'un kozmolojisinin ontolojik açıklaması olan idealar evreni, siyasal paradigmasının da temelini oluşturmaktadır. Buna göre kozmos; Tanrı, iyi ve evrensel akılla özdeşleşen idealar evreninin bir kopyasıdır ve ideaların kopyası olması nedeniyle de bu evrensel akıldan ya da iyiden pay almaktadır. Bu nedenle Platon; akıl ve bilgelikle ulaşılan ideaların bilgisinin, kozmosun düzeninde olduğu gibi siyasal ve toplumsal düzende de vuku bulması gerektiğini düşünmektedir (Ağaoğulları, 2009: 212, 213). Böylece devlet anlatısında devlet ideasını, yani ideal devleti ortaya koyan Platon'a göre; insanı ve polisi de kapsayarak düzenli bir bütün olan kozmos, polisin ve polis içerisindeki ilişkilerin kendisine göre düzenlenmesi gereken modeli sunmaktadır (Arslan, 2014: 396). Bu bağlamda Platon, doğa ile devlet, doğa yasaları ile devlet yasaları arasında bağ kurmaktadır. "Doğaya uygun kurulmuş devlet (Platon, 2005: 299), ... hayali bir arzu veya gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey değildir; çünkü yaşamızı doğa ile uyum içinde ortaya koyuyoruz. Asıl doğa kurallarına aykırı olan, bu günkü farklı ilişkilerdir" (Platon, 2005: 355).

Platon'a göre devletin kökeni; doğası gereği insanın, çok sayıda çeşitli ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaması, kendine yetememesi ve bundan ötürü diğer insanlarla birarada yaşama gereksinimidir (2005: 172-173). İnsan doğasının zorunlu kıldığı bir arada yaşama ihtiyacı, toplumu ve devleti de doğal ve zorunlu kılmaktadır. İhtiyaçların giderilmesinin zorunluluğundan doğan devlet; iş bölümünü, eğitimle desteklenen uzmanlaşmayı ve sınıfsal toplum yapısını da beraberinde getirmekte; insan doğası, bu iş bölümünün ve sınıfsal ayrımın belirleyici etmeni olmaktadır. Platon'a göre, yaratılış itibarıyla birbirine eşit olmayan insanlar; doğası gereği birbirlerinden farklı nitelik ve yetenekler taşımaktadır (2005: 175) ve bu nedenle de doğuştan gelen yeteneklerine göre eğitilmeli ve doğalarına uygun işleri yapmalıdır (2005: 273-274). "İnsanın doğal karakterine göre yapılandırılmış bir devlet, ideal

---

\* Sokrates'in toplumu, halkın, çoğunluğun değil, bilgili, erdemli bir azlığın yönetmesini istemesi, aristokratların görüşüne benzerse de bir nokta onlarınkinden ayrılır. Bu azlığın, toplumu yönetme hakkı soyluluklarından değil bilgeliklerinden alacağını belirtmiştir. Kendini bilge olarak yetiştirmek olanağı daha çok soyluların elinde olsa bile, sonunda toplumun yönetimi sıradan aristokratların değil, aristokratlar arasında da kendilerini bilge olarak yetiştirebilmiş bir azlığın elinde olacaktır (Şenel, 2002: 135).

formuna ulaşmış bir devlettir” (Çaha, 2012: 24). İnsan doğasında akıl, cesaret ve arzu olmak üzere üç nitelik olduğunu düşünen Platon (Çaha, 2013: 23); bu nitelikleri toplumsal yapıya yansıtarak polisi; yöneticiler, koruyucular/askerler ve üreticiler olmak üzere üç hiyerarşik sınıf içerisinde değerlendirmektedir (Şenel, 2002: 146). Her şeyin doğal bir fonksiyonu olduğunu düşünen Platon’a göre; toplumsal adalet ve erdem, söz konusu toplumsal sınıfların kendi fonksiyonunu yerine getirmesiyle mümkündür (Toku, 2005: 46, 48). Platon’a göre bu sınıfsal ayrışmada yönetici sınıfını; ideaların ve iyinin bilgisine nail olan ve bu sayede bireyleri ve devleti mutluluğa kavuşturacak olan filozoflar (filozof kral) oluşturmaktadır. Zira toplumun mutluluğunu sağlayan şey, devletin gücü ile akıl gücünün birleşmesidir (Platon, 2006: 91). Organizmacı toplum kavrayışıyla devleti bir bedene benzeten Platon’un filozof kralı, bedeni yöneten baş gibidir.

... devlet neredeyse tek bir vücut gibi davranmaz mı? Örneğin, bir parmağımız yaralansa, tek bir efendinin hizmetinde uyumlu kurulmuş cemaat bunu ruhunda ve bedeninde hissetmez mi ve bir bütün olarak parçasının acısını duymaz mı? .... Böyle bir devlette, bir yurttaşın başına gelen iyi veya kötü bir şey herkesin başına gelmiş sayılır. Herkes bunu paylaşır (Platon, 2005: 367, 368).

Bu doğrultuda Platon ideal devleti, birbirine bağlı organik parçalardan oluşan uyumlu bir bütün olarak tasavvur ederken; devleti ve toplumsal sınıfları da doğallaştırmaktadır. Vücut-organ ilişkisi çerçevesinde mutluluğu devletin mutluluğuna bağlı olan birey ya da toplumsal sınıf, kendi başına bir anlam taşımamaktadır. Zira Platon’a göre iyi insan, polisin yasalarını her şeyin üzerinde tutan itaatkâr olandır. Böylece devletin varlığı, organların görevlerini uyum içinde yerine getirmesiyle mümkündür (Ağaoğulları, 2009: 214, 215, 219, 220, 285). Bu nedenle “... devlet tek bir kişiden daha büyük”tür (Platon, 2005: 171).

Doğayı madde-form ilişkisiyle ereksel ve hiyerarşik bir düzende tasavvur eden Aristoteles, benzer bir düşünme yöntemini siyasal paradigmasına da uygulamaktadır. Devletin ortaya çıkışını ereksel ve doğal bir süreç olarak düşünen Aristoteles’e göre devlet; insanların, iyiye ulaşması, kendi doğasını gerçekleştirme ve ereğini tamamlamasıdır; aileden köye, köyden devlete dönüşen topluluğun en olgun ve doğala ulaşmış birliğidir (2004: 7-9).

Bu birlik, ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü, biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz -insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka,

amaç ve son (sonul neden) ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterlik ise, hem amaç hem yetkinliktir. Bundan, devletin doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu çıkar (Aristoteles, 2004: 9).

Aristoteles'in devleti doğallaştıran düşüncesi, madde-form ilişkisine benzer bir nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda birey ya da toplum siyasalın maddesiye; devlet ise insanı siyasala dönüştüren maddenin formudur. İnsanı siyasal bir hayvan olarak tanımlayan Aristoteles, bu tanımlamayla; bir yandan insanı doğadaki canlılardan ayırırken, öte yandan siyasalın formu olan devleti de doğa ile ilişkilendirerek insanın, doğası gereği devlete ulaşmaya çalışan ve ulaşması gereken bir parça olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda bütünü parçadan önce geldiğini beden-organ benzetmesiyle organizmacı ilişki içerisinde ele alan Aristoteles'e göre devlet; insanın kendini gerçekleştirme amacını tamamladığı doğal bir varlık olarak bireyden önce gelmektedir (2004: 10). Zira siyasal bir hayvan olan insanın mutluluğu, ancak toplum içerisinde yaşamıyla mümkündür (Şenel, 2002: 168). "Doğanın amaçsız bir şey yaratmadığına, boşu boşuna bir şey yapmadığına inanmakta haklıysak, doğa tüm şeyleri özel olarak insan için yapmış olmalıdır" (Aristoteles, 2004: 19). Bu bakımdan devlet; birarada yaşamının aracı değil, soylu eylemlerde bulunarak iyi ve mutlu yaşamının amacıdır (Aristoteles, 2006: 190-192).

Devleti, çeşitli parçalardan oluşan uyumlu organik bir birlik olarak gören ve bu durumu; hayvan türlerinin yaşamı üzerinden örnekleyerek doğadaki çeşitliliğin bütünlüğü ile özdeşleştiren Aristoteles (2004: 114-115), böylece devletteki sınıfsal ayrımları da doğallaştırmaktadır. Toplumsal yapıyı Arslan'ın ifadesiyle aşağı ve yukarı sınıflar (2014: 299), avam ve yüksek kimseler olarak ikiye ayıran Aristoteles; avam sınıfını yaptıkları üretici işlere göre, yüksek kimseler sınıfını da servet, eğitim, bilgi ve erdem gibi niteliklerle betimlemektedir (2004: 114-117). Bu bağlamda Aristoteles'e göre genel olarak toplum; asker-yönetici siyasal hak sahibi yurttaşlar, siyasal haklara sahip olmayan üreticiler (çiftçi ve zanaatkârlar) ve kölelerden oluşan bir bütündür (Şenel, 2002: 176). Bu noktada Aristoteles, niteliğini doğadan alan yöneten ve yönetilen kavramlarına ve bunların ayırımına vurgu yapmaktadır. "Gerçekten bazı şeyler daha doğdukları anda böyle ayrılmıştır: Bazıları yönetecek, bazıları da yönetileceklerdir" (Aristoteles, 2004: 13). Bu durumu zihnin beden üzerindeki yönetimine benzeten Aristoteles; insanların doğaca efendi ve köle olmalarında aklın ve erdem belirlenici olduğunu ifade etmektedir. Yasalarla

desteklenen bu ilişki biçimi bir çatışma değil, doğadaki hiyerarşik uyumun bir yansıması olarak karşılıklı fayda ilişkisidir ve bu nedenle de yönetenin ve yönetilenin varlığı doğal bir zorunluluktur (Aristoteles, 2004: 8, 12, 13, 15).

Aristoteles'in siyasal paradigmasını, siyasal bilimsel olarak ele alma çabası olarak gören Ağaoğulları; Aristoteles'in, düşüncelerine meşruiyet zemini hazırlama noktasında sıklıkla doğaya ve doğal olana atıfta bulunduğu altını çizmektedir (2009: 339). Bu bağlamda Aristoteles'in kozmolojisi siyasal düşüncesinde modellenmekte; hiyerarşik nesnelere bir bütünü olan kozmos, devlette ortaya çıkmaktadır; zira "... devlet kendini yöneten ve bağımsız bir varlıktır ..." (Aristoteles, 2004: 115). Sınıfsal ayrımını doğal ve ereksel niteliklerle belirleyen Aristoteles'te; değişmeyen bir form olan Ay-üstü evren, erdem ve bilgelikle nitelenen yukarı sınıfta; değişen ve dönüşen maddenin olduğu Ay-altı evren de, aşağı sınıfta imgenmektedir. Bu nedenle devlet içinde olan ya da olması gereken ilişkiler, kozmosa göre ve doğaya uygun olarak tasavvur edilmektedir. Ortaçağ'a kadar etkisini gösteren Aristoteles'in kozmolojik paradigması, siyasal paradigmada da etkisini göstermiş; Aristoteles'in hiyerarşik dünya görüşü, özellikle Ortaçağ'ın siyasal düşünüşünü biçimlendirerek eşitlikçi toplumsal düzenin düşünsel temeli olarak benimsenmiştir (Şenel, 2002: 177).

Makedonya İmparatorluğu'nun geniş bir coğrafyada hâkimiyet kurması ve Yunan polislerini egemenlik altına alması; farklı kültür ve düşüncelerin etkileşimini sağlayarak, Roma İmparatorluğu'nda da etkisini gösteren, kökenlerinde Antik Yunan felsefesinin yer aldığı Helenistik Dönemi ortaya çıkarmıştır. Siyasal ve toplumsal yapıyı değiştirerek merkezi krallık ya da monarşilerin egemen olacağı bir siyasi rejimi de beraberinde getiren Helenistik Dönem'de; içe dönük polis yurttaşlığı yerini, evrenselliğe vurgu yapılan kozmopolis yurttaşlığına bırakmıştır. Böylece birey, polis seçkin yurttaşından mutlak monarşinin tebaasına dönüşürken; toplumsal olanla siyasal olan birbirinden ayrılmış ve bireyin yaşamı, siyasaldan bağımsız olarak önem kazanmıştır. Bu noktada siyasal düşünce; devleti değil, bireyi idealize ederek; devletin yerine bireyin doğasını ortaya koyarak iyi ve mutlu bir yaşamı açıklamaktadır (Arslan, 2014: 5, 11-13, 16).

Var olan, dış dünya, nesnel şeyler dünyası, hayali bir ideal, akılsal şeyler dünyası; sabit, hareketsiz, cansız nesnelere dünyası değildir; insanın kendisine hâkim olması,

üzerinde tasarrufta bulunması çok zor, hatta imkânsız görünen dinamik, hareketli ve değişken nesnelere, yasalar dünyasıdır. O halde bilgelik ve mutluluk, bu dünyayı değiştirmekten değil, onu kabul etmekten, ona itaat etmekten, onun yasalarına uygun bir şekilde yaşamaktan geçebilir. Böylece özgürlüğün kendisi de ancak insanın içinde bulunduğu dünyayı değil, kendisinin değiştirmesinden, bu dünyaya tahammül etmesinden ibaret olabilir (Arslan, 2014: 20).

Epikürosçular'a göre insan, doğası gereği bireysel haz ve mutluluğunu amaç edinen ve bu nedenle de toplumsal olmayan bencil bir varlıktır. İnsanın bencil doğası, birarada yaşamının zorunluluğuyla birlikte insanlar arasında çatışma ve güvenlik sorununu ortaya çıkarmaktadır (Çaha, 2013: 40) Bu nedenle de devlet; insanların ortak mutluluğunu tesis etmek, yasalarla insanlar arasındaki çatışmayı engellemek ve ortak bir fayda sağlayarak çıkarları doğrultusunda toplum sözleşmesiyle oluşturulan yapay bir kurumdur (Şenel, 2002: 179). İnsanın doğaya uygun bir yaşamla mutluluğa erişebileceğini savunan Epikürosçular'a göre devlet; yapay bir kurum olması itibarıyla insanı doğa ile uyum içinde yaşamaktan uzaklaştırarak yozlaştırmaktadır; fakat aynı zamanda ortak fayda sağlaması nedeniyle de bir nevi zorunluluktur. Bu nedenle birey, öncelikle içsel bir mutluluk peşinde koşmalı, toplumsal ve siyasal ilişki biçimlerinden olabildiğince uzak durmalıdır (Ağaoğulları, 2009: 407, 411).

Bireysel, toplumsal ve siyasal ilişkileri, kozmosu yöneten ve düzenleyen evrensel ya da Tanrısal aklın/logosun doğa modeliyle ilişkilendiren Stoacılar; evrensel aklın herhangi bir statü veya sınıfsal farklılık olmaksızın bütün insanlarda ortak bulunduğunu düşünmekte (Cevizci, 2011: 154), buradan hareketle insanı bir beden organları gibi algılayarak (Akbaş, akt. Korkmaz, 2002: 165-166) *evrensel bir insan* (dünya yurttaşı), *evrensel bir yasa* (doğal yasa) ve *evrensel bir devlet* (kozmpolis) fikrine ulaşmaktadırlar (Cevizci, 2011: 154-155). Doğa ile insan arasında uyum olduğunu ve yaşamın akıl vasıtasıyla bu uyuma göre düzenlenmesi gerektiğini savunan Stoacılar'a göre (Tannenbaum ve Schulz, 2010: 105); insanın mutluluğa erişmesinin yolu, evrensel aklın ürünü olan doğaya ve yasalarına uygun yaşamaktır (Göze, 1998: 58). İnsanların pay aldığı ortak evrensel akıl; insanları eşit ve özgür kılarken; bütün insanların, doğal hukukun ortak yasalarıyla yurttaşı olduğu evrensel bir dünya devleti düşüncesini ortaya çıkarmaktadır (Arslan, 2008: 416); zira tek bir yaşam ve tek bir kozmos vardır (Ağaoğulları, 2009: 431). “Böylece Stoacılar

insanı aileden başlayan ve her biri diğerini içine alarak genişleyen çok sayıda birliğin doğal üyesi olduğunu ileri sürerler” (Arslan, 2008: 417).

Buna karşın, aklın sınırlarına erişen kişilerin evrenselin erdemine ulaşabileceğini düşünmekte olan Stoacılar’a göre; insanlar bilge ve cahil olarak ayrılırken; evrensel akla uygun, doğayla uyum içerisindeki bir yaşam; ancak bilge insanların yönetimi altında mümkündür. Bilge insan, kozmosu yöneten evrensel aklın ve yasaların canlı bir imgesi olarak insanlığı yönetmesi gereken, egemendir. Stoacılar, toplumsal sınıfların yapay bir ayrım olduğunu savunmalarına rağmen, bu ayrımı evrensel aklın yazgısal düzeni olarak meşrulaştırmakta, böylece doğrudan olmasa da dolaylı olarak doğaya atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle insan, doğal düzeni değiştirecek dışsal bir özgürlük yerine içsel bir mutluluk arayışına girmeli ve mevcut olduğu toplumsal sınıfı benimseyerek gerekliliklerini yerine getirmelidir (Ağaoğulları, 2009: 431-433). Roma İmparatorluğu’nca işlevsel olarak benimsenen Stoacılar’ın bu yaklaşımı; doğal hukuk gibi önemli bir kavramı ortaya atarken, farklı kültürlerle egemen olan merkezi yönetimler, imparatorluklar ya da devletler için düşünsel bir kaynak oluşturmaktadır (Şenel, 2002: 182, 183).

Karakterini doğadan alan bir adalet ve hak düşüncesine sahip Roma’nın (Russ, 2011: 53) Stoacı fikirleriyle öne çıkan düşünürü Cicero’ya göre devlet; doğası gereği toplumsallık güdüsüne sahip insanların, ortak fayda amacıyla yasalar ve haklar çerçevesinde ortak bir anlaşmayla biraraya gelmeleridir (2006: 310). Devleti ve toplumsal düzeni insan doğasında arayan Cicero, insan doğasını da doğada, doğanın evrensel ve Tanrısal aklında aramaktadır (2006: 322-323). Zira insanı hayvanlardan farklı ve erdemli kılan, doğru ile yanlış ayırt etmesini ve sorunları çözmesini sağlayan şey; doğanın bütün insanlara ortak olarak bahsettiği evrensel veya Tanrısal akıldır (Cicero, 2006: 325, 326-327). Bu bağlamda Tanrı ile insan arasında benzerlik kuran Cicero (2006: 325); siyasal düzenin ve düzeni sağlayan yasaların kökenini doğada aramaktadır (2006: 323). Evrensel aklın yasalarıyla düzenlenmiş doğaya uygun erdemli bir yaşam; “... mükemmelleştirilmiş ve en yüksek doruğuna kadar geliştirilmiş doğadan başka bir şey değildir ...” (Cicero, 2006: 325) ve toplumsal düzenin “... doğanın kendisine dayandığı gerçeğini adamakıllı anlamaktan daha önemli bir şey yoktur ...” (Cicero, 2006: 326). Devlet yönetiminin evrensel aklın yasalarına ve bilgeliğine dayandırılması gerektiğini

düşünen Cicero'ya göre, doğa; yetenekçe üstün olan insanların zayıfları yönetmesini, zayıfların da bu üstün insanlara boyun eğmesi gerektiğini buyurmaktadır (2006: 315). Zira “.... yönetimsiz ne bir aile varolabilir, ne bir kent, bir ulus, insan soyu, fizik doğa ve de evrenin kendisi. Çünkü evren Tanrı'ya, denizler ve karalar evrene, insan yaşamı da en üstün yasanın buyruklarına uyruktur” (Cicero, 2006: 328).

Hıristiyanlığın ortaya çıkışı; evrenin kozmogonisi, doğanın ve insanın anlamını dönüştürmüş; bu dönüşüm toplum ve siyasal yapıda da kendini göstererek Ortaçağ'a egemen olan bir tinsel düşünce sistematüğını de beraberinde getirmiştir. Hıristiyanlıkla birlikte, Antik Yunan'ın mirası olan aşkın bir doğa düşüncesi; yerini, evreni yaratan ilahi bir varlığa; tek, kusursuz, sonsuz, aşkın ve yaratıcı olan Tanrı'ya bırakmaktadır. İnsan; artık kozmosun değil, Tanrı'nın suretinden yarattığı bir varlıktır, evrenin ilahi yaratıcısının bir parçasıdır (Russ, 2011: 58, 69). Tek bir Tanrı'dan gelen ve aynı Tanrısal öze sahip olan insan, bir nevi Tanrı'nın küçük bir modelidir. Evreni bir bütün olarak yaratan Tanrı, bütünü oluşturan parçalarda da kendini göstermekte; Tanrı'nın ilkeleri ve niteliği, parça-bütün ilişkisi içerisinde insanda da vuku bulmaktadır. Bu nedenle insanlar, sınıf ya da statü ayrımı olmaksızın Tanrı önünde eşit ve özgürdürler (Göze, 1998: 78). Bu bağlamda iki farklı varoluş niteliği barındıran insan; Tanrı'nın bir parçası olması nedeniyle iyi, cennetten kovulmasına sebep olan ilk günah\* nedeniyle de kötüdür. İnsanın yaratılış, cennetten kovuluş, kurtuluş, kıyamet günü ve dirilişten oluşan ilahi bir planın içerisinde yer alması, doğrusal ilerleyen bir zaman ve tarih anlayışını da ortaya çıkarmaktadır. Cennetten kovulan insanın yaşadığı dünya, Tanrı tarafından insan için yaratılmış ve insana doğanın, toprağın ve hayvanların efendisi olma iradesi ve yetisi verilmiştir (Russ, 2011: 62, 70). “O halde Hıristiyanlığa göre, insani varlığın açıklanmasının anahtarı evrende değil tam tersine evrenin açıklanmasının anahtarı insanda, daha doğrusu evreni yaratan ve insanı onun içine belli bir amaçla, belli bir projeye yerleştiren Tanrı'da bulunmaktadır” (Arslan, 2012: 419). Doğası gereği toplumsal olan insanın doğası; doğa tarafından değil, Tanrı tarafından verilmektedir;

---

\* İnsanın ilk günahla birlikte cennetten kovulması hikâyesi Eski Ahit'te yer almaktadır. Bununla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yalçınkaya, A. (2011). *İlahi Siyaset*. M. A. Ağaoğulları (Ed.), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi* içinde (197-225). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 214.

zira evren ya da doğa, insanın içinde bulunduğu ilahi planın sahnesinden ibarettir (Arslan, 2012: 419, 423).

Modern anlamda Doğa düşüncesi oluşma yolundadır. Önceden varolan hiçbir materyal içermeden yani yoktan yaratılan doğa artık kutsal ya da ilahi bir nitelik taşımaz. İnsan artık doğaya hâkim olup ondan özgürce yararlanabilecektir. Bunun da ötesinde Doğa, akıl sahibi ve bilge bir varlık tarafından yaratıldığı için, insanların bilme olanağına sahip olduğu yasalara boyun eğmek durumundadır (Folscheid, akt. Russ, 2011: 64).

Kurumsal ve iktisadi olarak güçlü bir yapıya sahip olan Kilise; Batı Roma'nın yıkılmasıyla ortaya çıkan feodal\* düzende, siyasalın üzerinde bir otorite olma iddiasında bulunmakta; 5. yüzyıla kadar "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nınkini Tanrı'ya veriniz" (Matta 22: 15-21, akt. Çaha, 2013: 52) mottosuyla hareket eden Hıristiyan düşüncesinin yerini, dünya devletinin üzerinde egemen olan Tanrı devleti düşüncesi almakta (Çaha, 2013: 53-54); ruh ve beden ikiliğinden Platon'dakine benzer düalist bir iktidar düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Siyasal güç bedeni, dini güç ise ruhu yönetmektedir. Ancak ruh bedene üstün olduğu için, ruhun ve bedeninin yaratıcısı, bütün iktidarların kaynağı olan Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak Kilise de devlete üstündür. Bu nedenle kral ya da imparator Kilise'ye bağlı ve bağımlı olmalıdır; zira kralın ya da imparatorun siyasal gücünü veren Kilise'dir (Göze, 1998: 80).

İnsana Tanrı tarafından toplumsallık bahşedildiğini düşünen Augustinus'a göre, yeryüzü ve gökyüzü olmak üzere iki devlet vardır. Yeryüzü devleti, kurumları ve toplumsal yapısıyla günahkârlığın ürünü olan insan devleti; gökyüzü devleti ise yeryüzünde Kilise'nin temsil ettiği, imanla şekillenen ve yeryüzü devletinin ideal modeli olan Tanrı devletidir. İnsanların ebedi mutluluğu ve kurtuluşu için, Tanrı devletini yeryüzünde inşa etmek gerekmektedir (Arslan, 2011: 208-209). Bu bağlamda devlet, Tanrısal olmadığı müddetçe dünyevi günahkârlığın doğal olmayan siyasal birliğidir.

13. yüzyılda siyasal düşüncesini Aristotelesçi bir yaklaşım üzerine kuran Thomas Aquinas; akıl kavramına vurgu yaparak iman ile akıl, Kilise ile devlet

---

\* Batı Roma'nın yıkılmasıyla birlikte merkezi siyasal otorite etkisini yitirmiş, parçalı ve çokbaşı bir siyasal yapıdan oluşan, kapalı tarım ekonomisine dayalı feodalite ortaya çıkmıştır. Feodalitenin iktisadi, toplumsal ve siyasal yapısıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Göze, A. (1998). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler* (8. Baskı), İstanbul: Beta Yayınları s. 62-72.



arasındaki çatışmayı uzlaştırmaya ve Kilise ile devleti ayrı özerk alanlar olarak tanımlamaya çalışmıştır (Yalçınkaya, 2011: 259, 261). Aquinas'a göre; tepesinde Tanrı'nın bulunduğu hiyerarşik bir yapı içerisinde düzenlenen evrende, kendi doğasına uygun bir ereği olan her şey karşılıklı işlevsel bir bağ ile birbirine bağlanan bir bütündür (Çaha, 2013: 58). Tanrı tarafından vahiy yoluyla verilen evrenin temel bilgisi, yine Tanrı tarafından verilen akıl ile tamamlanmaktadır. Eylemlerinin kaynağı akıl olan insanın doğası gereği toplumsal ve siyasal bir hayvan olduğunu düşünen Aquinas'a göre; ereği mutluluk olan insan, yaşamın bütünsel bilgisine ve mutluluğa ancak iş bölümü ve uzmanlaşmanın olduğu toplumsal bir yaşam içerisinde erişmektedir. Bu nedenle doğa, insanın toplumda yaşamasını zorunlu kılmıştır (Aquinas, 2006: 429-431). Bu bağlamda devlet; Kilise otoritesinden bağımsız, ortak bir iyi ve fayda amacıyla işlevsel olarak farklılaşmış insanlardan oluşan bir bütün olan toplumsallığın doğal ürünüdür (Yalçınkaya, 2011: 259). Toplumu organizmacı bir yaklaşımla ele alan Aquinas'a göre; Tanrı'nın akıl ve yasayla yönettiği evren gibi, devlet de akıl ve yasayla bir yönetici tarafından yönetilmelidir. Toplumu iyiye ve erdeme göre yönetecek olan yöneticinin zorunlu olduğu toplumda toplumsal yapıyı oluşturan sınıfsal ayrımlar, günahkârlığın belirleyici olduğu doğal düzenin bir sonucudur. "Bu, doğal düzenin gereğince olur, çünkü Tanrı insanı böyle yaratmıştır" (Aquinas, 2006: 441).

Doğal bir sürece en çok yaklaşan en iyidir, çünkü doğa her zaman en iyi işler. Doğada ise yönetim hep bir tekin yönetimidir. Vücudun üyeleri arasında hepsini hareket ettiren biri vardır: Yürek, ruhta da hepsinden baskın bir yeti bulunur: Akıl. Arıların bir kralı olur, bütün evrende de her şeyin Yaratanı ve efendisi olan bir Tanrı vardır. Ve bütün bunlar akla uygundur: Çünkü her çeşitlilik birlikten kaynak alır (Aquinas, 2006: 434).

Evrenin ve devletin yasa çerçevesinde yönetildiğini düşünen Aquinas'a göre yasalar; öncelikle Tanrısal akılla, sonrasında ise insan aklıyla şekillenmektedir. Bu bağlamda evrensel Tanrısal akıldan gelen ve bütün yasaların üzerinde olan *Tanrı yasası*; Tanrısal aklın bir uzantısı olarak akıl sahibi canlıların doğal eğilimlerini belirleyen *doğal yasa*, kaynağını vahiy ve imandan alan *kutsal yasa* ve ölçütü insan aklı olan *insan yasası* olmak üzere dört çeşit yasa vardır (Şenel, 2002: 258). Bu yasalar arasında uyum olduğunu ve insanın farklı açılardan bu yasalara tabi olduğunu düşünen Aquinas'a göre insan; doğası gereği doğal yasaya, siyasalın bir parçası

olarak insani yasaya, iman sahibi olarak kutsal yasaya tabidir (Yalçınkaya, 2011: 260).

Kaynağını Platon, Aristoteles, Stoacılar ve Roma hukukundan alan (Göze, 1998: 77) ve bunları Hıristiyanlıkla harmanlayan Ortaçağ düşüncesi; kozmolojinin ontolojik anlamını değiştirirken, siyasal düşüncüyü de bu temel değişim doğrultusunda şekillendirmiş; kozmoloji ve siyaset teolojiye bağımlı kılınmıştır (Goyard-Fabre, akt. Russ, 2011: 92). Bu bağlamda iki temel farklılaşma olan Ortaçağ düşüncesinde Kilise büyükleri döneminde kozmolojinin ve siyasalın mutlak iktidarı Tanrı'ya bağlanırken; Skolastik Dönem'de/Ortaçağ sonlarında ise, özellikle İslam düşünürlerinin\* Aristotelesçi fikirleriyle tanışan Aquinas, Ockhamlı William ve Padova'lı Marsilius gibi düşünürlerle insan aklı ve siyasal, özerkleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda organizmacı toplum düşüncesi; kozmos ile insan arasındaki bir bağ ile değil, Tanrı ile insan arasındaki bağ ile kurulmaktadır. Öyle ki kozmos Tanrı'nın kendisiyken, evrenin merkezindeki dünya da insandır. Bu durum, Tanrı'dan gelen ve bu nedenle de akıl yoluyla kavranabilecek olan doğayı insanın nesnesi haline getirerek, Antik Yunan geleneğindeki kutsal doğa düşüncesini ortadan kaldırmakta ve doğa ile insanı Tanrısal bir akılla ayırıştırılmaktadır. Zira Tanrı'nın insana sunduğu dünyanın bütünsel bilgisi; yine Tanrı'nın insana sunduğu akılla anlaşılabilir. Öyle ki "... yarı ahlaki ve yarı politik bir kavram olan hak düşüncesi Tanrısal akıl üzerine kuruludur -ki Tanrı'nın kendi iradesi dahi bu Tanrısal akla bağımlıdır" (Russ, 2011: 92). Bu bağlamda devleti doğallaştıran organizmacı toplum kavrayışının modeli doğadır; fakat kaynağı Tanrı'dır. "Yeryüzü merkezli model, insanın Tanrı'yla ilişkisini tanımladı ve bu süreç içinde insanın ne olduğunun da tanımını yaptı. Kilisenin yapmış olduğu şey, Dünya'nın merkezi konumda yer aldığı büyük bir teolojik varlık zinciri oluşturmaktı" (Lovejoy, akt. Tannenbaum ve Schultz, 2010: 210).

---

\* Hıristiyan dünyasının İslam düşünürleriyle tanışması, Antik Yunan'ın kozmolojik ve siyasal düşüncelerinin Hıristiyan düşüncesine aktarımını sağlamıştır. Bu bağlamda İbn-i Haldun ve Farabi gibi İslam filozoflarının düşünceleri, özellikle Skolastik Dönem filozofları üzerinde etkili olmuştur Farabi ve İbn Haldun'nun siyasal düşünceleri için bkz. Toku, N. (2005). *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Yayınları. s. 83-134.

## 2. MEKANİK TOPLUM VE MÜHENDİS DEVLET

16. yüzyılda Kopernik'in bilimsel devrimi, 17. yüzyılda Galileo ile paradigma olarak olgunlaşırken Bacon ve Descartes'le şekillenen yeni bilimin yöntemi Aydınlanma düşüncesiyle olgunlaşarak Newton'un fiziği ile evreni mekanik olarak yeniden tanımlamıştır.

Kopernik'in Güneş merkezli evren modeli, neredeyse Cennet'ten ikinci bir Düşüş yol açtı. İnsanların evrenin merkezinden koparılması, Tanrı'nın yeteneği ve dinin manevi ve siyasi otoriteye bir temel sağlaması konusunda şüphe yaratılarak Hıristiyanlığı destekleyen kozmolojinin sorgulanmasına sebep oldu (Arendt, akt. Tannebaum ve Schultz, 2010: 217).

Bu bağlamda evrenin ve doğanın değişen bilgisi ve doğru bilinenlerin yanlışlanması; doğadan insana, insandan topluma ve siyasete dair atfedilen bütün anlamların ve ilişkilerin sorgulanmasını ve yeniden ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Bilimle ortaya çıkan teknoloji, üretim biçim ve ilişkilerini kökten etkileyerek kapitalizme evrilen yeni yaşayış ve değer yargıları olan bir toplum ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada bilimsel bilginin rehberi olan akıl; toplumsal ve siyasal bilginin de yol göstericisi olarak belirlemekte, rasyonalite ve empirizm; doğanın, insanın, toplumun ve siyasalın epistemolojisini kurmaktadır (Cevizci, 2011: 570).

İlk bölümde bahsedildiği üzere, atomculuğun, matematiksel formülasyonlar ve empirik yasalar üzerinden anlamlandırıldığı mekanik doğa kavrayışı; doğayı, tinsel ve ilahi anlamlardan soyutlayarak rasyonel yasalardan ve matematiksel formüllerden oluşan; anlaşılabilir, öngörülebilir, formüle edilebilir ve şekillendirilebilir bir maddeye ve nesneye dönüştürmüştür. İnsan ile doğa arasındaki ilişki; artık tinsel değil, rasyoneldir. Bu nedenle insanın içinde bulunduğu doğa; insanın ait olduğu ilahi bir bütün değil; rasyonel yasalar ve olgular barındıran, keşfedilmeyi bekleyen ve keşfedildikçe hükmedilen, hükmedildikçe kullanımı öğrenilen bir nesne ve makinedir. "Descartesçi düşünce dünyanın fethine çıkar; nihayetinde bilimin pratik bir erekselliği vardır: 'İnsanı doğanın efendisi ve sahibi kılmak'" (Russ, 2011: 16). Bu nedenle de bilgi, güç; bilmekse, yönetmektir (Cevizci, 2011: 417).

'Dünya insan içindir Hunt, insan dünya için değil' diyordu Bacon uşağına. Görüşünü tüm yazılarının belki ana fikri olan "İnsan Krallığı" deyimi ile özetlemişti. Bu krallık Tanrı'nın insan için yarattığı fiziksel bir dünyaydı ve bu dünya, içine ancak doğa bilimleri yoluyla girilebilecek bir mirastı. Bacon'a göre bilgi insanların doğaya

egemen olmasını ve onu hizmetinde kullanmasını sağlayan bir güçtü.” (Westfall, 1997: 140).

Doğaya hükmeden ve doğayı nesneleştiren rasyonel bir özne olarak insanın anlamının değişmesi; toplumun ve siyasalın anlamının da değişmesidir. Doğa paradigmasının bilimsel yöntem ve kurguları, toplumsal ve siyasal da ele aldığı yetkin bir model olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda aklın duyumsama, deneyim ve gözlem yeteneği ve kapasitesiyle bilgiye ulaşmada belirleyici olduğunu; bilginin rasyonalizm, empirizm ve determinizm ilkeleriyle mümkün olduğunu savunan Aydınlanma düşüncesi (Tuna, Şen ve Durdu, 2011: 20, 21); rasyonel bilginin nesnellliğini kabul ederek, tek bir bilimsel yöntemin bütün bilim alanları için uygulanabileceğini savunmakta ve bu doğrultuda fizik biliminin tüm disiplinler için kesinliğin ölçütü olarak görmektedir (Ritzer, 2012: 143). Böylece siyasal düşünce bilimsel bir nitelik kazanmakta; toplumu ve devleti, ilahi ya da doğal bir ereksellikten farklı olarak insanlar arası ilişkilerin nedensellik ilkesiyle açıklandığı bilimsel bir olgu olarak kavramaktadır. Doğa bilgisinin kaynağı olan rasyonel akıl, insan bilgisinin de temel kaynağı olmakta; toplumun anlaşılması, yapılandırılması ve kendi içindeki yasaların keşfedilmesi ya da üretilmesi için kullanılmaktadır. “Yani insan ... doğanın işleyiş yasalarını bularak doğaya; toplumun işleyiş yasalarını bularak da toplumsal işleyişe müdahale edebilir” (Tuna, Şen ve Durdu, 2011: 21). Bu bağlamda kendini doğal bir toplumsallıkla var eden insan düşüncesi terk edilerek, insan; temelinde aklın otoritesi ve otonomisi düşüncesinin yer aldığı (Cevizci, 2011: 569), kendi yaşamını kendi eylemleriyle kurarak kendini gerçekleştirme yetisine ve yaratıcı gücene sahip; kendine ait bir süreci ve tarihi olan, toplumsal hiyerarşik sınıflardan ayrı bir birey olarak anlamlandırılmaktadır (Ağaoğulları ve Köker, 2008: 156-157). Böylece toplum; rasyonel parçaların bir araya gelerek oluşturduğu, bu rasyonellik gereği kurgulanabilir, öngörülebilir ve birbirleri arasındaki ilişkiler rasyonel olarak düzenlenebilir bir makine olarak düşünülmekte; devlet ise siyasalın ve toplumsalın düzenleyici ve yönetici mühendisi olarak ortaya çıkmaktadır (Russ, 2011: 125-157, 199-204).

Siyaset, insan eyleminin bir ürünüdür (Russ, 2011: 125); Tanrı'nın akli doğanın, insanın akli da siyasalın mühendisidir. Siyaset; iyi, ahlak ve erdem gibi kavramların ve ideallerin erekselliği değil; insanlar arasındaki ilişkilerin olgusu ve bu

olguların inceleme alanıdır. Bu yaklaşımdaki amaç; “... kurgusal yapılar içinde sıkışıp kalmaktansa, düşünceye pratik bir boyut kazandırmak ve böylece insanı iyileştirip toplumu yeniden düzenlemektir” (Ağaoğulları, 2011: 518). Zira “... aydınlanmış bir toplumun kurulabilmesi, ancak varolan siyasal yapının değiştirilmesi ya da düzenlenmesiyle mümkündür” (Ağaoğulları, 2011: 532). Bu bağlamda yıkıcı ve yapıcı işlevleri olan akıl; bir yandan mevcut toplumsal ve siyasal düzeni, bu düzenin değer ve anlamlarını sorgulayıcı ve eleştirici boyutuyla yıkıma uğratarken; öte yandan insanın iyi bir yaşam sürmesi için toplumsal ve siyasal düzeni yeniden yapılandırarak inşa etmektedir. Bu yönüyle ilerlemeci bir tarihselcilik ortaya çıkmakta; toplum mühendisliğine soyunan akıl, insanlar için iyi iddiasındaki toplum modellerini sunmaktadır. Ancak bu modeller, bütüncül idealler ya da ütopyalar olarak değil; modelin içerdiği değerler, ilkeler ve kurumlar olarak ortaya çıkmaktadır (Ağaoğulları, 2011: 521). Bu açıdan rasyonalitenin siyasal; devrimlerle yıkıcı, ideolojilerle yapıcıdır.

Skirberkk ve Gilje'nin siyaset teorisini hükümet mekaniğini öğretisi olarak betimlediği Machiavelli'ye (2006: 232) göre; insan, doğası gereği sınırsız istekleri olan, bencil ve saldırgan bir varlıktır. Bu nedenle de toplumsal yaşamda rekabet ve çatışmadan kaynaklı bir güvenlik ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda devletin ortaya çıkış nedeni; insandaki bencillik ve saldırganlığı sınırlandırarak düzeni sağlamak ve söz konusu güvenlik ihtiyacını karşılamaktır (Çaha, 2013: 97, 98). Siyasal düşüncesini; olması gereken idealler üzerinden değil, olanın analizi üzerinden kurgulayan Machiavelli'ye göre devlet; insanın doğası gereği toplumsallığının değil, pratik kaygıların ve çıkarların bir ürünüdür (Tannenbaum ve Schultz, 2010: 173). “Siyaset konusunda ne model olabilir, ne doğal düzen ne de norm” (Ruby, 2012: 69). Bu nedenle önemli olan bencil insanlardan kurulu toplumda çatışmanın nasıl ortadan kaldırılacağı değil, düzeni bozan kötü etkilerinin nasıl sınırlandırılacağıdır (Tannenbaum ve Schutz, 2010: 174). Machievelli'ye göre bunun çözümü; devlet otoritesini elinde bulunduran, mutlak bir güce sahip hükümdardır. Siyasal alanı bir iktidar savaşı olarak gören Machievelli'ye göre hükümdar, iktidarını ve mutlak gücünü korumak amacıyla kullandığı yöntem ve araçların meşru olduğu erktir. Bu nedenle de yönetim, sözleşmeye değil zora dayanmaktadır (Çaha, 2013: 97, 98).

Machieveli'nin insan doğasının bencil ve çatışmacı olduğu düşüncesini paylaşan ve bunu doğa durumu/doğal hal (tabiat hali) olarak tanımlayan Thomas Hobbes; mekanikçi doğa biliminin yöntemini ve modelini siyasala uygulamakta ve toplumu anlamak için öncelikle toplumu oluşturan parçaların niteliklerini, birbirleri ve bütün ile olan işlevsel ilişkilerini anlamak gerektiğini düşünmektedir (Skirberkk ve Gilje, 2006: 239). Bu yaklaşımını saat örneğiyle ifade eden Hobbes'a göre;

Bir saatin nasıl çalıştığını anlamak istersek içini açarız. Çeşitli parçalarını ve bunların özelliklerini inceleriz. Sonra saatin parçalarını yerlerine koyarız ve saat yeniden çalışacak şekilde parçalarını yerlerine koyduktan sonra, parçaların birbirleriyle ilişkisini ve saatin nasıl işlediğini anlamış oluruz. İşte şimdi bir saatin ne olduğunu anlamış oluruz (Skirberkk ve Gilje, 2006: 239).

Bu bağlamda Hobbes için siyasal ve toplumsal yapı, doğanın ya da bir saatin nasıl işlediğini anlamak gibi olgusaldır. Bu doğrultuda Hobbes, mekanikçi yöntemle, öncelikle toplumu oluşturan insanların özelliklerini incelemekte; daha sonra parçaları birleştirerek devletin ne olduğunun bilgisine ulaşmaktadır. Hobbes'a göre; devletin olmadığı doğa durumu, insanların doğası gereği çıkar ve bencillikleri için birbirleriyle savaştığı bir çatışma halidir (2009: 211). Zira insan, insanın kurdudur. *Homo homini lupus*. Bu nedenle doğa durumu, insanın sürekli kendisini koruma ihtiyacını hissettiği çatışma ve güvensizlik ortamını temsil etmektedir (Çaha, 2013: 100-110). Hobbes'a göre bunun nedeni doğal hak kavramında yatar. Doğal hak; insanın, ... kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür" (Hobbes, 2009: 214). Herkesin her şeyi yapma hakkına sahip olması, insanlar arası çatışmanın kaynağı olduğu gibi, insanların güvenlik güdüsünü körükleyerek devletin ortaya çıkışını sağlayan bir etmendir. Bireysel güvenliğin sağlanması amacıyla ortaya çıkan devletin nedeni; insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan savaş durumundan kurtularak kendilerini güvenlik altına almalarını ve böylece daha mutlu bir hayat sürmelerini sağlamaktır (Hobbes, 2009: 226). Bu doğrultuda toplumsal sözleşme kavramını öne süren Hobbes'a göre devletin ortaya çıkışıyla insanlar; doğal haklarından kaynaklı özgürlüklerini ve iradelerini tek ve mutlak bir iradeye, güce, egemene devretmekte; egemenin kendisine tanıyacağı kadar özgürlüklerle yetineceği, egemenin yasak ve kısıtlamalarına tabi olduğu bir akdi, sözleşmeyi kabul etmektedir (Hobbes, 2009: 215, 216, 226, 230). Çünkü "belirli parçalar mekanizmaları çalıştırır ve diğerleri de

mekanizmaya yön verebilir” (Skirberkk ve Gilje, 2006: 240). “Bir devletin bu şekilde kurulmasından, halkın rızası ile kendisine egemenliğin devredildiği kişi veya heyetin hakları ve yetkileri doğar” (Hobbes, 2009: 231). Bu bağlamda Hobbes, doğa durumunun doğal hukukunu olumsuzlayarak bireylerin kendi arasındaki ve devlet ile olan ilişkiyi pozitif hukuka bağlamaktadır. “İnsanlar, barışın sağlanması ve böylece kendi varlıklarının korunması için nasıl ki bizim devlet dediğimiz yapay bir insan yaratmışlarsa; aynı şekilde, kendi aralarında karşılıklı sözleşmelerle ... toplum yasaları denilen yapay zincirler yaratmışlardır” (Hobbes, 2009: 242). Bu bağlamda egemenin yönettiği devlet; insanları toplum durumunda tutması gereken, bunun için de gerektiğinde meşru güç ve zor kullanan mutlak bir otoritedir. Zira otoritenin yitirilmesi, insanın doğa durumuna dönmesine neden olacaktır. Fakat insanın rasyonel yetisi; doğa durumunda değil, toplumsal durum ve siyasallıkla ortaya çıkmaktadır (Çaha, 2013: 102, 103).

Hobbes’un doğa durumu düşüncesinin farklı bir yorumunu yapan John Locke; Hobbes gibi benzer bir mekanik bilim yöntemiyle siyasalı ele almaktadır. Locke’a göre “siyasi erki doğru anlamak ve onu kaynağından türetmek için, bütün insanların doğada ne durumda bulduklarını göz önünde bulundurmalıyız” (2009: 262-263). Bu nedenle Locke; siyasi erkin, devletin olmadığı doğa durumunu Hobbes’un karşıtı bir düşünüşle ele almaktadır. Locke’a göre doğa durumu; herkes için bağlayıcı doğa yasaları tarafından yönetilen insanların, kendi iradeleri haricinde kimsenin buyruğu altına girmediği, eylemlerinde kendi iradelerinin belirleyici olduğu tam bir eşitlik ve özgürlük durumudur (Locke, 2009: 263). Ancak doğa yasaları aşılarak insanların birbirlerini tahakküm altına alması ve söz konusu eşitlik ve özgürlük halinin bozulması; savaş durumunu ortaya çıkarmaktadır (Locke, 2009: 263, 267-269). “Bu savaş durumundan kurtulmak, insanların doğa durumunu bırakarak topluma girmelerinin başlıca nedenidir. Çünkü, yeryüzünde kendisine danışılmakla yardım sağlanabilecek bir yetke (otorite)’nin, bir erkin bulunduğu yerde, savaş durumunun sürekliliği sona erer ve anlaşmazlığı o erk karara bağlar” (Locke, 2009: 269). Bu bağlamda Locke’un eşitlikçi ve özgürlükçü doğa durumu, insanın doğası nedeniyle bireylerin can ve mallarının tehlikede olduğu savaş durumunun potansiyelidir. Bu potansiyelden ötürü Locke, doğa durumundan vazgeçmekte ve toplumun üzerinde bir otorite olarak devleti tercih etmektedir.

“Bundan dolayı, insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına sokmalarının asıl amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır; doğa durumunda ise pek çok şey eksiktir” (Locke, 2009: 274). Locke’un; bireyin yaşamı, özgürlüğü ve malı anlamlarının tamamı için kullandığı mülkiyet kavramı ile vurguladığı şey, esas itibariyle bir şeye sahip olma hakkıdır. Toplumsallığın insanların kendi otoritelerini arabulucu ya da yargıç devlet otoritesine kendi rızalarıyla ortak bir sözleşmeyle tabi olduklarını düşünen Locke; doğa durumunun özgürlük, eşitlik, mülk edinme gibi değerlerini, devlet ya da toplum durumuna da yansıtmaktadır. Bu bağlamda ortak aklın ve kamusal yararın gözetildiği yasalara önem vermektedir. Hukuku önceleyerek çoğunluk ilkesine göre karar alan yasama ve yürütmeyi güçler ayrılığı ilkesi ile değerlendirirken; yürütmenin, yasalara bağlı kalması gerektiğini savunmakta; böylece devlet erkinin, bireylerin özgür iradesini ve eylemlerini hiçe sayan keyfi uygulamalardan kaçınmasını sağlayarak yönetimi sınırlandırmaktadır (Zabcı, 2011: 485, 488-489, 496, 499-500). Bu bağlamda Locke; özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve rasyonel hukuk vurgusuyla devlet ile birey arasında denge kurmaya çalışmaktadır. Nitekim devletin varlık nedeni, bireyin doğal haklarının korunmasıdır (Toku, 2005: 260).

J. J. Rousseau’ ya göre doğa durumu, insanların kendi kendisinin efendisi olduğu bir özgürlük hali olmakla birlikte, aynı zamanda kendi varlıklarını koruyamadığı ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı ilkel bir durumdur (2011: 4-5, 13). Bu nedenle insanlar; kendilerini korumak, varlıklarını sürdürmek adına, kendi çıkarları için toplum sözleşmesi etrafında birleşerek devleti oluşturmaktadır. Rousseau, doğa durumundan toplumsala geçişi aile ile benzeştirmektedir.

Bütün toplumların en eskisi ve tek doğal olanı aile topluluğudur. Burada çocuklar bakılmak, korunmak gereksiniminde oldukları sürece babaya bağlı kalırlar. Bu gereksinim ortadan kalkınca doğal bağ da çözülür. ... hep birden bağımsızlığa kavuşurlar. Yine de bir arada kalırlarsa, artık doğanın zoruyla değil, kendi istekleriyle kalıyorlar demektir. Ailenin kendisi de ancak bir sözleşme ile varlığını sürdürür. .... Onun için, aileye politik toplumların ilk örneği diyebiliriz: bu toplumlarda baş bir baba, halk da çocuklar gibidir; hepsi de eşit ve özgür oldukları için, özgürlüklerinden ancak çıkarları uğruna vazgeçerler (Rousseau, 2011: 4-5).

Bu bağlamda toplum sözleşmesi; sözleşmeyi yapanların korunması amacıyla insanların kendi iradeleriyle varlıklarını, özgürlüklerini ve kendi üzerindeki egemenliklerini genel bir iradenin, egemen bir varlığın, devletin buyruğuna verdiği



birlik aktidir. Sözleşmeyle insanlar; ortak benliğini, yaşamını ve istemini aldığı kolektif bir bütün oluşturmaktadırlar (Rousseau, 2011: 15). “İnsanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ile isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız bir haktır. Kazandığı şeyse, toplumsal özgürlükle, elindeki şeylerin sahipliğidir” (Rousseau, 2011: 18). Bu nedenle de “insan, özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” (Rousseau, 2011: 4). Bu bağlamda devlet; sözleşmeyle doğa durumundan toplumsala geçişin egemen bir varlığı olması münasebetiyle yapay bir kurum olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumun ortak çıkarlarını ve ortak iyiyi gözetmesi gereken devletin egemenliği yasalarla belirlenmektedir. Bu bakımdan sözleşme, toplumu kurmakta; yasalar ise siyasal ve toplumsal işleyişi belirlemektedir. Yasalar ile toplum sözleşmesi arasındaki paralel bağ, toplum üzerinde irade sahibi olan devleti sözleşmenin tarafı haline getirmektedir (Rousseau, 2011: 4, 16, 23, 30, 36).

Newton yasalarının mekanik işleyiş biçimiyle betimlenen doğa, atomların rasyonel ilişkilerinden ve birleşiminden oluşan bir makineyken; bu makine modeline göre yapılandırılan toplum (Erkan, 2012: 133) da rasyonel atomik bireylerin, rasyonel yasalara dayalı ilişkilerinin birleşimidir. “Bu anlamda bireyler, sınıfsal geçmişleri ve statüleri, ırkları, dinleri, toplumsal cinsiyetleri ya da başka bir ‘doğumsal rastlantı’ değil, her yerde başka insanlarla paylaştıkları –ahlaki değerleri, kişisel kimlikleri ve benzersizlikleriyle- tanımlanırlar” (Berktay, 2013: 55). Bu doğrultuda toplumsallıkla birey olan insan, doğadan farklı olarak, kendi yaşayışını ve siyasalını, sahip olduğu akıl doğrultusunda kendisi yaratmakta ve rasyonel yasalarla kendisi düzenlemektedir. Öyle ki toplumdaki bireyin doğasını, rasyonel aklıyla kendisi oluşturan insan; aynı şekilde toplumun ve devletin doğasını da kendisi meydana getirmektedir.

Rönesans ve Reform’un bireyi, Aydınlanma’nın rasyonalitesiyle monarşiden ulus devlete giden yolda yeni bir doğa ve insan algısı inşa etmekte (Şenel, 2002: 290); teknolojiyle ortaya çıkan kapitalist üretim biçimi, toplumsal ve siyasal ilişkileri şekillendirmektedir. Siyasal paradigma değişiminin arka planında, merkantilist ve kapitalist dönüşüm nedeniyle feodal yapının çözülmeye başlaması yer almaktadır. 11. yüzyıldan itibaren ticaretin yeniden canlanması; gerek iktisadi gerekse demografik olarak kentlerin büyümesine, önem kazanmasına ve birbirleriyle ilişki

kurmasına; paranın değer kazanarak toprağın ve dolayısıyla aristokrasinin değer ve güç kaybetmesine neden olmuştur. Bu bağlamda kentlerde; ticaretle zenginleşen ve güçlenen, sahip olduğu güçle sosyal ve siyasal hak talep eden yeni bir ticaret sınıfı, burjuva doğmuştur. Bu ticaret sınıfı elindeki parasal güç ile bilimsel düşüncüyü desteklerken ortaya çıkan teknolojik gelişmeler, ticaret sermayesini sanayi sermayesine dönüştürmüş, endüstri devriminin ve kapitalist üretim biçiminin kapısını aralamıştır. Ticaret ve sanayinin gelişmesi; kentler ve bölgeler arasında iktisadi ilişki ve bütünleşmeyi beraberinde getirmiş, bu durum burjuva için; iktisadi ilişkilerin yürütüldüğü topraklar üzerinde siyasal bütünleşme amacıyla tek bir siyasal birimin kurulma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu doğrultuda burjuva sınıfı, 16. yüzyıldan itibaren ulus temelli mutlak monarşileri desteklerken; 18. yüzyıldan sonra mutlak monarşiyi sınırlayan meşrutiyetçi parlamentoların ve demokratik kurumların olduğu; bireysel ve siyasal özgürlük, doğal hak, pozitif hukuk ve anayasacılık gibi düşüncelerden beslenen devlet biçimini desteklemiş ve talep etmiştir (Şenel, 2002: 275-290). Bu bakımdan ulus devletin ortaya çıkışı, siyasaldan ziyade iktisadi bir amacın neticesidir. Endüstrinin seri üretim ürünlerine talep yaratma gereksinimi; üretilen ürünlere karşı bir aidiyet duygusunun olduğu toplumsal temelli bir iç pazar yaratmayı gerekli kılmakta; bu noktada yaratılan ulus, ulus devlet sınırları içerisinde üretilen ürünlerin talep gereksinimini karşılayarak doğal bir pazar olarak ortaya çıkmaktadır (Tuna, Şen ve Durdu, 2011: 27, 28).

Geleneksel toplum yapısı ve kurumlarından farklı olarak kapitalist üretim ilişkileri üzerinde yükselen rasyonel bir toplum tasarımı işaret eden eden (Tuna, Şen ve Durdu, 2011: 4) modernite; kültürel, ekonomik ve siyasal düzeylere gönderme yaparak endüstrileşme, kentleşme, sekülerleşme, ulaşım ve iletişim olanaklarındaki gelişme gibi özellikleriyle ortaya çıkmakta (Aykutalp, 2012: 12) ve “... ekonomik ilerleme, teknolojik gelişme ve siyasal ve toplumsal yaşamın rasyonel örgütlenmesini” (Heywood, 2014: 57) ifade etmektedir.

Modernleşme süreci, hem sosyal hem siyasal hem de kültürel boyutlara sahipti. Sosyal açıdan modernleşme, yeni sosyal sınıfların, orta ve işçi sınıfının yer aldığı, piyasa yönelimli ve kapitalist bir iktisat anlayışı ile bağlantılıdır. Siyasal olarak ise modernleşme, mutlak monarşilerin yerini, anayasal, zamanla da demokratik yönetimlerin almasını gerektirmiştir. Kültürel açıdan da modernleşme, Aydınlanma fikir ve görüşlerinin yayılması biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bu fikirler, ...

genel olarak ilim, irfan, akıl ve ilerleme ilkelerine teslimiyet ile temellendirilmişti (Heywood, 2010: 36).

Modernitenin ortaya çıkışını kapitalist ekonominin ortaya çıkışı olarak ifade eden Giddens'a göre modernite; insan müdahalesiyle şekillenen bir dünyanın, endüstriyel üretim ve pazar ekonomisinin, ulus devlet ve demokrasinin geçmişten ziyade gelecekte yaşayan dinamik bir toplumu ortaya çıkardığı kurumlar bütünüdür (Giddens, 2001: 83, 85). Giddens ve Beck, moderniteyi bilimsel ve ahlaki yetkinleşmeyle ilintili olarak (Wagner, akt. Aykotalp, 2012: 12-13) süreklilik arz eden bir süreç olarak ele alırken (Ritzer, 2012: 86, 425); Habermas moderniteyi tamamlanmamış bir tasarım, bir proje (Habermas, akt. Dews, 2013: 380) olarak görmektedir\* (Ritzer, 2012: 86, 431). "Modernleşmenin, ondokuzuncu yüzyılda feodal toplumun yapısını sona erdirdiği ve endüstri toplumunu ürettiği gibi bugün modernleşme, endüstri toplumunu sona erdirmektedir ve başka bir modernlik meydana gelmektedir" (Beck, akt. Ritzer, 2012: 425).

"Modern dünyayı tanımlamaya başladığımızda akla ilk gelmesi gereken şey dünyanın rasyonelleşmesidir" (Mannheim, akt. Tuna, Şen ve Durdu, 2011: 68). Bu bağlamda Durkheim ve Weber modern devletin analizini yapmaktadır. Devleti, modernleşmenin öznesi ve insanın özgürleştiricisi olarak bir insan beynine benzeten Durkheim'e göre; devlet, toplumdaki uzmanlaşmanın ve toplumsal fonksiyonların birbirlerine bağlı ilişkilerinin birleşimidir (Palumbo ve Scott, 2013: 391). "Bir insan beyni gibi sosyal beyin [devlet] evrime yönelik olarak büyümektedir" (Durkheim, akt. Palumbo ve Scott, 2013: 391). Toplumsal bir akıl olan devlet, kendi rasyonalitesiyle bireyi üreten bir mühendise dönüşmektedir. "Kamu eğitiminin hedefini asla kaybetmemeliyiz. Bu, fabrikalar için işçi, depolar için memur yetiştirme meselesi değildir, toplum için vatandaş yetiştirme meselesidir" (Durkheim, akt. Palumbo ve Scott, 2013: 401). Rasyonalitenin siyasal alanda da kaçınılmaz bir etkisi olduğunu düşünen Weber (Schroeder, akt. Küçükalp, 2011: 126) ise modern devleti, yasal ve rasyonel bir otorite olarak mekanik ve bürokratik örgütlenme temelinde ele almakta (Palumbo ve Scott, 2013: 392), bürokrasiyi rasyonalitenin siyasal örgütlenmedeki karşılığı olarak görmektedir (Küçükalp, 2011:

---

\* Giddens ve Habermas'ın modernite ile ilgili düşünceleri için bkz. Ritzer, G. (2012). *Modern Sosyoloji Kuramları*, (H. Hülür Çev.), Ankara: De Ki Basım Yayım, s. 415-436.

126) ve devletin birey üzerindeki egemenliğini bu örgütlenmenin gücüyle açıklamaktadır. Bu bağlamda meşru baskı araçlarının bağlı olduğu modern devlet; bir makinenin performansının öngörülebilir bir şekilde hesaplanması gibi rasyonel olarak hesaplanabilir ve düzenlenebilir bir yönetim sistemini gerektirmektedir (Weber, akt. Palumbo ve Scott, 2013: 392-393). Mekanik doğa paradigması; insan-doğa, insan-insan ve insan-devlet ilişkisini doğacı kökenlerinden çıkartıp, rasyonel bir zeminde zorunlu bir kurgusallık olarak yeniden anlamlandırırken; insanı, birey olarak tarihsel bir yükümlülük ve zorunlulukla toplumsallaştırmakta ve devleti, sistemleşen toplumsal yapının yönetici ve denetleyici mekanizması olarak ortaya çıkarmaktadır.

Birey, toplum ve devlet arasındaki mekanik ilişkiler ve bu ilişkilerle ortaya çıkan siyasal olgular, mekanik doğa paradigmasının ve bilimsel yönteminin tezahürü olarak bilimselleşen siyaset ile açıklanmaktadır. Bu bağlamda siyasal düşünce, bilimsellikle benzeştirilen ideolojilerle, mekanik toplumun farklı formüllerini ortaya koymakta; toplumsallıkla ortaya çıkan ve anlaşılması gereken olgular, doğa işleyişini açıklayan matematiksel formüllere ve çözülmesi gereken fizik problemlerine benzer bir yöntemle ifade edilmeye çalışılmakta ve toplum, ideoloji vasıtasıyla sistematikleştirilmektedir. Mevcut düzene dair bir açıklama ve arzulanan geleceğe ilişkin bir model sunan ideoloji; olması gereken iyi bir toplum düşüncesi geliştirerek, bu yöndeki siyasal değişimin nasıl yapılması gerektiğini açıklamaktadır. Nitekim ideoloji; zihni bir yapılanmayı sağlayan teoriler, kuramlar ve ilkeler bütünü oluşturarak paradigma olarak ortaya çıkmaktadır (Heywood, 2010: 27). Bu bağlamda ideoloji, mekanik doğanın izdüşümü olan mekanik toplumun yol haritasını ortaya koyarken 19. ve 20. yüzyıl modernitesi, rasyonel büyük anlatıların, ideolojilerin çağıdır. Doğa durumunun kaosundan toplum durumunun düzenine bireyin iradesiyle yapılan zorunlu ve kaçınılmaz geçiş ile birlikte, mevcut toplum durumundan ideolojinin ideal ve iyi topluma yöneliş; tarihsel ilerlemeciliği, modern toplumun ve siyasalın içkin bir niteliği haline getirmektedir.

İlerleme fikri aydınlanma için bilginin birikimselliği ve insanın etrafındaki tabiatın maddi zenginlikler üretmesine yardım edecek araçların (teknoloji) gelişmesiyle mümkün ve kaçınılmaz olan süreci işaret ediyor ve ilerleme, aklın kullanımının yaygınlık kazanmasıyla birlikte insanlara daha mutlu, daha ahlaki ve medeni bir hayat vaat ediyordu (Çiğdem, 2009: 45).

19. yüzyılda Aydınlanma'nın düzen, tarihselciliğin ilerleme mottosu, Herakleitos mirası diyalektikle birleşerek doğa, insan ve tarih ilişkisinde Hegel'de idealist, Marks'ta ise materyalist tarihselcilik biçiminde toplumsal yapının önemli bir bileşeni ve analizi olarak ortaya çıkmaktadır\* (Skirberkk ve Gilje, 2006: 412). Tarihin, akla uygun olarak, rasyonel bir toplumsal ve siyasal düzene doğru ilerlediği anlayışı; toplumları tarihsel düzlem içerisinde rasyonel düzene uygunluklarıyla ele alarak ileri olup olmadıklarını değerlendirmektedir (Küçükalp, 2011: 148). Nitekim doğayı anlamak, doğadaki olgular arasındaki ilişkileri ve yasaları kavramak; doğanın işleyiş sürecini analiz etmeyi ve bilmeyi gerektirirken; aynı yöntem, toplumu ve siyasalı anlamak için de kullanılmaktadır. Bu sürecin toplumsallığı tarihselcilik olarak tezahür ederken, tarihselcilik; doğa gibi topluma da dinamik bir yapı kazandırmakta (Shirberkk ve Gilje, 2006: 379) ve aynı zamanda toplumsal koşulları mekanik ilişkiler içerisinde tahlil ederek topluma yön verme imkânını da sunmaktadır. Bu bağlamda doğa, olgular arası rasyonel ilişkilerin mekanik yasalarına uygun olarak şekillendirilebilirken; siyasal da toplumsal ilişkilerin mevcut ya da olası tarihsel koşulları altında şekillendirilebilmektedir.

Modern siyaset felsefesi, aklın siyasetin nihai meşruiyet ölçütü olarak kabul edilmesi ile bağlantılı bazı niteliklere sahiptir. Buna göre, modern siyaset felsefesi, insanların içerisinde yaşamış oldukları tarihsel-toplumsal koşullardan kaynaklanan farklılıklarına rağmen, söz konusu koşullara bağlı olarak değişmeyen ortak bir öze sahip olduklarını kabul ettiği için özçü; siyaseti (siyasal toplumu, siyasal kavramları, siyasal kurumları ve siyasal değerleri) bu öze referansla kavramlaştırdığı için temelci; insani özün akıl olduğundan hareketle, insana, eylemlerinin ve içerisinde bulunmuş olduğu koşulların bilincinde olabilme ve bunları rasyonel biçimde kontrol edebilme gücü atfettiği için özne merkezci; aklın ve akli olanın koşullara göre değişmediğinden hareketle herkes için geçerli olabilecek nitelikte ahlaki ve rasyonel varlıklar olarak insanların bu ilkeler üzerinde anlaşabileceklerini varsaydığı için evrenselci ve nihayet tarihi ise, ideal siyasal düzene doğru işleyen akılsal bir süreç olarak gördüğü için ilerlemeci bir karaktere sahiptir (Küçükalp, 2011: 136-137).

Darwin'in Evrim Teorisi, doğanın ve toplumun ilerlemeci niteliğine meşru bilimsel bir zemin olarak yorumlanmış; hatta bunun da ötesinde evrime siyasal bir misyon yüklenerek 19. yüzyılda sosyal Darwinizm ortaya çıkmıştır. Sosyal Darwinizm;

---

\* Hegel ve Marks'ın diyalektik tarihselciliği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Skirberkk, G. ve Gilje, N. (2006). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (3. Baskı), İstanbul: Kesit Yayınları, s. 392-420.

... Darwin'in, bitkilerin ve hayvanların gelişmelerinde-değişmelerinde neden olarak öngördüğü, 'doğal ayıklanma', 'varoluş savaşı' gibi yaklaşımları, mekanik biçimlerde alıp, bilimsel özünden çarpıtıp, insanın ve insan topluluklarının gelişim sorunlarına uygulamayı amaçlar. ... doğada bitkiler ve hayvanlar arasında saptanan, kimi sözde değişmez doğa yasaları, hiç değiştirilmeden, insan topluluklarının sorunlarına uygulamak amaçlanır. Burada, biyolojik evrim, organik devinim, kaba bir indirgemeye toplumsal evrim, toplumsal devinimle özdeşleştirilmeye çalışılır; organik ve toplumsal madde arasındaki temel ayrıcalıklar göz ardı edilir (Teber, 2010: 345).\*

Bunun yanı sıra, DNA'ların keşfedilmesi; Darwin'in Evrim Teorisi'ni geliştirirken, doğanın maddesel atomik yapısını, canlılarda biyolojik olarak kullanmakta ve ideolojik yoruma açık bir kapı bırakmaktadır. Buna göre insanın iyi ya da kötü nitelikleri, toplum içindeki davranış biçimleri, diğer insanlarla olan farklılık ve eşitsizlikleri insanı oluşturan kalıtsal genler tarafından belirlenmektedir. Öyle ki, toplumlar arasındaki farklılığın nedeni; toplumların, benzer genlerdeki insanlar tarafından oluşturulmasıdır. Bunun da ötesinde, DNA diziliminde yapılabilecek genetik bir değişim, arzu edilen yönde bir insan ve toplum biçimi de yaratabilecektir (Kaya, 2003: 432-436). Bu bağlamda genetik mühendisliğinin ortaya çıkması, doğanın dışında, insanın ve toplumun, maddesel olarak üretilebilir ve değiştirilebilir olabilmesi anlamında makineleşmesi olarak nitelendirilebilir.

Rasyonaliteyle birlikte insan ve doğa arasındaki ilişki, faydacılık ekseninde makine ile kullanıcısı arasındaki ilişkiye, bir nevi efendi-köle birlikteliğine ya da karşıtlığına dönüşürken; yaşanan bu dönüşüm, fiziksel ve mekânsal anlamda da kendini göstermektedir. Endüstrileşme ve kapitalizmle birlikte kırsal alan görece tasfiye olarak kentsel nüfus artmış; kendine özgü yeni sosyal ve sınıfsal statüler

---

\* İlk bölümde ifade edildiği üzere Darwin'in Evrim Teorisi, esas itibarıyla mekanik doğadan organik doğaya bir dönüşür. Ancak ortaya çıktığı zamanın ruhu, teoriyi, ideolojik kaygılarla paradigmatik olarak yorumlamıştır. Teber'e göre bu durum burjuva sınıfının kapitalist ilişkileri meşrulaştırma çabasıdır.

Kapitalizm, Sosyaldarwinizm-biyolojizm aracılığıyla sürdürdüğü sınıf-sömürge-ırk-soykırımı savaşlarını haklı göstermek ister. Bujuvazi, sınıfsal konumunu biyolojik bir temele, gerekçeye oturtup, uyguladığı sömürüyü, saldırıyı, pisliklerden, hastalıklardan, zayıflardan, kısaca 'ötekilerden' arındırma girişimi olarak sergilemeye çalışır. Böylece, sömürücü azınlık, toplumsal konumunu, biyolojik kavramlar-yasalar ardına gizleyip, kendini, yetkin-seçkin grup olarak göstermeyi amaçlar.

Bu savlardan çıkan ortak nokta, sadece üretim araçlarına sahip olanların, kapitalist sınıfın, güçlülerin yaşamaya ve çalışanların yazgılarını belirlemeye, hatta gerekirse onları ortadan kaldırmaya hakları vardır. Burada tüm çabalar, biyolojik-ideolojik bir temele dayandırılmak istenen sömürü, ırkçılık, soykırımlar için, 'doğal hakkı' onaylatacak bir ortam oluşturmaya uzanır (Teber, 2010: 345-346).

barındıran kent, toplumsal çatışmaların ve uzlaşmaların, üretimin, tüketimin ve özgün bir kültürün merkezi haline gelmiştir (Tuna, Şen ve Durdu, 2011: 25-27). Bu bakımdan kırdan kente yöneliş, doğadan mekânsal olarak bir kopuşu ifade etmektedir. Öyle ki insanın doğaya meydan okuyarak inşa ettiği kentler ve kentsel mekânlar -binolar, fabrikalar, yollar-, rasyonalitenin ve mühendisliğin doğaya karşı kazandığı zaferin bir nevi anıtsal bir simgesi olarak belirlemekte; akıl yoluyla toplumsallığını yaratan insan, rasyonalitenin ‘doğal’ yaşam alanlarını da yaratmaktadır.

### 3. KÜRESEL TOPLUM VE DEVLET

20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Kuantum paradigması, bilime yeni bir perspektif kazandırırken; bireyden topluma, siyasetten iktisada kadar yeni bir düşünsel yöntem sunmaktadır. Kuantum paradigmasının olasılık, belirsizlik ve görelilik gibi öne çıkan söylemleri; Newton fiziğinin mekanik evrenini sarsarken, Kopernik’ten sonra ikinci bir bilimsel devrim niteliği taşımakla birlikte (Erkan, 2012: 133), Newton fiziğini de tamamen ortadan kaldırmamaktadır (Ural, 2008: 102). Planck’a göre Kuantum fiziği, Newton fiziğini yanlışlayarak parçalanmasını sağlamış, iki fizik yaklaşımı da -şimdilik- kendilerine ait güvenli alanlara çekilmişlerdir (1996: 80-81). Bu bağlamda Güneş merkezli evren düşüncesini yıkan Kuantum paradigması; evreni, sürekli büyüyen ve sınırları tahmin edilemeyen, bu nedenle de merkezi olmayan bir yapı olarak açıklamakta ve atomaltı parçacıkları dâhilinde parça bütün ilişkisini yeniden yorumlayarak yeni bir evren kavrayışı ortaya koymaktadır.

İlk bölümde ifade edilen Kuantum’un atomik düzeydeki çalışmalarına göre; bir bütünün parçası, ancak bütünün parçası olarak mutlak bilinebilir. Zira bütüne göre anlam kazanan parça; bütünden bağımsız ele alındığında bütünün parçası olarak anlamını ve bilinebilirliğini yitirmekte ve bütünden farklı bir anlam veya anlamlar kazanmaktadır. Bu nedenle de parçanın bilgisi, sahip olduğu anlamların ve niteliklerin görelilik olarak ölçülebilen olasılıklarının bilgisidir. Dolayısıyla bütünün bilgisi mutlak değildir, parçanın sahip olduğu olasılıklı anlamlarından birinin

bilgisidir. Bu bağlamda parçadaki herhangi bir değişim, bütünde fark edilen ya da fark edilemeyen yapısal bir değişime neden olmaktadır. Parçanın tahmin edilemeyen değişim olasılığından ötürü; bütünün mutlak bilgisi yerini potansiyel olasılığa, nedenselliğin mutlak gerçekliği de yerini görelî bir belirsizliğe bırakmaktadır. Bu bağlamda doğa; olgular arası ilişkilerle öngörülebilir mekanik bir kesinlik değil, öngörülemeyen yapısal değişimleri kendini oluşturan parçaların içinde barındıran olasılıklı bir belirsizlik olarak ortaya çıkmaktadır. “Belirsizlik ilkesiyle, tek doğrulu bir dünyadan (klasik fizik kuramından) çok doğrulu bir dünyaya (Kuantum kuramına) geçiş sağlanmıştır” (Ertürk, 2012: 851).

Kuantum paradigmasıyla ortaya çıkan ve mekanik-determinist doğa algısını değiştiren Kaos Teorisi (Ural 2008: 102); bir yapı ya da sistemde ortaya çıkan veya yaratılan bir etkiye karşı, meydana gelebilecek tepkiyi tahmin etmek için gerekli olan verilerin ve bu veriler arasındaki ilişkilerin yeterli düzeyde bilinmeyen ve bilinse bile bugünkü analiz teknikleriyle doğru bir şekilde anlaşılması mümkün olmayan sistemdeki tahmin edilemezlik olarak tanımlanmaktadır (Ertürk, 2012: 852, 853). Bu bakımdan Kaos Teorisi; bir sistemin herhangi bir parçasındaki değişimin diğer parçalar ve sistem üzerinde doğrusal olmayan, orantısız ve rastgele geniş çaplı etkiler yaratabileceğini savunmaktadır. Öyle ki, dünyanın herhangi bir yerindeki bir kelebeğin kanat çırpması, yerkürenin başka bir noktasında fırtınaya neden olabilmektedir (Heywood, 2014: 112).

Doğanın ve evrenin mekanik tasavvurunu değiştiren Kuantum paradigmasına göre doğa ve evren; rasyonel yasalarla işleyen bir düzen değil, içinde barındırdığı etmenler arasında karşılıklı bağlanmışlığın\* olduğu ve bu nedenle de geleneksel

---

\* Karşılıklı bağımlı bir dünyada iki veya daha fazla unsur, süreç veya değişken arasındaki ilişki, ortak neden olma ve karşılıklı şekillendirmeye nitelendirilir. Dolayısıyla A, B ve C karşılıklı bağımlıysa, B'deki herhangi bir değişiklik A ve C'de değişime; A'daki bir değişiklik B ve C'de değişime; C'deki herhangi bir değişiklik A ve B'de değişime neden olacaktır. Bununla birlikte çetrefil yapı burada da bitmez. A'daki bir değişimin sadece B ve C'de değil A'nın kendisini de değiştirmesi, 'A olmak' 'B olmak' veya aslında herhangi bir şekilde 'bir şey olmak' kavramlarıyla düşünmeyi zorlaştırır. Bu şekilde karmaşık karşılıklı bağlanmışlık, 'her şeyin olması veya olmaması gerektiği' şeklindeki Aristo'nun formülüne kadar götürülebilecek Batı düşünce geleneğinin temellerini zorlamaktadır. Düşünceye, ya/veya şeklindeki bu ikili yaklaşım, dünyanın doğrusal ve nedensel ilişkilerle anlaşılabilirliğini ima ederken, karmaşık karşılıklı bağlanmışlık, belki de alternatif bütüncül, ikili olmayan ve dolayısıyla doğrusal olmayan bir anlama yaklaşımını ifade etmektedir (Heywood, 2014: 111-112).



neden-sonuç kavramlarıyla düşünmeyi zorlaştıran, hatta imkânsız hale getiren (Heywood, 2014: 111) düzensizliğin düzenidir. Bu bakımdan doğa bilimlerinin rasyonel olması, doğanın ve evrenin de rasyonel olduğu anlamına gelmemektedir. Doğayı mutlak yasalar ilişkisiyle rasyonel kılan şey; doğanın, bilimsel teorilere uygun tasarlanarak rasyonelleştirilmesidir (Ural, 2008: 107, 108). Kuantumla birlikte, öncelikle bilimin niteliği değişmekte, bilimsel bilginin nesnel ve mutlak yapısı, Kuhn'un paradigmatik bilim yaklaşımıyla yerini öznel bilimsel bilgiye bırakmaktadır. Buna göre bilim; mutlak doğruların birikimsel ve doğrusal bir ilerlemesi değil, bilim insanının öznel değer ve düşünceleriyle etkileşim içerisinde olan, bu nedenle de kendi zamanının değer yargılarını, inançlarını ve gerçeklerini yansıtan öznel bir etkinliktir. Bu bağlamda bilimin ortaya koyduğu bilgi, öznenin paradigmatik bakış açısına ve sürece dayalı bir üründür. Bilgi edinen özne olarak insanın benliğine ve özgür iradesine vurgu yapan Planck'a göre insan, öncelikle kendi benliğini doğayı anlama biçimi olan nedensellik ve determinizmin zincirlerinden kurtarmalıdır. Nitekim insanın davranış ve düşüncü doğal yapısı gereği önceden kestirilemez (1996: 49, 97). Çünkü insanın bir şeyi anlamlandırmak ya da saptamak için karar alma gerekçesi üzerinde düşünmeye başlaması, aldığı kararın gerekçesini etkilemekte ya da değiştirmektedir. Bu bağlamda düşünme süreci sonunda, insanın, aldığı karar neticesinde bir şeyi anlamlandırması, ilk baştaki anlamlandırmasıyla aynı görünse dahi süreç itibarıyla esas olarak aynı değildir. Bir objeyi saptarken kullanılan yöntem, objenin özünü ya da yapısını değiştirebilecek sonuçlara neden olabilmektedir. Bu nedenle doğa ve toplum gibi bütünlük ilişkilerinde akıl determinasyon, bütünü oluşturan parçalar nezdinde, insanın subjektifliği açısından indeterminedir (Planck, 1996: 49,97-98, 183).

Kuantumun bu yaklaşımı, diğer paradigmalarda olduğu gibi doğaya, evrene, bilime, felsefeye, bireye, topluma, devlete, siyasete, iktisadi üretim ilişkilerine ve biçimlerine yeni bir düşünsel yöntem getirmekte; 20. ve 21. yüzyıl için tartışmalı kavramlar ve değerler silsilesini ortaya çıkarmaktadır.\* Newton fiziğinin kuralları

---

\* Kuantum paradigmasının toplumsal ve siyasal yapıya etkilerini ortaya çıkan tartışmalar ışığında betimleme çalışmak mümkün olsa da, dönüşümün boyutlarını ve net bir tanımını yapmak mümkün değildir. Zira bilimsel değişim, siyasal düşünme değişiminden daha hızlı olmaktadır. 20. yüzyıl modernitesinin köklerinin 16. yüzyıla dayandığı göz önünde bulundurulduğunda 100 yıllık geçmişe sahip yeni bir paradigma olan Kuantum'un etkileri, belki de birkaç yüzyıl sonra yapılacak olan tartışma ve değerlendirmelerle daha iyi ortaya çıkacaktır. Zira yeni bir paradigma, eski paradigmanın

değişmeyen bir makine olarak tanımladığı evrene (Murphy, akt. Ertürk, 2012: 858) göre şekillenen, doğrusal düşünmeye, kontrole ve öngörülebilirliğe dayalı (Lewin ve Regine, akt. Ertürk, 2012: 858-859) toplumsal ve siyasal yapı; artık, kontrolün ve öngörünün kısıtlı olduğu, doğrusal ilerlemenin bulunmadığı, organik ilişkilerden oluşan evren (Lewin ve Regine, akt. Ertürk, 2012: 859) tasavvuruna göre yeniden şekillenmektedir. Böylece doğanın anlamı, görev ve amaçlar üzerine kurulu bir makineden, parçaları arasında çok yönlü ilişkilerin olduğu bir organizmaya; insanın anlamı ise, makinenin efendisi ve kullanıcısı olma durumundan, bu organizmanın çok yönlü ilişkilerini etkileyen ve bu ilişkilerden etkilenen bir parçasına dönüşmektedir.

Kuantum paradigmasının düşünsel etkisiyle, modernitenin insan doğa ilişkisi, toplumsal, siyasal ve kapitalist iktisadi yapı ve değerleri; 20. yüzyılın ilk yarısında Adorno, Horkheimer ve Marcuse gibi düşünürlerce eleştirel kuram ile ele alınmakta; ve bu eleştirel kuram, 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan postmodernitenin de kökenlerini oluşturmaktadır. Rasyonaliteyi ve bilimi dogmatik olarak niteleyen eleştirel kuram; özgürleşme ve ilerleme adına inşa edilen rasyonel dünyanın; doğayı ve insanı nesneleştirdiği, doğa ve insan arasında oluşturulan efendi-köle ilişkisinin insanı doğadan uzaklaştırdığı ve bunun sonucu olarak toplum ile birey arasında benzer bir ilişki biçimi ortaya çıkardığı eleştirisiyle (Bağce, 2010: 10, 11) toplumsal ve siyasal yapıyı; bireyi, özgürleştirmekten ziyade disiplin ve tahakküm altına alan gözetim ve kontrol biçimlerinin gelişmesi ve genişlemesi olarak ele almaktadır (Wagner, akt. Aykotalp, 2012: 13; Aykotalp, 2012: 15).

Bu bağlamda modernitenin büyük anlatılarına karşı kuşkunun ve güvensizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan postmodernite (Lyotard, akt. Dews, 2013: 364); akıl da dâhil olmak üzere bireyin, toplumun ve siyasalın rasyonel ve mutlak bir öze sahip olmadığını; söz konusu kavramların, içinde bulunduğu zamana ve koşullara göre değişkenlik gösterdiğini; bu nedenle de iyiye doğru evrilen tarihsel bir düzenin bulunmadığını ön plana çıkararak (Küçükalp, 2011: 137, 147) dünyanın mutlak rasyonel modellerle ele alınamayacağını savunmaktadır. Moderniteyi inşa

---

değer ve kavramlarıyla doğru tahlil edilemez. Bu bağlamda bu günkü toplumsal ve siyasal yapı, 16. yüzyıl Rönesans'ı gibi, Kuantum'un yaratmaya devam edeceği düşünsel değişimin başlangıcı, geçiş süreci ve ana rahmidir. Buna rağmen Kuantum, pek çok alanda yarattığı tartışma ve neden olduğu düşünsel değişimle etkisi gün geçtikçe artan bir paradigmadır.

eden, doğa durumundaki insanı sınırlayarak toplumsal ve siyasal düzenleyen akıl; insanın kendini gerçekleştirmesini, tatminini, özgürlüğünü, benliğini, dürtü ve güdülerini inkâr ederek (Tannenbaum ve Schultz, 2010: 374, 380), kozmolojik olarak nesneleştirdiği doğa gibi insanı da toplumsallık içinde nesneleştirmektedir. İnsanların farkında olmadığı güdülerle yaşadığını savunan Freud, bu durumu rasyonaliteyle çelişkili bulmakta (Roazen, 2013: 413, 415) ve bireyin, bastırılmış güdülerle rasyonel bir düzende yaşamasını insanın sefaleti olarak yorumlamaktadır. Bu sefaletin nedeni, insanın kendine yarattığı düzendir (Tannenbaum ve Scultz, 2010: 369).

İnsan türü, bağımsızlaşma süreci içinde, içinde yaşadığı dünyanın yazgısını paylaşır. Doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği getirir. Her özne sadece dışsal doğanın ... köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunu yapabilmek için kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır. Egemenlik için egemenlik “içselleştirilir” (Horkheimer, 2005: 120).

Adorno, Horkheimer ve Marcuse’ye göre bilim vasıtasıyla doğayı tahakküm altına alan rasyonalite; doğayla benzer ilişki biçimlerini toplumsal, siyasal ve iktisadi kurumlar aracılığıyla birey yaşamının her alanında oluşturarak birey üzerinde yönetsel ve siyasal bir tahakküm ortaya çıkarmaktadır (Benhabib, 2010: 87). Horkheimer’a göre; doğanın ve insanın üzerinde egemenlik kurulmasını sağlayan şey, özerkliğini yitiren aklın bir araç haline gelmesidir (2005: 67). Araçsal aklın, doğa ile insan arasında kurduğu özne-nesne ilişkisinin ve mekanik yöntemin toplumsal alanda da belirmesi; aynı ilişkiyi birey, toplum ve devlet arasında bir tahakküm biçimi olarak ortaya çıkarmaktadır (Küçükalp, 2011: 129). Doğaya egemen olan araçsal akıl; doğa üzerindeki iktidarını doğayı nesneleştirerek kurarken, siyasal alandaki iktidarını da bireyi nesneleştirerek kurmaktadır. Bu doğrultuda bireyin özerk aklı ortadan kalkmakta; siyasal ve toplumsal kurumlarla iktidarın aklı bireye egemen olmaktadır. Öyle ki, gerçek bireysel niteliklerinden uzaklaşan insanın “zihni giderek bir biçimsel akıl otomatına dönüşür” (Horkheimer, 2005: 146). Zira doğaya ve topluma dair anlamların ve düşünsel modellerin, matematiksel ve mantıksal simgelere dayandığı mekanik bir yapıda; “... aklın kendisi de araçsallaşır, bir tür maddeselliğe bürünür ve körleşir, bir fetiş olur, düşünsel olarak yaşanmak yerine öylece kabullenilen bir büyümlü varlık haline gelir” (Horkheimer, 2005: 69). Horkheimer’a göre bireyin benliği, kendine ait bir benlik değil; kendine ait zannettiği fakat toplumsalın ve siyasalın bireye verdiği, bireyi şekillendirdiği benliktir.

Dünyanın, amaçlar dünyasından araçlar dünyasına dönüştüğünü ifade eden Horkheimer'a göre, gelişen üretim teknoloji ve yöntemlerinin ortaya koyduğu maddi üretim; toplumsal yapıyı gittikçe karmaşılaştırarak bireyi de bir nevi maddi üretim gibi nesneleştirmekte ve bunu sağlayan araçlar da bağımsız varlıklar olarak görülmektedir. Öyle ki doğaya egemen olmak için geliştirilen araçların artışı, bir bağımlılık ilişkisi ortaya çıkartarak insanın, kendi ürettiği araçlara hizmet etme zorunluluğunu arttırmaktadır (Horkheimer, 2005:122, 126, 145).

Bugün hayatın tümü artan ölçüde rasyonelleşmekte ve planlanmaktadır; aynı şekilde, her bireyin hayatı da, geçmişte özel dünyasını oluşturan en gizli dürtüleri de içinde olmak üzere rasyonelleştirme ve planlamanın gereklerine uymak zorundadır bugün: bireyin varlığını sürdürmesi için sistemin varolma koşullarına uyması gerekmektedir (Horkheimer, 2005: 121).

Adorno da Horkheimer gibi, toplumsal aklı; bireyin aklı haline gelerek bireyi bastıran, köleleştiren ve nihayetinde hiçleştiren bir egemen olarak görmektedir. (Kaya, 2003: 398). Siyasal ve toplumsal yapının gereksinimlerinin bireyin kendi gereksinimi ve özlemi haline dönüştüğünü ifade eden; bu nedenle de toplumu, aklın somutlaşması olarak betimleyen Marcuse'ye göre; bütün toplumsal ve siyasal düzen ve kurumlar; bireyin yetilerini, insani gereksinimlerini ve özgür gelişimini yok edici bir şekilde akıldışıdır (2010: 9). Zira doğa başta olmak üzere insan, toplum ve siyasal tamamen rasyonel olacak bir şekilde tanımlanmakta ve tasarlanmakta (Marcuse, 2010: 128); insanlar tekdüze ve birörnek haline getirilerek (Horkheimer ve Adorno, 1996: 149) tek boyutlu düşünce, tek boyutlu insan ve tek boyutlu toplum ortaya çıkmaktadır.

Nitekim söz konusu eleştiriler ışığında 20. yüzyılın modern ulus devleti ve kapitalist toplumu; ortak iradeye dayalı toplum sözleşmesinin ötesine geçerek, bireyin aklını, değerlerini, anlamlarını ve nihayet bütün yaşamını üreten, şekillendiren bir mekanizma olarak belirlemektedir. Bu doğrultuda aynı dili konuşan, aynı milliyete sahip olan, aynı şekilde düşünen, inanan ve yaşayan tek bir insan tipolojisi ortaya çıkmaktadır. Aklın araçsallaşmasının devlet ile birey arasında bürokrasi vasıtasıyla tahakküm ilişkileri tesis edeceğini savunan Weber; siyasal ve idari mekanizmaların araçsal akılla şekillenmesinin, siyaseti bürokrasinin hâkimiyetine sokarak siyaseti rutinleştireceğini ve nihayetinde araçsal bir bürokrasi karşısında siyasetin yok olacağını savunmaktadır. Bu bakımdan rasyonelitenin

bürokrasiyle yapılandığı bir devlette; bireysel özgürlük, araçsal bürokrasinin egemenliğine feda edilmektedir (Weber, akt. Küçükalp, 2011: 125-127).

Kuantum paradigmasının belirsizlik, olasılık ve görelilik ilkeleri 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimin, doğanın, insanın, toplum ve siyasetin anlamlarını yenileyerek teorik ve pratik olarak etkisini göstermektedir. Bu bakımdan da doğa; matematiksel kesinlikler ve mutlak yasalar barındıran mekanik bir nesne değil, olasılığa ve belirsizliğe bağlı parçalardan ve sistemlerden oluşan, her bir parçanın ve sistemin kendi içinde anlamı olan, çok yönlü ve karşılıklı etkileşimli organik ilişkiler bütünüdür. Bu doğrultuda insan ve doğa arasındaki özne-nesne, efendi-köle ilişkisi ortadan kalkmakta ve insan, doğanın bir parçası haline gelirken toplumsal ve siyasal kavrayış da değişmektedir. Bu bakımdan doğa ve toplum; zıtlıkların çatışmasından değil, farklılıkların biraradallığından oluşan, karşılıklı etkileşimli sistemler bütünüdür.

Aklın, bireyin benliğine ait olarak öznellesmesi, nesnel olarak tanımlanan şeylerin anlamlarını yitirmesine neden olurken; evrenin kozmolojik olarak merkezlesmesi, topluma ve siyasete dair merkezlerin ve sınırların aşılmasını beraberinde getirmekte ve toplum; çoklu, dinamik, doğrusal olmayan, çok yönlü ilişkileri içeren sosyal, ekonomik, teknolojik, politik ve kültürel sistemler bütünü olarak ortaya çıkmaktadır (Erkan, 2012: 135). Öyle ki toplumsal ereğin yerini bireysel erek almakta ve ideolojilerin gelecek vaat eden büyük anlatıları anlamını yitirerek yerini, yaşam tarzı ve kimlik tartışmaları başta olmak üzere bireyin kendini ifade ettiği mikro taleplere bırakmakta; bu doğrultuda kadın, çevre, nükleer karşıtlığı, barış ve eşcinsellik hareketleri gibi yeni sosyal hareketler ve siyasal düşünceler ortaya çıkmaktadır (Heywood, 2010: 36). Bu hareketler, politik düzlemde sosyopolitik yönüyle değil; bireyin kendi benliğini var etme ve kendine özerk bir alan yaratma amacıyla, "... mevcut değerler, normlar ve kimlik yapılarında değişim taleplerini simgeleyen sosyokültürel boyutuyla" (Çayır, 1999: 23) öne çıkmaktadır.

Touraine'ye göre post-endüstriyel toplumun bir ürünü olan yeni sosyal hareketlerin amacı; kamusal ve özel alanın sınırlarının belirsizleştiği, devletin yerine sivil toplumun öne çıktığı bir yapıda devlet gücünü kontrol etmek yerine toplumsal ilişkilerin dönüşümünü sağlamaktır (akt. Çayır, 1999: 16, 24). Bu bakımda özellikle kimlik hareketlerinin öne çıkışı, bireyin; toplumsal bir aynışmayı ve kendisine

sunulan toplumsal rolü redderek, kendi kimliğini kendisinin tanımlamasının ve birey olarak toplumda kendini farklılıklarıyla var etmesinin çabasıdır. Bu bakımdan toplumun yapısal farklılaşmasını savunan yeni sosyal hareketler; herhangi bir toplumsal sınıfa ait olmamasıyla, birey iradesine dayalı müzakereci karar alma mekanizmasıyla, esnek ve adem-i merkezîyetçi örgütsel yapısıyla önceki sosyal hareketlerden farklı niteliklere sahiptir (Çayır, 1999: 18-19, 27-28).

Kuantum paradigmasının düşünsel temelleri, endüstriyel, kültürel, toplumsal, sosyal ve siyasal örgütlenmede bir model olarak kendini göstermektedir. Üretim teknolojisindeki gelişmelerle birlikte otomasyonun ortaya çıkışı, Ritzer'in homojenlikten heterojenliğe geçiş olarak betimlediği (2012: 162) fordizmden post-fordizme, otonom bir üretim yapısına geçişi ortaya çıkarmaktadır. Fordizmde, mekanizasyona, disiplinli bir örgütlenmeye ve standart üretim hattına dayanan sistem; post-fordizmde, otomasyonun öne çıktığı, grup üretiminin mümkün olduğu, işçilerin bağımsız hareket etme imkanına sahip olduğu esnek ve merkezsiz bir yapıya bürünmektedir. Bu bağlamda post-fordizm, bireyselleşme ve otonomiye vurgu yapılan, toplumsal ve siyasal farklılıkların bir arada olduğu parçalı bir bütünle ilişkilendirilmektedir (Heywood, 2011: 178). Otomasyon temelli üretim ve enformasyon teknolojilerindeki gelişimle birlikte, hizmet endüstrisine dayalı post-endüstriyel bilgi toplumu ortaya çıkarken (Heywood, 2011: 179-180); iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişmeler; dünya çapında bir mobilizasyon yaratarak toplumlar arasındaki kültürel, ekonomik ve siyasal ilişkileri arttırmakta ve dünyayı, bireyin topluma ve devlete daha az bağımlı olduğu bütünleşik küresel bir ağ haline getirmektedir (Erkan, 2012: 135-136).

Bu bağlamda ortaya çıkan küreselleşme\* kavramıyla, ulus devletin ve toplumunun yerini küresel bir toplum ve devlet almaktadır. Bu durum, ilk bakışta, ulus devletin yok olacağına dair bir fikri ortaya çıkarsa da pek olası değildir. Giddens'a göre bu durum, ulus devletin yok olmasını değil, nitel bir değişime

---

\* Küreselleşmeyle ilgili olarak literatürde çokca tartışma ve farklı yaklaşım bulunmaktadır. Çalışmada kullanılan küreselleşme kavramı bu yaklaşım ve tartışmalardan bağımsız olarak yeni toplumsal ve siyasal biçimi tanımlayıcı bir kavram olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle küreselleşme sürecine, tartışmalarına ve yaklaşımlarına yer verilmeyecek, kavramın tanımlayıcı niteliği üzerinde durulacaktır. Küreselleşmeyle ilgili farklı yaklaşımlar ve süreçsel bilgi için bkz. Ritzer, G. (2011). *Küresel Dünya*, (M. Pekdemir Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 53-189.

uğrayan ulus devletin, ortaklaşa oluşturulacak olan küresel bir siyasetin ve küresel anlaşmazlıklara dair ortaklaşa stratejilerin paydaşı olmasıdır (2004: 166). Geniş bir ifadeyle küreselleşme; iktisadın, siyasalın, sosyal ilişkilerin, kültürel, teknolojinin ve bilginin içinde buldukları sınırları aşması ve bireyler, toplumlar, uluslar ve devletler arasında gittikçe artan etkileşim sürecinin ortaya çıkmasıdır (Bülbül, 2009: 31). Küreselleşmeyle süreciyle birlikte ulusal ekonomilerin küresel piyasa ekonomisine entegre olması, ulus devletin egemenliğini sınırlayarak yerini uluslararası örgütlenmelere ve sivil topluma bırakmakta; evrensel değerler ve evrensel hukuk önem kazanmaktadır (Ritzer, 2011: 162-187). Sermayenin küresel bir ölçek kazanması ulusal ekonomileri birbirine bağlamakta; ulaşım ve iletişim teknolojileri, üretilen mal ve hizmetlerin küresel bir pazara sunulmasını sağlamakta ve insanlara küresel çapta bir hareket imkânı sunarak toplumlar arasında kültürel etkileşimi ve bilgi alışverişini ortaya çıkarmaktadır. Bu doğrultuda küreselleşme; neredeyse yaşamın her alanında birbirine bağlı, fakat özerk parçaların bir bütünü oluşturmakta; kelebek etkisine benzer bir ifadeyle "... küreselleşme bizim dışımızda, 'orada' olup başkalarınca tartışılan ve sadece onları etkileyen değil; 'burada' olup bizi de etkileyen bir süreç" (Giddens, akt. Bülbül, 2009: 28) olarak yaşanmaktadır.

Küreselleşme; dünyayı, toplumlar arasındaki iktisadi, siyasal, kültürel, sosyal ve teknolojik etkileşimin siyasal sınırlardan bağımsız mekânı haline getirirken; bireylere de kendilerini ifade edebileceği ve bulunduğu coğrafi sınırların çok ötesinde kendi yaşamını kurabileceği, ortak değerler silsilesine dayanan bir nevi özgürlük alanı sağlamaktadır. Küreselleşmenin yarattığı bu toplumsal ve bireysel etkileşim ağı; bireyleri farklılık ve tercihleriyle kapsayan bir dünyanın parçası olarak dünya yurttaşı haline getirmektedir. Farklılıkların bir arada olduğu ortak değerler üzerine kurulan dünya yurttaşlığı, bireylere küresel ölçekte farkındalık yaratmakta ve siyasal ya da sosyal düşünce ve hareketlerin hızlı ve çok yönlü bir şekilde gelişip yaygınlaşmasını sağlamaktadır. Bu etkileşim ağına, daha önce bahsedilen yeni sosyal hareketler; -Kuantum fiziğinin atomaltı parçacıklarının toplumsal bir benzeşi olarak- eylem, fikir ve çeşitlilik bağlamında tanımlanmakta zorlanılan ve öngörülemeyen sosyal ve siyasal düşünceler ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda çevreci ve ekolojist hareketler; yaşamın kaynağı olan ve tüm insanlığı ilgilendiren doğayı ve

doğa sorunlarını farklı açılardan irdeleyen birer hareket ve düşünce akımı olarak ön plana çıkmaktadır.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### DERİN VE TOPLUMSAL EKOLOJİ

Kuantum paradigması, dünya ve evren hakkında doğru bilinenleri değiştirerek ortaya yeni bir doğa tasavvuru koymuş; evreni betimleme biçiminde yaşanan bu değişim; siyasal, toplumsal ve hatta iktisadi alanlara da sirayet ederek mevcut siyasal ve toplumsal yapı ve ilişkilerin de yeniden ele alınmasına ve sorgulanmasına neden olmuştur. Kuantum'un doğa tasavvuru, Endüstri Devrimi sonrasında ortaya çıkan doğa sorunlarıyla birlikte Newtoncu mekaniğin kurduğu insan ve doğa arasındaki ilişkinin irdelenmesine yol açmıştır.

Endüstri Devrimi'yle birlikte toplumsal ve siyasal yapı dönüşüme uğrarken; bilim ve teknoloji arasındaki doğrusal bağ, endüstriyel üretim teknolojilerini geliştirerek doğayı, hızla tüketilen bir üretim kaynağı haline getirmiştir. Hızlı nüfus artışı ve tüketim güdülenmesiyle doğa, insanın yaşam alanı olmaktan ziyade “kıt kaynaklar, sınırsız ihtiyaçlar” temelindeki iktisadi kurgunun üretim girdisi halini almıştır. Mekanik bilim anlayışıyla insan ve doğa arasında yaşanan zihinsel kopuş, doğanın iktisadi üretim ilişkileri içerisinde metalaşmasıyla somutlaşmıştır. Newtoncu mekanik bilimin özne-nesne ilişkisinde mekanik bir nesne olan doğa, iktisadi ilişkilerin hızla artan üretim ve tüketim ilişkileri içerisinde araçsal aklın tüketim nesnesi olarak konumlandırılmıştır. 20. yüzyıl ortalarında yaşanan nükleer yıkım ve bu yıkımın insan ve doğa üzerindeki etkilerinin yanı sıra; endüstrileşmenin neden olduğu hava, toprak, su kirliliği ve asit yağmurları gibi insan yaşamını tehdit eden doğa tahribatının sonuçlarının ortaya çıkmasıyla\* (Tekeli, 2009: 187) doğa; bilimsel ve teknik bir mesele olmanın ötesinde sosyal ve siyasal bir mesele olarak da ele

---

\* 1952 yılında Londra'da hava kirliliği nedeniyle bir haftada 4000 kişinin ölmesi (Keleş ve Hamamcı, 2002: 21), doğa tahribatının geri dönülemez biçimde ciddi boyutta olduğunu göstermiştir.

alınmaya başlanmıştır. Doğa ve doğa sorunları, 20. yüzyılda bireysel kimlik ve duyarlılık üzerinden ortaya çıkan yeni sosyal hareketlerde ve siyasal eğilimlerde önemli bir yer edinmiştir. Bu doğrultuda 19. yüzyıl sonlarına doğru ortaya çıkan doğa korumacılık, 20. yüzyılda önce sosyal bir hareket olarak çevreciliğe dönüşmüş, sonra siyasal bir nitelik kazanarak politik ekoloji düşüncesine evrilmiştir.

## 1. ÇEVRECİLİK VE POLİTİK EKOLOJİ

Doğa sorunları ile ilgili literatürde yer alan siyasal, felsefi ve sosyolojik çalışmalarda doğa; ekoloji ve çevre kavramları ile ele alınmakta; doğaya ve doğa sorunlarına yönelik sosyal ve siyasal hareketler için çevrecilik ve politik ekoloji kavramları sıklıkla birbirleri yerine kullanılmaktadır.\* Ancak, çevre ve ekoloji kavramları, muhteviyatları itibariyle birbirinden farklı kavramlar olduğu gibi; çevrecilik ve politik ekoloji kavramları da birbirinden farklı anlamları ifade etmektedir. Buna rağmen çevre ve ekoloji kavramlarının aynı ya da benzer anlamlarda kullanılması; aynı sözcüklerle birbiriyle çelişen anlatımların olduğu bilimsel çalışmaları ortaya çıkarmakta, özellikle karşılaştırmalı literatür okumalarında kavramsal ve zihni karmaşaya neden olmaktadır. Bu doğrultuda bilimsel kategorizasyonun kavramsal tercihi dikkat çeken Baş'a göre; "doğa bilimlerinde ve tıpta kavramın adı ekoloji; işin içine mühendislik ve endüstriyalist paradigmanın belirlediği sosyal bilimlerin cari durumu girince adı birden 'çevre' oluyor. Hatta kimi bilim insanları tüm ilgili disiplinleri içeren bir üst disiplin olarak 'çevrebilim' diye bir kavram kullanıyorlar ... " (2001: 211). Öyle ki ekoloji kavramı, çevrebilim nezdinde çevrenin bir alt dalı olarak görülürken; politik ekoloji de çevreciliğin bir türü olarak yorumlanmakta; doğa ile ilgili sosyal ve siyasal düşünce ve hareketler, politik ekolojistlerin şiddetle karşı çıktığı bir biçimde çevrecilik genellemesi altında ele alınmaktadır.

---

\* Çevrecilik ve politik ekoloji kavramı dışında literatürde yeşil hareket, yeşil politika, çevreselcilik, çevre korumacılık, ekolojizm ve radikal ekoloji kavramları da kullanılmaktadır. Çalışmayı rafine kılmak ve bu kavram zenginliğinin yarattığı karmaşayı önleyebilmek adına çevrecilik ve politik ekoloji kavramları belirleyici kavramlar olarak alınmıştır.

Doğanın, çevre veya ekoloji kavramlarıyla ele alınması ve bu kavramların birbirleriyle özdeş ya da iç içe kullanılması; kavramsal tanımlama dilinin, tanımlamayı yapan öznenin düşünce dünyasıyla ve düşün kimliğinin yorumuyla anlam kazanmasının (Çalgüner, 2003: 27) bir yansıması olarak, tanımlamayı yapan siyasal ve felsefi düşünme kalıbının dilsel tercihinin bir sonucudur. Çevre ve ekoloji, çevrecilik ve politik ekoloji arasındaki ayrımın ve bu kavramların kullanım karmaşasının; insan ve doğa arasındaki ilişkinin niteliği ve doğanın nasıl anlamlandırıldığı ile ilgili olduğunun altını çizen Baş'a göre; "ekoloji terimi yerine çevre teriminin yeğlenmesi endüstriyalist yaklaşımın yansıması olup, ... 'bilim insanları'ndaki insanmerkezci mantığın bir izdüşümü" (2001: 210)'dür. Çevre ve ekoloji, çevrecilik ve politik ekoloji arasındaki farklılığın temelinde, insan-doğa ilişkisinde doğanın insanmerkezcilik ve doğamerkezcilik bağlamında nasıl anlamlandırıldığı ve tanımlandığı yatmaktadır. Bu nedenle söz konusu kavramları sağlıklı bir biçimde tahlil edebilmek ve kavram karmaşasını önleyebilmek için öncelikle bu kavramlar arasındaki anlamsal ayrımı ve çözümlemeyi yapmak gerekmektedir.

### 1.1. ÇEVRE VE ÇEVRECİLİK

Çevreciliğin kurumsal kökenleri, 19. yüzyıl sonlarında Avrupa ve Amerika'da çeşitli kulüp, dernek ve topluluklar aracılığıyla yaban hayatını korumaya yönelik ortaya çıkan doğa korumacı harekete dayanmaktadır. İngiltere'de Alpçilik Kulübü (1857), Açık Alanları Koruma Derneği (1865), Kraliyet Kuşları Koruma Derneği (1865), Deniz Kuşlarını Koruma Derneği (1867), National Trust (1895); Fransa'da doğanın korunması için Fransız Ulusal Derneği (1854); Amerika'da Apalachian Dağcılık Kulübü (1876), Portland Dağcılık Kulübü (1876), Ulusal Audubon Topluluğu (1885) ve Sierra Kulüp (1892) (Önder, 2005: 601-602) gibi doğa korumacı örgütlenmeler; yaban hayatı çerçevesinde doğayı insan müdahalesinden koruma amacıyla (Cerit Mazlum, 2014: 212) ortaya çıkmıştır. Endüstriyellemenin insan yaşamı üzerine olumsuz etkilerinin artmasıyla birlikte doğa korumacı hareketler çevreci bir nitelik kazanmış ve 20. yüzyılda Yeryüzü

Dostları (Friends of Earth, 1969) ve Yeşil Barış (Greenpeace, 1971) gibi yeni çevreci örgütlenmelerin (Önder, 2005: 606) yanı sıra devlet ve sivil toplumu biraraya getiren Uluslararası Doğa Koruma Birliği (IUCN, 1961) ve Uluslararası Doğa Koruma Örgütü (WWF, 1961) kurulmuştur (Cerit Mazlum, 2014: 213). Söz konusu örgütler, çevreciliği sivil toplum hareketi haline getirerek hareketin sosyal ve siyasal bir baskı unsuru olmasında etkin bir rol üstlenmektedir (Kılıç ve Tok, 2013: 234). Dalton'a göre çevreciliğin ortaya çıkışının ve şekillenmesinin temelinde; yaşam koşullarını olumsuz etkileyen endüstriyel kirlilik, bilimsel gelişmeyle birlikte ortaya çıkan doğaya dair farkındalık ve Aydınlanma düşüncesinin akıl ve ilerleme ilkelerine karşı tepki olarak gelişen bireysel duyarlılık ve romantizm yer almaktadır (akt. Cerit Mazlum, 2014: 212).

18. ve 19. yüzyılda sanayileşmenin yıktığı insan-doğa birlikteliğinin, toplum-doğal çevre ilişkisinin yeniden kurulmasını talep eden romantik bir çevre koruma düşüncesi ortaya çıkmıştır. Sanayileşme sürecinin hız kazanmasıyla birlikte erken dönemde 'doğaya geri dönüş' sloganıyla ortaya çıkan bu romantik çevre koruma düşüncesi, giderek yerini kaynak ve enerji kıtlığı konularına dikkat çeken daha somut ve bilimsel bir çevreyi koruma düşüncesine bırakmıştır (Dobson, akt. Kılıç ve Tok, 2013: 233).

Bir merkeze göre tanımlanan ve bir merkeze bağlı olan, bu nedenle de çevrelediğine etki edemeyen, merkezde olamama durumu olan çevre; kendi başına anlamı olmayan, sınırları belirsiz ve ancak merkeziyle anlam kazanan bir kavramdır (Önder, 2005: 592). Bu doğrultuda çevre; insanın merkezde olduğu, insanı etkileyen ve insan tarafından etki edilen koşulların ve ilişkilerin dışsal mekânıdır (Tekeli, 2009: 87-88). Çevreyi fiziksel çevre, doğal çevre, yapay çevre ve toplumsal çevre gibi insanı merkeze alarak kategorize eden Keleş ve Hamamcı'ya göre çevre; insan yaşamını koşullandıran ve insan faaliyetlerinin etkisini gösterdiği doğal ve yapay öğelerin tamamını içeren geniş kapsamlı bir kavramdır (2002: 28-31, 35). Bu kapsam bağlamında çevre sorunlarının bilimsel olarak çözümüne yönelik ortaya çıkan (Keleş ve Hamamcı, 2002: 38-39) çevrebilim; insan-doğa ilişkilerini inceleyen disiplinlerarası bir bilim dalıdır (Kışlalıoğlu ve Berkes, 1999: 16). "Çevre bilimleri, ekolojiden başka, sistemibilim, fizik, kimya, tıp, mühendislik, ekonomi gibi çeşitli temel bilim ve sosyal bilim dallarını da bünyesinde toplar" (Kışlalıoğlu ve Berkes, 1999: 17).

Çevre ve çevrebilim kavramlarına çok yönlü ve kapsamlı bir içerik atfedilmesi; doğa sorunlarına ve insan-doğa arasındaki ilişkinin anlamlandırılmasına dair ortaya çıkan sosyal, siyasal ve felsefi düşünce ve hareketlerin ‘çevrecilik’ genellemesi altında yorumlanmasına neden olmaktadır.

Çevrecilik, bir kimlik ve duruş olarak bireysel düzeyde çevre konusunda duyarlı ve bilinçli olmaktan, doğal çevre ve insan sağlığına zarar verici etkinliklere karşı gelişen toplumsal hareketlere, siyasal ekoloji gruplarından yeşil partilere kadar geniş bir yelpazede yayılan düşünce ve etkinlikleri kapsar şekilde oldukça geniş anlamda kullanılmaktadır (Cerit Mazlum, 2014: 208-209).

Çevreciliğin temel savunularının doğanın, yaşam kalitesinin ve çevre koşullarının korunması olduğunu ifade eden Keleş ve Hamamcı’ya göre çevrecilik; insanlara daha iyi bir yaşam sağlama amaç ve işlevi doğrultusunda çevreye duyulan ilgidir (2002: 213, 214). İnsanın daha iyi çevresel koşullarda yaşaması ve çevre sorunlarının önlenmesi, “ ... insanın yaşadığı çevreyi akılcı bir biçimde kullanmasına bağlıdır” (Keleş ve Hamamcı, 2002: 215). “Çevrecilik, toplumsal alanda yaşanan çevre sorunlarını daha çok kirlilik boyutuyla ilgilenen, kirliliğe teknolojik ve yöntemsel bir sorun olarak bakan, kirliliğin toplumsal ve ekonomik nedenlerine fazla değinmeyen ...” (Kılıç ve Tok, 2013: 232), ‘çevre’ sorunlarını teknolojik ve yönetsel yollarla çözmeye çalışan bir yaklaşımdır. Önder’in muhafazakâr bir tutum olarak nitelediği (akt. Sezer, 2009) çevrecilik; değiştiren, dönüştüren ve yeniden inşa eden değil; mevcut yapı içerisindeki koşulları düzenleyen reformist bir düşünce olarak ortaya çıkmakta (O’Riordan, akt. Keleş ve Hamamcı, 2002: 213); doğayı, merkezinde insanın yer aldığı bir şekilde çevreleştirerek insan-doğa ilişkisini felsefe ve siyaset üstü ele almakta (Baş, 2001: 210) ve doğa sorunlarını, çevre sorunları ve çevre politikaları adı altında bilimsel ve teknik bir meseleye indirgemektedir.

Doğanın çevreleşmesi; Newtoncu mekaniğin doğayı makineleştirerek insan ile doğa arasında kurduğu özne-nesne, tanımlayan-tanımlanan, merkez-çevre ve efendi-köle ilişkisindeki insanmerkezci bilinçaltının bir yansımasıdır. Aydınlanma düşüncesinin dayandığı Newtoncu mekanik; dünyayı farklı parçalardan oluşan bir bütün, bu bütünü de bir makine olarak görmektedir. Makineleşmiş dünya düşüncesi; doğayı, birbirinden bağımsız farklı çevrelerin bir toplamı haline getirirken; parçalara ayrılan mevcut doğa sorunlarını biraraya getirerek tümevarımcı bir yöntemle

çözmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda çevre ile ilgili bakanlıkların çalışmaları için daha fazla bütçe ayrılması, çevre dostu teknolojilerin kullanılması, çevre korumaya yönelik uluslararası anlaşmalar yapılması gibi (Sezer, 2009) çevre politikaları üretilmektedir.

Doğa sözcüğü sanki göstermekte olduğu şeyi anırtırmakta uygunsuzmuş gibi dışlanmıştır. Bunun yerine çevre terimi kendini dayatmıştır. Etimolojik olarak çevre sözcüğü çevreleyen şeyi ve kullanıldığı bağlam içinde de, daha kesin olarak insan türünü çevreleyen şeyi göstermektedir. Bu insan merkezci görüş, tek gönderimi insan olan ve bütün eylemi yeryüzüne tamamen egemen olmaya yönelik fetihçi uygarlığımızın zihniyetine uygundur (Güllü, akt. Ayaz, 2014: 286).

“İnsanmerkezcilik insanı başkalarına olan yararından bağımsız olarak, kendi başına ve kendiliğinden değerli tek varlık olarak görür” (Fırat, 2003: 127). Çevreci insanmerkezciliğin; merkez olarak insana, doğaya her türlü müdahaleyi yapma hakkını meşru kıldığını belirten Önder’e göre bu yaklaşım; doğa sorunlarını, insandan soyutlanarak ve insanı bu sorunların sorumluluğundan dışlayarak bu sorunların çevreye ait dışsal bir sorun olduğu anlamını da beraberinde getirmektedir (2005: 593). “İnsan-merkezcilikte her şeyin ölçüsü insandır; evrenin odağına yerleştirilen insanlık için insansal olmayan dünya (non-human world), madde ve kaynaklarıyla, hayvan ve bitki topluluklarıyla insansal amaçlara hizmet eden bir araçtır” (Çoban, 2002: 19-20). Her şeyin ölçütü olarak insan, doğa ile kurduğu bütün ilişki biçimlerinde birincil ve belirleyici bir değer olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada insan ve doğa arasındaki ilişkinin etik yönüne dikkat çeken Des Jardins’e göre, doğa ile insan arasında öncelikle etik bir ilişki kurulması, bu etiğin de insanın doğaya karşı davranışlarını yönetmesi gerekmektedir (Des Jardins, 2006: 46) Zira “insanmerkezli etik ..., yalnızca insanın ahlaki bir değere sahip olduğunu öne sürer. Buna göre, her ne kadar doğal dünyaya karşı sorumluluklarımız olduğu söylenirse de doğal dünyaya karşı doğrudan bir sorumluluğumuz yoktur” (Des Jardins, 2006: 46). Nitekim insan ile doğa arasındaki etik ilişki, doğrudan insanın belirlediği tek taraflı değerleri temsil etmektedir.

Doğal varlıklara değer yükleyen özne, insanın kendisi olduğu gibi, çevresel değerlerin korunması ve çevre politikaları oluşturulması düşüncesinin ardında yatan da insana özgü çıkarların ve estetik kaygıların gözetilmesi ve korunması gerekliliğidir. Çevresel bir sorun varsa, bunun çözümü, insanı merkeze alan bir politika oluşturmaktır; çünkü insansal amaçlardan bağımsız kendi için korunacak bir doğa yoktur (Çoban, 2002: 20).

İnsanın, her değerin kaynağı olduğunu savunan William Baxter, çevre politikalarının da insanı öncelemesi ve insana yönelik olması gerektiğini (akt. Des Jardins, 2006: 124) ifade etmektedir.

Benim ölçütlerim penguenlere değil, insanlara yöneliktir. Penguenlere, şeker kamışlarına ya da jeolojik kalıntılara verilen zararlar en azından anlamsızdır. Benim ölçütlerimde, insan daha ileri gidebilir ve diyebilir ki: (...) Penguenler önemlidir; çünkü insanlar onları kayaların üstünde yürürken zevkle seyretmektedirler. Penguenleri, penguen oldukları için korumakta hiçbir çıkarım yok (Baxter, akt. Des Jardins, 2005: 124).

Çevreciliğin insanmerkezci bir temel üzerine kurulduğundan hareket eden Tekeli'ye göre (2009: 188, 213) çevrecilik; “... insan faaliyetleri üzerinde çevresel etkilerin sınırlayıcılığını en aza indirerek, insanın refahını ve tatmini en çoğa çıkarmaya yönelmiştir. Teknolojik ve sosyal değişimin, doğal olarak ya da insan faaliyetleri yüzünden ortaya çıkabilecek çevresel tehditlerin üstesinden gelmek için yeterli olacağını varsaymaktadır” (2009: 188). Bu bağlamda çevrecilik; doğa sorunlarını teknik bir düzeye indirgeyerek bir nevi doğa mühendisliğine soyunmakta (Önder, 2005: 594, 595) ve bu sorunları “... üretim ve tüketim alışkanlıklarında köktenci değişikliklere gitmeden, yönetsel bir yaklaşımla” (Dobson, akt. Balkaya, 2014: 45) ve endüstriyalizmle çözebileceğini savunmaktadır (Baş, 2001: 211).

Doğanın iktisadi bir değer olarak ele alındığını ve bu anlamda çevreciliğin ekonomiye ilişkin bir yaklaşıma sahip olduğunu belirten Rudolf Bahro'ya göre; bu çevreci indirgemecilik; endüstriyel sistemi, üretim ve tüketim yönüyle büyütme ve sistemin sürekliliğini sağlamak adına doğa nezdinde bir meşruiyet oluşturmaya yöneliktir (akt. Önder, 2005: 595). “Ekonomik büyümenin devamlılığı için doğal kaynakların sürdürülebilir yönetimi ve akılcı kullanımı ..., sürekli kullanım için doğal kaynakların bilimsel yönetimi ... esastır” (Cerit Mazlum, 2014: 212). “Dünyadaki teknolojik yenilikler ve endüstriyel gelişmeler doğanın en az zarar görmesi prensibinden hareketle değil de ekonomik bir yaklaşımla ve en az maliyet hesabına dayalı bir anlayışla günden güne ilerlemektedir” (Ayaz, 2014: 287). Doğanın değeri, endüstriyel üretimdeki ekonomik kaynak ve insanın merkezinde olduğu fayda ölçeğindeki çevredir. Bu nedenle çevrecilik; doğa sorunlarını, öncelikle endüstriyel sistem ve doğrudan insan üzerindeki olumsuz etkileri üzerinden değerlendirmekte ve doğa ile iktisadi yapı arasında fayda-zarar denklemi kurarak sistemin devamlılığını sağlamaya çalışmaktadır. Doğayı iktisadi üretimin bir kaynağı

olarak ele alan Baxter'a göre (akt. Des Jardins, 2005: 124), doğa sorunları, maliyet analizi çerçevesinde öncelikle ekonomik sorunlardır.

Bir kirlenme sorunu veya çevre sorunu vardır demek, hiç değilse zımni olarak bir ya da daha çok kaynağın insan doyumunu en çoğa çıkaracak biçimde kullanılmadığını belirtmektir. Bu açıdan, hiç değilse çevre sorunları ekonomik sorunlardır ve ekonomik çözümlene yöntemini uygulayarak konunun özünü daha iyi anlayabiliriz (Baxter, akt. Des Jardins, 2006: 124).

İnsanmerkezcilik üzerinde inşa edilen çevrecilik; insan ve doğa arasındaki ilişkinin niteliğini sorgulamayan (Bookchin, akt. Baş, 2001: 212); iktisadi, toplumsal ve siyasal alanlarda yapısal ve köklü dönüşümler olmaksızın (Dobson, akt. Cerit Mazlum, 2014: 209) sürdürülebilir kalkınma çerçevesinde teknolojik gelişmenin, ekonomik büyüme ve etkinliğin esas alındığı (Çoban, 2002: 11); insan ve doğa arasındaki yıkıcı ilişki biçimlerini söylem ve pratik çerçevesinde onarmayı ve düzeltmeyi amaçlayan (Castells, 2013: 221); doğa sorunlarının, soruna özgü teknik ve reformist çalışmalar geliştirilerek (İmga, 2012: 136) çözülebileceğini savunan yönetsel bir yaklaşımdır (Dobson, akt. Cerit Mazlum, 2014: 209). Doğadaki kirlenmeyi, insan yaşamına verdiği tehdit ve zarar üzerinden ele alan çevrecilik, buna dair çözüm yollarını 'neden'leriyle değil 'nasıl'larıyla aramakta ve bu yüzden de söz konusu sorunların çözümsüzlüğünün bir parçası olmaktadır.

## 1.2. EKOLOJİ VE POLİTİK EKOLOJİ

1866 yılında Ernst Haeckel'in, Yunanca *oikos* (yer/ev) ve *logos* (bilim/bilgi) sözcüklerinin birleşiminden türettiği ekoloji kavramı (Keleş ve Hamamcı, 2002: 34), doğadaki canlıların (bitki ve hayvanların) birbirleri ve buldukları ortam ile ilişkilerini ele alan, biyolojinin bir alt dalı olarak ortaya çıkmıştır (Baş, 2001: 210). Haeckel tarafından, bitki ve hayvanların organik ve inorganik çevreleriyle olan ilişkilerini ve canlıların ortaya çıkışlarına dair yapıları ele alan bilim olarak tanımlanan ekoloji; 20. yüzyılın başından itibaren topluluk bilimi, bilimsel doğa tarihi, fizyolojinin bir dalı, çevre bilimi ve ekosistemlerin yapı ve işlevini inceleyen bilim dalı (Görür, 2011: 2) gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.



1935 yılında Tansley tarafından öne sürülen ve ekolojinin temelini oluşturan ekosistem kavramı, ekolojiye bütünsel bir yaklaşım getirmiştir. Ekosistem, belli bir alandaki canlı ve cansız varlıkların birbirleriyle ve çevreleriyle sürekli ve karmaşık karşılıklı ilişki ve etkileşim içinde olduğu bir bütündür (Kışlalıoğlu ve Berkes, 1999: 36-37, 47). Birbiriyle bağımlı ve ilişkili unsurlardan oluşan ekosistem, zamansal ve mekânsal olarak tanımlanmış yapıdır (Kovel, 2005: 123). Bir ekosistem içerisinde yer alan bütün ögeler, farklı ilişki biçimleriyle birbirine bağlıdır ve bu ilişkilerle ortaya çıkan bağ, tek bir bütün olarak sistemi oluşturmaktadır (Kışlalıoğlu ve Berkes, 1999: 37-38). Kuantum'un parça-bütün ilişkisine benzer bir yapı içerisinde, birbirine bağlı farklı unsurların oluşturduğu bir ağ ya da ağlar toplamı olan ekosistemde; ekosistemi meydana getiren her bir unsur kendi başına bir anlam ve değer ifade ederken, ekosistem de meydana geldiği unsurların toplamından farklı bir anlam ve değeri ifade etmektedir. Ekosistemde belirleyici olan şey; bütünü ve bütünü oluşturan parçaların anlamlarından ziyade, birbirlerini dönüştüren karşılıklı bağımlılık ilişkisidir (Kovel, 2005: 144-145). Birbirine bağlı olan farklı ekosistemlerin bütünü, en büyük ekosistem olan ekosfer/biyosfer; dünyadır (Kışlalıoğlu ve Berkes, 1999: 37).

Ekoloji; evrimsel bir şekilde kendini denetleme, düzeltme, yenileme ve dönüşme niteliğine sahip olan doğayı, insan da dâhil olmak üzere canlı ve cansız varlıkların birbirlerine bağlanarak oluşturduğu içsel ve dışsal etkileşim içerisindeki ekosistemler bütünü olarak ele alan bir yaklaşımı ifade etmektedir (Kışlalıoğlu ve Berkes, 1999: 20-27, 37-38, 47, 53). Ekolojik yaklaşım, dünyayı; ekosistem ya da ekosistemi oluşturan unsurların anlamları ölçeğindeki hiyerarşik bir ayrıştırma ve sınıflandırmayla değil; bu unsurların birbirleriyle olan ilişkileri, yapıları ve etkileşim süreçleriyle açıklamakta; bu nedenle de ekosistemin kendisi ve her bir unsuru, hem birbirinden ayrı hem de birbirlerine bağlı merkeziz bir bütün içerisinde yer almaktadır (Kovel, 124, 144-145). “Ekolojik düşünce ilişkilerle, yapılarla ve bunların arasındaki akışlarla ilgilidir” (Kovel, 2005: 124).

1979 yılında ortaya koyduğu *Gaia hipoteziyle* ekolojinin doğamerkezci düşüncesini açıklayan ve yeryüzündeki canlı varlıkların cansız varlıklarla birlikte yaşam koşullarını sağlayan ve denetleyen evrimsel bir süreç içerisinde olduğunu savunan James Lovelock'a göre; ekosferdeki tüm yaşam tek bir canlı gibi hareket

etmekte ve yaşadığı çevreyi kendi varlığına daha uygun bir hale getirerek bulunduğu alanı denetimi altında tutmaktadır (Kışlalıoğlu ve Berkes, 1999: 59-60). Bu ilişkiler yumağı içerisindeki doğa sorunları; bölgesel çevresel sorunlar olarak değil, ortaya çıkarabileceği tepkime ve etkileşimle doğanın tamamını etkileyebilecek ekolojik krizin bir parçası olarak görülmekte; bu nedenle de doğa sorunları ve bu sorunlara dair tespit ve çözümler, teknik olmaktan ziyade yapısal ve geniş kapsamlı ele alınmaktadır. Ekolojik yaklaşım doğayı, insanın da bir parçası olduğu ekosistemlerin ağsal bir bütünü olarak değerlendirmekte ve ortaya koyduğu doğamerkezcilikle insanı doğanın öznesi olmaktan çıkarmaktadır. Bu nedenle çevrecilik ile politik ekoloji arasındaki temel ayrım ve çatışma noktası, doğanın insanmerkezci ve doğamerkezci yaklaşımla anlamlandırılmasıdır.

Ekoloji düşüncesi, 1970’li yıllardan itibaren bilimsel anlamının ötesine geçerek felsefi ve siyasal bir anlam kazanmış; doğanın ve doğa sorunlarının ekolojik yapısı ve düzeni, toplumsal yapının ve sorunların ele alınışında düşünsel bir model olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda politik ekoloji; insan ve doğa ilişkisini ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel boyutlarıyla bir bütün olarak değerlendirmekte; ekosferdeki bütün varlıkları doğamerkezcilik temelinde yaşamın paydaşı olarak görerek ve ahlaki bir anlam yükleyerek insan-doğa ilişkisini toplumsallaştırmakta (Önder, 2005: 594) ve yeni bir sosyal hareket olmanın ötesinde yeni bir ideoloji ya da ideolojik bir eğilim olarak görülmektedir. Dobson’ın, insanların doğa ile ilişkisini, toplumsal ve siyasal yaşayışını kökten değiştirebilecek bir yaklaşım (akt. Balkaya, 2014: 45) olarak betimlediği politik ekoloji; Castells’e göre, “... insanoğlunu daha geniş kapsamlı bir sistemin bir bileşeni olarak gören dinamik, evrimci bir bakış açısıyla sistemin dengesini sağlamayı dileyen bir inançlar, kuramlar ve projeler” (2013: 221) dizisidir.

Politik ekolojinin ortaya çıkışıyla Kuantum paradigması arasında ilişki olduğunu belirten Capra’ya göre Kuantum, insanmerkezci mekanik doğadan doğamerkezci organik doğaya geçişte önemli bir bilimsel devrim ve politik ekoloji için ilham verici düşünsel bir zemindir (Heywood, 2010: 279). Kuantum öncesi Newtoncu mekaniğin bütün bilimlere ve Batılı düşünme şekline sirayet ettiğini belirten Capra’ya göre; indirgemeci mekanik düşünme biçimi sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkilere de yansiyarak sağlıksız teknolojiler, kurumlar ve hayat tarzları

üretmiştir (Sezer, 2009). Doğanın ölçülebilir ve niceliksel hale gelmesinin Kopernik, Kepler ve Galileo'nun bilimsel devrimiyle başladığını belirten Capra; Bacon ve Newton'la birlikte insan ve doğa ayrışmasının, düalizmin tamamlandığını belirtmektedir (Şahin, 2012: 42).

Batılı bilimsel düşünceyi biçimlendiren Kartezyen düşüncenin derinleştirdiği bu düalizm (beden-ruh ayrılığı gibi insan-doğa ayrılığı, ya da insanın doğadan nihayet kesin bir şekilde koparılması), insanla doğanın kesintisiz bir etkileşim halindeki canlı bir sistem olduğunu kabul edemeyen Batı düşüncesinin temelindeki kesintisiz ilerleme düşüncesinin etkisindeki ekonomistlerin savunduğu enerjiye ve kaynaklara aşırı bağımlı, sermaye yoğun ve ekonomik büyümeye saplantı düzeyinde tutkulu ekonomik düzenin kaynağı olarak görülür. Sonuç, yaşam kalitesine değil, maddi tüketimin miktarına odaklanan yaşam standardı anlayışıyla ... toplumsal ilişkilerin de doğa ve ekolojik sistemle birlikte tahrip olmasıdır. Capra'nın ekolojik krize neden olan mekanistik paradigma olarak adlandırdığı şey, insanı doğadan koparan Aydınlanma düşüncesidir (Şahin, 2012: 43).

Aydınlanma'nın mekanik düşüncesi doğayı; kurcalanabilir, üzerinde oynama ve değişiklikler yapılabilir, onarılabilir ve hatta yerine başka bir şey konulabilir bir makine olarak sunarken; Kuantum ise dünyayı, bayağı bir parçalar toplamı değil, sistem ya da sistemler ağı olarak ele almaktadır (Heywood, 2010: 279). Bu doğrultuda Bramwell; politik ekolojinin ortaya çıkışını, bilimin, 19. yüzyılda ortaya çıkan bilime karşı isyanı (akt. Castells, 2013: 235) olarak yorumlamaktadır.

Aydınlanma düşüncesi; tüketim arzusuna, iktisadi ve teknolojik sürekli büyüme isteğine, açık ya da gizil bireysel ve toplumsal tahakküm ilişkilerine dayalı bir yaşam yapılandırma, çevreciliği ise bu ilişkiler içerisindeki doğa sorunları için bir kazanç olarak görmektedir (Sezer, 2009). Buna karşılık Capra'ya göre Kuantum'un sunduğu dünya; insanın düşünsel gerçekliğini dönüştürerek yalnızca fizikte değil, toplumsal, sosyal, kültürel ve siyasal yapıda da dönüşümü sağlayacak olan anahtardır (Heywood, 2010: 279). Ekolojik dönüşümün yolu; doğayı tahrip eden endüstriyalizmin sonlandırılması; iktisadi zenginlik ve nüfus yönündeki sürekli büyüme eğiliminden vazgeçilmesi; iktisadi gelişme için değil, doğanın gelecek kuşaklara aktarılabilmesi bakımından sürdürülebilir bir yaşamın düzenlenmesi; bireyin benliğini bastıran hiyerarşik toplum yapısı terk edilerek bireyin kendini gerçekleştirebileceği, doğrudan demokrasinin hâkim olduğu bölgesel küçük yerleşimlerin ön plana çıktığı (Heywood, 2010: 278-287); yani doğayla uyumlu, ağlarla birbirine bağlanmış ekosistemi model alan toplumsal ve siyasal bir yapı oluşturmaktır. Politik ekoloji, "toplumla doğa, toplulukla birey, insanla bedeni

arasında bir uyum salık veren ... birleştirici harekettir” (Simonnet, 1993: 119-120). Politik ekoloji ile postmodernite arasında bağ olduğunu ifade eden Tuna; postmodernitenin modernite, endüstriyalizm, insan ile insan ve doğa ile insan arasındaki sömürü ilişkisi karşılığının politik ekolojinin dolaylı ya da doğrudan düşünsel kaynaklarını oluşturduğunu; bu bakımdan politik ekolojinin, postmodernite bağlamında önemli bir politik alternatif oluşturabileceğini (akt. Özerkmen, 2002: 179-180) belirtmektedir.

### 1.2.1. Yeşil Siyaset

20. yüzyılın ikinci yarısında yeni toplumsal hareketlerin yükselişi, yerleşik ideolojilerin söylemlerinden ve kurumsal politikanın işleyişinden farklı talep ve eylemleri beraberinde getirmiş (Önder, 2005: 621) ve mevcut kurumsal partilerin bu taleplere karşılık verememesi yeni politik arayışları ortaya çıkarmıştır (Göktolga, 2013: 132). Politik ekoloji hareketlerinin mevcut siyasal yapı içerisinde taleplerine karşılık bulamamaları, politik ekoloji hareketini partileşme sürecine yönlendirmiş (Göktolga, 2013: 132); 1973 yılında İngiltere’de People/Green Party (1975), 1980 yılında Almanya’da Die Grünen ve 1984 yılında Fransa’da Les Verts başta olmak üzere pek çok ülkede ‘yeşil parti’ler kurulmuştur (Önder, 2005: 609, 613, 615). “Onlara göre, insanlığın, gezegenin sağlık ve refahına bağımlı olduğu görüşünü savunmak, Yeşil bir siyasetin başlama noktasıdır. Yeşil siyasalar gelecek kuşakların ve diğer türlerin haklarına saygı gösteren bir toplum-doğa ilişkisinin oluşturulmasına dayanır. Yeşil bir siyasal manifesto dünyadaki tüm yaşam formları içindir” (Çoban, 2002: 21).

Petra Kelly’nin betimlemesiyle yeşil partiler; “... iktidara ilişkin yeni bir anlayışa, hepimiz için doğal olan, hepimizin paylaştığı, hepimizin paylaşacağı, hepimiz için kullanılacak olan bir ‘karşı iktidar’ kavrayışına dayalı ...” (akt. Castells, 2013: 232), ahlak ile güç arasında ayırım yaparak baskıya karşı başkaldırıcıyı savunan, yaratıcı hayal gücüyle gerçekliği yakınlaştıran, bireyin kendisiyle olan barışı ile

dünya barışı arasındaki bağı yakalayan (1989: 12) \* ; parti karşıtı bir partidir (Castells, 2013: 232). Nitekim yeşil partiler; taban demokrasisi, karar alma süreçlerine doğrudan katılım, adem-i merkezîyetçilik ve yerelleşme, sömürüye dayalı iktisadi ve siyasal ilişkilere karşı çıkma, kimliksel farklılıkların ortak yaşam hakkı, silahsızlanma, nükleer karşıtlığı ve üçüncü dünya ile bütünleşme gibi söylemlerle gelenekselden ayrılan farklı yeni bir siyaset anlayışı ve alternatif bir ekolojik toplum önerisi ortaya koymaktadır (Önder, 2005: 622-624). Yeşil partilerin sunduğu alternatif ekolojik toplum;

... toplumsal ve doğal yaşamın hemen her alanını kuşatır. Herkesin nitelikli bir yaşam sürdürebileceği bir gelire kavuştuğu, doğaya ve kendine yabancılaşmaya yol açmayan bir iş ortamında çalıştığı, talep yerine gereksinime dayalı bir üretim-tüketim örgütlenmesinin bulunduğu, canlı ve cansız varlıkların insandan bağımsız değerlerinin kabul edilip saygı gösterildiği ..., her türlü cins, dil, din, ırk, etnik ayrımcılığın ortadan kalktığı, karar alma ve eyleyiş süreçlerinin, etkilenenlerin katılımına olanak sağlayacak en uygun ölçekte biçimlendiği, doğrudan demokrasi mekanizmalarının işlevsellik kazandığı, tarım, enerji, eğitim, sağlık, toplumsal refah, turizm, ulaşım vb. siyasaların ekolojik döngülerle tam bir uyum gösterdiği, adil bir ekonominin, adil bir toplumun, kuşaklar arası adaletin ve ekolojik adaletin sağlandığı bir toplum tasavvuru söz konusudur (Çoban, 2002: 23).

Yeşil partiler; toplumsal ve siyasal talepleri itibariyle sol cenah parti ve ideolojilerle benzeştirilse de, ekoloji tabanlı düşünceleri ve parti yapıları itibariyle kendilerini diğer yerleşik parti ve ideolojilerden ayırmaktadır. Yeşil partiler; sol ve sağ ideolojilerin toplum tasavvurları ne olursa olsun insanmerkezci kökenleri olduğunu, doğayı ekonomik bir kaynak olarak gördüklerinin ve bu nedenle de birbirlerinden farksız olduklarını iddia etmekte ve mevcut ideolojileri eleştirmektedir (Kılıç ve Tok, 2013: 234, 235). Kapitalist ve sosyalist sistemlerin kendini üretim araçlarının genişlemesine, teknolojik gelişmeye ve endüstriyel büyümeye adanmışlığını belirten Porritt (1989: 53), her iki sistemin de dar bir rasyonalizmle dünyayı fethetmeye çalıştığını ifade etmektedir.

Yeşil düşünce çoğu zaman, kendini daha bütün, daha eksiksiz bir düşünce sistemi olarak sunan akımların bittiği yerde başlar ve farklı ekolojizmleri birbirine ekler. Bu ekleme melez bir düşünce sistemi yaratmıştır. Ama yeşil politikayı mümkün kılanın, ya da radikal bir ideolojiyle reel siyasi mücadeleyi aynı hatta bir araya getirenin de bu melezlik olduğu söylenebilir. Yeşil düşünce fizik bilimindeki anlamıyla 'kararsız' ve tam da bu nedenle dinamik ve değişime açıktır.

---

\* Petra Kelly'nin önsözünü yazdığı Jonathon Porritt'in *Yeşil Politika* kitabının önsöz bölümünden dolayı olarak alıntılanmıştır.

Öte yandan yeşil düşünceyi, ... bir ideoloji olarak tanımlamak, geçişlilikleri olduğu kadar sınırları da tanımlamayı gerektirmektedir (Şahin, 2012: 12).

Eagleton, ekolojik toplum tasavvuru olan ve partileşen politik ekolojiyi ideoloji olarak tanımlamanın yetersiz fakat yanlış olmadığını belirtirken (akt. Çoban, 2002: 6); Heywood'a göre politik ekolojiyi yerleşik ideolojilerin penceresinden anlamaya çalışmak ve ideolojik ayrımların içerisine koymak zor ve hatta imkânsızdır (2010: 274). Politik ekolojinin, geleneksel ideolojilerin tanımlanma ya da betimlenme biçimiyle tarif edilememesi; ona esnek bir düşünce zemini oluşturmakta; ekofeminizm, ekososyalizm ve ekofaşizm gibi farklı ideolojik eğilimlere dönüşebilecek ya da eklenilebilecek etki alanı yaratmaktadır. Politik ekolojinin farklı ideolojilerden dinlere kadar çeşitli unsurlar barındırdığını belirten Görmez'e göre bu durum, politik ekoloji düşüncesinin ve hareketlerinin, herkes tarafından tanımlanabilen bir yapı veya ideoloji olarak kabul edilmesini olanaksız hale getirmektedir (akt. Sezer, 2009). Buna karşın politik ekolojinin klasik ideolojilerden unsurlar içerdiğini (Çoban, 2002: 5) ifade eden Dobson'a göre politik ekoloji; doğa merkezilik ve etik çerçevesinde (Şahin, 2012: 54) geliştirdiği yeni ve özgün tartışmalar ve anlamlar bağlamında diğer ideolojilerden farklılaşan siyasal bir ideolojidir (Çoban, 2002: 5, 8). Bir ideoloji olarak politik ekolojinin yeniliği; mevcut toplumsal sorunları, anlam ve değerleri ekolojik unsurlara dönüştürmesidir. Bu bağlamda politik ekoloji; birbiriyle ilişkilendirilmiş farklı unsurları barındıran, mevcut düşünce sistemlerinden etkilenen ve aynı zamanda onları da etkileyen bir ideoloji niteliğindedir (Çoban, 2002: 9). Bilimsel ve siyasal paradigmalardan dönüşüme uğradığı bir dönemde ortaya çıkan politik ekolojiyi; değişen paradigmalardan değerleri ve anlamlarıyla tanımlamaya çalışmak, yerleşik ideolojilerin hem içinde hem de dışında, hem politik olan hem de olmayan, "... kimliği ve sınırları belirsiz ..., bir tür ideoloji olmayan ideoloji ..." (Şahin, 2012: 11) olarak ortaya çıkarmaktadır. Alman Yeşillerinin sloganı politik ekolojiyi özetler niteliktedir: "Ne sağ, ne sol, yalnızca ileri!" (Heywood, 2010: 274).

Politik ekoloji düşüncesi ve yeşil partiler, kendilerini bilinen anlamda bir ideoloji olarak tanımlamasa da; teorik ve pratik siyasette yer alarak, toplumsal ve siyasal yapının çözümlemesini yapmak ve alternatif bir düşünce ortaya koymak suretiyle güçlü bir ideolojik muhteviyata sahiptir (Önder, 2005: 622). Modernite,

teknoloji, etik, üretim ilişkileri ve siyaset gibi geniş bir alanda alanda eleştirel olarak yer alan ve farklı ideolojik ve tinsel unsurlarla etkileşim içinde olan politik ekoloji yekpare bir ideoloji ya da felsefi bir sistematik değildir (İmga, 2012: 136). Politik ekolojiye yön veren iki önemli düşünce akımı olan derin ekoloji ve toplumsal ekoloji; insan-doğa ilişkisini ve ekolojik sorunları farklı açılardan ele alarak söz konusu ideolojik muhteviyatın kaynağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda derin ekoloji, doğamerkezcilikten hareketle bireyin dönüşümü üzerinden; toplumsal ekoloji ise toplumsal ilişkilerin niteliğinden hareketle toplumun dönüşümü üzerinden analizler ve çözüm önerileri sunmaktadır (İmga, 2012: 137).

## 2. DERİN EKOLOJİ

Norveçli düşünür Arne Naess tarafından ortaya konulan derin ekoloji kavramı, Gary Snyder, Bill Devall ve George Sessions gibi isimlerin katkılarıyla gelişerek kapsamlı bir düşünce halini almıştır. Çevreciliğin endüstriyel dünyanın sorunları karşısında yetersiz ve yüzeysel kaldığını düşünen Naess, insan-doğa ilişkilerinin ve ekolojik sorunların daha derin bir düşünceyle irdelenmesi gerektiğini savunmakta (Önder, 2003: 95); doğaya yaklaşımları itibarıyla çevreciliği sığ, ekolojizmi ise derin olarak tanımlamaktadır. Naess'e göre çevrecilik, sığ fakat şimdilik güçlü bir hareketken; politik ekoloji ise çevreciliğe göre daha az etkin ancak daha derin bir harekettir (Naess, 1973: 95).

Çevreciliği sığ ekoloji olarak nitelendiren Naess'e göre, sığ ekoloji; gelişmiş ülke insanların sağlığı, zenginliği ve refahı doğrultusunda doğayı; yalnızca doğanın kirlenmesi ve endüstriyel kaynakların tükenmesi gibi insanmerkezci sığ bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. İnsanmerkezci yaklaşımı nedeniyle çevreciliği eleştiren Naess'e göre; ekolojik bunalımların kaynağı, pratik çözümlerle üstesinden gelinebilecek kadar yüzeysel ve teknik değildir (1973: 95). “Bu görüş, insan ve doğayı birbirinden ayırarak doğaya cansız bir yapı olarak bakmakta ve yaratılmışların hükümdarı diye tanımladığı insana, diğerlerine hükmetme gücü vermektedir. Doğayı ‘kendinde değerli’ görmeyip, ona ‘araçsal’ bir değer atfetmektedir” (Önder, 2003: 95-96). Ekolojik sorunların köklü bir düşünsel değişimi

gerektirecek kadar derin ve felsefi olduğunu düşünen Naess; öncelikli olarak doğanın; çeşitlilik, bütünlük, otonomi, ortak yaşam, eşitlik gibi kavramsal ölçütlerle toplumsal, siyasal ve kültürel dönüşümü sağlayacak derinlikte ele alınması gerektiğini (1973, 95) ifade etmektedir. Bu doğrultuda derin ekoloji platformunu geliştiren Naess ve Session, derin ekolojinin temel ilkelerini belirlemişlerdir (Des Jardins, 2006. 402-405). Bu ilkelere göre:

1. Yeryüzünde insan hayatının, insanlar dışındaki hayatın refahı ve gelişmesi kendi başına bir değerdir. Bu değerler, insanlar dışındaki dünyanın insani amaçlar açısından yararlı olmasından bağımsızdır.
2. Hayat biçimlerinin zenginliği ve çeşitliliği, bu değerlerin hayata geçirilmesine katkıda bulunur; aynı zamanda bunlar da kendi başlarına birer değerdir.
3. İnsanların, yaşamsal gereksinimlerini karşılamalarının dışında bu zenginliği ve çeşitliliği azaltmaya hakkı yoktur.
4. İnsan hayatının ve kültürlerinin yeşermesi, insan nüfusunda ciddi bir azalma ile tutarlıdır. İnsanlar dışındaki hayatın gelişmesi de böyle bir azalmayı gerektirir.
5. Bugün insanların, insanlar dışındaki dünyaya müdahalesi aşırıya varmıştır, durum giderek kötüleşmektedir.
6. Bu yüzden bir politika değişikliği gerekmektedir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkiler. Sonuçta ortaya çıkan durumla, bugünkü durum arasında derin farklılıklar olacaktır.
7. İdeolojik değişim, daha yüksek hayat standartlarının arzulanması yerine hayat kalitesine değer verilmesi (içkin değere sahip durumları benimseme) olacaktır. Büyükçe çok büyük arasındaki farka dair derin bir bilinç yerleşecektir.
8. Bahsedilen noktaları benimseyenlerin doğrudan ya da dolaylı olarak gerekli değişimleri uygulamak gibi bir yükümlülüğü vardır (Naess ve Session, akt. Castells, 2010: 226-227).

Ferry'nin derin ekolojinin manifestosu olarak nitelendirdiği ve Naess'e göre derin ekolojistlerce mutlak benimsenmesi gereken bu ilkeler; derin ekolojinin temel sınırlarını çizmekte ve bireylerin farklı katkılarıyla teorik ve eylemsel olarak geliştirilebileceği bir zemin sunmaktadır (Önder, 2003: 97). Kaynağını doğamerkezcilikten alan derin ekoloji; insan ve doğayı birbirinden farklılaştıran insanmerkezciliği reddederek insan ve doğayı ayrılmaz bir bütün içerisinde ele almakta; doğanın insandan bağımsız olarak kendiliğinden bir değere sahip olduğunu savunmakta ve doğayı ahlaki sorumluluğun bir parçası haline getirmektedir (Önder, 2003: 96). "Doğanın kendindeki değer farkında olunması, doğa ile insan benliğinin

---

\* Söz konusu ilkeler Castells'ten doğrudan alıntı olup, ilkelerin önemine binaen okunaklı olması açısından Castells'in aktarmış olduğu biçimde paragraf olarak değil, alt alta yazılmıştır.



‘bir’liğine ilişkin derin ekolojik bilinçten kaynaklanmaktadır” (Önder, 2003: 96). Derin ekoloji düşüncesinde, söz konusu birlik *holizmde*, bu birliğin derin ekolojik farkındalığı ise *ekosofide* ortaya çıkmaktadır.

## 2.1. HOLİZM VE EKOSOFİ

Derin ekolojiye göre insan, doğayla olan ilişkisinin başlangıcından beri doğayı tarihsel olarak farklı düşünsel temellendirmeler ve araçlarla sürekli olarak tahrip etmektedir. Endüstrileşmeyle birlikte, bu tahribatın yıkıcı gücü hızla artmakta ve tahribatın boyutu, etkisi itibarıyla daha anlaşılabilir bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, asıl sorunun, insanın doğayı anlamlandırma biçiminde olduğunu ve bu nedenle de düşünsel bir değişimin gerekliliğini savunan derin ekolojiye göre; öncelikle, insanmerkezci bakış açısının yerini doğamerkezci düşüncenin alması gerekmekte; özne-nesne, kar-zarar, efendi-köle yaklaşımı üzerine kurulan insan-doğa ilişkisi, bütün bir doğa için geçerli olan ekolojik bir ahlak ve değerler bütünüyle yeniden inşa edilmelidir. Zira geleneksel ahlak, doğadaki bütün varlıklar değil, yalnızca insan üzerine kurulmuştur (Heywood, 2010: 284).

Doğamerkezci bakış açısı; bütüncül bir doğa algısı olarak, holizmi beraberinde getirmektedir. Doğanın bütünlüğü anlamına gelen holizm, “doğanın bireysel parçalarıyla değil, ancak bir bütün olarak anlaşılabilceği .... gerçekte her parçanın sadece diğer parçalarla birlikte ve nihayetinde bütünle anlam kazandığını ileri sürer” (Heywood, 2010: 278). Derin ekoloji; doğadaki bütün yaşam ve varlık biçimlerinin özdeş bir değere ve eşit ölçüde kendini gerçekleştirme düzeyine sahip olduğunu savunmakta (Önder, akt. Şakacı, 2012: 116), bu nedenle de insanı özneleştirerek doğaya zarar veren ve ekosistemin bozulmasına neden olan insanmerkezci yaklaşıma karşı çıkmaktadır.

Ekolojik düşünce, yeni bir siyaset tarzını temsil eder; ‘insanlık’ veya insan ihtiyacından yola çıkmaz, doğayı insan türü de dâhil yaşayan türler ve doğal çevre arasındaki değerli ama kırılgan ilişkilerden oluşan bir ağ olarak görür. İnsanoğlu artık merkezi konumda değil, doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görülür (Heywood, 2010: 275).

Doğadaki her varlık; değer ve anlam sahibi olarak özne, ekosistemin unsurları olmaları bakımından aynı zamanda da nesnedir. Buna göre doğadaki bütün organizmalar, ekosferik ağ ya da yapısal ilişkiler anlamında birbirine bağlıdır. İki farklı organizmanın farklılığını ve bu farklılık üzerinden tanımlanmasını sağlayan şey, söz konusu bu bağlıdır. Bu bağı görmezden gelen insanmerkezcilik, insanı doğadan farklılaştırmakta ve doğanın parçası olan insanı kendine yabancılaştırmaktadır (Naess, 1973: 95).

Yalnızca enüstriyelleşme ile açıklanamayacak ya da çözümlenemeyecek olan insanmerkezcilik; insanın var oluşundan beri doğa ve kendi ile kurduğu bütün ilişki biçimlerinde, maddi ve fikri ürünlerinde tarihsel olarak yer almaktadır. Tarihin insanmerkezciliğin birikimi olduğunu ve insanmerkezciliğin tarihsel köklerine bakmak gerektiğini savunan derin ekoloji; "... ilerlemeci siyasi düşüncelerin doğanın her zaman verili, değişmez ve insan etkisiyle 'gelişen' ve 'yapılan' bir şey olduğu ..." (Şahin, 2012: 15) tarih anlayışını yıkarak, tarihi; insanmerkezciliğin gelişme ve ilerleme adına yaptığı ekolojik yıkımın bir envanteri olarak tanımlamaktadır (Şahin, 2012: 15).

Yeşil düşüncede maddi tarih, insan-doğa ilişkisinin yarattığı ekolojik sonuçlara odaklanır. İnsanın doğa üzerinde kurduğu egemenliğin yeryüzünde yarattığı (dönüştürücü ve giderek büyük ölçüde yıkıcı) değişimler; insan nüfusundaki artışın ve üretim biçimlerindeki değişimin toprak, hava, su, iklim ve canlı yaşam üzerindeki (çoğu olumsuz) etkileri; ya da insanın doğa üzerinde yarattığı tahripkâr etki sonucunda yıkılan uygarlıklar, yeşil tarih anlatısının değişmez unsurlarıdır. Bu tür bir anlatı, uygarlığı ateşin, tarihi yazının bulunmasıyla başlatan Batılı erkek-insanın, doğa, hayvanlar ve diğer toplumlar üzerinde güçlenen hegemonyasını, gelişen teknolojiyi ve artan maddi zenginliği daha iyiye doğru kaçınılmaz bir 'ilerleme' olarak gören, determinist, erkek egemen, Batı merkezli klasik tarih anlayışından ayrılır (Şahin, 2012: 12).

İnsan ve doğa arasındaki insanmerkezci ilişki biçimiyle tarihsel bir hesaplaşmaya giren derin ekoloji, doğanın insan için var olduğu düşüncesinin ve insanın doğaya egemenlik kurma arzusunun Aydınlanma'dan çok daha öncesine dayandığını, Antik Dönem'den beri bilimsel ve felsefi düşüncenin satır aralarında farklı şekillerde meşrulaştığını savunmaktadır.

Lynn White'a göre, insanmerkezciliğin ekolojik tahribatının en önemli tarihsel kaynaklarından bir tanesi, kurumsal dinsel inanışlar ve bu inanışlarla ortaya çıkan düşünce biçimidir (akt. Des, Jardins, 2006: 200). Kutsal kitaplarda yer alan

insanın yaradılışı ve Tanrı ile olan ilişkisi; insana, doğa üzerinde ontolojik olarak egemenlik kurma hakkı vermektedir. Zira dünya, dünyadaki varlıkların akıl sahibi olarak en kıymetlisi olan insan için Tanrı tarafından yaratılmıştır. Dünyanın insan için yaratılması, insana doğa üzerinde her türlü tasarrufa sahip olma düşüncesini meşrulaştırmaktadır.

Vahşi hayvanları öldürmenin bir günah olduğunu söyleyenlerin yanlışını çürütüyoruz. Çünkü ilahi düzene göre, hayvanlar eşyanın doğası gereği insanlar kullansınlar diye yaratılmış varlıklardır. Sonuç olarak insanlar, hayvanları öldürerek ya da başka biçimlerde kullanırken haksızlık etmiş olmazlar. Bu nedenle, Tanrı Nuh'a şöyle seslenmiştir: 'Yeşil bitkiler gibi, tüm etleri size verdim' (Aquinas, akt. Des Jardins, 2006: 200).

Hıristiyanlığın eski pagan ve Asya dinlerinin animizmini yok ettiğini belirten White'a göre Hıristiyanlık; "... sadece insan ve tabiat arasında bir ayrılık kurmakla kalmamış, aynı zamanda insanın tabiatı kendi emelleri doğrultusunda sömürmesinin adeta Tanrı'nın arzusu olduğu konusunda ısrar etmiştir" (White, akt. Şahin, 2012: 39).

İnsanı kendi suretimizde yaratalım, denizdeki balığa, gökteki kuşa, sürüye ve yeryüzündeki tüm vahşi hayvanlara ve yeryüzünde sürünen tüm sürüngenlere hükümsün. Tanrı onları kendi imgelemine uygun olarak yarattı, onları kutsadı ve onlara dedi ki: "Verimli olun ve çoğalın, dünyayı doldurun ve ona hâkim olun; denizdeki balıklar, havadaki kuşlar ve dünyada hareket eden her şey üzerinde egemenlik kurun" (Tevrat, İncil Yaradılış I: 26-29, akt. Des Jardins, 2006: 204).

White'ın Hıristiyanlıkla ilgili tespitine karşı çıkan Passmore'a göre ise Tanrı'nın suretinde yaratılan insan, Tanrı'nın insandan sorumlu olduğu gibi dünyaya karşı sorumludur ve bu sorumluluk insana Tanrı tarafından verilmiştir. İnsan ve doğa ayrımının Aydınlanma düşüncesinin inşa ettiği dünyanın bir ürünü olduğunu belirten Passmore, Aydınlanma düşüncesinin temelini de Antik Yunan felsefesine dayandırmakta ve insanın doğaya egemen olma fikrinin Antik Yunan felsefesinden kaynaklandığını ifade etmektedir (Şahin, 2012: 40).

... bir kez bitkilerin hayvanlar için, ikinci olarak da tüm öteki hayvanların insanlar için varolduğuna inanmamız gerekir-evcil hayvanlar, insanın onlardan sağlayabileceği besinin yanı sıra, kullanabileceği gibi kullanması için, vahşi hayvanların da hepsi değilse bile çoğu, yiyecek olarak işe yarar ve başka bakımlardan kullanılır; kendilerinden giyecekler ve araçlar yapılabilir. Doğanın amaçsız bir şey yaratmadığına, boşu boşuna bir şey yapmadığına inanmakta haklıysak, doğa tüm şeyleri özel olarak insan için yapmıştır (Aristoteles, 2004: 18-19).

15. yüzyıldan itibaren coğrafi keşiflerin ve sömürgeciliğin, ekolojik dengenin bozulmasında dönüm noktası olduğunu ifade eden Crosby'ya göre; yeni kıtalara giderek koloniler kuran Avrupalılar'ın oraya ait bitki, hayvan ve insanları Avrupa'ya veya Avrupa'ya ait bitki, hayvan ve insanları kolonileştikleri kıtalara taşıması; o bölgelerin ekosistemini tahrip etmiş, gerek fiziki gerekse kültürel ve siyasal olarak söz konusu bölgeleri Avrupalılaştırarak ekolojik çeşitliliğe zarar vermiştir. Benzer bir yorumu ekosistemin parçası olan insan üzerinden yapan Diamond da, Avrupalılar'ın gittikleri kıtalara, o kıta insanların bağımsızlığının yabancı olduğu bakteri ve virüs taşıyarak milyonlarca insanın ölümüne neden olduğunu ve bunun da ekolojik yıkımın bir parçası olduğunu belirtmektedir (Şahin, 2012: 12-13).

Derin ekolojinin doğamerkezciliği; insan zihnindeki yerleşik düşüncelerin, değerlerin, anlamların ve bu yolla ortaya koyulan bireysel, toplumsal ve siyasal yapıların ve tarihin sorgulanarak yeniden inşa edilmesini gerektirmektedir. Bu açıdan derin ekolojiyi İkinci Kopernik Devrimi olarak tanımlayan Manes'e göre; Kopernik Devrimi'nin yer merkezli evren düşüncesini yıktığı gibi, derin ekoloji de insanmerkezci doğa düşüncesini yıkarak (akt. Önder, 2003: 96) holizmi ön plana çıkarmaktadır.

Mevcut doğa algısının ve bu algının ekolojik sonuçlarının insan zihnindeki yerleşik düşünceden kaynaklandığını düşünen Naess, ekoloji temelli bir felsefe olarak *ekosofi/ekofelsefe* kavramına vurgu yapmaktadır. Naess'e göre derin ekoloji, ekolojik bir düşünce olmaktan ziyade ekofelsefidir (Naess, 1973: 99). Ekolojinin sınırlı metodlar kullanan bir bilim olduğuna dikkat çeken Naess; felsefenin ise; düşüncelerin, tanımların, anlamların, perspektiflerin ve siyasetin tartışıldığı kapsayıcı bir alan olduğunu ve bu nedenle de derin ekolojinin bilimsellik değil, bilgelik olduğunu (Naess, 1973: 99) belirtmektedir. Naess'e göre; insanın temel değerlerini ve kararlarını içine alan (Şakacı, 2012: 105), ekolojik bilgeliğin, uyumun ve dengenin felsefesi olan ekosofi (Naess, 1973: 99); farklı düşünce ve dini kaynaklardan beslenen, çoğulcu ve aynı zamanda kişisel bir sistem ve felsefedir (Önder, 2003: 97-98). Ekosofinin öncelikle kişisel bir felsefe olduğunu belirten Naess; Hıristiyanlık, Budizm, Taoizm ve Bahailik gibi inanç ve düşünce sistemlerini ekosofilere katkıda bulunabilecek (Önder, 2003: 97-98), derin ekolojinin ilkelerine temel teşkil edebilecek (Önder, 2013: 470) kaynaklar arasında göstermektedir. Derin

ekolojinin dinsel referanslara açık olması ve holizmle bütün doğaya değer atfetmesi ekolojik bir metafiziği ortaya çıkarmaktadır (Önder, 2003: 95-96). “Kalplerimizle düşünmeyi ve eylemeyi, bütün canlı yaratıkların birbirine bağlı olduğunu kavramayı, geniş hayat ağının her bir ilmeğinin değerine saygılı olmayı öğrenmeliyiz. Bu manevi bir bakış açısidir ve Yeşil politikanın temelidir...” (Kelly, akt. Castells, 2013: 240-241). Buna karşın derin ekolojinin kurumsallaşmış bir felsefe, din ya da ideoloji olmadığına altını çizen Naess, derin ekolojinin, ekolojik dengenin korunması için biraraya gelen insanların düşünce ve eylemlerine yön verecek temel ilkeler olduğunu (akt. Şakacı, 2013: 98) belirtmektedir.

Derin Ekoloji Hareketi'nin ilkelerini dile dökerseniz, bütünsel bir görüş elde etmiş olursunuz. Bu noktada ‘bütünsel görüş’ teriminin temel bir önemi vardır. Derin Ekoloji Hareketi bütünsel bir görüştür. Temel varsayımlarımızı, yaşam felsefemizi ve gündelik yaşamdaki kararlarımızı kapsar. Ben bu bütünsel görüşü bilim olarak ekolojiden ayırmak amacıyla ‘ekosofi’ diye de adlandırıyorum. ‘Sophia’ Yunancada bilgeliği anlatır. Yani ekosofi, eko-bilgelik demektir ve bilgelik de daima pratik yaşamla ilintili olmuştur (Naess, akt. Önder, 2003: 98).

Kovel’a göre ekosofi; “doğayla olan ilişkilerimizle ilgili idrakımızı, ekolojik krizin dinamiklerini ve toplumu ekoloji doğrultusunda yeniden inşa etmenin temel ilkelerini içeren kapsamlı bir yön tayini beyanını temsil eder. Bu konular sadece metinlerle sınırlı kalmaz, aynı zamanda toplumsal hareketlere de ilham verirler. ... pratik ve siyasi içerimleri vardır” (2005: 221-222). “Büyük bir ihtiyatla gerçekleştirmeye çalıştığımız, bilimden çok bilgeliktir. Böyle ifade ettiğim bu felsefe, pratik ile teorinin sentezi olmalı ve böylece toplumlarımızın gelişmesini sağlayacak değer ve temel görüşlerin şaşmaz önceliklerine dayanan somut politika önerilerine yol açmalıdır” (Naess, akt. Sezer, 2009). Ekosofi, insanın doğayla ve kendisiyle bütünleştiği, ahlaki bir ilişki kurduğu düşünce yapısıdır. Bu ahlaki ilişkiyi ‘toprak etiği’ düşüncesiyle açıklayan Laupold’a göre yaşamın, doğanın işleyişine göre düzenlenmesi ve doğaya zarar verecek davranışlardan kaçınılması gerekmektedir (Ayaz, 2014: 280).

Her birimizin dünyanın sorunlarının bir parçası olduğunu, aynı zamanda çözümün de parçası olduğumuzu biliyoruz. Tehlikeler ve iyileşme potansiyeli bizim dışımızda değil. .... Koşulların iyi hale gelmesini beklememize gerek yok. Hayatlarımızı basitleştirebilir, ekolojik ve insani değerleri teslim eder bir biçimde yaşayabiliriz. .... Bu yüzden Yeşil siyasetin öncelikli hedefinin bir iç devrim, ‘benliğin yeşillenmesi’ olduğunu söyleyebiliriz (Kelly, akt. Castells, 2013: 219).

Derin ekolojist Schumacher'in 'küçük güzeldir' vurgusu; toplumun büyük iktisadi erekler ve zenginlikler gibi niceliksel değerlerle ölçülebilen ekonomi ve toplum modelleri yerine; daha küçük ölçekli, niteliksel değerlerin ön plana çıktığı, kendine yeten ekonomik üretim ve toplum modellerini savunmaktadır (Heywood, 2010: 283). Schumacher'e göre "özgürleşmenin önünde duran zenginleşme değil, onlara duyulan bağılılıktı; zevkli şeylerin tadını çıkarmak değil, onlara duyulan tutkudur" (Schumacher, akt. Heywood: 283). Bu bakımdan Naess, insanın, ekosferde kendini bilmesinin ya da kendini gerçekleştirmesinin önemini vurgulamaktadır. "Kendini gerçekleştirme; insanların, doğanın geri kalan kısmıyla doğrudan bir bağımlılık ilişkisi içinde var olduklarını anlamalarıdır" (Des Jardins, 2006: 421). İnsanın kendini bilmesi, ait olduğu doğayı ve doğanın değerlerini farkına varması ve yaşamını buna göre düzenlemesinin (Des Jardins, 2006: 423-424) yanı sıra, kendini doğayla özdeşleştirmesidir (Kılıç ve Tok, 2013: 244). İnsanın benliği; yalnızca kendisini değil, özdeşleştiği doğayla birlikte bir bütündür ve insan, ancak doğayla özdeşleştiği ölçüde kendi benliğine ulaşarak kendini gerçekleştirebilmektedir (Yardımcı, 2006: 57). "... eğer derin ve geniş benliğimiz her şeyi kucaklıyorsa. Nehirler ve dağlar dâhil olmak üzere bizim dışımızdaki varlıkları korumak için özel bir ahlaki kurala ya da dogmaya temellenen hiçbir slogana gerek yoktur" (Devall, akt. Önder, 2013: 473). Doğa ve toplum; birbiriyle çatışan parçalardan oluşan bir yapı değil, ekolojik uyum içerisindeki parçaların sistemsel ağlarla kaynaşmış bir bütündür (Yayla ve Çelik, 2011: 372).

## 2.2. DERİN EKOLOJİK POLİTİKA

Derin ekoloji; alışlagelmiş politik eylem, sistem ve programlardan farklı olarak, toplumsal dönüşümün bireysel bilincin dönüşümüyle mümkün olduğunu savunmakta ve bu dönüşümün düşünsel kaynağı olarak ekosofileri işaret etmektedir. Bu nedenle öncelik, toplumsal yapıda gerçekleştirilecek değişim değil, bireylerin doğayı ve yaşamı algılama biçimlerinde gerçekleştirilecek olan değişimdir. Zira yeterli sayıdaki bireysel değişim, toplumsal değişimi de beraberinde getirecektir (Önder, 2013: 479). Bu yaklaşım, geleneksel politik yöntemlerin dışında olmakla

birlikte, derin ekolojistlere göre; bireylerin bilinçleriyle tercih ettiği her bir yaşam biçimi, esas itibariyle politik bir eylemdir (Devall, akt. Önder, 2013: 479). Bu bağlamda herşeyin siyasetle ilgili olduğunu, fakat siyasetin herşey olmadığını ifade eden Naess'e göre (Naess, akt. Önder, 2013: 479), derin ekoloji; derin ekolojiyi siyasete indirgememekte, siyaseti derin ekolojik düzeye taşımaktadır.

Bir ekoloji olarak derin ekolojinin ilkeleri, insan ve insan dışındaki canlı ve cansız varlıkların eşit hak ve değerlere sahip olduğunu savunmaktadır. Bu doğrultuda Naess (1973: 95-96); *ekosferik eşitlik*, çeşitlilik ve farklılıkların ortak yaşamına vurgu yapmaktadır. Serres'e göre, doğanın bir hukuk öznesi olarak kabul edilip, toplum sözleşmesine benzer bir şekilde doğayla sözleşme anlamına gelen *ekosferik eşitlik*; Merchant tarafından organizmik bir demokrasi olarak nitelendirilmektedir (Önder, 2013: 480). Eşit değerlere sahip farklı türlerin, yaşamın bir çeşitliliği ve zenginliği olduğunu kabul etmek ve farklılıklara saygı göstermek doğanın bütün canlılar için sürdürülebilirliğini sağlarken; aynı zamanda toplumsal hayattaki çatışmaların önüne geçerek birarada yaşamının da anahtarıdır (Naess: 1973: 95-97). Bu bakımdan doğa üzerinde herhangi bir hak ya da egemenlik iddia edemeyen insan, insan üzerinde de herhangi bir hak veya egemenlik iddia edemez. Ekolojik yaşamın çeşitliliği aynı zamanda toplumsal yaşamın çeşitliliğine de işaret etmekte ve farklı kimliklerin birarada yaşaması, toplumsal zenginliğin bir parçası ve gerekliliği olarak kabul edilmektedir. Naess'in ifadesiyle (1973: 96); 'yaşa ve yaşat', 'sen ya da ben' yaklaşımından daha etkili bir düşüncedir.

*Bütüncül doğa modeli*; yalnızca insanmerkezci yaklaşımı sona erdirmemekte, aynı zamanda toplumun hiyerarşik ve sınıfsal yapısını da reddederek (Naess, 1973: 95); mekanik paradigmanın, endüstriyalizmin ve modernitenin yarattığı toplumsal, siyasal, iktisadi yapıya ve kurumlarına köktenci bir karşı çıkışa da vurgu yapmaktadır. Naess'e göre ekosferik eşitlik ve farklılıkların ortak yaşamı, sınıf karşıtı bir duruşu zorunlu kılmaktadır. Buna göre; toplumsal sınıf ayrımı ve sömürü, sömüren ya da sömürülen farketmeksizin insanların doğayla kendilerini özdeşleştirmelerinin ve kendilerini gerçekleştirmelerinin önündeki engeldir (Naess, 1973: 96-97). Bu doğrultuda derin ekoloji, ekosistem modelini siyasal yapılanmaya da uygulamakta ve insanların büyük ölçekli toplumlar ve merkezi devletler yerine, küçük ölçekli topluluklar ve biyobölgeler yapısında örgütlenmesi gerektiğini

savunmaktadır (Yardımcı, 2006: 64, 66). Zira doğa; merkezi olan bir bütün değil, pek çok farklı otonom ekosistemin oluşturduğu birliktir. Yerelleşme ve otonominin önemine dikkat çeken Naess'e göre (1973: 98); yerel ve otonom biyobölgeler, doğanın tüketilmesini ve mevcut ekolojik kirliliği azaltacağı gibi aynı zamanda bireylerin yaşama ve karar alma süreçlerinde tahakküm unsuru olan hiyerarşik zincirleri de kıracaktır. Siyasal ilkelerini doğadan alan biyobölgeler; sınıfsal ayrımların, hiyerarşinin ve tahakkümün olmadığı; siyasal kimliklerin ırk ya da din gibi kavramlardan ziyade biyobölge üyeliğine göre tanımlandığı merkezlessiz siyasal örgütlenmelerdir (Yardımcı, 2006: 64, 66). Bu bağlamda derin ekolojik politika; yerel hükümetlerin, otonominin, küçük ölçekli üretimin ve kendi kendine yeterliliğin vurgulandığı güçlü bir taban demokrasisi talebindedir (Castells, 2013: 236-237). Toplumsal, siyasal, iktisadi yaşamın ve teknolojinin doğayla uyum içerisinde olması gereken ve doğaya göre belirlenen biyobölgeler; toplumsalın sınırlarını siyasal olandan doğal olana taşımaktadır (Önder, 2013: 481).

Yeşil bir toplum ademi merkezleştirilmelidir ve tabana dayalı bir demokrasiyle yönetilmelidir. Yeşil toplum, sosyal sorumluluğa ve karşılıklı yardımlaşmaya 'evet', şiddete 'hayır' diyen bir toplumdur. Ayrıca, böyle bir toplumda insanlar, gönüllü olarak 'sade' bir yaşam sürdürürler. Bu insanların kendilerine güvenleri yüksektir. Yer değiştirme yani göç olayına fazla rastlanmaz. Üstelik birkaç kuşak bir arada yaşayabilmeli ve çalışabilmeli; bir cemaat duygusu hâkim olmalı, uygun bir teknoloji benimsenmeli, sını ve tarımsal üniteler ufak olmalıdır. Yerleşim yerleri çalışma birimlerinden uzakta olmalı, ulaşım esasen kamusal araçlarla sağlanmalıdır. Ayrıca toplumsal hiyerarşi kaldırılmalı, erkek egemenliğe son verilmelidir (Naess, akt. Yaylı ve Çelik, 2011: 371).

### 2.3. DERİN EKOLOJİNİN SIĞLIKLARI

Derin ekolojinin ekolojik sorunların kökenlerine dair sunduğu çözüm önerileri, aynı zamanda derin ekolojiye yöneltilen eleştirileri de oluşturmakta; bu bağlamda derin ekolojinin başlıca savunuları olan *doğamerkezcilik*, *ekosofi* ve iktisadi, siyasal ve toplumsal yapının dönüşümüne ilişkin *ekolojik toplum* tasavvuru söz konusu eleştirilerin merkezini oluşturmaktadır.

Derin ekolojiye yöneltilen başlıca eleştiri; derin ekolojinin sistematik bir felsefeye ya da ideolojik unsurlara dayanmadığı, rasyonel olmaktan çok, dinsel ve



mistik bir eğilim olduğudur. Derin ekolojinin; bireyin dönüşümünü amaçlayan ve bireye göre şekillenen ekolojiyle sınırları belli ve sistemli olmayan, geliştirilebilir ve ucu açık bir düşünce ortaya koyması; derin ekolojinin dinsel ve mistik bir inanış olarak yorumlanmasına neden olmaktadır. Öyle ki, derin ekoloji; Budizm ve Taoçuluk gibi Doğu kökenli, insanın içsel huzuruna odaklanan düşüncelerle birlikte anılmaktadır (Des Jardins, 2006: 427-429). Bu bağlamda yeşil bir bağnazlık olarak görülen derin ekoloji, farklı dinlerin ve mistik öğelerin üzerinde yükselen tinsel bir potporidir (Önder, 2003: 109). Derin ekolojinin ucu açık düşünce yapısı, savunulan değerlerin hayata geçirilebilmesine yönelik alışılmış mutlak bir siyasal söylem ve pratik eylemsel bir yöntem sunmamaktadır. Bu nedenle de siyasal bir yaklaşımdan ziyade, felsefi bir düşünüş çerçevesinde yaşamı kavrama biçimi olarak yorumlanmaktadır.

Derin ekolojiye yöneltilen bir diğer eleştiri de, doğamerkezci yaklaşımdır. Doğamerkezci yaklaşım; insanın dünyayı ve yaşamı düzenleyebilme yetisini yadsıyarak derin ekolojinin insan karşıtı bir tutum sergilediği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Ekosferik eşitliğe dayalı doğamerkezçiliğin radikalleşmesi olarak yorumlanan bu tutum; insanın yetilerini, niteliklerini ve içsel değerini göz ardı ederek insanı değersizleştirmektedir (Des Jardins, 2006: 427-432). Bununla birlikte doğamerkezci ahlak ve ekosferik eşitlik, insanlara yeni yükümlülükler ve görevler atfederek doğaya dayalı yeni bir toplumsal kontrol mekanizması ve yeni bir tahakküm biçimi ortaya çıkarmaktadır (Yardımcı, 2006: 74). Bookchin'e göre ekolojik krizin nedeni; insan olmanın kendisi değil, insanın var olma biçimidir. Buna göre derin ekoloji; ekolojik sorunların yapısal nedenlerini ıskalayarak insana, insan olmasından kaynaklı doğuştan bir sorumluluk ve günah yüklemektedir (Bookchin, akt. Kırışik, 2013: 296). Des Jardins'e göre (2006: 430) "Derin ekolojistler, egemen dünya görüşünü eleştirdiklerinde, pek çok insanın bu egemen görüşün bir parçası olmadığı gerçeğini görmüyorlar. O halde, Derin Ekolojistler, eleştirilerinde gereğinden çok genel düzeyde kalmakta ve izlencelerinde de genellikle kurtulamamaktadırlar". Bu bağlamda holizm ve ekosferik eşitlik savunusundaki derin ekoloji; toplumsal eşitlik, yoksulluk ve ırkçılık gibi doğrudan politik sorunlar karşısında kısır kalmakta; bu sorunlar ile ekoloji arasında bir ilişki kuramayarak (Önder, 2003: 109-110) yüzeysel bir tavır sergilemektedir. Bu yüzeysel tavır, derin

ekolojinin, ekolojik sorunların nedenlerinden biri olarak gösterdiği nüfus yoğunluğu tespitinde ve buna karşılık nüfusun azaltılması gerektiği çözümüyle de kendini göstermektedir. Nüfusun katlanarak artacağını ve bu artışın besin ve kaynak sorununa neden olacağını savunan Maltusçu düşüncenin geçerliliğini yitirdiğini belirten Kovel'a göre sorunun kaynağı demografik değil, iktisadidir (2005: 44-45). "Oysa asıl sorun nüfusun dünyanın taşıma kapasitesini aşması değil, tüketimin fazlalığıdır" (Önder, 2003: 110).

Derin ekolojinin ironik bir çelişkisi ise; holizm, ekosferik eşitlik ve doğamerkezci ahlak savunusunun insanmerkezciliğin başka bir türü olarak ortaya çıkmasıdır. Zira eşitlik, ahlak, kendini bilme ve kendini gerçekleştirme gibi kavramlar doğada olmayan, insana ait kavramlardır. Bookchin'e göre (akt, Kırışık, 2013: 296-297), doğanın kendi içinde barındırmadığı bu kavramlar; yaşamın ortaya çıkışıyla değil, insan türünün ortaya çıkışıyla üretilmiştir. Bu kavramları doğaya atfetmek, insana ait sosyo-politik kategorileri farkında olmadan doğaya aktarmak anlamına gelmektedir (Önder, 2003: 109). Doğayı koruma iddiasının doğanın kendisini koruyabileceğini göz ardı etmek anlamına geldiğini ifade eden Ayaz'a göre (2014: 281) derin ekoloji; insanı doğanın koruyucusu olarak atayarak gizil bir şekilde doğayı değersizleştirmekte ve üstü örtülü olarak insan çıkarlarını gözetmektedir. "... insanın gezegenin idare memuru olarak görülmesi ve dünyayı korurken insanların aslında kendilerini, kendi çıkarlarını korudukları ... öne çıkmaktadır. İnsan bir yandan doğanın merkezinden alınmaya çalışılırken, diğer yandan ona, doğanın bakıcısı olarak ... yeniden işlevsellik kazandırılarak ekolojik topluma geçişte kurucu bir rol yüklenmektedir" (Çoban, 2002: 28).

Derin ekoloji, temel olarak doğamerkezli düşünce ve bunun yol açabileceği sonuçlar yönüyle eleştirilmekte; siyasal alanda yöntemi olmayan bir söylem olarak değerlendirilerek toplumsal yapı değişiminden öte, bireyin zihin dünyasına ilişkin değişime yönelik bir felsefe, hatta bir inanç olarak görülmektedir. Derin ekolojinin teorik olarak bir ideoloji, seküler bir din ya da geniş tabanlı bir felsefe olup olmadığı konusundaki tartışmalar bir yana, pratik politikadaki talep ve önerilerinin yönteminin belirsizliği, başka bir derin ekolojik sıklık olarak ortaya çıkmaktadır.

Derin ekolojinin politik programı üç düzeyde zayıf kalmaktadır. Birinci düzeyde kapitalizmin niçin özellikle ekolojik bunalıma yol açtığının politik analizi

yapılmamaktadır. İkinci düzeyde, endüstriyel düzenden ekolojik düzene geçerken neyi, niçin yapmak gerektiğini gösteren bir 'geçiş kuramı'ndan yoksundur. Üçüncü düzeyde ise yerinden yönetim, biyo-bölgeci toplumda politikanın nasıl düzenleneceğine, bu yeni yaşamın nasıl inşa edileceğine ilişkin pratik bir program sunmamaktadır. Derin ekolojinin politik eylem programı, son tahlilde her bireye ahlaki/etik sorumluluklar yükleyen, 'mistifikasyona dayalı' bir politik program haline gelmektedir. Derin ekolojinin bir 'geçiş kuramı'na sahip olmaması ve endüstriyel uygarlıktan çıkış için bir politik program önermemesi, 'ütopya'dan ziyade bir 'ideal' özelliği kazandırmaktadır (Önder, akt. Şakacı, 2012: 118).

### 3. TOPLUMSAL EKOLOJİ

Marksist ve anarşist bir gelenekten gelen (İmga, 2013: 139) Murray Bookchin'in düşünceleri etrafında şekillenen toplumsal ekoloji kuramı; köklerinde sosyalizm, anarşizm, Aristoteles ve Hegel gibi farklı ideolojik ve felsefi yaklaşımları içermekte (Des Jardins, 2006: 455); bu nedenle özellikle marksizmin veya anarşizmin ekolojikleştirilmiş bir türevi olarak görülmesinin (Önder, 2013: 483, ) yanı sıra bunlardan tamamen farklı bir düşünce sistematiği olarak da nitelendirilmektedir (İmga, 2012: 38). Toplumsal ekolojinin temel vurgusu olan tahakküm ve hiyerarşi bağlamında Bookchin'in yaptığı toplumsal çözümler ve bu doğrultuda marksist ve anarşist kurama getirdiği eleştiriler; toplumsal ekolojiyi, marksizm ve anarşizmden farklı bir kuram olarak değerlendirme gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

Doğa sorunların nedenselliğini tahakküm ve hiyerarşi ilişkileri içerisinde ele alan Bookchin; tahakküm ve hiyerarşinin kaynağına dair marksizmin sınıf, anarşizmin de devlet temelli yaklaşımına karşı çıkarak (Des Jardins, 2006: 456) tahakküm ve hiyerarşi çerçevesinde insan-doğa ilişkisinin ekolojik sorunsallığını çok daha derin antropolojik bir tarihle irdelemektedir. Doğa sorunlarını kapitalizm ve tüketim toplumu nezdinde eleştiren ancak bu sorunların kaynağının yalnızca kapitalizmin endüstriyel kirliliğine ve modernite düşüncesine indirgenemeyeceğini savunan Bookchin'e göre, doğa sorunlarının kökeninde; insan-doğa ilişkisinin niteliği ekseninde ekonomik, etnik, kültürel ve toplumsal cinsiyete dayalı çatışmaları barındıran kökleşmiş toplumsal sorunlar yatmaktadır (Bookchin, 2013: 9). "İnsan toplumunun tüm dünyada farklı bir fenomen olarak ortaya çıkışıyla birlikte, ekolojik

meselelerden tamamen biyolojik terimlerle söz etmek anlamsız olacaktır. Hoşunuza gitsin ya da gitmesin, neredeyse her ekolojik mesele aynı zamanda toplumsal bir meseledir” (Bookchin, 2013: 34).

Çevreciliği ve derin ekolojiyi, doğa sorunlarının gerçek toplumsal nedenlerinin üzerini örtmekle eleştiren Bookchin’e göre çevrecilik; doğayı mekanist ve araçsal bir bakış açısıyla edilgin bir hammadde kaynağı olarak görmekte ve insanın kendi yaşam alanına en az zararı verecek şekilde doğayı yağmalamasına yarayan yeni teknikler geliştirilmesine olanak sağlayan bir yaklaşımdır (Bookchin, 2013: 92-93). Çevrecilik; “mevcut toplumun temel kavramlarını, özellikle de insanın doğaya hükmetme düşüncesini sorgulamaz. Aksine, tahakkümün yol açtığı hasarı azaltacak teknikler geliştirerek bu tahakkümü kolaylaştırmayı amaçlar” (Bookchin, 1996: 78). Çevrecilik; “...hammaddelerin gelecek kuşaklar için korunmasına gereken önemi vermek suretiyle, bu kaynakların verimli ve temkinli kullanılması hedefini ileri sürer” (Bookchin, 1996: 106). Derin ekolojinin ise toplum kuramından uzak, imana dayalı ekolojik bir tinsellik olarak betimleyen (2013: 26) ve bu nedenle de somut olmayan dağınık düşüncelerden oluştuğunu ifade eden Bookchin’e göre derin ekoloji; doğamerkezci yaklaşımıyla ekolojinin temeli olan farklılığın bütünlüğü ve çeşitliliğin diyalektik tamamlayıcılığına karşıt bir yaklaşım olduğunu belirtmektedir (Bookchin, 2013: 24, 60, 61). Bu bağlamda doğamerkezilik, “... etik açıdan ‘insan-merkezilik kadar ilkel ve yetersizdir” (Bookchin, 2013: 60). Derin ekolojinin doğamerkezilik bağlamında sunmuş olduğu bireysel duyarlılığın yaşam tercihlerine, nüfus politikalarına, teknolojinin kısıtlanmasına yönelik çözüm önerileri; ekolojinin kavramsal gerçekliğinden uzak ve en az çevrecilik kadar teknik ve indirgemeci bir yaklaşımdır.

... metobolizmasının bizzat kendisinin büyüme, kendi hayrına üretim, hiyerarşi, sınıflar, tahakküm ve sömürü üzerine dayalı bir toplumu ahlaken razı etme, bireysel eylem ve esas olarak teknolojiye bir bela nazarıyla bakan ve birincil meseleler olarak demografik büyüme ile şahsi tüketim biçimleri üzerinde odaklanan çocukça bir privatizm yoluyla değiştirilebileceğine inanan kişiden daha saf kim olabilir ki? (2012: 92)

İster kirlenme, ister endüstriyel yayılma, isterse nüfus artışı nedeniyle olsun, ... çevresel bir felaket ihtimali üzerine vaaz vermek, ... özellikle teknolojik ya da etik olmaktan çok ağırlıklı olarak toplumsal nitelikli daha temel bir bunalımın üstüne istemeden de olsa bir perde çekmek anlamına gelmiyor mu? (Bookchin, 1996: 61-62)

Bookchin'e göre ekoloji; doğadan topluma kadar farklılık içindeki parçaların tamamlayıcı birliğini ve kendiliğinden bütünlüğünü yansıtmakta, herhangi bir mekanik ya da formülatif niteliklerle kavranamayacak ve bunlara indirgenemeyecek kadar karmaşık ve zengin bir anlam ifade etmektedir (Bookchin, 1996: 63). Ekolojik sorunların çözümünün, ancak söz konusu toplumsal sorunların çözülmesiyle mümkün olduğunu savunan (2012: 83) ve "... gezegenin geleceğinin toplumun geleceğinin etrafında döndüğünü ..." (2013: 41) ifade eden Bookchin; ekolojik sorunlarla toplumsal sorunları birbirinden ayırmanın ve aralarındaki ilişkiyi görmezden gelmenin; insanın doğaya egemen olma düşüncesinin temelinde toplumun her alanında var olan hiyerarşik, sınıfsal ve tahakküme dayalı ilişkiler olduğunun farkına varılmamasına, ekolojik krizlerin sebeplerinin yüzeysel ve yanlış yorumlanmasına neden olacağını belirtmektedir (2013: 10). Toplumsal ekoloji kuramıyla Bookchin'in amacı; "... ekolojik krizin toplumsal kaynaklarına ilişkin tutarlı bir bakış açısı geliştirmek ve toplumu akılcı bir doğrultuda yeniden yapılandırmak için ..." (2013: 19); "... bir felsefe, doğal ve toplumsal gelişmeye ilişkin bir kavrayış, toplumsal ve çevresel sorunlarımıza ilişkin derinlemesine bir analiz ve bugünün toplumsal ve çevresel krizine radikal ve ütopyacı ... bir alternatif sunmak" (2013: 21)'tir. Bu doğrultuda doğa ile toplum arasındaki tarihsel ve evrimsel ilişkiye vurgu yapan Bookchin'in bakış açısında ekolojik sorunlar; insan ve doğa ilişkisi bağlamında esas itibarıyla doğanın özgürleşmesi sorunudur. Bu sorunların çözümü doğanın özgürleşmesiyle; doğanın özgürleşmesi ise bireyin ve toplumun özgürleşmesiyle mümkün olacaktır.

### 3.1. DOĞA VE TOPLUM

Genel anlamda doğanın, var olan her şey olarak tanımlandığını belirten Bookchin'e göre doğa, var olan her şeyin toplamından daha fazla bir anlam ifade etmektedir. Buna göre doğa; sabit ve verili var olan bir olgular bütünü değil, uzun ve büyük bir farklılaşma sürecini ifade eden evrimsel bir gelişmedir (Bookchin, 2013: 23). Var olan şeylerin, devamlı bir süreç içerisinde kendi kendini organize edip yeniden yaratarak var olmayan şeylere dönüştüğü (Bookchin, 2013: 19) "... doğa,

doğa tarihinin kendisidir ...” (Bookchin, 2013: 19). Bookchin’in doğayı tanımladığı evrimsel süreç vurgusu; ilerlemeci ve analitik değil, doğrusal olmayan organik bir diyalektiktir (Bookchin, 2013: 13). Bu düşünsel yöntemi diyalektik doğalcılık olarak tanımlayan Bookchin’e göre, diyalektik doğalcılık; akli ve düşünme yetisini kutsallaştırmadan, karşılıklı bağlantılı ve ilişkili olma, bütüncülük ya da bütünselcilik gibi ekolojik kavramları, toplumsal ekolojik anlamda özgürleştiren organik bir yöntemdir (2014: 36). Toplumsal ekoloji için doğa, “... cansızdan canlıya ve nihayetinde de toplumsal olana doğru gerçekleşen evrimsel sürecin bir toplamıdır” (Bookchin, 2013: 23).

Bookchin, toplumu; doğanın bir biçimi olarak görmekte, doğanın evrimiyle ortaya çıkan ve doğadan beslenen, insana ait bir doğa olarak kabul etmektedir. İnsanın ve insan dışındaki yaşamın kendini yaratma biçimi olan bu evrimsel süreç; insan tarafından yaratılmayan, insan dışındaki biyolojik birinci doğayı ve insan tarafından yaratılan ikinci doğayı, yani toplumsal doğayı ortaya çıkarmaktadır. Bir bütün olarak doğa; bu iki doğanın birbirini tamamlayan diyalektik bir ilişki içerisinde olduğu, yaratıcı ve ortak bir evrimidir (Bookchin, 2013: 23). Bu bağlamda doğa ve toplum, birbirine tezat olan ve birbiriyle savaşan alanlar değildir.

Toplumsallaşmayı derinlikli bir bakış açısıyla ele aldığımızda farkına vardığımız en şaşırtıcı şey, toplumun en ilkel biçiminin önemli ölçüde *doğadan* türemiş olduğudur. Gerçekten de her toplumsal evrim doğal evrimin insani bağlam içindeki bir uzantısıdır. .... İlkel, el değmemiş ‘doğa alanı’, ya da ‘birinci doğa’, parça ya da bütün olarak ‘ikinci doğa’ya dönüştürülürken ... düşünce, dil, karmaşık ve son derece önemli biyolojik değişimler de ‘birinci doğa’nın içinde ‘ikinci bir doğa’ yaratılmasında önemli, hatta hayati işlevler üstlenirler. ‘Dönüştürme’ sözcüğünü ‘ikinci doğa’nın ‘birinci doğa’ dışında gelişen bir olgu olmadığına dikkat çekmek için özellikle kullanıyorum (Bookchin, 2013: 42).

İnsanlık -‘birinci doğa’ olarak adlandırabileceğimiz- kendi biyolojik evrimsel tarihinden hiçbir zaman kopmamıştır, ancak -‘ikinci’ doğa olarak adlandırabileceğimiz- kendisine özgü toplumsal bir özellik de geliştirmiştir. İnsanın ikinci doğası hiç de doğallıktan uzak değildir, hatta önemli oranda organik evrimin birinci doğasının yaratımıdır (Bookchin, 2013: 17-18).

“İkinci doğayı bir bütün olarak doğanın dışına çıkarmak ya da onun değerini küçümsemek doğal evrimin yaratıcılığını yok saymak ve ona tek taraflı bakmak anlamına gelir” (Bookchin, 2013: 18). Bu açıdan, Cicero’nun, “... ellerimizi kullanarak Doğa’nın alanı içinde kendimiz için ikinci bir doğa yaratıyoruz” (akt. Bookchin, 2013: 42) sözlerinde “doğa’nın alanı içinde” kavramına dikkat çeken Bookchin (2013: 42), toplumu; doğa durumundan yapay bir duruma geçiş olarak

değil; toplumsal bir doğaya ait olan insanın yine doğanın içinde, doğaya uygun ve doğadan türeyen ikinci bir doğa yaratması olarak kavramaktadır. Toplumun birdenbire ortaya çıkan bir olgu olmadığını belirten Bookchin'e göre (2013: 42), "toplumun ortaya çıkışı, kökenleri insanın toplumsallaşmasının biyolojisine dayanan *doğal* bir olgudur" (2013: 42). Bu doğrultuda doğa; inorganik varlıklardan karmaşık çok hücreli canlılara kadar kendi yaşamını yaratan varlıkların evrimini kapsadığı gibi, aileden devlete kadar insan yaşamının toplumsal yaratılarını da kapsamaktadır (Bookchin, 14, 17). Bu nedenle doğa ile toplum ya da doğa ile insan arasında özü itibariyle bir karşıtlığın söz konusu olmadığını ifade eden Bookchin'e göre, çözülmesi gereken temel mesele; süreklilik arz eden evrim sürecinde aralarında yapay bir karşıtlık yaratılan "... toplumsal evrimin doğal evrimin içine nasıl yerleştirilebileceği ..." (Bookchin, 2013: 55)'dir.

... insanlığı ve toplumu doğadan ... radikal bir biçimde ayırdığımızda, ya da bu iki kavramı basit zoolojik birimlere indirgediğimizde, insan doğasının insandışı doğadan, toplumsal evrimin doğal evrimden nasıl türediğini gözden kaçıırız. Bu durumda yaşadığımız 'yabancılaşma çağı'nda kendisine yabancılaşan insanlık, aynı zamanda karmaşık ve düşünen bir canlı türü olarak her zaman içinde yaşadığı doğal dünyaya da yabancılaştırılmış olur (Bookchin, 2013: 39).

Bookchin'in burada altını çizdiği nokta; canlıların biyolojik evrimi ile insanın avcı-toplayıcılıktan endüstriyel üreticiliğe kadar toplumsal evriminin, doğanın bilinçli bir dönüşümünün sonucu olduğudur.

İnsanlar ve insan toplumu birçok açıdan doğal evrimin ürünüdür; aletler, makineler aracılığıyla ve emek güçlerinden örgütlü bir biçimde faydalanma yoluyla bilinçli bir şekilde kendilerine yaşam araçları üreten insanlar, insan dışı doğayla üretken bir etkileşime girmek üzere doğal evrim tarafından anatomik ve fizyolojik olarak örgütlenmiştir (Bookchin, 2013: 22).

Biyolojik evrim, canlıların farkındalık bilincine sahip olmadığı bir süreç iken; insanın toplumsal evrimi akıl nosyonunda fark edilebilir, yönlendirilebilir ve yapılandırılabilir bir süreçtir. Bu nedenle toplumsal ekoloji; evrimsel bir süreç olması itibariyle yalnızca mevcut bir durum olarak toplumu değil, mevcut toplumun var olma nedenselliğini anlayabilmek açısından tarihsel bir perspektifle öncelikle toplumsallaşmayı ele almakta; ekolojik ve siyasal sorunları ortak bir doğanın paydaşı olarak nitelendirerek bu sorunların toplumsal kökenlerini irdelemektedir (Bookchin, 2013: 41). Zira toplumsallaşma, evrimsel sürecin zemini olarak toplumsal yapıyı şekillendiren ve şekillendirecek olan bir sürekliliktir.

Toplum genellikle verili olarak aldığımız ve sabit bir bakış açısından gördüğümüz bir ilişkiler düzenlemesidir. ... piyasa öncesi toplumların varlığı şöyle ya da böyle bilinse de, bugün pek çok insana ticarete ve rekabete dayanan bir piyasa toplumu 'hep' varmış gibi gelecektir. Toplumsallaşma ise, tıpkı bireysel yaşam gibi, bir süreçtir (Bookchin, 2013: 41).

Topluluktan toplumsallaşmaya giden süreci antropolojik açıdan değerlendiren Bookchin'e göre, ilk insan toplulukları; karşılıklı yardımlaşma, dayanışma ve empatiye dayanan bir bağımlılık ilişkisine sahiptir. Bu bağımlılığın nedeni ise insanın biyolojik özellikleri nedeniyle çocukların yetişkinlere olan uzun süreli yaşamsal bağılılığıdır. Söz konusu biyolojik yaşamsal bağılılık; insan dışındaki yaşam biçimlerinden farklı olarak yüksek düzeyde yapılaşmış kurumsal ilişkileri yaratmış, bu kurumsal ilişkiler de aileden itibaren gelişerek toplumu ortaya çıkarmıştır (Bookchin, 2013: 44-46).

İkinci doğa olan toplumun, toplum dışındaki birinci biyolojik doğayla olan ilişkilerini; insanın kendi inşa ettiği toplumun düşünsel yapısı, inançları, üretim biçimleri ve toplum içindeki ilişkileri ve bunların ortaya çıkış süreçleri belirlemektedir. Zira Childe'nin deyişiyle "insanoğlu kendi kendisini yaratmaktadır ..." (akt. Bookchin, 2013: 19). Bu noktada toplumsallaşma, insanın yaşam devamlılığını sağlamak adına diğer canlılardan farksız olarak dönüştüğü ve dolaylı olarak doğanın zorunlu kıldığı bir yapı olarak insanın kendisine yarattığı bir ekosistemdir. Bu nedenle insan ve yarattığı toplum, farklı ekosistemlerden meydana gelen doğanın bir parçasıdır.

Ekolojik krizin hem nesnesi hem de öznesi olan 'doğa', insan bedeni olarak bilinen ekosistemi de içerir. .... İnsanların da doğanın bir parçası olduğu ve diğer canlılar gibi hayatta kalmak ve çoğalmak için bir ilişki modeline ihtiyaç duyduğu düşünülürse, bir insan ekolojisinden de söz edilebilir. Her canlının ekolojik bir imzası vardır; insanın ekolojik imzası da toplumsallık, dil, kültür gibi türümüze özgü özelliklerdir. Bu özelliklerin ... bir dışavurumu olan toplum, diğer doğal ekosistemlerle içten içe bir ilişki halinde olduğu ve dinamik sınırlarla onlara bağlandığı için, açık bir biçimde bir ekosistemdir. .... İnsani ekosistemler ile doğal ekosistemler arasındaki sınır, tümüyle insana özgü olan ve doğanın insanın amaçları doğrultusunda bilinçli olarak dönüştürülmesi anlamına gelen faaliyet alanının, yani *üretimin gerçekleştirildiği yerdir*. Her canlı diğer canlıları dönüşüme uğrattır ... . Ama yalnızca insanlar bunu kelimenin tam anlamıyla bilinçli olarak yapar (Kovel, 2005: 34, 41, 42).

Hayatta kalma içgüdüselliği bakımından insan ile diğer canlılar arasında bir fark bulunmadığını belirten Bookchin'e göre; insan ve diğer canlılar arasındaki ekosistemsel farklılaşmanın temel nedeni, insanın sahip olduğu akıl ve



toplumsallaşmadır. İnsan dışındaki yaşam türleri buldukları doğaya uyum sağlarken insan, akıl ve toplumsallaşma vasıtasıyla doğayı kendine uyumlu hale getirmekte ve kendisine yaşamının devamlılığını sağlayacağı bir çevre yaratmaktadır. Toplumsallaşma neticesinde kurumsallaşan ve kurumsallaştıkça doğal yaşama içgüdülerinden uzaklaşarak toplumsallığa atfettiği ideolojik döngülere bağlanıp kalan insan, kendini var eden biyolojik evrimin dışına çıkararak ekolojik krizin temelini oluşturmaktadır (Bookchin, 2013: 21-23). “İkinci doğanın insani potansiyellerini gerçekleştirilmesinden çok uzak olan bugünkü hali, insanlığın gelişme kapasitesini tahrif eden çelişkiler, karşıtlıklar ve çıkar çatışmalarıyla delik deşik olmuştur” (Bookchin, 2013: 23). Bu nedenle toplumsal ekoloji; ekolojik sorunların çözümüne giden yolun toplumsal olduğunu savunmakta (Bookchin, 2012: 83); bunu görmezden gelerek öne sürülen teknoloji karşıtlığı, nüfus sorunu ve insanmerkezcilik ya da doğamerkezcilik gibi düalist ahlak önermelerini gerçeklikten ve çözümden uzak indirgemeci yaklaşımlar olarak görmektedir (Bookchin, 2012: 85; 2013: 18). Bu bağlamda Bookchin, toplumu; biyolojik evrim ile toplumsal evrim arasındaki süreklilik ve bağ, toplum ile doğa arasında ortaya çıkan karşıtlığın nedenselliği ve bu karşıtlığı ortadan kaldıracak ekolojik bir toplumun kurulması yönleriyle ele almaktadır (Önder, 2013: 484). Zira toplumsalın ekolojik dönüşümü, doğa ile insan arasındaki kopuşun ortadan kalkmasını ve toplumsal evrimin doğal evrimle yeniden birleşerek doğa ve toplum bütünleşmesini beraberinde getirecektir.

İnsanın ortaya çıkışından modernitenin kapitalist toplumuna kadar toplumu tarihsel bir analizle ele alan toplumsal ekolojinin amacı, insanlığı ve doğayı iyileştirme gereksinimini bütünlük içerisinde ortaya koymaktır. Bookchin’in vurgu yaptığı bütünlük kavramı, parçaların toplamını ya da birliğini değil, toplumsal ve ekolojik ilişkileri karşılıklı bağımlılıklar bakımından kavramak, kendi tarihi ve iç dinamikleri olan bir yapıyı ortaya koymaktır (2013: 94). Bookchin’in diyalektik doğallığına göre doğa, değişmez bir türdeşlik değil; çeşitliliğin, farklılığın ve evrimsel sürecin dinamik birliğidir. Bu yönüyle ekolojik bütünlük; bütüne çeşitliliğini, zenginliğini ve niteliğini veren farklı yapıların eklemlenmesinden ve ilişkilerinden oluşmaktadır. Ekolojik bütünlüğün bir unsuru olarak ekolojik denge; doğanın tek biçimli durağan durumunu değil, sürekli değişim ve dönüşüm halini ifade etmektedir (Bookchin, 2013: 94-95). Dolayısıyla biyolojik ve toplumsal doğayı

ekolojik bütünlük ve denge, diyalektik doğallık ve evrimsel süreklilikle ele alan Bookchin'e göre; öncelikli mesele, toplumsal yapının; ne olduğundan, nereye evrildiğinden ve nereye evrileceğinden ziyade; nasıl olduğunu, nasıl evrildiğini ve nasıl evrileceğini anlamaktır.

Bookchin'e göre toplum; doğanın dışında, doğaya karşı ve doğaya yabancı, icad edilmiş yapay bir kurum değil; doğayla ortaya çıkan, doğanın içinde ve doğaya bağlı olan bir tür ekosistemdir. "Toplumun ortaya çıkışının kökenleri insanın toplumsallaşmasının biyolojisine dayanan *doğal* bir olgudur" (Bookchin, 2013: 42). Bu yüzden de ekolojik krizin kaynağı; toplumun var olması değil, var olma biçimidir. Bunun çözüm yolu ise, toplumun iktisadi, kültürel ve siyasal bir bütün olarak var olma biçimini tahlil ederek, dönüştürülmesidir.

### 3.2. TAHAKKÜM VE HİYERARŞİ

Doğayı, özbilinci ve özgürlüğü içinde barındıran kendi evrimsel farklılaşmasının tarihi (2013: 57); toplumu da, oluşum ve olanaklarını kendi içinde barındıran toplumsal gelişimin tarihi (2013: 59) olarak tanımlayan Bookchin'e göre; "insanları doğaya 'yabancı' kılan şey onları kendi toplumsal yaşamlarında 'yabancı' kılan toplumsal değişimlerin ta kendisidir: yaşlıların gençlere, erkeğin kadına, insanın insana tahakkümü" (2013: 56)'dür. "Nihayet, ekoloji, ekosistem düzeyinde hiyerarşi tanımaz. 'Hayvanlar kralı' olmadığı gibi 'en alt sınıf karıncalar' da yoktur" (Bookchin, 1996: 63). Bu bağlamda insan ile doğa arasındaki ilişkinin mahiyeti ve insanın doğadaki yeri, bilimsel olmaktan ziyade ahlaki ve toplumsal bir meseledir (Bookchin, 2013: 58). Bu noktada Bookchin, niteliği ne olursa olsun etiğin ve doğa ile insan arasında kurulan etik ilişkinin tek taraflı insana ait olduğunu, ve bu tek taraflı ilişkinin bilincinde olduğu sürece diğer canlılardan üstün bir yönde ayrıştığını belirtmektedir. İnsan dışında doğadaki yaşam formları birbirlerine karşı herhangi bir etik ilişki kurmamakta ya da bir değer atfetmemektedir. Bu bakımdan insan, kendi yarattığı etik ile doğaya anlam atfedebilen tek canlı türü olarak bir nevi doğadaki değerlerin cisimleşmesidir (Bookchin, 2013: 40, 41).

“Bookchin’e göre toplumsal tahakkümle ortaya çıkan hiyerarşiler, sınıflar, mülkiyet biçimleri, devlet ve kurumları; yalnızca insanın insanla olan ilişkisini değil, aynı zamanda insanın doğayla olan ilişkisini de belirleyen baskı sistematığının kurumlarıdır. Bu nedenle insanlıkla doğanın kavgası, asıl itibariyle insanla insanın kavgasıdır (Bookchin, 1996: 45, 47). “İnsanın doğayı sömürmesi ve hükmü altına alması gerektiği yolundaki temel kavrayış insanın insan üzerindeki tahakkümü ve sömürsünden kaynaklanır” (Bookchin, 1996: 45). Bu nedenle insanı insanın tahakkümünden özgür kılmak, doğayı da insanın tahakkümünden özgür kılmayı beraberinde getirecektir.

İnsanın doğa üzerindeki egemenliği, lanetlenmesi gereken bir ilişkidir; dolayısıyla üzerinde herhangi bir egemen gücün bulunmadığı bir doğa ile kurulan insan ilişkisi, ahlaken kabul edilebilir bir ilişkidir. Bu durumda tahakkümden arındırılmış özgür bir toplum, ekolojik bakımdan da ‘zorunlu’ bir toplum olup çıkmaktadır. .... Doğa üzerindeki insan egemenliğinin kalkmış olması ahlakidir ve bu doğal çevrenin yıkımının önlenmesi anlamına geleceği gibi ‘ekolojik’ bir topluma en uygun yapısal temelin oluşturulmasını sağlayacaktır (Cantzen, 2000: 222, 223).

Toplumsallaşmayı antropolojik tarihle ele alan Bookchin, tahakküm ve hiyerarşinin ortaya çıkışını da toplumsallaşmayla ilintili olarak aynı tarihsel süreçte ele almaktadır. Bookchin’e göre “... insan birlikteliğinin dayanağını oluşturan biyolojik gerçekler zamanla toplumsal kurumlar şeklini alırken, diğer yandan da bu toplumsal kurumlar yavaş yavaş -farklı dönemlerde ve farklı ölçülerde- emir ve itaate dayalı hiyerarşik yapılara dönüşmeye ...” (2013: 25) başlamıştır. Aile kavramının organik temelini oluşturan kan bağı ve soy, akrabalık ilişkilerini geliştirerek boy, klan ve kabile benzeri kurumların meydana gelmesini sağlamıştır. Yazı öncesi toplumlarda söz konusu kurumların devamlılığı hiyerarşik bir biçim olarak gerontokrasiyi\* ortaya çıkarmış, gerontokrasinin bir sonucu olarak da baba merkezilik, patriyarka gelişmiştir (Bookchin, 2013: 23-27). Kadın ve erkek arasındaki tahakküm ilişkisinin temelinde, çocuğun anneye olan biyolojik bağımlılığı yatmaktadır. Çocuğun anneye olan biyolojik bağımlılığı kadına ev içinde bir rol yüklerken erkeğe de ev dışında kamusal bir sorumluluk yüklemiştir. Nüfus artışı,

---

\* Gerontokrasi, bir topluluk içerisindeki en yaşlı üyenin bilgelik ve tecrübe gibi anlamsal atıflarla iktidar ve tahakküm sahibi olduğu yönetsel ve siyasal bir sistemi ifade etmektedir. Gerontokrasiyi geleneksel egemenlik biçimleri içerisinde değerlendiren Weber’e göre gerontokrasi; gelenek, tarih, din ve kültürle bağlantılı olarak geleneksel otoritenin bir parçasını temsil etmektedir (Önder, 2013: 272). Gerontokrasiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Önder, Ö. (2013). Gerontokrasi: Yaşlılar Yönetimi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 36, 271-281.

besin bulma problemi ve toplumlar arası savaşlar evin dışında erkeğin önem kazandığı kamusal bir alan yaratmış; hayvan gücüne dayalı tarımsal üretim erkeği, hayvanların efendisi olarak sunarken aynı zamanda bir üretici güç olarak kadın karşısındaki tahakkümünü güçlendirmiş ve bu tahakkümün ev içine taşınmasına neden olarak tahakkümü maddi ve kültürel bir sistem haline getirmiştir (Bookchin, 2013: 26-28). “Erkek tahakkümü fazlasıyla etkin bir hale gelmiş ve sonunda seçkin erkeklerin sadece kadınları değil, sınıflar aracılığıyla diğer erkekleri de tahakküm altına aldığı yeni bir dünya ortaya çıkmıştır” (Bookchin, 2013: 28).

Toplumsal tahakkümle ortaya çıkan hiyerarşiler, sınıflar, mülkiyet biçimleri ve devletçi kurumlar kavramsal olarak insanlığın doğayla ilişkisine taşındı. Doğa da giderek ... köleler gibi sömürülecek bir kaynak, bir nesne, bir hammadde olarak görülmeye başlandı. Bu ‘dünya görüşü’ yalnızca hiyerarşik toplumun resmi kültürüne sızmakla kalmadı, aynı zamanda kölelerin, serflerin, endüstri işçilerinin ve tüm toplumsal sınıflardan kadınların kendilerini görme biçimleri haline geldi (Bookchin, 1996: 45).

Bookchin’e göre hiyerarşi; herhangi bir toplumsal ve iktisadi sınıflara, devlet ve kurumlarına ihtiyaç duymaksızın sınıfsız ya da devletsiz bir toplumda da varlığını sürdürebilen; itaat etme, boyun eğme ve yönetmekle ilintili geleneksel, psikolojik ve kültürel kural ve yapıların bütünüdür (Bookchin, akt. Des Jardins, 2006: 455). Bu bağlamda tahakküm ve hiyerarşi; herhangi bir siyasal, toplumsal, kültürel ve iktisadi yapı gözetmeksizin ortaya çıkmakta; ancak ortaya çıkmasıyla söz konusu yapıları baskı ve kontrol mekanizmaları olarak inşa etmektedir.

Hiyerarşi sözcüğüyle, yalnızca sınıf ve devlet terimlerinin uygun bir şekilde sembolize ettiği ekonomik ve siyasi sistemleri değil; kültürel, geleneksel ve psikolojik itaat ve komuta sistemlerini de kastediyorum. Bu tanıma göre hiyerarşi ve tahakküm, ‘sınıfsız’ ya da ‘Devletsiz’ bir toplumda da var olmaya devam edebilir (Bookchin, 2013: 72).

Bu nedenle doğanın hiyerarşik varlıklar zinciri olarak tasavvur edilmesinin ve doğayı egemenlik altına alma düşüncesinin toplumu hiyerarşik ve tahakkümcü bir yapıyla inşa etmenin bir sonucu olduğunu (2013: 31) ifade eden Bookchin’e göre; ekolojik krizin günah keçisi ilan edilen endüstriyel üretim, bilimsel ve teknolojik gelişme ve rasyonalite; tek başına mevcut ekolojik sorunların kaynağı değil; hiyerarşik tahakküm ilişkilerinin attığı anlamların araçsal bir yansımasıdır (2013: 31, 35).

Des Jardins’e göre Bookchin’in tahakküm ve hiyerarşinin kökenlerine dair düşünceleri, alışılmış marksist yorumu tersine çevirmektedir (2006: 457). “Birçok Marksistin görüşüne göre, insanların doğayı egemenlik altına alabilme

yetenekleri, özel mülkiyetin bölüşülmesinde sınıfsal çelişkiye ve baskıya yol açan servet ve sınıf yapıları yaratılmasına olanak vermiştir. Bookchin toplumsal tahakküm biçimlerinin doğaya tahakkümden önce geldiğini öne sürmektedir” (Des Jardins, 2006: 457). Bookchin’e göre hiyerarşi, dışsal bir baskı olmaksızın birey ve toplumda içselleştirilen bilinçsiz bir bilinç durumudur (Des Jardins, 2006: 456). “Hiyerarşi yalnızca toplumsal bir durum değildir; aynı zamanda ... kişisel ve sosyal deneyimin her düzeyinde fenomenlere yöneltilen bir duyarlılıktır” (Bookchin, 2013: 73). Tahakküm ve hiyerarşinin devlet, sömürü, sınıflı toplum ve kapitalist üretim ve mülkiyet ilişkilerinin çok daha ötesinde bir anlama sahip olduğunu (2013: 72, 73) belirten Bookchin’e göre Marks, insanı; kendini emekle tanımlayan bir üretici ve öncelikle ekonomik bir işlevi olan toplumsal bir varlık olarak görmekte; insanlığı, bir üretim aygıtı olarak kendi yarattığı teknikler içerisinde bir teknik haline getirmekte ve toplumu, doğanın doğal tarihinden soyutlayarak topluma yapay ve doğrusal bir tarih misyonu yüklemektedir (1996: 192, 195, 197).

Marx’a göre, insanlık ancak ‘insanlar’ın doğanın ‘fethi’ni gerçekleştirmek için teknik ve kurumsal yapıları ele geçirdikleri oranda toplumsallaşabilir; bu, ilkel kabilenin yerine ‘evrensel’ insan türünü, kanbağı ilişkilerinin yerine ekonomik ilişkileri, somut emeğin yerine soyut emeği, doğal tarihin yerine toplumsal tarihi geçirmeyi gerektiren bir fetihtir (Bookchin, 1996: 193).

Bu durum, toplumu doğadan ayırarak yapay bir hale getirirken, aynı zamanda sınıfsız ve devletsiz bir toplum ereği için insanlar dolayısıyla doğa üzerinde yeni hiyerarşiler ve tahakküm mekanizmalarını ortaya çıkarmakta ve doğa insanın egemen olduğu bir hammadde ve nesne rolünden kurtulamamaktadır. Bu durum, kapitalizm ile marksizmi, burjuva ile proletaryayı arasında doğa nezdinde bir ve farksız kıldığı gibi aynı zamanda sınıfsız ve devletsiz bir toplum için en büyük engeldir. Bu nedenle insan-doğa ilişkisi çerçevesinde Marks’ın insan tanımlamasında tarihsel bir ilerleme değil, toplumsal bir gerileme yatmaktadır (Bookchin, 1996: 235).

Bununla birlikte kapitalist üretim ilişkileri toplumdaki hiyerarşik ve tahakkümcü kurumları ve yapıyı farklı şekillerde sürekli olarak yeniden üretmekte; piyasa ekonomisi, doğayı ve toplumu nesneleştirerek doğayı devasa bir fabrikaya, kentleri de büyük birer pazara dönüştürerek doğayı ve insanı metalaştırmaktadır (Bookchin, 1996: 46). Ancak ekosistemde bir hiyerarşi olmadığını ve hiyerarşinin

tamamen ikinci doğaya yani topluma özgü bir karakteristik olduğunu (2013: 25) ifade eden Bookchin'e göre; "hayvanların kralı olmadığı gibi en alt sınıf karıncalar da yoktur" (1996: 63). "Kapitalizm, doğanın insan tahakkümüne sokulması doğrultusundaki kapitalizm öncesi nosyonu onaylamakla kalmaz, aynı zamanda doğanın talanını toplumun temel yasasına dönüştürür" (Bookchin, 1996: 69).

Kapitalizm her ne kadar sadece son birkaç yüzyıl içerisinde egemen bir toplum haline gelmiş olsa da, önceki toplumların çeperinde uzun bir zaman boyunca var olmuştur: İlk Çağda kentler ve imparatorluklar arasındaki ticaret etrafında yapılanmış ticari bir formda; Orta çağ Avrupası'nda zanaat formunda; bizim zamanımızda da muazzam ölçüde endüstriyel bir formda var olmuştur ve günümüzün inanacak olursak, gelecek dönemde de enformasyon formunda var olacaktır (Bookchin, 2013: 81).

Bookchin'e göre; doğa sorunlarını teknoloji ve nüfus artışı gibi yüzeysel nedenlere bağlamak yerine iktisadi, toplumsal ve siyasal yapıyı araçsal olmayan bir akılla dönüştürecek pratik çözüm önerilerine ihtiyaç vardır. Ekolojik problemlerin nedeni insanların vahşi olmaları değil, vahşi olan bir sistemde yaşamalarıdır (Bookchin, 2012: 84-86).

... en zorlayıcı gerçek, bugün kapitalizmin sadece bir ekonomi değil, aynı zamanda bir *toplum* haline geldiği gerçeğidir. Daha önceleri büyük ölçüde iktisadi hayatla sınırlı olan rekabet, 'büyü ya da öl' zihniyeti ve piyasanın kaosu ticaret ve sanayi alanlarından ailevi, kişisel, cinsel, dini ve toplumsal ilişkilerin gündelik yaşamına yayıldı. Bu istila çıplak bir bencillik, tüketimcilik, kariyercilik, karşılıklı kuşkular ve ... hayli geçici bir biçim alan insan ilişkileri ile kendini gösteriyor (Bookchin, 2013: 21).

Doğanın tahakküm altına alınmasından kaynaklı sorunlar, insanın tahakküm altına alınmasından kaynaklı sorunlardan bağımsız ele alınamayacağı gibi, insanlar arasındaki tahakküm ilişkileri de toplumsal, siyasal, kültürel, iktisadi, sosyal ve psikolojik olarak birbirinden ayrı ele alınamaz. Bu nedenle insan-doğa ilişkisinde gerçekleşecek olan değişim, insanın bütün yaşam alanında gerçekleşecek olan değişimle mümkündür.

### 3.3 EKOTOPYA

Büyük coğrafyaların merkezi iktidarlarının, kapitalizmle birlikte kurumsal ve hiyerarşik bir yapı oluşturduğunu düşünen Bookchin; Antik Yunan polisinin küçük

ölçekli yapısına, katılımcı yurttaşlık ve doğrudan demokrasi gibi niteliklerine ve toplumsal, ilişkileri iktidar tahakkümünü kısıtlayacak şekilde kamusal alan yaratarak sekülerleştirmesine atıfta bulunarak (2013: 56-57); hiyerarşik ve tahakkümcü ilişkileri ortadan kaldıracak konfederalist komünal bir ekolojik toplum örgütlenmesi önermekte (2013: 100) ve bu toplumu *ekotopya* olarak adlandırmaktadır (1996: 70). Yerelliğe ve öz yönetime dayalı ekocemaatlerden oluşan ekotopyanın amacı, merkezi devletlerin kurmuş olduğu bürokratik, iktisadi ve toplumsal tahakküm ve otorite ağını ortadan kaldırmak ve insanların kendini gerçekleştirebildiği özgür bir yaşam kurmaktır. Zira “otoriterlikten kurtulmanın en garanti yolu iktidarın açık, özlü ve ayrıntılı bir şekilde paylaşılmasıdır” (Bookchin, 2013: 115).

“Komünalizm, neredeyse tümüyle özerk olan yerel toplulukların bir federasyonun çatısı altında gevşek bir biçimde birbirine bağlandığı bir yönetim sistemi ya da teorisi” (Bookchin, 2013: 101). Bookchin’e göre komünalist yapı; kentlerin köy, kasaba ve semtlerinde kurulan halk meclisleri aracılığıyla doğrudan demokratik katılımı sağlayarak insanların kendileriyle ilgili kararları doğrudan kendisinin almasının önünü açmakta; siyaseti profesyonel bir alan olmaktan çıkararak, bireyin kendini özgürce ifade edebileceği ve kendi benliğini ortaya koyabileceği; böylece toplumsal hiyerarşi ve tahakküm kurumlarını ortadan kaldıran bir yapıdır. Bulunduğu bölgenin ekolojik koşullarına göre ve geliştirilen ekolojik teknolojilerle üretim yapan komünal ekotopyalarda, üretim; piyasaya yönelik değil, insan ihtiyaçlarına; kar etmeye yönelik değil insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olacak ve ihtiyaçlarla sınırlı üretim, doğaya verilen zararın en aza inmesini sağlayacaktır (Bookchin, 2013: 77-119). “Toplumsal ekoloji bir açlık ve maddi yoksunluk değil, bir bolluk ekolojisidir: israfın -daha doğrusu ihtiyaç fazlasının- yeni bir değerler sistemi tarafından kontrol altına alacağı ... halk meclislerinin demokratik süreçlerle rasyonel tüketim standartları oluşturacağı rasyonel bir toplum yaratılmasını amaçlar” (Bookchin, 2013: 99). Bu bakımdan ekolojik toplum, “... görece kendine yeterli, hem insani hem ekolojik boyutlara sahip, düşüncede organik, etikte tamamlayıcı, siyaset ve ekonomide ise katılımcı ve konfederaldir” (Önder, 2013: 494).

Bookchin’in sunmuş olduğu ekolojik toplumun gayesi; bilimden rasyonaliteye, teknolojiden endüstriye, kültürden etiğe kadar insanlık tarihinin

birikiminin yıkımı ya da topyekün bir reddi değil; insanı doğadan ve insandan yabancılaştıran tahakküm ve hiyerarşi unsurlarını akıl, bilim, felsefe ve teknoloji ile ortadan kaldırarak (Bookchin, 2013: 65), insanın doğası olan toplumu biyolojik doğa ile ortak bir doğada birleştirmek ve toplumu ekolojik bilinç düzeyinde yeniden yapılandırmaktır.



## SONUÇ

*Oradan bakıldığında birçok tarih tasavvuru mümkündür. Bunlardan biri de bizim tarihimiz; felaket sonuçlarıyla birlikte bir tür aptalca hata. Birisi tohum ve bitkilerle oynamaya başlamış ve zamanla tarımı keşfetmiş olmalı. Bu iyi bir düşünce gibi görünüyordu: Yenilebilir bitkilerin peşinden koşmak yerine, artık bunlar kampların yakınında yetiştirilebilirdi. Ne var ki en azından artık birkaç ay aynı yerde kalmak, yeterince tohumluk saklamak, işi bölüştürüp planlamak ve anlık arzuları bastırmak zorundaydık. Doğa ile birlikte yaşamak yerine artık doğadan yaşıyorduk ve onu giderek geçici bir ortak ve bazen de alçak bir oyunbozan olarak görmeye başladık (P.M., 2014: 12-13).*

Herhangi bir şeyi ifade etmenin, tanımlamanın, kavramsallaştırmanın, imgeleştirmenin ve anlamlandırmanın aracı olan dil; kendi yaratıcısının zihin dünyasının bir ürünü olarak ortaya çıkarken; kullanım sürecinde dil, yaratıldığı zihnin sınırlarını aşarak düşünmenin şeklini, sınırlarını ve kalıplarını belirleyen, ona yön veren bir nitelik ve işlevsellik kazanarak üretici bir araca dönüşmektedir. İnsanın canlı veya cansız herhangi bir şeyle kurduğu iletişim; yaratıcı aklının sınırsızlığının bir ürünüken, aynı zamanda iletişim dilinin sınırlarıyla ve bu dilin düşünme kalıplarıyla belirlenmektedir. Bununla birlikte insanın yaşadığı sosyal ve fiziksel çevreyle olan kesintisiz etkileşimi, dile ve düşünceye durağan olmayan bir yapı kazandırarak düşüncenin ve dilin etkileşimsel dönüşümünü beraberinde getirmekte ve insanın dil aracılığıyla ortaya koyduğu tarihsel anlamsal gerçekliklerin değişimini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu bağlamda insan, var oluşundan bu yana yaşadığı dünyayla anlamların, tanımların ve gerçekliklerin tarihsel olarak değiştiği ve değişmeye devam edeceği bir iletişim dili oluşturmakta ve düşüncenin kalıbı olan bu dili, üretici zekâsının inşa ettiği her yapıda kullanmaktadır. Bu nedenle insanın yaşamı ve bu yaşamın her bir alanı, bir zihniyetin teşekkülü itibarıyla parçalanmış bir yapı değil, birbiriyle sıkı sıkıya bağlı ve iç içe geçmiş bir bütündür.

İnsanın, varoluşuyla birlikte başlayan doğayı tanımlama ve anlamlandırma çabası bugün hala devam eden ve gelecekte de devam edecek olan süreklilik arz eden

doğayla iletişim kurma çabasıdır. Bu iletişimin dili ve aklın yöntemsal bir ürünü olan bilim; doğayı anlamlandıran, anlamlandırdıkça insan ile doğa arasındaki ilişkinin niteliğini belirleyen, bu nitelik çerçevesinde insanın kendi yarattığı somut ve soyut bütün yapıların düşünce kalıbını meydana getiren bir araçtır. Zira insanın yaratmadığı bir gerçeklik olan doğayı anlamak, kendi yarattığı veya yaratacağı gerçeklikleri inşa etmenin anlamsal bir yol haritasıdır. İnsanın hayatı anlamlandırma biçimi aynı zamanda hayatı yaşama biçimini de belirlemektedir. Bu doğrultuda dışsal biyolojik bir gerçeklik olan doğa ile sosyal ve içsel bir gerçeklik olan toplum, doğanın iletişimsel dili olan bilim ile toplumsalın iletişimsel dili olan siyaset, öz itibariyle aynı kavramsal ve anlamsal düşünme modelini kullanmakta ve öne sürülen doğa tasavvurları ile toplum tasavvurları tek bir düşünme yönteminin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.

Bilimin ve siyasetin yöntem ve nitelik itibariyle birbirine paralel olarak dönüşmesi, doğaya ve topluma dair anlam ve tanımlamaların tarihsel olarak değişkenlik göstermesi; doğanın ve toplumun bilgisini, nesnel bir gerçeklik olmaktan çıkarmakta, tarihsel koşullara bağlı olarak yanlışlanmaya ve yıkılmaya gebe öznel paradigmatik gerçeklikler haline getirmektedir. Aristoteles paradigmasıyla doğanın parçası olan insan; -göreceli- organik toplum tasavvuru kurarken, Aydınlanma düşüncesi ve Newton paradigmasıyla doğanın efendisine dönüşmüş ve mekanik bir hiyerarşinin belirleyici olduğu toplumsal, siyasal ve iktisadi bir yapı ortaya koymuştur. Bu doğrultuda doğaya vahşi, ilkel, savaşılmaya gereken ve itaatkâr olması beklenen bir nesne anlamı yüklenirken, benzer bir anlam da toplumsal yapının genlerine enjekte edilerek toplum; iktisadi, sosyal, kültürel ve sınıfsal çatışmanın düzenlenmesi gereken ortamı olarak anlamlandırılmıştır. Böylece insan, medeniyet düsturuyla doğadan zihinsel, mekânsal, teknolojik ve yaşamsal bir kopuş yaşayarak toplumu, doğanın olmadığı fakat insan tarafından anlamlandırılan kural ve formülasyonların olduğu bir mücadele alanı olarak yaratmıştır. Böylece fiziksel yaşam doğayla insanın, toplumsal yaşam ise insanla insanın savaş alanı haline gelmiştir. Öyle ki, insanı ait olduğu doğadan ayırıştırıran bu savaşçı zihniyetin temelleri, her ne kadar organik olarak tanımlansa da, Aristoteles tarafından atılmıştır. Aristoteles'in insanı toplumsal bir hayvan olarak tanımlaması; insanı bir hayvan türü olarak doğaya ait kılmakla birlikte; insana atfedilen toplumsallık, insanı

doğadan farklılaştırmakta ve doğa meşruiyeti altında topluma atfedilen bütün anlamları doğallaştırmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles'i doğaya ya da organik olmaya mahkûm eden şey, Newton'un ve Bacon'un sahip olduğu bilimsel ve teknolojik veri ve imkânlarla sahip olamamasıdır. Zira gerçeklik olarak sunulan her bir tanımlama, tanımlanan şeyi -nitelikleri de dâhil olmak üzere- tanımlayana ve tanımlanan şeyin dışında kalana göre anlamlandırmakta; bu durum doğayı ve toplumu, farklılıkların doğal bütünü olmaktan çıkararak zıtlıkların çatışma alanı haline getirmektedir. Böylece gerek doğaya gerekse topluma, zihinsel sınırlar çizilerek görev ve sorumluluklar yüklenmekte; yaşamsal doğal kaygıların yerini sınırlarla bezeli aklın ve düşüncenin yapay kaygıları almaktadır. Bu bağlamda zaman, tarih, iktidar, sınıf, sömürü, hiyerarşi, egemenlik ve tahakküm gibi kavramlar zaman zaman doğaya da atfedilen fakat doğada ve doğaya ait olmayan, insanın bilinmeyen fakat tanımlanan doğasına işaret ederek kendi yarattığı yapay doğası içerisinde icad ettiği toplumsal kavramlar olmaktadır. Buna bağlı olarak biyolojik doğa, kavramlar ve anlamlar olmadan yalnızca yaşarken; insan kendi yarattığı anlamlar, tanımlamalar ve kavramlar vasıtasıyla anlamları, tanımlamaları ve kavramları yaşamaktadır. Bu bakımdan toplumu doğada olmayan kavramsallaştırmalar üzerinden insana ait bir alan olarak kurmak bağlamında doğa ile insan arasında çizgi çekmek bakımından Aristoteles'in *toplumsal hayvanı* ile Bacon'un *egemen insanı* arasında bir fark yoktur. Aristoteles'in organik, Newton'un mekanik doğası; asıl itibarıyla doğanın değil, insana ait bir organizm ve mekanizmdir. Bu durum insanı, gerçeklik merakı ve arayışının masumiyetinden alıkoymakta; amaç içinde araç olmaya mahkûm ederek insanın kendi elleriyle inşa ettiği bütün bir yaşamı araçsallıklarla kuşatmaktadır.

İnsan ve doğa arasındaki savaş ilişkisinin bilinçaltı, moderniteden ve kapitalist endüstriyel üretim biçiminden çok daha önceye dayanmaktadır. Avcı-toplayıcı dönemde insan; doğadaki herhangi bir tüketici hayvandan farksız bir niteliğe sahipken; tarımsal üretime geçişi bugünkü insan-doğa ilişkisinin de başlangıcı olmuştur. Tarımsal üretimle birlikte insan; doğayı biçimlendirmeye, doğayı öğrenmeye, doğayla mücadele etmeye ve doğayı sömürmeye başlamış; bunun için farklı teknolojiler ve bilgi birikimi edinerek söz konusu ilişkiyi sistematik bir hale getirmiştir. Köylerden kentlere yaşam alanlarının sürekli büyüyen inşası; insanı

mekânsal olarak doğadan ayırırken, aynı zamanda kendine yarattığı toplumsal doğanın fiziksel simgeleri haline gelmiştir. Tarım alanları fabrikalara, dağlar gökdelenlere, akarsular barajlara, güneş sokak lambalarına, hayvanlar ve bitkiler ise raf ürünlerine dönüşmüştür. Doğa ile insan ilişkisinin niteliği bakımdan tarım toplumu ile endüstri toplumu arasındaki fark zihinsel değil, enstrümantaldir. Bu nedenle doğa sorunlarının, insan-doğa arasındaki ilişkisinin savaşı niteliğinin fiziksel ve zihinsel kaynağını yalnızca Aydınlanma düşüncesine veya endüstriyalizme adanmış yüzeysel bir yaklaşımdır.

Kuantum paradigması, insanın doğayla ve kendiyle kurduğu bilimsel ve siyasal ilişkinin niteliğinin sorgulanması ve dönüşümü hususunda bir dönüm noktasıdır. Zira kuantum paradigmasına kadar bütün bir tarih boyunca doğayı ve toplumu bilmeye çalışan ve edindiği bilgi üzerinden doğa ve toplum tasavvuru yaratan insan, bilme çabasının cehaletiyle karşı karşıya kalmaktadır. Doğanın bilinemez bilgisi ve ölçülemeyen değerleri, büyük siyasal söylemlerle kurulan toplumsal ilişkilerin bütün anlamlarını da değersiz kılmaktadır. Doğanın bir nesne, bir cisim ya da bir varlık olarak değil, ekosistemin içsel ve dışsal ilişkilerinin ağıyla oluşan bir süreç olarak betimlenmesi; siyasalın merkezinin, dünyanın politik ve coğrafi sınırlarının, kültürel ve etnik kalıpların yıkıldığı; toplumun kendi içindeki ve diğer toplumlarla olan farklılıklara dayalı ekosistemik bir ağ ilişkisinde olduğu, çok yönlü ve merkezsiz bir siyaset ve toplum düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Bu durum insanı, tanımlayan özne konumundan tanımlayamayan nesne konumuna getirirken aynı zamanda doğa ve insanı anlamsal olarak birbirine yakınlaştırmakta; hatta daha ileri bir çıkarımla doğaya ve topluma yönelik yapılan ve yapılacak bütün tanımlamaları anlamsızlaştırmakta ve gerçekliği görelileştirerek ortadan kaldırmaktadır. Söz konusu görelilik, insanlık tarihinin birikimi olan bütün siyasal, sosyal, toplumsal, kültürel ve iktisadi bütün söylemlerin ve yapıların nesnel gerçekliğini yitirerek çöküşü anlamına gelmektedir. Doğa ve toplum, bilim ve siyaset bakımından kuantum; öncüllerinden farklı olarak yapısalcı değil, yapısökümcüdür. Bu durum, insanın özenle yarattığı tarihsel birikimin, değerlerin ve gerçekliğin yok oluşuna işaret etmektedir.

Derin ekoloji ve toplumsal ekoloji düşünceleri; doğa paradigmasıyla siyasal paradigmanın birleştiği, biyolojik bir gerçeklik olarak doğanın siyasallaştığı, insani

bir gerçeklik olarak toplumun doğallaştığı kuramlar olarak ortaya çıkmaktadır. Hiç şüphesiz insan eliyle doğanın ve insanın kendi yaşamının tehdit altında olması, bu kuramların ortaya çıkışında bir etkenken; asıl önemli etken kuantumla birlikte doğaya dair yöntemsel ve niteliksel gerçeklikte yaşanan değişimdir. Sistematik olarak yöntemsel farklılıkları olan bu iki düşüncenin ortak noktası; toplumsal bir doğaya dönüş ya da doğayla yeniden barışmak değil, doğayla insan arasındaki ayrışmanın bireysel ve toplumsal bütün koşullarını ortadan kaldırarak bireye ve topluma dair her bir olguyu doğallaştırmaktır. Köklü bir zihniyet dönüşümünü gerektiren bu çabanın merkezi, toplumsal düşüncenin merkezi olan siyasettir. Bu bakımdan derin ekoloji ve toplumsal ekoloji düşüncelerini, büyük ideolojik söylemlerin şekillendirdiği geleneksel siyasal kavramlar, söylemler ve ideolojik yaklaşımlar içerisinde değerlendirmeye çalışmak; tanımların ve kalıpların yok olmaya başladığı yeni paradigmanın dünyasında anlamsız olacaktır. Bu bağlamda derin ekoloji ve toplumsal ekoloji; insan-doğa ilişkisinin tarihi bakımından özü itibariyle eski, bu özün politik söylemde yer edinmesi bakımından da yeni düşünsel hareketlerdir. Bu nedenle derin ekoloji ve toplumsal ekoloji düşüncelerini sosyal hareket, ideoloji ya da ütopya olarak tanımlama ve bir yere koyma çabası yersizdir.

Bununla birlikte gerek derin ekoloji, gerekse toplumsal ekoloji; sunmuş oldukları politik dönüşüm yöntemleri ne olursa olsun, insanın varoluşundan beri taşıdığı kaçınılmaz laneti ve lütfu barındırmaktadır: Akıl. İki düşüncenin de ileri sürdüğü yerelleşme, ekolojik teknoloji ve üretim, sınıfsız ve tahakkümsüz toplum gibi ilkeleri barındıran ekolojik toplum; eleştirdikleri mühendisliğin ürünü olan ve yıkmaya çalıştıkları toplumsal yapıya karşı yeni bir mühendislikle yeni bir toplumsal yapı inşa etme çabasıdır. Bu bakımdan öncülleriyle niteliksel olarak farklılaşan bu iki düşünce, yapısal olarak aynılaşmaktadır. Anlamaların görelileştiği gerçekliği bağlamında ekolojik toplumun, ekolojik özgürlük adına yıkılması gereken yeni ekolojik tahakküm ilişkileri ve baskı alanları ortaya çıkaracağı muhtemeldir. Niteliği ve amacı ne olursa olsun yeni bir toplum kurma iddiası ve düşüncesi, kendine has bir toplum mühendisliğini gizil olarak beraberinde getirmekte ve tam da yıkmaya ya da yerini almaya çalıştığı şey haline dönüşmektedir.

Bununla birlikte aklın öznelliği çerçevesinde etik başta olmak üzere insana ya da doğaya nesnel iddiasındaki değerler atfetmek, doğayı ve insanı dolaylı olarak

tahakküm altına almaktır. Zira amacı ve niteliği ne olursa olsun doğaya ve insana atfedilen anlam ve değerler, insana ait olması itibarıyla doğaya aykırı olarak doğanın öznel olarak kişiselleştirilmesidir. Bu bakımdan doğayla insan arasındaki özne-nesne ilişkisi ne kadar öznel ve gerçeklikten uzaksa, kurulacak olan özne-özne ya da nesne-nesne ilişkisi de o kadar öznel ve gerçeklikten uzaktır. İnsan-doğa ilişkisinin organik, mekanik ya da ahlaki biçiminin veya niteliğinin olup olmama zorunluluğu, bu ilişkinin hangi gerçekliğe göre ve nasıl idealize edildiği tartışmalıdır. Bu bağlamda doğayı; bir yandan amacı, tarihi, öznesi ve nesnesi olmayan bir süreç olarak tanımlarken; öte yandan doğayı kurtarmak gayesiyle doğaya bir amaç, tarih ve özne anlamı yüklemek, doğanın varlık biçimiyle çelişmektedir. Nitekim doğayı kurtarmak ve toplumsal yaşamı bunun üzerine kurmak; doğanın değil, insanın talebidir; etik değerlerle süslenmiş insanmerkezli, doğamerkezli ya da merkezless herhangi bir doğa ve toplum düşüncesinin kaynağı kaçınılmaz olarak insandır. Bu bakımdan derin ya da toplumsal farketmeksizin ekolojik toplum düşüncesi; doğayı değil, insanı kurtarmaya; doğanın değil, insanın krizini çözmeye çalışan; yeni bir tür tahakküm, hiyerarşi, sınıf, sömürü ve baskı mekanizmaları potansiyeli taşıyan; insana ait bir ahlakın ve kaygının doğaya atfedilmiş vicdani bir günah çıkarma ritüeli olarak ortaya çıkmaktadır. Zira doğa, insanı barındırmadan önce de içsel ya da dışsal olarak yok olma ve var olma, yok etme ve var etme süreciyle karşı karşıyadır. Doğa insana değil, insan doğaya muhtaç ve bağımlıdır; tam da bu nedenle bilimsel ya da siyasal niteliği ne olursa olsun doğayı kurtarmak, toplumsal yapıyı ve yaşayışı doğaya göre düzenlemek düşüncesi; doğanın değil, doğaya bağımlı ve muhtaç insan varlığının devamlılığının amacıdır.

*Yanılsama ve ütopyalar, bu sefer de köleliğimizin ağırlaşmasına eşlik ettiler. Günümüz çok sefil olduğundan, 'gelecek' tabii ki daha iyi olmak zorundaydı. .... Birçoğumuz için intihar ya da bir atom savaşı artık bir tehdit değil; korku, eziyet ve sıkıntıdan kurtulmak için dört gözle beklenen bir çözüm. Birkaç bin yıllık uygarlık ve 200 yıllık endüstri toplumu ardında korkunç bir azap bıraktı. .... Bu 'dünya' oteli kendi konuklarını yıldırıyor. Ne var ki, biz hem ev sahibi hem de konuğuz (P. M., 2014: 15, 16).*

## KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2008). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete* (5. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. (2009). *Kent Devletinden İmparatorluğa* (6. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. (2011). Aydınlanma: Düşünceler Yumağı. M. A. Ağaoğulları, (Ed.). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* içinde (517-540). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akyüz, R. Ö. (2000). Kuantum Kuramı ve Belirlenimcilik, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 395, 36-38.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (2. Baskı), (A. Arslan Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles. (2001). *Fizik* (2. Baskı), (S. Babür Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2004). *Politika* (7. Baskı), (M. Tuncay Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Arnhart, L. (2011). *Platon'dan Rawls'a Siyasal Düşünce Tarihi* (4. Baskı), (A. K. Bayram Çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Arslan, A. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (4. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a* (3. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2014). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a* (4. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles* (3. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Arslan, A. (2014). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles* (4. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler* (2. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2014). *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler* (3. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2012). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Potinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (2. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, İ. (2012). *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Aquinas, T. (2006). Prenslik Yönetimi Üstüne. (M. Tuncay Çev.), M. Tuncay (Ed.). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Eski ve Orta Çağlar içinde* (429-437). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aquinas, T. (2006). Toplu Dinbilim. (M. Tuncay Çev.), M. Tuncay (Ed.). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Eski ve Orta Çağlar içinde* (439-462). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ayaz, H. (2014). Çevreci Eleştiri Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Uluslar arası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Sayı: 3/1, 278-292.
- Aykutalp, A. (2012). *Ulus Devlet ve Küreselleşme Bağlamında Antonio Negri ve Anthony Giddens'in Düşüncelerinin Karşılaştırmalı Analizi*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Bağce, H. E. (2010). *Frankfurt Okulu* (3. Baskı). H. E. Bağce (Ed.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.



- Baş, İ. M. (2001). Sosyal Bilimler ve Ekoloji. T. Bora, S. Sökmen ve K. Şahin (Ed.). *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde (209-220).
- Balkaya, F. (2014). Yeni Toplumsal Hareket Çeşidi Olarak Çevreci Hareketler. *Küresel İktisat ve İşletme Çalışmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 5, 41-50.
- Benhabib, S. (2010). Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları. (S. Akkanat Çev.), H. E. Bağce (Ed.). *Frankfurt Okulu* (3. Baskı) içinde, (83-110). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Barnes, J. (2004). *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (H. Portakal Çev.), İstanbul: Cem Yayınevi.
- Berktaş, F. (2013). Liberalizm: Tek Bir Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir ideoloji. H. B. Örs (Ed.). *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (6. Baskı) içinde (47-114). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bookchin, M. (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, (A. Yılmaz Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bookchin, M. (2012). Ekolojik Kriz ve Toplumu Yeniden İnşa Etme İhtiyacı. (A. Adıgüzel Çev.). *Dipnot Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi*, Sayı: 8, 83-92.
- Bookchin, M. (2013). *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, (F. D. Elhüseyin Çev.), İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, M. (2014). *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, (R. G. Ögdül Çev.), İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, M. (2013). *Toplumu Yeniden Kurmak*, (M. K. Coşkun Çev.), İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, M. (2013). *Özgürlüğün Ekolojisi*, (K. Şahin Çev.), İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, M. (2014). *Kentsiz Kentleşme*, (B. Özyalçın Çev.), İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Bravo, I. B. (2007). Antikçağ'da Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 4, 43-58.

- Bülbül, K. (2009). *Zor ve Rıza, Küreselleşmeler Arasında Türkiye*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Cantzen, R. (2000). *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum* (2. Baskı), (V. Atayman Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Castells, M. (2013). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Cilt: 2, Kimliğin Gücü* (2. Baskı), (E. Kılıç Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cerit Mazlum, S. (2014). Çevrecilik ve Çevre Hareketleri. B. Kartal ve B. Kümbetoğlu (Ed.). *Yeni Toplumsal Hareketler* (3. Baskı) içinde (207-239). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Cevizci, A. (2001). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (3. Baskı), Bursa: Asa Kitabevi Yayınları.
- Cevizci, A. (2011). *Felsefe Tarihi* (3. Baskı), İstanbul: Say Yayınları.
- Cicero. (2006). Devlet Üzerine. (M. Tuncay Çev.), M. Tuncay (Ed.). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Eski ve Orta Çağlar* içinde (297-329). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cicero. (2006). Yasalar Üzerine. (M. Tuncay Çev.), M. Tuncay (Ed.). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Eski ve Orta Çağlar* içinde (297-329). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çaha, Ö. (2013). *Siyasi Düşüncelere Giriş* (3. Baskı), İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.
- Çalgüner, T. (2003). *Çevre Mİ? Ekoloji Mi?*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Çayır, K. (1999). Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler. K. Çayır (Ed.). *Yeni Sosyal Hareketler* içinde (13-33). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Çoban, A. (2002). Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 52, Sayı: 3, 3-30.
- Çüçen, A.K., Zafer, Z., Esenyel, A. (2009). *Varlık Felsefesi*, Bursa: Ezgi Kitabevi.

- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı*, (K. Dinçer Çev.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Çiğdem, A. (2009). *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, Ö. (2000). *Bilim Felsefesi* (2. Baskı), Ankara: Vadi Yayınları.
- Denkel, A. (2011). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Dereli, T. (1994). Kuantum Kozmolojileri, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 325, 20-21.
- Des Jardins, J. R (2006). *Çevre Etiği, Çevre Felsefesine Giriş*, (R. Keleş Çev.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Dews, P. (2013). Postmodernizm: Nietzsche'den Post-Yapısalcılara Çağdaşlığın Patolojileri. T. Ball ve R. Bellamy (Ed.). *20. Yüzyıl Siyasal Düşünceler Tarihi*, (M. Güven, I. Yıldız ve M. Altun Çev.) içinde (363-387). İstanbul: Babil Yayınları.
- Eflatun. (1989). *Timaios*, (E. Güney ve L. Ay Çev.), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Erdoğan, E. (2009). *Aristoteles'ten Newton'a Paradigmatik Bilim Tarihi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Erdoğan, E. (2009). Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 7, 137-162.
- Erkan, H. (2012). Temel Teknolojik Paradigmatik Kaymalardan Sosyal Bilimlere Yansımalar. *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, Sayı: 45, 125-148.
- Ertan, H. (2012). Charles Darwin ve Türlerin Kökeni Kitabı. E. Helvacıoğlu (Ed.). *Bilimsel Devrimin Başyapıtları* içinde (283-285). İstanbul: Yedi Renk Basım Yayım.
- Ertürk, A. (2012). Kaos Kuramı: Yönetim ve Eğitimdeki Yansımaları. *Kastamonu Eğitim Dergisi*. Cilt: 20, Sayı: 3, 849-868.
- Fahri, M. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi* (5. Baskı), (K. Turhan Çev.), İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

- Fırat, A. S. (2003). Çevre Etiği Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 58, Sayı: 3, 105-144.
- Giddens, A. (2001). *Anthony Giddens'la Söyleşiler Modernliği Anlamlandırmak*, (S. Uyrukulak ve M. Sağlam Çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin Sonuçları* (3. Baskı), (E. Kuşdil Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gökberk, M. (2002). *Felsefe Tarihi* (13. Baskı), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Göktolga, O. (2013). Yeni Siyaset ve Ekolojik Hareketler. *Birey ve Toplum Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 5, 127-136.
- Görür, G. (2011). Temel Ekolojik Kavramlar. S. Gökmen (Ed.). *Genel Ekoloji* (2. Baskı) içinde (1-20). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Göze, A. (1998). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler* (8. Baskı), İstanbul: Beta Yayınları.
- Gür, H. (1989). Kuantum Fiziği Çağı. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 256, 4-8.
- Gürel, A. O. (2001). *Doğa Bilimleri Tarihi*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Guthrie, W. K. C. (2011). *Yunan Felsefesi Tarihi-I Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, (E. Akça Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Halfpenny, P. (2010). Rasyonalite Bilimsel Bilginin Sosyolojisi. B. Balkız ve V. S. Ögütle (Ed.). *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar* içinde (58-64). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hawking, S. (2006). *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, (S. Ögünç Çev.), İstanbul: Doğan Kitap.
- Heywood, A. (2010). *Siyasi ideolojiler: Bir Giriş* (2. Baskı), (A. K. Bayram vd. Çev.), Ankara: Adres Yayınları.
- Heywood, A. (2014). *Küresel Siyaset* (3. Baskı), (N. Uslu ve H. Özdemir Çev.), Ankara: Adres Yayınları.

- Hobbes, T. (2009). *Leviathan*, (S. Lim Çev.), M. Tuncay (Ed.). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ içinde* (209-251). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T. W. (1996). *Aydınlanmanın Diyalektiği- Felsefi Fragmanlar II*, (O. Özgül Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Horkheimer, M. (2005). *Akil Tutulması* (6. Baskı), (O. Koçak Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- İmga, O. (2012). Murray Bookchin ve Sosyal Ekoloji, O. İmga ve H. Olgun (Ed.). *Yeşil ve Siyaset içinde* (136-151). Ankara: Lotus Yayınevi.
- Jones W. T. (2006). *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi (Cilt 2)*, (H. Hünler Çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Kaya, B. (2003). *Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*, İstanbul: Sorun Yayınları.
- Keleş, R. ve Hamamcı, C. (2002). *Çevrebilim* (4. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kılıç, S. ve Tok, N. (2013). Çevrecilikte Yeni Bir Kimlik: Ekolojizm. *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 2, s. 223-250.
- Kırışik, F. (2013). Ekolojik Sorunların Çözümünde Derin Ekolojik Yaklaşımı. *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 2, 279-301.
- Kışlalıoğlu, M. ve Berkes, F. (1999). *Çevre ve Ekoloji* (7. Baskı), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kocabaş, Ş. (2001). *Fizik ve Gerçeklik Bilim Felsefesine Kavramsal Bir Yaklaşım*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Korkmaz, Ö. (2002). Tarihsel Süreç İçerisinde Evrensellik Düşüncesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 3, s. 154-197.
- Kovel, J. (2005). *Doğanın Düşmanı, Kapitalizmin Sonu Mu, Dünyanın Sonu Mu?*, (G. Koca Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Koyre, A. (1989). *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (K. Dinçer Çev.), İstanbul: Ara Yayıncılık.

- Koyre, A. (2002). *Bilim Tarihi Yazıları I* (4. Baskı), (K. Dinçer Çev.), Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2000). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (5. Baskı), (N. Kuyaş Çev.), İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Kuhn, T. S. (2006). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (N. Kuyaş Çev.), İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2007). *Kopernik Devrimi*, (H. Turan, D. Bayrak ve S.K. Çelik Çev.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2012). Kopernik Devrimi. E. Helvacıoğlu (Ed.). *Bilimsel Devrimin Başyapıtları* içinde (13-54). İstanbul: Yedi Renk Basım Yayım.
- Küçükalp, D. (2011). *Siyaset Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Locke, J. (2009). Uygur Yönetim Üstüne İki İnceleme. (M. Tuncay Çev.), M. Tuncay (Ed.). *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ* içinde (261-293). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Losee, J. (2008). *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, (E. Böke Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Mahsereci, N. (2012). Modern Bilimin Başlangıcı Galilei'nin Diyalog ve Konuşmaları. E. Helvacıoğlu (Ed.). *Bilimsel Devrimin Başyapıtları* içinde (145-159). İstanbul: Yedi Renk Basım Yayım.
- Marcuse, H. (2010). *Tek Boyutlu İnsan* (4. Baskı), (A. Yardımlı Çev.), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Mcneill, W. H. (2004). *Dünya Tarihi* (8. Baskı), (A. Şenel Çev.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Metcan, İ. (1993). *Thomas Kuhn'un Bilim Anlayışı ve Paradigma Kavramı*. (Yayınlanmamış YL Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Naess, A. (1973). The Shallow and The Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 16: 1, 95-100.
- Öktem, Ü. (2010). Olgu, Kuram, Darwin Öncesi Evrim Kuramları ve Darwin'in Evrim Kuramı. *Antropoloji Dergisi*, Sayı: 23, 21-39.

- Önder, Ö. (2013). Gerontokrasi: Yaşlılar Yönetimi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 36, 271-281.
- Önder, T. (2003). Derin Ekoloji Üzerine. *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 30-31, 95-111.
- Önder, T. (2005). Yeşil Siyaset. M. Türköne (Ed.). *Siyaset* (2. Baskı) içinde (591-628). Ankara: Lotus Yayınevi.
- Önder, T. (2013). Ekolojizm. Ö. Çaha ve B. Şahin (Ed.). *Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler* içinde (449-507). Ankara: Orion Kitabevi.
- Özer, M. A. (2001). Yeşil Hareket: Alman Yeşilleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Gazi Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1: 173-198.
- Özerkmen, N. (2002). İnsan Merkezli Çevre Anlayışından Doğa Merkezli Çevre Anlayışına. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 42, Sayı: 1-2, 167-185.
- Özlem, D. (2008). *Felsefe ve Doğa Bilimleri* (4. Baskı), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özlem, D. (1993). Felsefe Açısından Bilim. *Tarım Ekonomisi Dergisi*, Cilt: 2, 1-6.
- Palumbo, A. ve Scott, A. (2013). Weber, Durkheim ve Modern Devletin Sosyolojisi. T. Ball ve R. Bellamy (Ed.). *20. Yüzyıl Siyasal Düşünceler Tarihi* (M. Güven, I. Yıldız ve M. Altun Çev.) içinde (388-411). İstanbul: Babil Yayınları.
- Planck, M. (1996). *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* (2. Baskı), (Y. Öner Çev.), İstanbul: Spartaküs Yayınları.
- Platon. (2005). *Devlet*, (C. Saraçoğlu ve V. Atayman Çev.), İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- Platon. (2006). *Devlet*. (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz Çev.), M. Tuncay (Ed.). *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Eski ve Orta Çağlar* içinde (45-140). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- P. M. (2014). *Bolo’Bolo* (3. Baskı), (Can, Alev, vd. Çev.), İstanbul: Kaos Yayınları.
- Porritt, J. (1989). *Yeşil Politika* (2. Baskı), (A. Türker Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Pustu, Y. (2006). Küreselleşme Sürecinde “Antik Site’den Dünya Kentine”. *Sayıştay Dergisi*, Sayı: 60, 129-151.
- Ritzer, G. (2011). *Küresel Dünya*, (M. Pekdemir Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. (2012). *Modern Sosyoloji Kuramları*, (H. Hülür Çev.), Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Roazen, P. (2013). Freud ve Takipçileri. T. Ball ve R. Bellamy (Ed.). *20. Yüzyıl Siyasal Düşünceler Tarihi*. (M. Güven, I. Yıldız ve M. Altun Çev.) içinde (412-431). İstanbul: Babil Yayınları.
- Rossi, P. (2009). *Modern Bilimin Doğuşu*, (N. Domaniç Çev.), İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Rousseau, J. J. (2011). *Toplum Sözleşmesi* (7. Baskı), (V. Günyol Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ruby, C. (2012). *Siyaset Felsefesine Giriş*, (A. F. Kılıç Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Russ, J. (2011). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, (Ö. Doğan Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Sayılı, A. (2012). Kopernik ve Anıtsal Yapıtı. E. Helvacıoğlu, (Ed.). *Bilimsel Devrimin Başyapıtları* içinde (87-141). İstanbul: Yedi Renk Basım Yayım.
- Sezer, Ö. (27 Ekim 2009). *Çevre Korumacılıktan Radikal Ekolojiye*. 16 Mart 2015, <https://ecotopianetwork.wordpress.com/2009/10/27/cevre-korumaciliktan-radikal-ekolojiye/>.
- Shakian, W. S. (1997). *Felsefe Tarihi* (3.Baskı), (A. Yardımlı Çev.), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Shea, W. R. (2000). Geçmişte ve Günümüzde Bilim Tarihi ile Bilim Felsefesi Arasındaki Bağlar. O. Bahadır, (Ed.). *Bilim Tarihi Yazıları* içinde (43-64). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2004). *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (E. Akbaş ve Ş. Mutlu Çev.), İstanbul: Üniversite Kitabevi.



- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2006). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (3. Baskı), (E. Akbaş ve Ş. Mutlu Çev.), İstanbul: Kesit Yayınları.
- Simonnnet, D. (1993). *Çevrecilik* (2. Baskı), (M. S. Şakiroğlu Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Störig, H. J. (2011). *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, (N. Epçeli Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Sunar, İ. (1999). *Düşün ve Toplum*, Ankara: Doruk Yayınları.
- Sverdlow, N. M. (2012). Galilei'nin Teleskopla Yaptığı Keşifler ve Kopernik Teorisine Sunduğu Kanıtlar. (Y. Öngel ve T. Dağıstanlı Çev.), E. Helvacıoğlu (Ed.). *Bilimsel Devrimin Başyapıtları* içinde (183-194). İstanbul: Yedi Renk Basım Yayım.
- Şahin, Ü. (2012). Yeşil Düşünce. O. İmga ve H. Olgun (Ed.). *Yeşil ve Siyaset* içinde (11-80). Ankara: Lotus Yayınevi.
- Şakacı, B. K. (2012). Derin Ekolojinin Derinlikleri. O. İmga ve H. Olgun (Ed.). *Yeşil ve Siyaset* içinde (95-121).
- Şenel, A. (2002). *Siyasal Düşünceler Tarihi, Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşüncesi* (8. Baskı), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şenel, A. (2001). *İlkel Topluluktan Uygur Topluma, Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi* (6. Baskı), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tannenbaum, D. G. ve Schultz, D. (2010). *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri* (5. Baskı), (F. Demirci Çev.), Ankara: Adres Yayınları.
- Taslaman, C. (2008). *Kuantum Teorisi ve Tanrı* (2. Baskı), İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Teber, S. (2010). *Doğanın İnsanlaşması* (2. Baskı), İstanbul: Say Yayınları.
- Tekeli, İ. (2009). *Kültür Politikaları ve İnsan Hakları Bağlamında Doğal ve Tarihiğ Çevreyi Korumak*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Thilly, F. (2007). *Felsefenin Öyküsü Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (İ. Şener Çev.), İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Thilly, F. (2010). *Bir Felsefe Tarihi* (2. Baskı), (N. Küçük ve Y. Çevik Çev.), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Toku, N. (2005). *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Topdemir, H. G. (2002). Kuhn ve Bilimsel Devrimlerin Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme. *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 36, 45-62.
- Topdemir, H. G. (2011). Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1: Yer Merkezli Evren Modeli. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 518, 104-106.
- Topdemir, H. G. (2011). Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1: Güneş Merkezli Evren Modeli. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 519, 102-106.
- Tuna, M., Şen, H. ve Durdu, Z. (2011). *Modern Toplumun İnşası (Tarihsel ve Sosyolojik Bir Perspektif)*, Ankara: Detay Yayıncılık.
- Turgut, S. (2005). Einstein'ın Mucize Yılı Özel Görelilik. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 447, 38-45.
- Turgut, S. ve İpekoğlu, Y. (2000). Kuantum Fiziğinin Garip Söylemleri. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 395, 46-49.
- Ural, Ş. (2008). Kaos: Yeni Bir Paradigma Mı?. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 5, 101-111.
- Uslu, F. (2011). Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi-Bilim, Bilim Olmayan ve Sahte Bilim. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 19, 5-35.
- Ülken, H. Z. (1968). *Varlık ve Oluş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ünalın, Z. (2010). Kuantum Penceresinden Biyoloji. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 512, 26-31.
- Vorlander, K. (2008). *Felsefe Tarihi (Cilt: 1-2)* (2. Baskı), (M. İzzet ve O. Saadettin Çev.), İstanbul: İz Yayıncılık.

- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi* (5. Baskı), (H. V. Eralp Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Westfall, R. S. (1997). *Modern Bilimin Oluşumu* (7. Baskı), (İ. H. Duru Çev.), Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Yalçınkaya, A. (2011). İlahi Siyaset. M. A. Ağaoğulları (Ed.). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi* içinde (197-225). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yaldır, H. ve Üner, A. (2009). Bilimsel İlerleme ve Metod Kavramı Üzerine Karl Popper ve Thomas Kuhn. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, 56-71.
- Yardımcı, S. (2006). *İnsan-Doğa Ekseninde Derin Ekoloji ve Toplumsal Ekoloji*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Yayla, H. ve Çelik, V. (2011). Çevre Sorunlarının Çözümü İçin Radikal Bir Öneri: Derin Ekoloji. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Sayı: 26, s. 369-377.
- Yıldırım, C. (1993). Bilimin Öncüleri, Darwin. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Cilt: 26, Sayı: 311, 740-742.
- Yıldız, R. ve Hira, İ. (2010). Sosyal Bilimlerde Yöntem Tartışmaları Bağlamında Kuhn ve Rothacker. *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, 133-153.
- Yusubov, İ. (2012). Kepler: Yaşamöyküsü ve Astronomia Nova. E. Helvacıoğlu (Ed.). *Bilimsel Devrimin Başyapıtları* içinde (204-212). İstanbul: Yedi Renk Basım Yayım.
- Zabcı, F. (2011). Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe. M. A. Ağaoğulları (Ed.). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* içinde (457-506). İstanbul: İletişim Yayınları.