

ISSN 2148-371X Online ISSN 2651-5148

#10

Ocak
2019

temaşa

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



Fuat Sezgin Özel Sayısı

BU SAYIDA: Serdar Saygılı • Kasım Küçükcalp • Sema Cevirici
A. Kamil Cihan • Mahmut Avcı • Sedat Doğan • Wilhelm Windelband



Fuat Sezgin

(1924 - 2018)

Saygı ve Rahmetle Anıyoruz

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 9
Ocak January 2019

İmtiyaz Sahibi | Owner
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Baş Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editörler | Editors
Dr. Öğrt. Üyesi Sedat DOĞAN
Dr. Öğrt. Üyesi Haluk AŞAR

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Thomas Sheehan (StanfordUniversity)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Ü.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniv.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üniv.)
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üniv.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Üniv.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üniv.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üniv.)

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN
Dr. Öğrt. Üyesi Sinan KILIÇ
Dr. Öğrt. Üyesi E. Erman RUTLİ
Dr. Öğrt. Üyesi Haluk AŞAR
Dr. Öğrt. Üyesi Sedat DOĞAN

Yazışma Adresi | Mailing Address
Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü, Melikgazi, Kayseri / Türkiye
Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy
Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

Temaşa hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. Altı ayda bir (Ocak ve Temmuz aylarında) yayımlanır. Philosopher Index ve Dergi Park tarafından, ilk sayısından itibaren listelenmektedir. Dergimize elektronik ortamda www.temasa.org adresinden ulaşmak mümkündür.

Temaşa is an international and peer reviewed journal. Published semiannually (January and July) in Turkish, English, German and French. Temaşa is listed in Philosopher Index and Dergi Park from the first volume. An electronic version of our journal is also available at: www.temasa.org

ISSN: 2148-371X
Online ISSN: 2651-5148
temasa@gmail.com.tr
www.felsefe.erciyes.edu.tr
Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

Sayfa Düzeni | Designer
Eylem Akçay

Baskı | Publisher
Erciyes Üniversitesi Matbaası
Erciyes University Press

İçindekiler

9 ● Editörden

10 ● Doğu ve Batı Düalizminde İslam Medeniyet Tarihinin Oksidentalîst Düşünürü

Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi Anlayışı

Serdar Saygılı

32 ● Postmodern Anarşizm ve Temsil Sorunsalı

Kasım Küçükakalp – Sema Cevirici

54 ● İbnu'l- Arabî'nin Fususu'-Hikem ve Şarihlerine Göre Halk Katındaki Din'in Geçerliliği

Ahmet Kamil Cihan

67 ● Seneca Etiğinde Bilgi, Erdem ve Mutluluk İlişkisi

Mahmut Avcı

77 ● Aristoteles ve Kant'ta Faillik Problemi

Sedat Doğan

temaşa Çeviri

91 ● Tarih ve Doğa Bilimi / Geschichte und Naturwissenschaft

Wilhelm Windelband / Tercüme: Muhammet Sait Duran

109 ● Yazarlara Notlar

Contents

9 ● Editorial

**10 ● Fuat Sezgin as an Occidentalist Thinker of the History of the Islamic Civilization
in West-East Dualism and His Understanding of History of Science**

Serdar Saygılı

32 ● Postmodern Anarchism and Problem of Representation

Kasım Küçükakalp – Sema Cevirici

54 ● Reliability of Religion among People in Fususu'-Hikem and Şarih of Ibn al-Arabi

Ahmet Kamil Cihan

67 ● The Relationship Between Knowledge, Virtue and Happiness in Seneca's Ethics

Mahmut Avcı

77 ● Aristotle and Kant on the Problem of Agency

Sedat Doğan

temaşa Translation

91 ● Tarih ve Doğa Bilimi / Geschichte und Naturwissenschaft

Wilhelm Windelband / Traslator: Muhammet Sait Duran

109 ● Notes for Writers

Editörden

Temaşa'nın 10.sayısını yayınlamaktan ve yeni yazılarla karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Dergimiz bilindiği üzere ilk sayısından itibaren *Philosopher Index* tarafından taranmakta olup; 2016'da başvuruda bulunduğumuz *Ulakbim* başvuru süreci hala devam etmektedir. Bu zamana kadar sonuçlanması gereken başvuru süreci yoğunluk nedeniyle hala sonuçlandırılmamıştır; fakat dergimiz bütün şartları yerine getirmiş olup, her sayımızın bu titizlik ile hazırlandığının bilinmesini isteriz. Süreli dergi yayınlamak, özellikle dışardan herhangi maddi bir destek olmadan basılı olarak sürdürmek gerçekten zor bir uğraş. Bu bağlamda dergimiz bu sayıdan itibaren elektronik ISSN almış olup, muhtemelen 11. sayısından itibaren sadece elektronik olarak basılacaktır. "Hayırlı işlerin manileri çok olur" darb-ı meselinin de bilincinde olarak (bununla da ciddi anlamda karşılaştığımızı onlarla ayrıca mücadele ettiğimizi belirtmek istiyorum) çaba ve gayretimizi sürdürmekte kararlıyız.

Dergimizin bu sayısını kendisini Almanya'da tanıma şerefine nail olduğumuz rahmetli Prof. Dr. Fuat Sezgin'e ithaf etmiş bulunuyoruz. Çok değerli bir İslam Bilim Tarihçisini kaybetmenin üzüntüsü içerisindeyiz. Kendisine İslam Bilim Tarihi'ne yapmış olduğu katkılar için ne kadar teşekkür etsek azdır. Geride bıraktığı devasa külliyatın hakkında sadaka-i cariyeye olacağından en ufak bir şüphemiz yoktur. Kendi ülkesinde üniversiteden atılıp, yurt dışına çıkmak zorunda kalan bir Türk bilim adamının kendisine uygun şartlar sağlandığında neler yapacağını bütün dünyaya gösteren mükemmel bir örnektir Fuat Sezgin.

Adına ithaf edilen kişi hakkında en az bir yazının olması ilkesini bu sayıda da koruduk. Bu bağlamda kendisi de alanın uzmanı olan genç akademisyenlerimizden Serdar Saygılı, "*Doğu ve Batı Düalizminde İslam Medeniyet Tarihinin Oksidental Düşünürü Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi Anlayışı*" adlı oldukça özgün makale ile bu sayıya katkıda bulundu. Özellikle Çağdaş Felsefe ve Postmodernizm üzerine yazdığı yazılarıyla dikkatleri çeken değerli felsefeci Kasım Küçükalp "*Postmodern Anarşizm ve Temsil Sorunsalı*" adlı makale ile postmodernizm-anarşizm ilişkisini iktidar kavramı bağlamında tahlil eden ve bu bağlamda iki akımın hangi noktalarda ortak veya hangi noktalarda farklı olduğunu temsil sorunsalı bağlamında değerlendiren özgün bir çalışma ile yazarlarımız arasına katılmıştır. İslam Felsefesi Tarihi uzmanlarından A.Kamil Cihan "*İbnu'l- Arabi'nin Fususu'-Hikem ve Şarihlerine Göre Halk Katındaki Din'in Geçerliliği*" başlığı altında oldukça dikkate çekici bir yazı ile dikkatleri Arabi felsefesinin farklı bir yönüne çekerken; Mahmut Avcı Ahlak Felsefesi Tarihi'nde önemli isimlerden biri olan "*Seneca'nın Ahlak Anlayışı*" yazısı ile, genç akademisyenlerden Sedat Doğan oldukça özgün olan ve danışmanlığını üstlendiğim doktora tezinden ürettiği "*Aristoteles ve Kant'ta Faillik Problemi*" adlı makalesiyle son sayımıza katkıda bulunmuşlardır. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyor; bizi yazılarınızla desteklemenizi rica ediyoruz

Prof. Dr. Arslan Topakkaya

Baş Editör

Doğu ve Batı Düalizminde İslam Medeniyet Tarihinin Oksidentalist Düşünürü Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi Anlayışı Serdar Saygılı¹

ORCID: 0000-0003-1986-6448

Makale Geliş: 20 Ekim 2018

Makale Kabul: 25 Aralık 2018

Öz

Fuat Sezgin, İslam medeniyet tarihine önemli katkılar yapmış çağdaş Türk düşünürlerinden birisidir. O, İslam bilim tarihi üzerine yapmış olduğu araştırmalar ile bilim tarihinde yeni bir çığır açmıştır. Ona göre, insanlık tarihinin gelişim düzeyi Batı medeniyetinin gelişim düzeyi ile tekdüze bir perspektiften değerlendirilmiştir. Bu durum, gerek doğu dünyasında gerekse Batı dünyasında yanlış bir İslam medeniyeti algısına sebep olmuştur. Böylece insanlık tarihine katkısı yok denecek kadar az olan ve Batı medeniyeti karşısında yetersiz bir konuma indirgenen İslam medeniyeti anlayışı ortaya çıkmıştır. Oysa İslam medeniyet tarihi, insanlık tarihinin en önemli dönüm noktalarından birisidir. Çünkü İslam medeniyetinde gelişen bilim ve teknoloji hem İslam coğrafyasında hem de dünya coğrafyasında insanlık için yeni yaklaşımların oluşumuna imkân sağlamıştır. İslam bilim ve teknoloji tarihinde ki faaliyetler insanlığın günümüz bilim ve teknolojisine ulaşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Bu sebeptendir ki, insanlığın en önemli bilgi türlerinden birisi olan bilim, sadece tek bir ulus ve uygarlığın ürünü değildir. İran, Hint, Çin, Mısır, Arap, Yunan ve Türk gibi birçok ulus ve uygarlığın ortak ürünüdür. Bununla birlikte İslam medeniyeti üzerine hümanist oryantalistlerin yapmış olduğu çalışmalar hem yetersiz kalmış hem de ideolojik sebeplerden dikkate alınmamıştır. Bu nedenle bilimler tarihinin yazımında İslam medeniyetinin katkısı yeter düzeyde ortaya koyulmamıştır. Dola yısıyla Sezgin, İslam bilim ve teknoloji tarihi üzerine düşünceleriyle ezberlenmiş doğmaların ötesine geçen, üstü örtük gerçeklerin ortaya çıkarılmasına önemli katkılar sağlayan ve bilim tarihine yeni bir perspektif kazandıran öncü bir bilim insanıdır.

Anahtar Kelimeler: Fuat Sezgin, İslam Bilim Tarihi, İslam Medeniyeti, Batı Medeniyeti, Türk-İslam Medeniyeti, Oryantalizm

Fuat Sezgin as an Occidental Thinker of the History of the Islamic Civilization in West-East Dualism and his Understanding of History of Science

Abstract

Fuat Sezgin is one of the Turkish thinkers contemporary made important contributions to the history of Islamic civilization. He has opened a new era in the history of science through research on the history of Islamic science. According to him, the level of development of human history is evaluated from a uniform perspective with the development level of Western civilization. This situation has led to the perception of a false Islamic civilization both in the eastern world and in the Western World. So the Islamic civilization has emerged that reduced to an inadequate position in the face of Western civilization and little contribution to the history of humanity. However, the history of Islamic civilization is one of the most important turning points in human history. Because science and technology developed in Islamic civilization has enabled the formation of new approaches for humanity both in Islamic geography and in the world geography. The activities in the history of Islamic science and technology have made important contributions to the access of humanity to today's science and technology. For this reason, science, which is one of the most important types of knowledge of humanity, is not the product of only one nation and civilization. It is a common product of many nations and civilization such as Iran, Indian, China, Egypt, Arab, Greek and Turkish. However, the work of humanist orientalist on Islamic civilization is both insufficient and not considered for ideological reasons. Therefore, the contribution of Islamic civilization in the writing of the history of sciences is not sufficiently proven. He is a pioneer scientist who gives a new perspective to the history of science and provides important contributions to revealing implicit truths, goes beyond mistakes with his thoughts on the history of Islamic science and technology.

Keywords: Fuat Sezgin, History of Islamic Science, Islamic Civilization, Western Civilization, Turkish-Islamic Civilization, Orientalism

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Serdar SAYGILI, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. Assistant Professor, Erciyes University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Kayseri/Turkey (serdarsaygili@erciyes.edu.tr)

“Batı medeniyeti, İslâm medeniyetinin çocuğudur. Bilimler Eski Mısır, Babil, Yunan, İslam ve Avrupa yolunu takip etmiştir. Batı bilimi olarak sunulanlar, İslam bilimlerinin devamıdır.”²

Prof. Dr. Fuat Sezgin

“Amacım İslam topluluğuna mensup insanlara, İslâm bilimlerinin gerçeğini tanıtmak, benlik duygularını olumsuz etkileyen yanlış yargılardan onları kurtarmak ve ferdin yaratıcılığına olan inancı onlara kazandırmaktır.”³

Prof. Dr. Fuat Sezgin

“Benim mensubu olduğum bir kültür ve medeniyet dünyası var. Bizler, köksüz değiliz. Derinlere kök salan bir medeniyete beşiklik etmişiz. Fakat yüzyıllardır bu medeniyetin görmezden gelindiğini, hakkının yenildiğini ve yaptıklarının elinden alındığını gördüm. İslam medeniyetinin dünya bilimine yaptığı büyük katkıları, bunun farkında olmayan dünyaya tanıtmayı amaç edindim. Bu gayretim bir kısmı sadece bilim dünyasına hizmet diğer önemli bir gayesi ise İslam dünyasının yitirmiş olduğu kendine saygıyı, güveni ve insanlık tarihindeki yerini hatırlatarak kaybettiklerini iade etmektir.”⁴

Prof. Dr. Fuat Sezgin

Giriş

Dünyanın önde gelen bilim tarihçilerinden birisi olan Fuat Sezgin, İslam bilim ve teknoloji tarihi üzerine yapmış olduğu çalışmaları ile tanınmış önemli bir bilim insanıdır. İslam bilim ve teknoloji tarihi alanında ki çalışmaları ile gerek kendi bilim ve kültür dünyasında gerekse Batı bilim ve kültür dünyasında önyargıları kırma cesaretini göstermiş ender şahsiyetlerden birisidir. Dünya bilim tarihine, İslam bilim ve teknoloji tarihinin yapmış olduğu katkıları objektif bir perspektiften değerlendiren Sezgin, Batı merkezli sübjektif bilim tarihi anlayışlarını kabul etmemiştir. İslam dünyasının bilim ve teknoloji üretimine önemli katkılar sağladığını düşünen Sezgin, İslam dünyasının bilim ve teknoloji alanında büyük başarılar elde ettiğini ifade etmiştir. Ona göre, İslam medeniyeti bilim ve teknoloji sahasında önemli bilim insanları yetiştirmiş, yaratıcı faaliyetler gerçekleştirmiş, astronomi, coğrafya, optik, fizik, kimya, biyoloji, matematik, mimari, geometri, tıp ve felsefe gibi birçok alanda dikkat çekici çalışmalar yapmıştır. İslam dünyasının farklı bilim alanlarında yaptığı çalışmalar bilimlerin gelişmesine imkân sağlamıştır. Dolayısıyla İslam medeniyeti, bilimsel faaliyetleri ile bilim tarihine yeni perspektifler kazandırmış, yaratıcı bilimsel faaliyetlerin oluşumuna uygun ortamlar hazırlamış ve dünya medeniyetine önemli katkılar sağlamıştır.

İslam bilim tarihinde önemli bir yer edinmiş olan Sezgin’in anlaşılması hususunda bu bilim dalının neliğini ifade etmek gereklidir. Bu bağlamda sorulması gereken ilk soru ‘Bilim tarihi nedir?’ sorusudur. Bilim tarihi, doğanın yapısı ve işleyişini anlamaya çalışan insanların tarihi⁵; uygar dünyayı oluşturan farklı ulusların ve uygarlıkların bilimsel etkinliklerini incelemeye ve karanlıkta kalmış noktaları aydınlatmaya çalışan

2 Ali Karakaş, “20. Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları: Fuat Sezgin Örneği” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015), 332.

3 Fuat Sezgin, “İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri”, *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuççe İnceoğlu, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 12.

4 Tayfur Korkmaz, “20. Yüzyıl İslam Bilim Tarihi Çalışmaları; George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 11.

5 Kostas Gavroğlu, *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek*, çev. Ari Çokana (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 14.

tarihsel araştırma⁶; insanın evreni araştırması, zaman ve mekan içinde var olan ilişkileri keşfetmesi, elde edilen gerçekleri savunması, yanlışlara ve batıl inançlara karşı savaşması⁷; olguları düzenli olarak bir araya getirmek ve olayları doğru bir şekilde sıralamakla birlikte geçmişini yeniden yorumlamayı, dünyayı yeniden inşa etmeyi içeren faaliyet⁸; uygarlıkların ve ulusların tarihin her dönemindeki gelişimini anlatmak üzerine doğmuş bir bilim dalı⁹ olarak tanımlanmaktadır. İslam bilim tarihçisi Sezgin ‘Bilim tarihi nedir?’ sorusunu şöyle cevaplamıştır: “Bilim tarihi ne demek? Bilim tarihini çok çeşitli şekillerde tarif edebilirsiniz. Ama bugün aklıma geleni size söyleyeceğim. Beşeriyetin başlangıçtan bugüne hayat şartlarını geliştirmek, yaşadığı kâinatı tanımak hususundaki bütün çalışmalarının neticesini gösterme gayretidir.”¹⁰ Dolayısıyla insanlık tarihinin anlaşılmasında ki önemli beşerî etkinliklerden birisi olan bilim tarihi, tarihin başlangıcından günümüze kadar farklı toplumlar tarafından üretilen bilginin, bilimin ve teknolojinin gelişim sürecinin kendi dönem şartları içerisinde objektif perspektiften açıklanması ve yorumlanması faaliyetidir. İnsanlık tarihinin gelişim aşamalarını sistematik bir biçimde açıklama ve yorumlama faaliyeti olan bilim tarihinin konusu ise doğanın farklı toplumlar tarafından işlenme, modellenme ve anlaşılma tarihini ortaya koymaktır.¹¹ Başka bir ifadeyle bilim tarihinin konusu, bilginin geçmiş olduğu aşamaları belirlemek; bilimsel kuramların doğuşunu ve gelişimini olgusal ve deneysel verilerle betimlemek; bilimin değerini ve önemini sorgulayarak bilimsel etkinliği bütün yönleriyle tanımaya çalışmak; bilimsel etkinliklerin insan yaşamında ne gibi değişikliklere neden olduğunu incelemek; bir toplumun bilime ne zaman katkı yaptığını ortaya koymak; toplumun bilime katkı yapacak düzeye gelmesi için neler yapılması gerektiğini göstermek; bu katkılar esnasında bilim insanlarının kullandıkları yöntemleri, araç ve gereçleri objektif bir perspektiften değerlendirmektir.¹² Buradan da anlaşılacağı üzere, bilim tarihi konusu itibarıyla geniş bir bilim dalı olmakla birlikte kökleri geçmişin ilkel toplumlarından günümüzün modern toplumlarına kadar uzanmaktadır.¹³ Bu toplumların doğru bir biçimde analiz edilmeleri tarihsellikten yoksun sübjektif ölçütlerle değil, sosyal-kültürel bir zaman ve mekân perspektifi içinde objektif ölçütlerle değerlendirilmeyi gerektirmektedir.¹⁴ Bu bakımdan bilim tarihinin genel anlamda konusu uygarlıkların objektif bilim tarihlerinin yazılması özel anlamda ise İslam bilim tarihinin insanlık tarihindeki yerinin ortaya koyulmasıdır.¹⁵ Dolayısıyla bilim tarihi konusu itibarıyla çalışma alanı çok geniş, sorumluluk alanı çok hassas ve etki alanı çok güçlü bir bilimdir. Bilim tarihi uluslar ve uygarlıklar için önemli bir bilim dalıdır. Zira bir ulusun veya uygarlığın tarihsel süreç içerisinde kendi tarihinin faaliyetlerini ortaya koymasının, dünya tarihinde hak ettiği yeri almasının ve insanlık tarihine ismini yazdırmasının yegâne yolu bilim tarihidir.¹⁶ Bu bakımdan ulusların ve/veya uygarlıkların müşterek inşa ettikleri insanlık medeniyetinde

6 Rob Iliffe, *Bir Disiplinin Gelişim Hikâyesi: Bilim Tarihi*, ed. Melek Doksay Gökdoğan, çev. Sedef Beşkardeşler&Tarık Tuna Gözütök vd. (İstanbul: Lotus Yayınevi, 2016), 19.

7 George Sarton, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, çev. Melek Dosay-Remzi Demir (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995), 20-21.

8 Patrica Fara, *Bilim: Dört Bin Yıllık Tarih*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012), 13.

9 Aybüke Ekici, “Tarihi Uyanışın Mimarı: Prof. Dr. Fuat Sezgin”, *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları*, ed. Muharrem Balcı (İstanbul: Matbaa Basım, 2013), 391.

10 Korkmaz, “20. Yüzyıl İslam Bilim Tarihi Çalışmaları; George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği”, 185.

11 Iliffe, *Bir Disiplinin Gelişim Hikâyesi: Bilim Tarihi*, 27.

12 Hüseyin Gazi Topdemir, Yavuz Unat, *Bilim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınevi, 2008), 7.

13 Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012), 13.

14 Gavroğlu, *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek*, 30.

15 Fuat Sezgin, “Müslümanların Bilimler Tarihinde 800 Yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz”, *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar İçinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 54-55.

16 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 8-9.

hak ettikleri yerleri bilim tarihi ile alacaklardır.¹⁷ Görüldüğü üzere, insanlığın maddi ve manevi ürünlerinin doğru biçimde değerlendirilmesinin, bir ulusun evrensel kültür içindeki değerinin objektif bir biçimde ortaya koyulmasının en iyi yolu bilim tarihidir.¹⁸

Bilimin doğuş ve gelişiminin öyküsü olarak kabul edilen bilim tarihinin amacı, objektif bilginin ortaya çıkma, yayılma ve kullanılma koşullarını incelemek, bir düşünme türünün oluşumunu saptamaktır. Bununla birlikte olguların ve buluşların kataloğunu çıkarmaktan çok bilimsel kavram, kuram ve paradigmanın doğuşunu izlemek ve de gelişimini anlamaktır.¹⁹ Ayrıca bilim tarihinin amacı, bilimsel keşifleri doğrudan kaydetmek değil, bilimsel düşüncenin ilerlemesiyle birlikte insan bilincinin aşamalarını açıklamaktır.²⁰ Sezgin açısından bilim tarihinin amacı ise İslam bilim tarihinin insanlık tarihindeki konumunu ve etkisini objektif olarak açığa çıkarmaktır. İslam medeniyet tarihi hakkında Müslümanlar ve Batılılar arasında yaygın yanlış kanaatleri düzeltmek ve Müslümanların insanlık tarihindeki konumlarını ortaya koymaktır.²¹ Bununla birlikte Sezgin, bilim tarihinde ki esas amacıyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "... Tek amacım, İslam topluluğuna bağlı insanlara, özellikle Türklere, ister dindar ister dinsiz olsunlar İslam bilimlerinin gerçeğini tanıtmak, onları benlik duygularını hırpalayan yanlış yargılardan kurtarmak ve onlara ferdin yaratıcılığına karşı olan inancı kazandırmaktır."²² Dolayısıyla Sezgin'in bilim tarihindeki esas amacı, objektif bilim tarihi anlayışı ile İslam dünyasının insanlık medeniyetindeki yerinin doğru tespit edilmesidir.

Bilim tarihi faaliyetlerinde bir bilim tarihçisinin görevi ise bilimsel keşifleri sadece ardarda sırlamak değil, bilimsel keşiflerin gelişim süreçlerini anlamaya çalışmaktır.²³ Başka bir ifade ile bilim tarihçisinin görevi, medeniyetler tarihinde aralıksız zincir oluşturan bilimler tarihinin kaybolan halkalarını bulmak ve bunları yeniden bir değerine bağlamaktır.²⁴ Bu bakımdan bilim tarihçisini asıl görevi, bilim insanlarının bilimsel keşiflerini sistematik olarak düzenlemekten ziyade bilimsel bilinçleri canlandırmaktır. İnsan bilincinin gelişimini açıklamak ve bilimsel tutumunu eleştirel yoruma tabii tutmaktır.²⁵ Bu demek oluyor ki bilim tarihçisinin ödevi, bütünü meydana getiren parçaları gerçeğe uygun bir şekilde duygulardan, önyargılardan uzak bir biçimde tanımak ve tanıtmaktır.²⁶

Bilimlerin birbirlerinin devamı ulus ve/veya uygarlıkların etkileşimiyle meydan geldiğini düşünen Sezgin, medeniyet tarihinin bir bütün olduğunu savunmuştur. O, bu hususla ilgili olarak 'İslam Bilim Tarihi Üzerine Tespitler ve Oryantalist Tezler' isimli söyleşisinde şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Ben medeniyet tarihini bir bütün olarak kabul ediyorum. ...Bizler, Yunanlılar ve bugünkü modern Avrupalılar modern teknolojiyi geliştirmişler ise başka bölgelerde yaşayan insanların bu süreçte katkısı vardır. Ben, bilimler

17 Fuat Sezgin, "İslam Bilim Tarihi Üzerine Tespitler ve Oryantalist Tezler", Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 41.

18 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 7.

19 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, 13.

20 Sarton, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, 17.

21 Tareq Awrahim, "Tarihçi Fuat Sezgin ve İslam Medeniyeti Tarihinde Düzeltilmiş Kavramlar", *Mukaddime* 8, 2 (2017), 366.

22 Sezgin, "İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri", 12.

23 Sarton, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, 17.

24 Fuat Sezgin, "Bilim Tarihçiliğine Bir Bakış", *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktas-Tuğçe Inceoğlu, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 100-101.

25 Nejat Bozkurt, *Bilimler Tarihi ve Felsefesi* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004), 14.

26 Sezgin, "İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri", 12.

tarihine böyle bakıyorum. İnsanlığın müşterek tarihinden öğrendiğimize göre, burada Sümerlileri, Babillileri, Çinlileri, Hintlileri ve Mısırlıları da buluyoruz. Yunanlıları da... Bu böylece geliyor.²⁷ Sezgin, bu husustaki düşüncelerini şu şekilde devam ettirmiştir: “Müslümanlar öncüllerinden her şeyden önce Yunanlılardan, bir dereceye kadar Babilonyalılarından, Sasani İranlılarından ve Hintlilerden aldıkları bilimlerini geliştirdiler. Yeni bilimler ortaya koydular. Avrupalı ardılları tarafından geliştirilecek bilimlerin yollarını döşediler veya ilk kılavuzlarını hazırladılar.”²⁸ Fransız oryantalist düşünür Joseph T. Reinaud (1795-1865) medeniyetler tarihinin bütünlüğü ile ilgili olarak şunları söylemiştir: “Rastlantı, tekniklerin ve sanatların ilerlemesinde çok büyük bir rol oynamaz. İnsanlık bütün keşiflerinde istikrarlı bir şekilde ileriye doğru ani bir sıçrayışla değil, adım adım hareket eder. Her zaman aynı hızla ilerlemez, fakat hareket sürekli. İnsan icat etmez, sonuçlar çıkarır. Mesela insan bilgisinin bir alanını ele alalım. Bu alanın tarihi, yani ilerleme tarihi, aralıksız bir zincir oluşturur.”²⁹ Gündoğan ise medeniyetler tarihinin bütünlüğü hususunda şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “Bilimin geçmişi günümüzden en az dört bin yıl öncesine kadar uzanır. Bu zaman dilimi boyunca dünya üzerindeki her yerleşik millet bilimin ve dolayısıyla uygarlığın gelişmesine az veya çok katkıda bulunmuştur. Çünkü bu entelektüel etkinlik bütün insanlar için ortak olup, din, dil ve milliyet sınırlarını aşar. Tarih boyunca her millet bilime yaptığı katkının büyüklüğüyle orantılı olarak uluslararası olan uygarlığın yaratılmasına katkıda bulunmuş ve ondan pay almıştır.”³⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere, medeniyet tarihinin tek bir topluma veya kültüre özgü bir gelişme olduğu doğru değildir.³¹ Astronomi, coğrafya, optik, fizik, kimya, biyoloji, matematik, mimari, geometri ve tıp gibi alanlardaki ilk adımların Hint, Sümer, Mısır ve Babil gibi uygarlıklarda atıldığı ve Batı kültürünün temelini oluşturan Antik Yunan düşüncesinin Babil, Mezopotamya ve Mısır uygarlıklarının etkisinde geliştiği bilinmektedir.³² Hatta Sokrates öncesi dönemde biliminin geleneksel anlatılarında yer alan Thales, Anaksimenes, Anaksimandros ve Herakleitos gibi filozoflar Yunanistan’da değil, Anadolu’nun İyona bölgesinde yaşamıştır. Filozoflar bilimsel ve felsefi faaliyetlerinde seleflerinin takipçileri olmuştur.³³ Bu demektir ki Hint, Çin, Mısır, Mezopotamya, İslam ve Yunan kültürü birbirinin aynısı olmamasına karşın, birbirinden kopuk da değildir. Çünkü haritada ülkeler veya bölgeler arasına çizilen sınırlar gibi bilime kesin sınırlar çizmek mümkün değildir.³⁴ Bu bakımdan dün olduğu gibi bugün de bilim hiçbir ırkın, kültürün veya bölgenin tekelinde değildir.³⁵ Çünkü bilim, tek bir toplumun veya kültürün sıfır noktasından başlayarak ileriye taşıdığı bilgi değildir.³⁶ Dolayısıyla medeniyet tarihi, tek bir ulusun veya uygarlığın tekelinde yazılmış müstakil bir eser değildir. Medeniyet tarihi, tüm ulusların ve uygarlıkların kalemiyle yazılmış müşterek bir eserdir.

İslam medeniyetinin öteki kültür dünyalarından aldığı bilimlerini geliştirdiğini, yeni bilim alanları oluşturduğunu ve özgün bilimsel faaliyetler gerçekleştirdiğini düşünen Sezgin, İslam dünyasında bilimsel faali-

27 Sezgin, “İslam Bilim Tarihi Üzerine Tespitler ve Oryantalist Tezler”, 41.

28 Fuat Sezgin, “İslam, Bilim ve Teknoloji Tarihine Bir Bakış”, *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berkaş-Tuğçe İnceoğlu, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 121.

29 Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik Cilt I*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 13.

30 Melek Dosay Gökdoğan, *Türklerin Bilime Katkıları* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2008), 9.

31 Aydın Sayılı, *Bilim Tarihi* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999), 10-11.

32 Cemal Yıldırım, “Bilime Genel Bir Bakış”, *Bilimsel Düşünme Yöntemi: Yazılar Bildiriler Tartışmalar içinde*, ed. Alaattin Topçu (İstanbul: İmge Kitapevi, 2008), 16.

33 Clifford D. Conner, *A People’s History of Science: Miners, Midwives, and Low Mechanics* (New York: Nation Books, 2005), 133.

34 Fara, *Bilim: Dört Bin Yıllık Tarih*, 14.

35 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, 14.

36 Şafak Ural, *Bilim Tarihi* (İstanbul: Çantay Kitapevi, 2011), 13.

yetlerin 9. yüzyılın ilk yarısından başlayıp 16. yüzyılın sonlarına kadar devam ettiğini ileri sürmüştür.³⁷ Bu bağlamda Abbasiler tarafından 8. yüzyılda Bağdat şehrinde 'Beyt-ül Hikmet' (Bilgelik Evi) adıyla kurulan akademide Yunan, İran ve Hint kültürlerinden birçok eser Arapça'ya çevrilmiştir. Farklı kültürlerden Arapça'ya çevrilen bu eserler ile başlangıçta kabul etme (resepsiyon) safhasından geçilmiş, ardından özümseme (asimilasyon) safhasına girilmiş ve sonrasında yaratıcılık (özgünlük) safhasına ulaşılmıştır.³⁸ Böylece Abbasi İmparatorluğu'nun başkenti Bağdat şehri bilim dünyasının merkezi olmuş, bilim insanlarının temasını geliştirmiş ve özgün bilimsel faaliyetlerin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır.³⁹ Başka bir ifadeyle Bağdat şehri 9. yüzyılda gözlemcileri, kütüphaneleri, araştırma kurumları ile başka hiçbir başkentten boy ölçüşmeyeceği düzeye ulaşmıştır.⁴⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere, İslam medeniyeti diğer kültür dünyalarıyla etkileşim içinde eski bilimlerini ileri bir safhaya taşıyarak gelecekte ortaya çıkacak yeni bilimlerin temellerini atmıştır.⁴¹ Bu noktada Doğu medeniyetlerinin Avrupa medeniyetine katkılarıyla ilgili olarak Alman düşünür Goethe (1749-1832) şu açıklamada bulunmuştur: "Bu harikulade düşüncelerin meyvelerinden nasibimizi almak istiyorsak, kendimizi doğuya kavuşturalım. Tercüme bizi sürüklemek, bize kılavuzluk etmek açısından paha biçilmez değerde olabilir... Bu hazinelerin kaynaklarını aracısız tanımayı kim istemez ki."⁴² Alman tarihçi Heinrich Schipperges ise (1918-2003) bu hususla ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: "İslam bilimlerinin Avrupa'ya taşınması yüzlerce yıl çok güçlü etkilerde bulunan ve hala etkilerine devam eden ve onsuz modern dünyanın kuruluşunu kavrayamayacağımız bir fenomendir."⁴³ Dolayısıyla İslam medeniyeti diğer medeniyetlerle etkileşerek bilimlerin tarihinin önemli halkalarından birisini oluşturmuştur. Diğer yandan İslam medeniyetinin hem temel bilimlerde hem de sosyal bilimlerdeki katkıları günümüze kadar tam olarak tespit edilememiştir. Bu sebeptendir ki, İslam medeniyetinin insanlık tarihine katkısını bütün olarak ortaya koymak mümkün olmamıştır.⁴⁴ Bu katkının büyüklüğünü gerçeğe yakın öğrenmekten uzak olduğumuzu düşünen Sezgin,⁴⁵ bu konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Bilimler tarihine bu yaratıcı safhada nelerin kazandırıldığına hepsini veya büyük bir kısmını bilmekten henüz çok uzak bulunuyoruz. Tamamını tanımak belki hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Ama bugün bildiklerimiz, bilimlerin en büyük birkaç safhasından biri karşısında bulunduğumuzu duymamıza yetiyor."⁴⁶ Bu bakımdan, İslam medeniyetinin bilimlere yaptığı katkıları bugün itibarıyla bir bütün olarak ortaya koymak mümkün olmamasına karşın, İslam dünyasında yapılan bilimsel faaliyetler bu mirasın ne kadar büyük olduğunun en önemli göstergesidir.⁴⁷ Görüldüğü üzere, İslam medeniyetinin bi-

37 Fuat Sezgin, "İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış", *Adam Akademi*, 1 (2011), 92-94.

38 Seyfi Kenan, "İslâm Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek", *Değerler Eğitimi Dergisi* Cilt 1, Sayı 4 (2003), 74.

39 Sezgin, "İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış", 91.

40 Sevim Tekeli, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans'ın Etkisi* (Ankara: Kalite Matbaası, 1975), 37.

41 Fuat Sezgin, "Batı Medeniyetinin Kökenleri", Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 24.

42 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik* Cilt I, 167.

43 Fuat Sezgin, "İslam Kültür Dünyasında Bilimler Ne Zaman ve Neden Duraklamaya Başladı", *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar* içinde, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 97.

44 Fuat Sezgin, "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti", *İstanbul Üniversitesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1 (1957), 28.

45 Fuat Sezgin, "İslam Bilimlerinin Avrupa'ya Etkisi Büyük Oldu", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi Journal of Islamic Research*, Sayı 3 (2009), 8.

46 Fuat Sezgin, "İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi", *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar* içinde, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 38-39.

47 Fuat Sezgin, "Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiye'sine Bakış", *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar* içinde, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 59.

limsel faaliyetleri tam olarak ortaya çıkarılmamıştır. Bu durum, İslam medeniyetinin bilimler tarihinde ki yerinin reddedilmesine, yok sayılmasına veya itibarsızlaştırılmasına imkân vermemelidir.

İslam medeniyetinde bilimsel faaliyetlerin 9. yüzyılda başlayıp 15. yüzyılda hızını kaybetmeye başladığını 16. yüzyılda ise durakladığını düşünen Sezgin, 17. yüzyılla birlikte bilimsel üstünlüğün Avrupalıların egemenliğine geçtiğini ifade etmiştir.⁴⁸ Ona göre, 17. yüzyıldan itibaren Avrupalılar kendilerini İslâm dünyasından üstün görmeye başlamıştır. Avrupalıların İslam dünyası karşısındaki üstünlük algısı Müslümanlar tarafından da kabul görmüştür. Bu süreç Rönesans (yeniden doğuş) olarak adlandırılan yeni bir dünya görüşünün doğuşuna yol açmıştır.⁴⁹ Rönesans olarak adlandırılan dünya görüşü, başta Avrupa olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu ve İslam dünyasına yayılarak bu coğrafyalar üzerinde geniş kabul görmüştür. Rönesans dünya görüşü Müslümanların bin yıllık politik hâkimiyeti sırasında insanlığın ortak mirası olan bilimlere hiç bir şey katmadıkları pesimizmi ileri sürmüştür.⁵⁰ Bu pesimizm Avrupalılara bilimler sizinle doğmuştur mesajını taşımıştır.⁵¹ Bu noktada İslam dünyasının bilimlere katkısı olmadığı görüşünü reddeden Sezgin, Müslümanların hiçbir ayırım yapmadan tüm toplumlardaki ilmi kaynakları tercüme ederek yaratıcı bilimsel araştırmalarda bulunduğunu ifade etmiştir.⁵² Ayrıca İslam bilim insanları ayırım yapmadan Aristoteles'i asırlarca 'El-Muallimu'l-Evvel' (ilk üstat), Müslüman olmayan diğer bilim insanlarını ise 'el-Fadl' (Faziletli) gibi saygı ifade eden kelimelerle anmışlardır.⁵³ Dolayısıyla Avrupa'da Rönesans'ın yayılmasıyla birlikte bilimler tarihine İslam dünyasının katkısı yeter görülmemeye veya yok sayılmaya başlanmıştır.

Buradan anlaşılacağı üzere, Avrupa medeniyeti Rönesans'la birlikte İslam medeniyetinin bilimler alanındaki faaliyetlerini subjektif ölçütlere göre yok saymış ve/veya itibarsızlaştırmaya çalışmıştır. Bununla birlikte modern dünyanın temelini Antik Yunandan başlatarak Avrupa medeniyetiyle ilişkilendirmiştir. Avrupa medeniyetinin bu subjektif perspektifi, ideolojik düşüncelerle örüntülenmiş bir paradigmanın histerik yanısımasıdır. Bu bakımdan makalemizde İslam dünyasının insanlık medeniyetindeki yeri, diğer medeniyetlerle ilişkisi ve bilimler tarihine katkısını Türk bilim tarihçisi Fuat Sezgin'in düşünceleri çerçevesinde tartışılmaya çalışılacaktır.

1. İslam Medeniyeti Üzerine Düşünceleri

İslam'ın doğuşu ile birlikte başta Arap yarımadası olmak üzere Mısır, Suriye, Irak ve İran'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılan Müslümanlar, antik dünyanın kültür mirası ile karşılaşmıştır. İslam dünyası bu karşılaşma sürecinde dini olsun veya olmasın tüm çalışmaları kendi kültürüne taşımıştır.⁵⁴ İslam dünyasının yabancı kültürlerin bilim mirasını kabul etmesi, benimsemesi ve yeniden tartışması onlara değer vermesiyle iliş-

48 Sezgin, "Müslümanların Bilimler Tarihinde 800 Yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz", 46-47.

49 Sezgin, "İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri", 10.

50 Sezgin, "İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış", 97.

51 Joseph Needham, "Science and Society in East and West", *Science & Society*, Vol. 28, No. 4 (Fall, 1964), pp. 407-408.

52 Fuat Sezgin, "İslam Bilimlerinin Duraklamasının Başlangıcı ve Yaratıcılığının Son Bulma Nedenleri", *Söyleşi: Sefer Turan, Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 125.

53 Sezgin, "İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi", 40.

54 Fuat Sezgin, "Müslümanların Astronomi Tarihindeki Yeri", *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 70.

kilidir.⁵⁵ Bu bakımdan Abbasi halifesi el-Me'mun'un 9. yüzyılda Bağdat'da 'Beyt-ül Hikmet' adıyla kurduğu akademide farklı kültür dünyalarından eserler Arapçaya tercüme edilmiştir. Tercümelemler ile gelişen İslam dünyası, bilimlerin gelişiminde yeni bir mihenk noktası meydana getirmiştir.⁵⁶ Farklı kültürlerden Arapça'ya çevrilen eserler başlangıçta *resepsiyon* aşaması, ardından *asimilasyon* aşaması ve sonrasında *yaratıcılık* aşamasına geçilmiştir.⁵⁷ Başka bir ifadeyle İslam dünyası klasik dönemin mirasını (Mısır, Mezopotamya, Sümer, Babil, Yunan ve Roma gibi) devralarak zenginleştirmiş, ona yeni açılımlar kazandırmak suretiyle de bilimlerin gelişmesine katkıda bulunmuştur.⁵⁸ Görüldüğü üzere, İslam dünyasının bilimsel faaliyetleri önceki medeniyetlerin pasif yansımalarından ibaret değildir. Müslümanlar İran'dan, Hindistan'dan Çin'den, Mısır'dan ve Yunan'dan aldığı bilimleri kabul etmiş, onları özümsemiş ve onlardan özgün çalışmalar gerçekleştirmiştir.⁵⁹ Dolayısıyla İslam dünyası bilimsel faaliyetlerde farklı medeniyetlerin taklitçisi olmaktan ziyade gelecek kuşakların inşaa edeceği özgün bilimlerin öncüsü durumundadır. Milattan sonra 7. yüzyılda doğan İslam medeniyeti 8. yüzyıllarla 15. yüzyıllar arasında yaratıcı bilim ve kültür çağı yaşamıştır. Bu çağlar boyunca Batı dünyası, Ortaçağ karanlığında olmasına karşın, İslam dünyası astronomi, coğrafya, meteoroloji, kimya, matematik, geometri, tıp, genetik, optik ve felsefe gibi alanlarda özgün çalışmalar yapmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde astronomi alanında yapılan çalışmalar Hint astronomisinin etkisinde biçimlenmiştir. Müslümanlar, Hint bilgini Brahmagupta'nın astronomi ile ilgili 'Siddhanta' adlı eserini Sanskritçe'den, Yunan filozofu Ptolemaios'un (MS. 100-170) astronomi ilgili eserlerini Latince'den Arapçaya çevirmişlerdir. İslam Dünyasında astronomlar hem gözlem aletleriyle gökyüzünü gözlemlemişler (gözlemsel astronomi) hem de gözlem verilerini geometrik düzeneklerle (kuramsal astronomi) açıklamışlardır. Bununla birlikte astronomların kurdukları ilk gözlemevleri Abbasi halifesi Memun (813-833) zamanında Bağdat'ta kurulan 'Şemmasiye Gözlemevi' ve Şam'da kurulan 'Kasiyun Gözlemevi'dir. Demek oluyor ki, İslam dünyasında bu dönem sadece çevirilerin yapıldığı bir dönem değil, aynı zamanda gözlemevlerinin kurulduğu bir dönem olarak da tarihe geçmiştir.⁶⁰ Dolayısıyla Müslümanlar farklı kültürlerin astronomik faaliyetlerini incelemişler, farklı kültürlerden astronomiyle ilgili çeviriler yapmışlar ve kendi astronomik çalışmaları için gözlem evleri kurmuşlardır. İslam Dünyasındaki coğrafya araştırmaları diğer bilimlerde olduğu üzere başlangıçta Hint ve İran etkisi altında gelişmiştir. Müslümanların sonraki coğrafya çalışmalarında Yunan coğrafyacı ve matematikçi Ptolemaios'un ve Strabon'un çalışmaları etkin olmuştur. Bu süreçte İslam coğrafyacıları, Yunancada yerbilimi veya yer çizimi anlamına gelen coğrafya bilimi için 'Yer'in Sureti' (suret el-arz) ve 'Yollar ve Memleketler' (el-mesâlik ve el-memâlik) isimlerini kullanmıştır.⁶¹ İslam coğrafyacılarının çalışmaları içerisinde 9. yüzyıldan itibaren enlem-boylam dereceleri içeren haritalar yapmaları;⁶² matematiksel coğrafya ve haritacılığı geliştirmeleri;⁶³ ekvatorun uzunluğunu günümüz

55 Sezgin, İslam'da Bilim ve Teknik Cilt I, 161.

56 Sezgin, "İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri", 15.

57 Kenan, "İslam Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek", 74.

58 Bozkurt, *Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, 22.

59 Conner, *A People's History of Science: Miners, Midwives, and Low Mechanics*, 161.

60 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 102-106.

61 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 137-138.

62 Fuat Sezgin, "Dünyanın Gerçeğe Yakın İlk Haritalarını Müslümanlar Çizdi", Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 52.

63 Fuat Sezgin, "Amerika'nın Müslümanlar Tarafından Kristof Kolomb'dan Önce Keşfi", *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuççe İnceoğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 27.

ölçümlerine yakın bir biçimde kırk bin kilometre hesaplamaları;⁶⁴ Asya;⁶⁵ Avrupa ve Afrika'nın gerçeğine oldukça yakın haritalarını yapmaları; Biruni'nin matematiksel coğrafyayı bilim dalı olarak kurması;⁶⁶ Afrika'nın doğusuyla Endonezya arasındaki mesafeyi gerçeğe yakın şekilde hesaplamaları⁶⁷ gösterilebilir. Ayrıca İslam coğrafyacıları, 'Rüzgar nasıl ortaya çıkar?', 'Med ve cezir nasıl oluşur?', 'Dolu nasıl meydana gelir?' gibi meteorolojik meseleleri 9. yüzyılda çözümlenmiştir.⁶⁸ Görüldüğü üzere İslam dünyasının coğrafya alanında MS. 9. yüzyılda yaptığı faaliyetler Avrupa'da 18. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır. Öte yandan İslam dünyasında 9. yüzyıldan itibaren kimya, matematik, geometri, tıp, genetik, optik ve felsefe gibi alanlarda özgün çalışmalara devam etmiştir. İslam dünyasının bilimler tarihindeki genel ilerlemeye yaptıkları en büyük katkı kimya alanındadır.⁶⁹ Müslümanların kimya alanındaki çalışmaları Grek simyacıların etkisinde olmasına karşın, modern kimya biliminin ilk temelleri İslam Dünyasında atılmıştır. Müslümanların ilk simyacıları Halid İbn Yezid (öl. 720), Cafer Sadık (öl. 765) ve Cabir İbn Hayyan (721-815)'dir. Hayyan, kuramsal ve deneysel araştırmalar ile kimyanın gelişimini etkilemiştir.⁷⁰ Bir doğa bilgini olan Hayyan,⁷¹ Allah'ın insana verdiği kabiliyetin sınırsız olduğunu, insanın kâinatın sır perdelerini anlayacağını, insanın canlı ve cansız varlıklar yaratmaya muktedir olduğunu düşünmüştür.⁷² Bununla birlikte eserleri Latinceye çevrilen Cabir,⁷³ modern kimyanın kurucusu kabul edilmiştir. Cabir'i modern kimyanın öncü bilim adamı yapan çalışmaları ilk kez kullanılan veya geliştirilen kimyasal işlemler, bu işlemlerin uygulanması sürecinde kullanılan aletler ve bu süreçler sonunda elde edilen kimyasal bileşiklerdir.⁷⁴

İslam dünyasında önemli faaliyetlerin yapıldığı bir diğer alan matematiktir. Müslümanlar, Sanskritçeden ve Yunancadan birçok matematik eseri Arapçaya çevirmiştir.⁷⁵ 9. yüzyılda Yunancadan Arapçaya çevrilen eserler arasında Öklid'in 'Geometrinin Öğeleri' ve Ptolemaios'un 'Almagest'i gösterilebilir.⁷⁶ Bununla birlikte İslam matematikçilerinin katkı yaptıkları alanların başında geometri, trigonometri ve cebir gelmektedir. Cebir, Müslüman matematikçilerin yaptığı çalışmalar neticesinde bağımsız bilim haline gelmiştir. Bu alana el-Harezmi, Ebu Kamil, Ömer Hayyam,⁷⁷ el-Heysem, İbn Yunus, el-Biruni⁷⁸ ve Abdülhamit İbn Türk gibi İslam matematikçilerinin önemli katkıları olmuştur. El Harezmi'nin Hint sayı sistemini İslam dünyasına tanıttı-

64 Sezgin, "Müslümanların Astronomi Tarihindeki Yeri", 72.

65 Fuat Sezgin, "Müslümanlar ve Matematik Coğrafya", Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 34.

66 Sezgin, "İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış", 93.

67 Fuat Sezgin, "Müslüman Bilimcilerin Yöntemi Kimya İlimi", Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 25.

68 Fuat Sezgin, "Buhari'nin Kaynakları", Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 77.

69 Conner, *A People's History of Science: Miners, Midwives, and Low Mechanics*, 165.

70 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 131.

71 Pascal Acot, *Bilim Tarihi*, çev. Nermin Acar (Ankara: Dost Kitapevi, 2005), 76.

72 Fuat Sezgin, "Biruni ve İbn Sina'nın Işığın Hızı Üzerindeki Görüşleri", Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 80-81.

73 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, 64.

74 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 133.

75 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 95.

76 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, 65.

77 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 95-96.

78 Sezgin, "İslam Kültür Dünyasında Bilimler Ne Zaman ve Neden Duraklamaya Başladı", 86.

tığı ‘Hesabi’l Cebri’ ve ‘Mukabele’ isimli eserleri ‘Aritmetik’ adıyla Latinceye çevrilmiştir.⁷⁹ İslam dünyasının matematiğe katkısıyla ilgili olarak Alman oryantalist düşünür Hellmut Ritter, şu değerlendirmede bulunmuştur: “İslam dünyasında Yunanlılarda ve modern çağlarda Avrupa’da tanıdığımız en büyük adlar kadar büyük matematikçiler yetişmiştir.”⁸⁰

Diğer yandan Müslüman bilim insanları⁸¹ başlangıçta Aristoteles, Dioskorides ve Galen gibi düşünürlerin eserlerini Arapçaya çevirerek tıp alanında önemli çalışmalar yapmıştır. Zehravi, İbn Nefis El Razi ve İbn Sina gibi İslam tıpçılarının yapmış olduğu çalışmalar neticesinde tıbbın birçok alanında gelişmeler sağlanmıştır. Zehravi cerrahi alanında, İbn Nefis anatomi alanında,⁸² el Razi çiçek ve kızamık hastalıkları alanında ki faaliyetleri ile tıp bilimine önemli katkılar sunmuştur.⁸³ Hastalıklara ilişkin tespitlerini ‘Kitab el-Havi fi el-Tıp’ (Tıp Hakkındaki Bütün Bilgiler) adlı eserinde kaleme alan el Razi, bu çalışmasında bütün beden hastalıkları hakkında bilgi vermiştir. Bunun yanında Zehravi, İbn Nefis ve el Razi gibi İslam tıpçılarının eserleri dönemin Avrupalı düşünürleri tarafından Latinceye tercüme edilmiştir.⁸⁴ İbn Sina, ‘Kitab es-Şifa (Sağlık Kitabı)’ ve ‘Kitab al-Kanun fi-Tıp’ (Tıp Kanunu) isimli eserleri yazmıştır.⁸⁵ Ayrıca bilimsel tıbbın sihir ve dinden ayrılması ilk defa İslam dünyasında gerçekleşmiştir.⁸⁶

İslam bilginlerinin dikkate değer çalışmalar yaptığı alanlardan bir diğeri optiktir. Optiğin İslam Dünyasında yaygınlık kazanması İbn el-Heysem ve Kemalüddin el-Farisi’nin çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Belçikalı bilim tarihçisi George Sarton, ‘bütün zamanların en büyük optikçisi’ olarak nitelediği el-Heysem’in faaliyetleri ile bu disiplin bilim kimliğine kavuşturmuştur. Optiği doğa felsefesinin odağına yerleştiren el-Heysem, ‘Kitab el-Menazır’ adlı eserinde doğrudan görme, yansımayla görme ve kırılmayla görme gibi optik konularını üzerine önemli çalışmalar yapmıştır.⁸⁷ Gözün yapısını inceleyerek ayrıntılı bir görme teorisi geliştirmiş,⁸⁸ görmenin gözden objeye giden ışınların sonucu olduğu öğretisinin geçersizliğini belirli bir yöntemle ilk kez ispatlamış,⁸⁹ renk, gökkuşağının oluşumu ve karanlık oda gibi optik konularını da bilim insanlarının gündemine taşımış ilk fizikçidir.⁹⁰ Bu bakımdan el-Heysem, optik biliminin temel öğretilerinde olağanüstü devrimler gerçekleştirmiştir. Bu devrimler sayesinde bilimsel araştırmalara yeni perspektifler sağlanmış ve Yeni Çağ’ın buluşları için zemin hazırlanmıştır.⁹¹ Dolayısıyla başta Heysem’in çalışmaları olmak üzere Kemalüddin el-Farisi, el-Kindi ve el-Hazen gibi İslam optikçilerinin faaliyetleri ile optik biliminin modern temelleri atılmıştır. İslam dünyasında astronomi, kimya, matematik, geometri, tıp, genetik, optik gibi bilimlerde olduğu

79 Ural, *Bilim Tarihi*, 153.

80 Sezgin, “İslam’ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış”, 90.

81 Nurullah Denizer, Nazım Bayraktar, vd., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşıla İnanç Eylem Tutarlılığı* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2018), 62-63.

82 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 134-137.

83 Yıldırım, *Bilim Tarihi*, 64.

84 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 134-137.

85 Bozkurt, *Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, 33.

86 Gökdoğan, *Türklerin Bilime Katkıları*, 31.

87 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 121-123.

88 Fuat Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ: İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi*, ed. Resul Turan (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 48.

89 Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik Cilt I*, 30.

90 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 123.

91 Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ: İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 49.

üzere felsefede⁹² özgün faaliyetler gerçekleşmiştir. 8. yüzyıldan itibaren Yunancadan Arapçaya yapılan çeviriler neticesinde İslam dünyası felsefi düşünceyle tanışmıştır.⁹³ İslam dünyası diğer bilimlerde olduğu üzere felsefede resepsiyon, asimilasyon ve özgünlük safhasından geçmiştir. Özgünlük safhasında el Ravendi (827-911), Razi (854-925), el-Kindi (öl. 873), Farabi (872-950), İbn Miskeveyh (932-1030), İbn Sina (980-1037), Gazali (1058-1111), İbn Bacce (1095-1138), İbn Tufeyl (öl. 1186), İbn Rüşd (1126-1198), Sühreverdi (1155-1191), İbn el-Arabi (1165-1240), Nasireddin Tusi (1201-1274), Sadreddin Konevi (1210-1274) ve Mevlana (1207- 1273) gibi birçok düşünür yetişmiştir.⁹⁴ Bu düşünürlerin özgün görüşleri Avrupa felsefesi üzerinde derin etkiler meydana getirmiştir.⁹⁵ Bu bağlamda İslam dünyasında ki felsefi faaliyetlerin özgün bir disipline dönüştüğünü ileri süren Taylan, bu hususla ilgili şunları söylemiştir: “İnsanlığın tarihinde gördüğümüz bütün bilgilerin ve medeniyetlerin, bir birikim ve tekâmül kanununa tabi ilerlediği gibi felsefi düşüncenin tarihide bundan farklı değildir. ...Bu gün sahip olduğumuz felsefi fikirler, eski çağlardan bu yana birçok filozofun düşüncelerinin tesirlerini taşımaktadır. ...Mesela, ilim ve düşünce, tarih boyunca Mısır ve Mezopotamya’dan Yunanlılara, oradan İslâm dünyasına ve Avrupa’ya intikal etmiştir. Bu açıklamalar ışığında İslam felsefesinin ve filozoflarının kendinden önceki felsefeleri analiz ederek onlara kendi düşünce ve değerlendirmelerini ilave ettikleri bir gerçektir.”⁹⁶ Dolayısıyla İslam dünyası felsefi faaliyetlerde Müslüman felsefecilerin perspektifinden özgün düşünceler üretilmiştir. İslam dünyasında ki bilimsel faaliyetlerin MS. 9. yüzyılda başlayıp 15. yüzyılda hızını kaybetmeye başladığını 16. yüzyılda durakladığını düşünen Sezgin, 17. yüzyılla birlikte bilimsel üstünlüğün Avrupa’ya geçtiğini ifade etmiştir.⁹⁷ Ona göre, MS. 9. yüzyılın ikinci yarısından 16. yüzyılın sonuna kadar Müslümanlar bilimde yeni şeyler keşfetmiş, eski bilimlerini geliştirmiş ve yeni bilimlerin temellerini atmışlardır. Ancak Müslümanlar 16. yüzyılla birlikte bilimler tarihinde önderliklerini kaybetmiştir.⁹⁸ Sezgin, İslam dünyasının bilimler alanında ki üstünlüğünü Avrupa’ya kaptırmasını Haçlı seferleri, Moğol istilası ve İspanya’da Müslümanların siyasi varlıklarının zayıflaması gibi nedenlere bağlamıştır.⁹⁹ Bu bağlamda Avrupalılar 11. yüzyıl ile 13 yüzyıl arasında ki haçlı seferleri ile askeri ve siyasi açıdan ulaştıkları bölgeleri tahrip etmişler, belirli bölgelere yerleşerek bölge halkının kullandığı teknolojik ürünleri, özellikle de çeşitli tıbbi araç/alet ve ilaçları Avrupa’ya götürmüşlerdir. Sezgin’e göre, Doğu’dan Batı’ya doğru bu bilim ve teknoloji transferi ve İslam dünyasının Haçlı Seferleri tehdidi altında kalması İslam dünyasında bilimlerinin duraklamasına sebep olmuştur.¹⁰⁰ Haçlı seferleri yanında 7. yüzyılla 13. yüzyıl arasında İslam coğrafyasının önemli bir bölümünün Moğol saldırılarına maruz kalmasıyla birçok bilim ve kültür merkezi tahrip edilmiştir. Bu tahripler, İslam dünyasının bilimler alanında yakaladığı ivmenin yavaşlamasına neden olmuştur.¹⁰¹ Aynı zamanda Müslümanların 11. yüzyılın ikinci yarısında İspanya ve Portekiz’in büyük bölümünü kaybetmesiyle siyasal, kültürel ve bilimsel olarak telafisi mümkün olmayan bir güç kaybı yaşanmıştır.¹⁰² İslam dünyasında bilimler alanında yaşanan bu sürecin olağan bir durum olduğunu düşünen Sezgin, bu hususla ilgili olarak şöyle bir tespit

92 Fuat Sezgin, *Arap İslam Bilimleri Tarihi Cilt I*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Kültür Bakanlığı Yayımcılık 2015), XI.

93 Necip Taylan, *İslam Felsefesi: Kaynaklar-Temsilcileri-Tesirleri* (İstanbul: Enar Neşriyat, 2016), 125.

94 Topdemir, Unat, *Bilim Tarihi*, 165-167.

95 Sezgin, “İslam Bilimlerinin Avrupa’ya Etkisi Büyük Oldu”, 7.

96 Taylan, *İslam Felsefesi: Kaynaklar-Temsilcileri-Tesirleri*, 291.

97 Sezgin, “Müslümanların Bilimler Tarihinde 800 Yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz”, 46.

98 Sezgin, “Batı Medeniyetinin Kökenleri”, Söyleşi: Sefer Turan, 24.

99 Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik Cilt I*, 173-174.

100 Kenan, “İslam Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin’i Dinlemek”, 75.

101 Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ: İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 251.

102 Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik Cilt I*, 173.

bulunmuştur: "...medeniyetler, zamanı geldiğinde buldukları konumu, yüklenişlerini kendilerinin hazırladığı ardılı olan medeniyete vermek zorundadır."¹⁰³ Dolayısıyla MS. 9 yüzyılda İslam medeniyetinde başlayan bilimsel dinamizm zamanla siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel nedenlerden yerini durağanlaşmaya bırakmıştır.

2. Batı Medeniyeti Üzerine Düşünceleri

İslam medeniyetinin 16. yüzyılda duraklamaya başlaması ve 17. yüzyılda bilimsel üstünlüğün batıya geçmesiyle devam eden süreç günümüze kadar süregelmiştir. Bilimler alanında ki gelişim süreciyle ortaya çıkan dinamizm, Batı medeniyetinde mücadele ruhuna dönüşmüştür.¹⁰⁴ Bu mücadele ruhu çerçevesinde hem Batı medeniyetinin bilimsel gelişimini ortaya çıkarmak hem de İslam medeniyetinin bilime katkısını tespit etmek amacıyla oryantalist faaliyetler başlamıştır.¹⁰⁵ Bazı oryantalistlerin İslam kültürünü öğrendiklerini, İslam kültür dünyasına kuvvetli bağlarla bağlı olduklarını, İslam bilim tarihinde ki çeşitli belgeleri ciddi bir biçimde incelediklerini düşünen Sezgin, diğerlerinin ise İslam dünyasının bilimsel başarıları üzerine hüküm vermekten kaçındığını ifade etmiştir.¹⁰⁶ Ona göre, esas oryantalistler hümanist düşünceyle İslam kültür dünyasının temel kaynaklarını araştıran düşünürlerdir. Günümüz dünyasında Müslümanların bilimler tarihindeki yerlerine ilişkin bilgilerin elde edilmesi hümanist oryantalistlerin çalışmalarından kaynaklanmıştır.¹⁰⁷ Dolayısıyla İslam medeniyetinin bilimler tarihinde ki çalışmalarına dair objektif bilgilere hümanist oryantalistlerin çalışmalarından ulaşılmıştır. Hümanist oryantalistlerin İslam bilim dünyasına önemli katkılar sunduğunu, Müslümanlara layık oldukları takdiri yönelttiklerini düşünen Sezgin, Müslümanların bugün bilimler tarihinde önemli yerleri olduğunu düşünmesinin sebebini hümanist oryantalistlerin çalışmalarına dayandırmıştır.¹⁰⁸ 19. yüzyılla ortaya çıkan hümanist oryantalistler, Avrupa'da ki bilim ve teknolojik kalkınmanın İslam bilim dünyasının temelleri üzerine inşa edildiğini savunmuştur. Hümanist oryantalistlerin öncüleri arasında Johann Gottfried Herder (1744-1803), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Alexander von Humboldt (1769-1859),¹⁰⁹ Jean Etienne Montucla (1725-1799), Kurt Sprengel (1766-1833), Jean Jacques Sédillot (1772-1832), Joseph Toussaint Reinaud (1795-1867), Louis Amelie Sédillot (1808-1875), Franz Woepcke (1826-1864), Eilhard Wiedemann (1852-1928), George Sarton (1884-1956),¹¹⁰ Ignaty Krachkovsky (1883-1951)¹¹¹ ve Otto Neugebauer (1899-1990)¹¹² gibi düşünürleri göstermek mümkündür. Sezgin, bu düşünürlerin İslam bilim dünyasına katkılarıyla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Hümanist oryantalistler, İslam dünyasının kültür mirasını tanımak ve tanıtmak yolunda büyük çaba harcadılar. Bugüne kadar yüzlerce cilt Arapça, Farsça ve Türkçe kitabı yayımladılar, büyük bir kısmını Avrupa dillerine çevirdiler, araştırdılar ve değerlendirdiler. Biyografik ve bibliyografik eserler yayımladılar. İslam Ansiklopedileri yaptılar. İslam dünyasında ihmale

103 Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ: İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 258.

104 Fuat Sezgin, "En Büyük Destekçim Eşim", Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 105.

105 Sezgin, "İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi", 40.

106 Fuat Sezgin, "Oryantalistler ve Biz", Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 115-116.

107 Sezgin, "Müslümanların Astronomi Tarihindeki Yeri", 69.

108 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik Cilt I*, 13.

109 Sezgin, "Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiye'si'ne Bakış", 57.

110 Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ: İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 7-16.

111 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007), 131.

112 Bozkurt, *Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, 11.

uğrayan yazma kitapları toplayıp Avrupa’da sayısız kütüphanelere taşıdılar. Onların değerli kataloglarını hazırlayıp araştırmacıların hizmetine sundular. ...Biz bugün bu oryantalistlerin binlerce eserine ve on binlerce makalelerine sahip bulunuyoruz. Daha ileri adımlar atabilmemiz için kendimizi çok iyi döşenmiş bir yolun üzerinde buluyoruz.”¹¹³ Sezgin, hümanist oryantalistlerin bilimler tarihindeki yanlış kanaatlerin düzeltilmesi hususunda Avusturya oryantalist Otto Neugebauer’in şu değerlendirmesine dikkati çekmiştir: “Yunan olanı Yunan öncesine her bağlama girişimi çok yoğun bir karşı koymayla karşılaşıyor. Alışlageldik Yunan imajını değiştirme gerekliliği ihtimali düşüncesi, ...mevcut imajın geçirdiği bütün değişmelere rağmen her defasında arzu edilmez görünmüştür. Hâlbuki o zamandan bu güne geçen iki bin beş yüz yıllık tarihe iki bin beş yüz yılın daha eklenmesi gerektiği gibi çok basit bir olgu vardır. Buna göre, Yunanların artık başta değil, ortada bulunmaları gerekiyor.”¹¹⁴ Dolayısıyla hümanist oryantalistler doğuya ve İslami bilimlere karşı olumlu perspektivizm benimsemiştir. Böylece İslam dünyasının bilimler tarihindeki unutulmuş ve/veya yok sayılmış çalışmalarını hümanist oryantalistlerin faaliyetleri ile yeniden gün yüzüne çıkarılmıştır.

Öte yandan, hümanist oryantalistlerin çalışmaları karşısında, İslam medeniyetinin bilimsel başarıları üzerine objektif hüküm vermektan kaçınan oryantalistler olduğunu düşünen Sezgin, bu oryantalistlerin İslam dünyasının bilimsel faaliyetlerine kayıtsız kalmalarını Rönesans dünya görüşüyle şekillenen konservatif perspektivizme bağlamıştır.¹¹⁵ Rönesans dünya görüşü, bilimleri 12. yüzyıldan 17. yüzyıla taşıyan uzun gelişme safhasını Avrupa’nın Yunan bilimlerini tanıma, benimseme ve özümseme süreci olarak değerlendirmiştir. Başka bir ifadeyle Batı dünyası bugünkü medeniyet seviyesine yalnızca Yunanlılardan aldıkları birikimle ulaşmıştır.¹¹⁶ Bu bakış açısı, bilimlerin modern çağdaki kalkınmasını doğrudan Yunan dönemine bağlayan, İslam kültür dünyasında ki yaratıcı safhayı dikkate almayan skolastik dünya görüşünü temsil etmektedir.¹¹⁷ Sezgin, bu skolastik dünya görüşüyle ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır: “...ilimler tarihinde yanlış Rönesans tarifi var. Herkesin kafasında bu tarif mevcut. Yunanlılar ilimleri kurmuş, aradan asırlar geçmiş XVI. yüzyıl sonlarında Avrupalılar yavaş yavaş bu ilimleri elde etmiş ve geliştirmeye başlamış. Peki. Bu ilimler Avrupalıların eline nasıl geçmiş? Hangi coğrafyadan geçmiş? Hangi muhteva ile geçmiş? Bunları uzun zaman Avrupalılara unutturdular. İlimler tarihi kitaplarında bu hakikati görmezden geldiler.”¹¹⁸ Sezgin bu hususla ilgili düşüncelerine şöyle devam etmiştir: “Avrupalılar 17. yüzyılda önderlik durumuna nasıl geldiklerini bilmiyorlardı. Gerek Avrupalılar gerek Müslümanlar bunu yüzyıllardan gelen üstün mazinin devamı sanıyorlardı. Bunun sonucu, Avrupalılarda Müslümanlara karşı bir üstünlük, Müslümanlarda ise bir aşağılık duygusu geliyordu. Avrupalılarda doğan bu üstünlük duygusu, aradan çok büyük bir zaman geçmeden, daha doğrusu 18. yüzyılda Rönesans tabiri içinde, günümüze kadar geçerliliğini kaybetmemiş olan kalıplaşmış ifadesini buldu. Buna göre, bilimlerin birkaç yüzyıldan beri tanınan yeni safhası, Avrupa’da Yunan bilimlerinden kaynaklanan bir kalkınmaydı.”¹¹⁹ Rönesans dünya görüşü açısından İslam dünyasının bilimler alanında insanlık tarihine katkısı bazı Yunanca kitapların Arapçaya çevirisinin ötesine geçmemiştir.¹²⁰ Bu açıdan bilim tarihçiliğinin 18.

113 Sezgin, “İslam Kültür Dünyasında Bilimler Ne Zaman ve Neden Duraklamaya Başladı”, 88-89.

114 Sezgin, İslam’da Bilim ve Teknik Cilt I, 15-16.

115 Sezgin, “İslam Kültür Dünyasında Bilimler Ne Zaman ve Neden Duraklamaya Başladı”, 89.

116 Sezgin, “Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiye’sine Bakış”, 56-57.

117 Sezgin, “İslam’ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış”, 97.

118 İhsan Fazlıoğlu, “Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, (2004), 367.

119 Fuat Sezgin, “Müzenin 24 Mayıs 2008’deki Açılış Konuşması”, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 155.

120 Sezgin, “Müslümanların Astronomi Tarihindeki Yeri”, 69.

yüzyıldan itibaren Rönesans görüşünün hakimiyetine girdiğini düşünen Sezgin,¹²¹ bu görüşle birlikte İslam bilimlerinin her türlü yaratıcı konumunu inkar eden bir tarih görüşünün ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu tarih görüşü, insanlık medeniyetini Yunan döneminin doğrudan doğruya devamı olarak görmüştür. Bu zamansal sıçrayışta İslam dünyasına bazı Yunanca eserlerin muhafazası ve tercüme yoluyla aktarıcılık rolü kalmıştır.¹²² Aynı zamanda 17. yüzyıldan itibaren bilim ve teknolojiye kendini göstermeye başlayan kalkınmayı Yunan bilimlerinin tanınmasına bağlayan paradigma bugüne kadar Batı dünyasında, İslam dünyasında ve Türkiye’de varlığını devam ettirmiştir.¹²³ Oysa bilimler tarihine bakıldığında astronomi, optik ve mekanik gibi matematiksel bilimler ve astroloji, simya gibi uygulamalı bilimler ilk defa Rönesans’ta keşfedilmiş değildir.¹²⁴ Görüldüğü üzere Rönesans dünya görüşü, İslam bilimlerinin genel bilimler tarihi içindeki yerini göstermek açısından gerçeklerden uzak derin bir taassubu temsil etmektedir.

Rönesans dünya görüşü ile bilimsel gelişimin Yunan dünyasından başlatılması hem bütün ortaçağı inkarı hem de Müslümanların sekiz yüz yıllık yaratıcılık evresinin yok edimidir.¹²⁵ Oysa İslam dünyasında astronomi, matematik, fizik, kimya, tıp gibi alanlardaki eserler MS. 10. yüzyıldan itibaren Latinceye ve bazı Avrupa dillerine çevrilmiştir.¹²⁶ Avrupalıların İslam dünyasından kendi dillerine yaptıkları çeviriler ile İslam bilginlerinin bilimsel faaliyetlerini öğrenme imkânı bulmuşlardır. Bununla birlikte Avrupalıların yapılan çevirilerde çevirisi yapılan eserlere sonraki çalışmalarda atıf vermemeleri, çevirisi yapılan eserlerin isimlerini değiştirmeleri ve yazarlarının isimlerini dikkate almamaları bilimler tarihinde boşluk meydana getirmiştir. Bu sebeplerdir ki, Batı biliminin temelleri araştırılırken İslam bilimi yok sayılarak insanlığın medeniyet seviyesi Yunanlılara isnat edilmiştir. Bunun sonucu olarak Avrupalılarda Müslümanlara karşı üstünlük, Müslümanlarda ise aşağılık duygusu gelişmiştir. Avrupalılarda doğan üstünlük duygusu, 18. yüzyıla birlikte Rönesans dünya görüşünde kalıplaşmış ifadesini bulmuştur.¹²⁷ Rönesans görüşünün modern bilimlerinin başlangıcını Yunanlılar ile başlatma düşüncesi Sümer, Babil, Asur, Hitit ve Mısır gibi kültürlerin bilimler tarihine katkılarına rağmen değişikliğe uğramamıştır.¹²⁸ Dolayısıyla MS 8. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar önemli bilimsel çalışmalar yapan İslam dünyası, ideolojik sebeplerden dolayı genel bilimler tarihinde hak ettiği yeri/değeri bulamamıştır.

3. Türk-İslam Medeniyeti Üzerine Eleştirel Düşünceler

Sezgin açısından İslam medeniyetine karşı yapılan savaşların (Haçlı Seferleri 1095-1291), istilaların (Moğol İstilas 613-1216) ve coğrafi keşiflerin İslam dünyasında sebep olduğu ekonomik ve politik zayıflık bilimlerde duraklamanın temel sebebidir.¹²⁹ Ona göre, bütün geçmiş medeniyetlerde olduğu üzere İslam medeniyeti politik, jeopolitik ve iktisadî koşulların etkisiyle 16. yüzyıldan itibaren duraklama çağına girmiştir.

121 Sezgin, “Müslümanların Bilimler Tarihinde 800 Yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz”, 44.

122 Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ: İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 15-16.

123 Sezgin, “İslam’ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış”, 90.

124 John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökeni*, çev. Selim Değirmenci (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 13.

125 Fuat Sezgin, “Prof. Dr. Fuat Sezgin’in Açılış Dersi”, (Akademik Açılış Konferansı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 17 Ekim 2016), 19.

126 Fuat Sezgin, “Müslümanların Coğrafya Tarihine Bugüne Kadar Bilinmeyen İnanılmaz Büyük Katkısı”, (Konferans, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 15 Haziran 2015), 12.

127 Sezgin, “İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi”, 40.

128 Sezgin, “İslam Bilimlerinin Avrupa’ya Etkisi Büyük Oldu”, 5.

129 Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik Cilt I*, 178-179.

17. yüzyıldan itibaren yaratıcılığını da kaybeden İslam dünyasının bilimsel üstünlüğü Batı dünyasına geçmiştir.¹³⁰ Sezgin, bu konuyla ilgili olarak şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Biz mütemadiyen bir yol bulmaya çalışıyoruz. Aslında yol bulmaya çalışmak kötü bir şey değil. Fakat hareket noktası yanlış olunca insan yanlış yerlere gidiyor. Biz evvela insan düşüncesindeki, insan medeniyetindeki yerimizi bilmiyoruz. Bazen hayranlık duyuyoruz, bazen üzüntüye düşüyoruz, aşağılık duygusuna kapılıyoruz ve başkalarını taklit ediyoruz. Böyle yol alıyoruz. En büyük noksanımız yaratıcılık özelliğimizi kaybetmiş olmamızdır.”¹³¹ Görüldüğü üzere, İslam dünyasının bilimler alanında geri kalmasının birçok nedeni olmasına karşın bunların en önemlisi Müslümanların yaratıcılık yeteneğini kaybetmesidir. İslam dünyasındaki bilimsel üstünlüğün Batı dünyasına geçmesiyle birlikte teknolojik alanda ki üstünlüğünde Avrupalılara geçtiğini düşünen Sezgin,¹³² Müslümanlar kendilerinin, Avrupa’yı bu üstünlük seviyesine getiren kaynak olduklarını bilmediklerini ifade etmiştir. Bu bakımdan 17. yüzyılda ki bilimsel gelişmeyle Avrupalılarda üstünlük duygusu, bilimsel alandaki gerilemeyle birlikte Müslümanlarda aşağılık duygusu uyanmaya başlamıştır.¹³³ Sezgin, İslam dünyasının bilimler alanında geriliği ile ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmuştur: “...Geriliği müşahede edenler, buna çare arayanlar, bu gerilik çağının geçmişinde bir üstünlük hatta çok büyük bir üstünlük çağının bulunduğunu, Avrupa’daki bilim ve teknolojinin İslam dünyasındaki 800 yıl boyunca kazanılan başarıların başka verimli koşullar altındaki bir gelişmesi olduğunu bilmiyorlardı. Bunun neticesi olarak ferdin yaratıcılığına olan inanç ve benlik duygusu yerini Avrupa uygarlığı karşısında büyüyen bir aşağılık duygusuna bırakıyordu.”¹³⁴ Sezgin bu hususla ilgili düşüncelerine şöyle devam etmiştir: “...Müslümanlar ilimler tarihindeki muazzam yerlerini bilmedikleri için yahut yanlış şeyler bildikleri için Avrupa dünyası karşısında büyük bir aşağılık duygusu içindeler.”¹³⁵ Dolayısıyla İslam dünyasının Batı dünyası karşısında komplekse kapılması kendi köklerini unutmasından, köklerinden uzaklaşmasından ve/veya kopmasından kaynaklanmıştır.

İslam dünyasında ki bilimsel geriliğin nedeni bazı aydınlar tarafından din ve/veya İslam olduğu düşünülmüştür.¹³⁶ Sezgin, Türk-İslam dünyasında bilimsel geriliğin nedeninin din ve/veya İslam olduğu iddiasıyla ilgili olarak şunları ifade etmiştir: “...Batı dünyası ile bilim ve teknik alanındaki gittikçe büyümekte olan farkın sebeplerinin İslam dininin kendisi olduğu şeklindeki düşünce Türk aydınlarının arasında yayılmaya yüz tutmuştu. Bu düşünce günümüze kadar genişlemeye devam ediyor. Bu düşüncenin öncüleri ve onları takip edenler, dini organizasyonların ve din adamlarının geri kalmış olmasına bakarak verilmiş olan ve gittikçe gelişmekte olan yargıyla hareket ederken hemen hemen bütün müesseselerdeki geriliği gözden kaçırıyorlar veya bu gerçeği görüyorlarsa da onun da sorumlusunu din olarak görüyorlardı”¹³⁷ Sezgin, bu hususla ilgili düşüncelerini şöyle sürdürmüştür: “...Müslümanlar, özellikle de Türkler, İslâm kültür dünyasının bilimler tarihindeki yerini ya az biliyorlar ya da hiç bilmiyorlar. Bu kültür dünyasına karşı çok yanlış görüşler taşı-

130 Sezgin, “İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri”, 23.

131 Fuat Sezgin, “Yaratıcılık Özelliğimizi Kaybettik”, Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 107-108.

132 Fuat Sezgin, “Fuat Sezgin’in Hocaları”, Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 58.

133 Fuat Sezgin, “Aşağılık Kompleksinden Kurtulmalıyız”, Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 105.

134 Sezgin, “Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiye’sine Bakış”, 62.

135 Mustafa Sekili, “Prof. Dr. Fuat Sezgin ile Söyleşi”, Röportaj: Fuat Sezgin İle, <https://www.youtube.com/>, 25 Mayıs 2008.

136 Ekici, “Tarihî Uyanışın Mimarı: Prof. Dr. Fuat Sezgin”, 396.

137 Sezgin, “Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiye’sine Bakış”, 63-64.

yorlar. Dahası Batı dünyasının bugünkü üstün durumu birçok Müslüman'da, özellikle Türklerde adeta bir aşağılık duygusu uyandırıyor. Ortada gözden kaçmayacak bir gerçek var ki, o da birçok Türk aydını, Batı dünyasına ulaşabilmenin çaresini Türk toplumunu dinden kurtarmakta buluyor."¹³⁸ Başka bir ifadeyle bazı Türkler, İslam dünyasının Avrupa karşısında geri kalmışlığının müsebbibi olarak dini ve/veya İslam'ı görmüştür. Bu inanış, onların bir kısmında veya çoğunda din düşmanlığına dönüşmüştür. Bunun neticesinde bazı Türkler bilimler alanında ilerlemenin yolu olarak toplumun dinden uzaklaştırması gerektiğine kanaat getirmiştir.¹³⁹ Bunun sonucu olarak, Türklerde ve İslam ülkelerinde Müslümanların bilimler tarihindeki yerleriyle ilgili bilgilere şüpheyle yaklaşan ve reddeden kitleler ortaya çıkmıştır. Bu kitlelerin dine ve/veya İslam'a karşı benimsedikleri reddedici tutum, onların bilimler tarihinde Müslümanlara karşı önyargı geliştirmelerine neden olmuştur. Hatta bu önyargı onlarda İslam dünyasıyla ilgili tarihi bir realitede dahi fanatik direnç göstermelerine sebep olmuştur.¹⁴⁰ Böylece Türklerde ve İslam ülkelerinde çift kutuplu bir toplum yapısı meydana gelmiştir. Bu toplum yapısında bir taraf bilimsel ilerlemenin ön koşulu olarak dinden uzaklaşmayı istemesine karşın diğer taraf dinden uzaklaşmayı reddetmiştir.¹⁴¹ Dolayısıyla hem İslam ülkelerinde hem de Türklerde Avrupa karşısında geri kalmanın sebebi din olgusudur. Bu görüş toplumun bazı kesimlerinde güçlü bir destek bulmasına karşın bazı kesimlerinde kabul görmemiştir. Bu perspektif farklılığı toplumsal yapıda derin çatlakların oluşmasına sebep olmuştur. İslam dünyasının ve Türklerin bilimsel alanda Batı dünyası karşısında geri kalmasının sebebinin din ve/veya İslam olmadığını düşünen Sezgin, bilime yüzyıllarca önderlik etmiş İslam coğrafyasının güçlü geçmişi ortadayken dini, geriliğin sebebi olarak görmenin doğru olmadığını ifade etmiştir.¹⁴² Sezgin, bu konuyla ilgili yapılan röportajda şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "İslam dünyasının gerileme nedeni olarak din gösteriliyor. Bu konuda ne dersiniz? Hayır, katiyen. Eğer öyle olsaydı kabul etmek zorunda kalırdım. Ama öyle değil. Din bilimi teşvik etti. Bugün Müslümanlara düşen görev tarihlerini çok iyi bir şekilde ortaya koymak. Gerileyişin nedeni din değildir. Başka tarihi sebepler var. Müslümanları yanlış düşünce ve kompleksten kurtarmak lazım."¹⁴³ Benzer bir biçimde İslam dünyasının bilimsel alanda geri kalmasının nedeninin din olmadığını düşünen Alman oryantalist Franz Rosenthal, din ve/veya İslam'da bilimlerin merkezi konumda yüksek saygı gördüğünü ifade etmiştir.¹⁴⁴ Başka bir ifadeyle Rosenthal açısından din ve/veya İslam, bilimi bütün bir insan hayatının önemli bir gücü olarak ön plana çıkartmış ve bilime yüksek kıymet vermiştir.¹⁴⁵ Bu demek oluyor ki, Türk-İslam dünyasının bilimler alanında yüksek bir kültür ve medeniyet seviyesine ulaşmasındaki en önemli faktörlerden birisi bilimsel faaliyetlere verdikleri değerdir. Sezgin, İslam dünyasının bilimsel faaliyetlerde geri kalmasıyla ilgili olarak şu soruyu sormuştur: "Biliyor musunuz? Yunanlılar dahi İslam ilimler tarihi konusunda bizden ileride... Düşünmemiz lazım, neden bu böyle diye?"¹⁴⁶ İslam dünyasının bilimler alanında geri kalmasının sebebinin din olmadığı, aksine bilimsel faaliyetlerin gelişiminde dinin önemli etkisi olduğunu düşünen Sezgin, Batı dünyası karşısında geriliğin sebeplerini dine ve/veya İslam'a bağlamanın bilgisizlikten kaynaklandığını savunmuştur. Sezgin, bu hususla ilgili olarak düşün-

138 Sezgin, "İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri", 11.

139 Sezgin, "Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiye'si'ne Bakış", 64.

140 Sezgin, "İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış", 97-98.

141 Sezgin, "Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiye'si'ne Bakış", 65-66.

142 Ekici, "Tarihi Uyanışın Mimarı: Prof. Dr. Fuat Sezgin", 396.

143 Turan Kışlakçı, "Dünya Bilim Tarihi Yeniden Yazılmalı", Röportaj: Fuat Sezgin İle, *Yeni Şafak Gazetesi*, 26 Eylül 2005.

144 Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ: İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 20.

145 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik* Cilt I, 161.

146 Fuat Sezgin, "Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Say 4 (2004), 361-362.

celerini bir röportajda şu şekilde ifade etmiştir: “...Müslümanların kimya, fizik, tıp, sosyoloji ve tarih alanında ortaya koyduklarını kimse bilmiyor. Biliyorum diyenlerin de bilgisi yarım yamalak.”¹⁴⁷ Bu sebeptendir ki, İslâm medeniyetinin bilimsel faaliyetleriyle ilgili sağlıklı diyalog ortamı oluşmamıştır. Bu yüzden İslam dünyası hakkında büyük bir bilgisizlik ortaya çıkmış, din ve/veya İslam tutuculukla, gericilikle ve fanatizmle irtibatlandırılmıştır.¹⁴⁸ Sezgin, bu konuyla ilgili düşüncelerini tarihi bir anekdotla şöyle devam ettirmiştir: “Sultan IV. Murat 1625 ile 1626 yılları arasında İstanbul’a gelmiş Hollandalı oryantalist Jacob Golius’dan Osmanlı İmparatorluğu’nun haritasını yapmasını istemiştir. Golius, bunu yapamayacağını arz ederek özür dilemiştir. Bu Osmanlı sultanı, Avrupalıların 11. yüzyıldan bu yana haritaları İslam dünyasından kopya ve taklit ettiklerini, Osmanlıların 17. yüzyılda imparatorluğun en ileri haritalarını yapmakta olduğunu bilmiyordu.”¹⁴⁹ Bu demek oluyor ki, Osmanlı imparatorluğu geçmişinde 800 yıllık yaratıcılık dönemini olduğunu bilmiyordu. Zira bu gerçeği o dönemde birkaç Avrupalı bilginden başka kimsede bilmiyordu.¹⁵⁰ Bu noktada İslam dünyasında ki bilimsel geriliğinin sebebinin başta kendimiz olduğu hususunda öz eleştiri yapan Sezgin, bu konuda şunları ifade etmiştir: “Avrupalılar bizim adımıza araştırma yaparken bugün dünyada yaşayan Müslümanların varlığını dahi kabul etmiyorlar. Çok ilginç. Ancak bu histe sadece Avrupalılar suçlu değil, hiçbir katkıda bulunmayan Müslümanlar bence daha fazla suçlu.”¹⁵¹ Dolayısıyla Türk-İslam medeniyetin bilim ve teknoloji alanında Avrupalıların gerisinde kalmasının nedeninin din ve/veya İslam olduğu fikri gerçeği yansıtmaktan uzaktır.

Sezgin açısından Türk-İslam medeniyetinin günümüz dünyasında hak ettiği konumu yeniden elde etmesi insanlığın ortak bilimler tarihinde önemli yerleri olduğu inancını kazanmalarına ve bunu yeniden gerçekleştirecek şartları kazanma hususunda ciddi olarak düşünmelerine bağlıdır.¹⁵² Sezgin, bu konuyla ilgili şöyle tespitte bulunmuştur: “...Müslümanlar matematikte, astronomide, fizikte nasıl büyük merhaleler kat etmişlerse, tarih ilminde Yunanlılardan sonra bütün Avrupa’nın tanıyamadığı bir merhaleye ulaşmışlar aslında. Biz bunu gözden geçiriyoruz. Bugün maalesef bu durumu müdafaa edecek Müslüman yok. Zaten Avrupalılar henüz bunu tamamıyla kabul etmediler. Bunu tanımlayamadığımız müddetçe bütün İslam bilimlerinin nasıl geliştiğini anlayamayız, kavrayamayız.”¹⁵³ Görüldüğü üzere, Türk-İslam medeniyetinin Batı karşısındaki durumunu doğru bir biçimde analiz edebilmek için eski yargılar bilimler tarihi açısından kritiğe tabi tutulmalıdır.¹⁵⁴ Aksi takdirde bütün insanlığın geliştirdiği bilimler manzumesinde Türk-İslam medeniyetinin binlerce yıllık yaratıcılık safhasını tespit etmek mümkün değildir.¹⁵⁵

Sonuç

İslam bilim tarihi araştırmacısı Fuat Sezgin, kendi kültür ve bilim dünyamızda yetişerek İslam medeniyetine önemli katkılar sağlamış çağdaş Türk düşünürlerinden birisidir. Bilimler tarihi ile ilgili çalışmalarını

147 Kışlakçı, “Dünya Bilim Tarihi Yeniden Yazılmalı, 26 Eylül 2005.

148 Celal Şengör, “İslam, Bilim, Türkiye ve Fuat Sezgin”, Cumhuriyet Bilim Teknik Dergisi, Sayı: 826, 18 Ocak 2003.

149 Sezgin, “Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiyesi’ne Bakış”, 62.

150 Sezgin, “Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiyesi’ne Bakış”, 63.

151 Sezgin, “Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine”, 364.

152 Sezgin, “İslam Kültür Dünyasında Bilimler Ne Zaman ve Neden Duraklamaya Başladı”, 97.

153 Sezgin, “Buhari’nin Kaynakları”, 75.

154 Sezgin, “Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiyesi’ne Bakış”, 64-65.

155 Fuat Sezgin, “Bilimler Tarihi İnsanlığın Ortak Mirası”, Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri* içinde, ed. Cüneyt Dalkıran (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 23.

tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi temel İslam ilimlerinin ötesine taşıyan Sezgin, astronomi, coğrafya, meteoroloji, kimya, matematik, geometri, tıp, genetik, optik ve felsefe gibi alanlarda özgün araştırmalar yapmıştır. İslam bilim tarihi üzerine yaptığı çalışmaları ile genel bilimler tarihi alanında yeni bir perspektif ortaya koymuştur. Bu yeni perspektif, İslam bilimler tarihiyle ilgili bilinçli ve/veya bilinçsiz bir biçimde üstü örtülen gerçeklerin ortaya çıkarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu durum hem doğu dünyasında hem Batı dünyasında İslam medeniyetinin insanlığa sağlamış olduğu katkıyı yeniden gün yüzüne çıkarmıştır. Böylece Batı dünyası tarafından bilimler tarihine katkısı önemli görülmeyen İslam dünyası, dikkatleri yeniden üzerine çekmiştir. Bununla birlikte Sezgin, Avrupa merkezli bilim tarihi anlayışının eleştirel bir çözümlemesini yaparak bilimler tarihinin objektif yazımına yeni bir yaklaşım getirmiştir. Oryantalist çalışmaların çoğunluğunun İslam bilimlerinin insanlığa yapmış olduğu katkıları ortaya çıkarması açısından önemli olduğunu düşünmüştür. Görüldüğü üzere Sezgin, İslam bilim tarihi araştırmalarıyla İslam dünyasına unutmuş olduğu bilimsel geçmişini yeniden hatırlatmakta, kaybettiği hafızasını tekrardan kazandırmakta ve ona geleceğe dair umutlar vermektedir. Sezgin, İslam bilim tarihinde ki çalışmalarıyla doğru olduğu düşünülen birçok bilginin ezberlenmiş doğmalardan ibaret olduğunu göstermiştir. Bu noktada tartışılacak ilk soru 'İslam dünyasında dini ilimler dışında hiçbir bilginin önemi yok mudur?' sorusudur. Sezgin'e göre, İslam dünyası dini ilimlerle birlikte temel ve sosyal bilimler alanında önemli faaliyetler gerçekleştirmiştir. MS. 8. yüzyıldan itibaren Abbasi hükümdarları tarafından Bağdat şehrinde kurulan 'Beyt-ül Hikmet' akademisinde Yunan, İran, Çin, Mısır ve Hint kültürlerinden birçok önemli eser Arapça'ya çevrilmiştir. Çeviri faaliyetleri bireysel çalışmaların ötesinde dönemin merkezi devletleri tarafından desteklenen kurumsal faaliyetler şeklinde yapılmıştır. Dolayısıyla İslam dünyasında dini ilimler yanında farklı kültürlerden yapılan çeviri faaliyetleri 16. yüzyıla kadar güçlü bir biçimde devam etmiştir. 'İslam dünyasının bilim tarihine özgün bir katkısı söz konusu değil midir?' Sezgin'e göre, İslam dünyası farklı kültürlerden yaptığı çeviriler sürecinde çeşitli aşamalardan geçmiştir. Bunlar resepsiyon aşaması, asimilasyon aşaması ve yaratıcılık aşamasıdır. İslam dünyası yaklaşık sekiz yüz yıl süren bu dönemin sonunda yaratıcılık aşamasına ulaşmıştır. Müslümanlar, yaratıcılık aşamasında başta astronomi, coğrafya, meteoroloji, kimya, matematik, geometri, tıp, genetik, optik olmak üzere felsefe gibi alanlarda özgün çalışmalar yapmıştır. İslam dünyası bu süreçte kimya alanında Cabir İbn Hayyan; matematikte Harezmi, Ömer Hayyam; optik alanında İbn el-Heyssem, Kindi ve el-Hazen; tıp alanında Zehravi, İbn Nefis ve El Razi; felsefede El Ravendi, Zekeriya el-Razi, Farabi, İbn Miskeveyh, Gazali, İbn Rüşt, Sühreverdi, İbn el-Arabi gibi önemli şahsiyetleri yetiştirmiştir. 'İslam dünyası bilimsel faaliyetlerde Batı dünyası düşünürlerini göz ardı etmiş midir?' Sezgin'e göre, İslam dünyası bilimsel faaliyetlerde başta Batı dünyası olmak üzere farklı kültürlerdeki düşünürlerin çalışmalarına büyük kıymet vermiştir. Bu düşünürlerin eserlerinin İslam dünyasına taşınmasında onların ulusları, inançları veya dünya görüşleri gibi faktörler dikkate alınmamıştır. Bu bağlamda İlkçağ Yunan filozof Aristoteles'i 'El-Muallimu'l-Evvel' (ilk üstat), diğer bilim insanlarını ise 'el-Fadl' (Faziletli) olarak anmışlardır. Demek oluyor ki, Müslümanlar hangi kültürden veya hangi inançtan olursa olsun bilim insanlarına yüce dinimiz İslam'ın ilk emri olan 'oku' sözüyle büyük önem atfetmişlerdir.

'İslam dünyasının geri kalmasının nedeni din ve/veya İslam mıdır?' Sezgin'e göre, İslam dünyasının bilimler alanında Batı dünyası karşısında geri kalmasının nedeni kesinlikle din ve/veya İslam değildir. Din ve/veya İslam, insanlığa tebliğ edildiği günden bu güne kadar hiç kimseye araştırmayacaksın, anlamayacaksın veya yorumlamayacaksın şeklinde emir vermemiştir. Din ve/veya İslam her daim rasyonel bir varlık olan insana kendini, dünyayı ve evreni anlamayı salık vermiştir. Bu bakımdan, din ve/veya İslam hiçbir dönemde bilimsel

araştırmanın önünde engel olarak durmamış, aksine bilimsel faaliyetleri teşvik etmiştir. Sezgin açısından İslam dünyasının geri kalması haçlı seferleri, Moğol istilaları ve coğrafi keşifler gibi bazı tarihsel nedenlerden kaynaklanmıştır. Ona göre, bu tarihsel nedenler, İslam dünyasının hem bilimsel hem de politik anlamda güç kaybetmesine neden olmuştur. İnsanlığın modern dünyadaki bilimsel gelişimi Yunan Mucizesi midir? Günümüz modern biliminin Yunan mucizesinden doğduğu düşüncesi Rönesans'tan bu yana Batı dünyasında ve onun dışında kalan diğer coğrafyalarda genel kabul görmüştür. Sezgin'e göre, bilimsel olarak modern dünyanın temelleri Yunan uygarlığı ile atılmadığı için 'Yunan Mucizesi' olarak adlandırılan bir durum da söz konusu değildir. Yunan mucizesi hem ideolojik nedenlerden hem de bilgisizlikten ortaya çıkmış bir kavramdır. Bu hususla ilgili olarak Türk felsefecilerden Sayılı, şu değerlendirmede bulunmuştur: "Yunan mucizesi sözü, gerek ilimde bu başarıları hazırlamış ve mümkün kılmış Yunan zihniyet ve entelektüel ortamının önemli başarıyı anlaşılabilir duruma sokması, gerekse Yunanlıların kendilerinden daha eski medeniyetlere çok şeyler borçlu olmaları bakımından mübalağalı ve hatalı bir zihniyeti temsil eder."¹⁵⁶ Oysa medeniyet tarihi Mezopotamyalılar, Çinliler, Hintliler, Yunanlılar, Mısırlılar ve Müslümanlar gibi birçok ulusun ve/veya uygarlığın katkısıyla meydana gelmiştir. Başka bir ifadeyle hem temel bilimlerde hem de sosyal bilimlerde yapılan faaliyetler tek bir ulus ve/veya uygarlık üzerinden gerçekleşmemiştir. Bu bakımdan medeniyet tarihini tek bir ulusa veya uygarlığa özgü bir gelişme olarak değerlendirmek doğru değildir. Zira insanlık medeniyeti Afrikalısından Asyalısına, Avrupalısından Amerikalısına kadar tüm insanlığın ortak mucizesidir.

156 Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp adlı Eserin Muhtasarı*, Haz. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1996), 95.

Kaynakça

- Acot, Pascal. *Bilim Tarihi*. çev. Nermin Acar, Ankara: Dost Kitapevi, 2005.
- Awrahim, Tareq. "Tarihçi Fuat Sezgin ve İslam Medeniyeti Tarihinde Düzelttiği Kavramlar" *Mukaddime*, 8 (2), 2017, 365-386.
- Bozkurt, Nejat. *Bilimler Tarihi ve Felsefesi*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- Clifford D. Conner. *A People's History of Science: Miners, Midwives, and Low Mechanics*. New York: Nation Books, 2005.
- Denizer, Nurullah. Bayrakdar, Nazım vd. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşıla İnanç Eylem Tutarlılığı*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2018.
- Ekici, Aybüke. "Tarihi Uyanışın Mimarı: Prof. Dr. Fuat Sezgin". *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları*, ed. Muharrem Balcı, İstanbul: Matbaa Basım, 2013.
- Fara, Patrica. *Bilim: Dört Bin Yıllık Tarih*. çev. Aysun Babacan İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4 (2004), 355-370.
- Gavroğlu, Kostas. *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek*. çev. Ari Çokana (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Gökdoğan, Dosay, Melek. *Türklerin Bilime Katkıları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2008.
- Henry, John. *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökeni*. çev. Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Iliffe, Rob. *Bir Disiplinin Gelişim Hikâyesi: Bilim Tarihi*. ed. Melek Doksay Gökdoğan, çev. Sedef Beşkardeşler&Tarık Tuna Gözütok vd., İstanbul: Lotus Yayınevi, 2016.
- Karakaş, Ali. "20. Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları: Fuat Sezgin Örneği". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Kenan, Seyfi. "İslâm Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek". *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4 (2003), 73-98.
- Kışlakçı, Turan. "Dünya Bilim Tarihi Yeniden Yazılmalı". Röportaj: Fuat Sezgin İle, *Yeni Şafak Gazetesi*, 26 Eylül 2005.
- Korkmaz, Tayfur. "20. Yüzyıl İslam Bilim Tarihi Çalışmaları: George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Joseph Needham "Science and Society in East and West", *Science & Society*, Vol. 28, No. 4 (Fall, 1964), pp. 385-408.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007.
- Sarton George. *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*. çev. Melek Dosay-Remzi Demir, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Sayılı, Aydın. *Bilim Tarihi*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Sayılı, Aydın. *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp adlı Eserin Muhtasarı*, Haz. Mübahat T. Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1996.
- Sekili, Mustafa. Prof. Dr. Fuat Sezgin ile Söyleşi. 25 Mayıs 2008. (ET: 1 Eylül 2018), <https://www.youtube.com/watch?v=kinYTNu6puY>
- Sezgin, Fuat. "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti". İstanbul Üniversitesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Cilt 2, Sayı 1 (1957), 19-36.
- Sezgin, Fuat. "Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4 (2004), 355-370.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik Cilt I*. çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Sezgin, Fuat. "İslam Bilimlerinin Avrupa'ya Etkisi Büyük Oldu". *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi Journal of Islamic Research*, Sayı 3 (2009), 5-8.
- Sezgin, Fuat. *Tanınmayan Büyük Çağ: İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi*. ed. Resul Turan, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Sezgin, Fuat. "İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış". *Adam Akademi*, Sayı:1, 2011, 89-98.
- Sezgin, Fuat. *Arap İslam Bilimleri Tarihi Cilt I*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2015.
- Sezgin, Fuat. "Bilim Tarihçiliğine Bir Bakış". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep

- Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, 98-111, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. "Amerika'nın Müslümanlar Tarafından Kristof Kolomb'dan Önce Keşfi". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, 24-36, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. "İslam, Bilim ve Teknoloji Tarihine Bir Bakış". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, 112-127. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. "İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, 9-23, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. "Müslümanların Bilimler tarihinde 800 Yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*. ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, 44-55, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. "İslam Kültür Dünyasında Bilimler Ne Zaman ve Neden Duraklamaya Başladı". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, 84-97, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. "İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, 37-43, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. "Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiye'sine Bakış". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, 56-67, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. "Müslümanların Astronomi Tarihindeki Yeri". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, 68-83, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. "Batı Medeniyetinin Kökenleri". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "İslam Bilim Tarihi Üzerine Tespitler ve Oryantalist Tezler". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 41-42, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "İslam Bilimlerinin Duraklamasının Başlangıcı ve Yaratıcılığının Son Bulma Nedenleri". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 125-143, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Dünyanın Gerçeğe Yakın İlk Haritalarını Müslümanalar Çizdi". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 51-52, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Müslümanlar ve Matematik Coğrafya". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 33-34, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Müslüman Bilimcilerin Yöntemi Kimya İlmî". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 25-26, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Buhari'nin Kaynakları". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 74-77, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Biruni ve İbn Sina'nın Işığın Hızı Üzerindeki Görüşleri". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 79-83, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "En Büyük Destekçim Eşim". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 101-105, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Oryantalistler ve Biz", Söyleşi: Sefer Turan. *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 114-115, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Müzenin 24 Mayıs 2008'deki Açılış Konuşması". *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 152-158, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Yaratıcılık Özelliğimizi Kaybettik", Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 107-111, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Fuat Sezgin'in Hocaları". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 54-63, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Aşağılık Kompleksinden Kurtulmalıyız". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 105-107, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Bilimler Tarihi İnsanlığın Ortak Mirası". Söyleşi: Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri içinde*, ed. Cüneyt Dalkıran, 22-23, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. "Müslümanların Coğrafya Tarihine Bugüne Kadar Bilinmeyen İnanılmaz Büyük Katkısı". Konferans, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 15 Haziran 2015, 1-16.

- Sezgin, Fuat. "Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Açılış Dersi". Akademik Açılış Konferansı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 17 Ekim 2016, 3-26.
- Şengör, Celal. "İslam, Bilim, Türkiye ve Fuat Sezgin". Cumhuriyet Bilim Teknik Dergisi. Sayı: 826, 18 Ocak 2003.
- Taylan, Necip. İslam Felsefesi. İstanbul: Enar Neşriyat, 2016.
- Tekeli, Sevim. *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans'ın Etkisi*. Ankara: Kalite Matbaası, 1975.
- Topdemir, Gazi, Hüseyin. Unat, Yavuz. *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem Yayınevi, 2008.
- Ural, Şafak. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Çantay Kitapevi, 2011.
- Yıldırım, Cemal. "Bilime Genel Bir Bakış". *Bilimsel Düşünme Yöntemi: Yazılar Bildiriler Tartışmalar içinde*, ed. Alaattin Topçu, 11-18, İstanbul: İmge Kitapevi, 2008.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012.

Postmodern Anarşizm ve Temsil Sorunsalı¹

Kasım Küçükcalp² – Sema Cevirici³

ORCID: 0000-0001-6270-372X – ORCID: 0000-0002-9442-3375

Makale Geliş: 12 Kasım 2018

Makale Kabul: 3 Ocak 2019

Öz

Anarşizmi en genel tanımı itibariyle otorite-iktidar karşıtlığı olarak tanımlamak mümkündür. Bu otorite karşıtlığı ise anarşizm ile postmodern düşünceyi aynı zeminde buluşturmaktadır. Postmodern düşüncenin iktidar eleştirisi anarşizmde olduğu gibi iktidarın sadece siyasal boyutuna değil bilişsel, toplumsal, kültürel ve dilsel boyutuna da dikkat çeker. Çalışmamızda bu iki söylemin iktidar karşıtlığını anti-temsillikle ilişkili olarak ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Anarşizm, Temsil, Postmodernizm, Otorite, İktidar

Postmodern Anarchism and The Problem of Representation

Abstract

It is possible to define anarchism as authority-power opposition in its most general definition. This anti-authoritarianism brings together anarchism and postmodern thought on the same ground. The criticism of power by postmodern thought draws attention to the cognitive, social, cultural, linguistic dimension, not only to the political dimension of power, as in anarchism. In our study, we will consider the anti-authoritarianism of the two discourses in relation to anti-representation.

Key words: Anarchism, Representation, Postmodernism, Authority, Power

Giriş

En genel tanımı itibariyle iktidar ve otoritenin bir eleştirisi olarak anarşizm, insan doğasının iyi olduğundan hareketle bireyleri temsil edecek politik yapı ve kurumların, kişilerin kendisini gerçekleştirmesinin önünde bir engel olduğu kanaatiyle dışsal otoritenin her biçimine karşıdır. Otorite karşıtlığı noktasında anarşizmle ortak bir paydaya sahip olan postmodern düşünce ise söz konusu otorite karşıtlığını anarşizmde olduğu şekliyle belli bir iktidar ve otoriteyi merkeze almayıp, iktidarın epistemolojik, dilsel, toplumsal, kültürel formlarla olan bağlantısını dikkate alarak gerçekleştirir. Postmodern düşünce ile anarşizmi ortak bir zeminde buluşturan bu otorite karşıtlığını en iyi ifade eden nokta anti-temsilliktir. Anarşizmin, politik düzlemde gerçekleştirdiği temsil karşıtlığı, postmodern düşüncenin epistemolojik, ontolojik, politik ve dilsel temsil karşıtlığı ile daha geniş bir alana yayılır. Anarşist düşüncenin insan doğasına bağlı olarak gerçekleştirdiği temsil

¹ Bu makale KUAP (D) – 2015/30 no'lu *Modern Düşüncede Temsil Fikri ve Postmodern İtirazlar* proje kapsamında Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiştir. Katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

² Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Prof. Dr. kasimkucukalp@uludag.edu.tr

³ Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Araş. Gör.

eleştirisini, postmodern düşünce rasyonel bir öznenin varlık dünyasını özcü, temelci ve dualistik bir düzlemde temsil edici boyutuna karşı çıkararak bu temsilin varlık dünyasında bir tahakküm ve otoriteyi de beraberinde getirdiğini ifade ederek anarşizmin temsil karşıtlığını önemli bir noktaya taşımıştır.

Postmodern düşüncenin temsil eleştirileri bilginin görelisi ve olumsal yönüne vurguyla mutlak bir hakikatten ve düşünüm biçiminden ziyade bilginin ve hakikatin olumsal olduğunu ve söylemin politik yönünü ifşa ederek akılcı hakikat fikrinin iktidar oyununda kullanılan işlevsel bir silah⁴ olduğunu bu nedenle de otoritenin kendisini sadece kurumlar yoluyla değil düşünce ve söylem yoluyla gerçekleştirdiğinin altını çizer. Postmodern düşüncenin bilgi ile iktidar arasındaki etkileşimin sıkça vurgulanmasının nedeni ise, güç ilişkilerinden bağımsız bir düzlemin imkansızlığını görmüş olmalarından kaynaklanır.⁵ Bu iktidar düzlemi ise klasik anarşizm düşüncesinin varsaydığı gibi belli bir merkezden hareket etmeyip toplumsal ilişkilerin içerisinde gezinen merkezsiz bir iktidardır. Foucault'un ifadesiyle iktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir.⁶

Temsil fikrinin hem epistemik hem de politik düzlemde kurduğu iktidar eleştirisi her filozofta kendisini farklı bir biçim altında gösterir. Nietzscheci nihilist düşünce⁷ bağlamında özne ve oluş anarşizmi, Foucault'un bilgi-iktidar ağının gezindiği yerleri ifşası ve eleştirisi, Deleuze'ün düşünceyi bir "yer" mantığından kurtarmak istemesi ve devlet merkezli felsefi düşünceye karşı çıkışı, Derrida'nın dualistik düşünme biçiminin ortaya çıkardığı otoriter yapıya olan itirazı, Lyotard'ın teröristik olarak adlandırdığı metaanlatılara karşı itirazı ve Levinasçı etik düşünüldüğünde, bu kaygı ve itirazların ortak noktası iktidar ve otoritenin bütün formlarına olan bir karşıtlığı muhtevî olduğu görülebilir.⁸

Postmodern eleştirilerle birlikte görüleceği üzere temsil sorunu her ne kadar epistemolojik bir mevzu olarak gündeme gelse de aslında bu epistemolojinin etik-politik yönü ve sonuçları da olduğu aşıkardır. Bu nedenle postmodern düşünceye göre kendimizi otoriter yapılardan kurtarmanın yolu özcü, temelci, dualistik düşünme biçimlerinden kurtarmakla başlayacaktır. Çünkü tahakküme direniş otoriter düşüncenin reddiyle başlar.⁹ Lewis Call, *Postmodern Anarşizm* kitabında bugün tahakkümü altında kaldığımız otoriteler ve yüzleştiğimiz sorunların politik yapıların sonucu olmadığını, bu problemlerin ardında yatan sebebin politik yapılarımızı devam ettiren epistemolojimiz olduğunu söylerken bu gerçeği dile getirir.¹⁰ Bu açıdan bakıldığında belki de anarşizm, postmodern dünyaya kusursuzca uyan politik bir felsefe olarak görülmekte haklıdır.¹¹

4 Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a Anti Otoriteryanizmin Çöküşü ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 148.

5 Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 86.

6 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 140.

7 Nihilizm kavramı aslında anarşizmi çağrıştıran bir yönü olması hasebiyle konumuz açısından da önemlidir. Zira anarşizm (kültürel) nihilizmin bir formu olarak Nietzsche felsefesinde yozlaşmanın(dekadansın) bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Zaten 19. yy. Avrupa politik kültüründe anarşizmin ve nihilizmin birbirlerinin yerine kullanılması da buna bir örnektir. Bkz. Lewis Call, *Postmodern Anarchism* (UK: Lexington Books, 2002), 40.

8 Jason Adams, "Postanarşizm", çev. G. B. (<http://isyananarsi.blogspot.com.tr/2011/02/postanarsizm.html> 19.10.2016 14.00) Postmodern düşünce içerisindeki tüm isimlerin sözkonusu otorite karşıtlığını ele almak çalışmanın sınırlarını zorlayacağı için, mesele Nietzsche, Foucault ve Deleuze özelinde el alınacaktır.

9 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 192-193.

10 Call, *Postmodern Anarchism*, 55.

11 Call, *Postmodern Anarchism*, 11.

1. Anarşizm ve Postmodernizm

Anarşi kavramı Grekçe yönetici liderin yokluğu anlamında an-arkos kavramından türeyen bir kelimedir.¹² Bu bağlamda an-arşi hükümeteşiz toplum, anarşizm ise bunun gerçekleşmesini amaçlayan toplumsal felsefe olarak tanımlanır. Hükümeteşiz bir toplum istemi yönüyle kaos ve karışıklığa yol açacağı düşüncesiyle olumsuz bir anlam taşıırken, yönetime ihtiyaç duymayan bir toplum ideali ile de olumlu bir anlam taşıyan anarşizmi hem mahiyeti hem de farklı düşünce akımlarını kapsaması itibariyle belli bir tanıma hapsedmek mümkün değildir. Bununla birlikte anarşizmde ortak unsurlar da yok değildir. Öncelikle insan doğasına ilişkin bir görüş ve otorite karşıtlığı ekseninde özgür bir toplum idealine ulaşmak için bir yol-yöntem her akımda ortak görüşlerdir.¹³ Anarşizm insanları doğa durumundan çıkararak devlet otoritesi altına sokulmasının akıl dışı ve doğadışı olduğuna inanır. Bu nedenle dışsal otoritenin bütün baskıcı biçimlerine karşıdır.¹⁴

Postmodernizm ise daha ziyade modern düşüncenin bilgi, varlık, değer ve politik iddialarına karşı eleştirel tutumu ve kendisini modern düşünceden ayırmakla karakterize eden bir düşüncüyü işaret etmektedir. Postmodern düşüncenin eleştirileri klasik anarşizm gibi sadece merkezi bir devlet iktidarına karşı değil aynı zamanda aile, hastane, psikiyatri gibi formlarla da karşımıza çıkan merkezşiz bir iktidara karşı eleştiridir.¹⁵ Her ne kadar postmodern düşüncenin doğrudan anarşist olarak iddia edilmesi güçse de, onun anarşizmin epistemolojik formülasyonu noktasında özel bir yere sahip olduğu söylenebilir. Zira postmodern düşünce bir iktidar biçimi olarak söylemin epistemolojik durumu ile ilgilenirse de onun politik implikasyonlarına da sahip olduğunu göstermesi bakımından anarşizm için önemli bir konuma sahiptir.¹⁶

Her iki düşüncenin bu ortak anti-otoriter tutumu onların bir arada sıkça ele alınmasını da beraberinde getirmiştir. Anarşizmin postmodern felsefe üzerinden yeniden okunmasından neşet eden bir kavram olarak post-anarşizm¹⁷ düşüncesi ciddi anlamda kabul görmeye başlamıştır. Postyapısalcı düşünce ile anarşizm arasında kurulan bağlantının ilk isimlerinden olan Koch *Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism* makalesinde anarşizmin hem klasik taraftarlarınca hem de postyapısalcı düşünürler tarafından ontolojik ve epistemolojik düzlemde meşrulaştırılmasını ele alırken aradaki yakın bağlantıya dikkat çekmektedir. Koch'a göre ontolojik yaklaşımda anarşizm, insan doğasının rasyonel temsiline dayanan devlete karşı bir saldırı ile karakterize edilir. Zira 18. ve 19. yüzyılda anarşistler insan doğasının özü itibariyle iyi olduğu ve devletin

12 Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İmge Yayınları, 2003), 14.

13 Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, 25-26.

14 Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, 39. ve 71.

15 Call, *Postmodern Anarchism*, 13.

16 Andrew M. Koch, "Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism", *Post-Anarchism A Reader* ed. Duane Rousselle & Süreyya Evren (USA: Pluto Press 2011), 32-33.

17 Süreyya Evren, "Introduction" *Post-Anarchism A Reader* ed. Duane Rousselle & Süreyya Evren (USA: Pluto Press 2011), 7-8. Klasik anarşizmin postmodern düşünce üzerinden yeniden okunması ile ilgili ilk akla gelenler Todd May'in *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Saul Newman'ın *Bakuninden Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Lewis Call'ın *Postmodern Anarşizm* eserleridir. May'in özellikle Foucault-Lyotard ve Deleuze çerçevesinde postyapısalcı felsefe ile anarşizmi birlikte ele alması, Newman'ın çerçeveyi biraz daha genişleterek Derridayı da içine alan bir post-anarşizmi gündeme getirmesi, özellikle Lewis Call'ın kitabında postmodern düşünce ile klasik anarşizmin rabitalarını göstermek suretiyle Nietzsche'den Baudrillard'a kadar düşünürlerin hümanist-rasyonel özne eleştirileriyle anarşist yönlerini vurgulaması dikkat çekicidir. Bahsi geçen örnekler, anarşizmin sadece ekonomik ve politik nedenlere indirgenemeyeceği bunları da içeren fakat bunun ötesine geçerek postmodern felsefenin ufku içerisinde ele alınmak suretiyle yeniden okumaya yol açması bakımından önemlidir. Bkz. Süreyya Evren, *Anarşizmler; Anarşizmin Geçmişi ve Tarihleri*, çev. Barış Yıldırım-Elmas Deniz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 28.

gereksiz olduğu düşüncesindeydi.¹⁸ Örneğin Godwin bütün insanların eşit olduğuna ve aklın doğuştan getirilen bir yetenek olduğuna inandığı için her türlü devlet biçiminin kendi yargılarımızın ve bilincimizin bir feragati olduğunu, bu nedenle de aklımızın serbestçe kullanımının engellenmeyeceği bir toplum arayışında olunması gerektiğini düşünmekteydi.¹⁹ Kropotkin de de benzer bir iddiayla anarşizmin savunusunu evrensel bir insan doğası kavramı üzerinden yapmaktaydı. Proudhon ise politik hakikatlerin rasyonel soruşturma yoluyla anlaşılabilirliğini bu nedenle de insan aklının baskıcı devletin yerini alması gerektiğini vurgulayarak, insan doğasına dayalı bir şekilde devletin gereksizliğini ifade ederek anarşizmin ontolojik haklılaştırmasını yapmıştır.²⁰

Anarşistlere göre insan doğasının iyi olduğu ve bu nedenle de devlete gerek olmadığı fikri, daha sonra insan doğasının aslında kendi baskı pratiklerine yol açmaya müsait yapısı sebebiyle reddedilecektir.²¹ Özellikle postmodern düşünceyle önemli bir ivme kazanacak olan bu iddia anarşizm içerisinde de ilk olarak Max Stirner tarafından dillendirilmiştir. İnsan doğasının aslında otoriteye bir direniş imkanı sunmaktan ziyade otoritenin-iktidarın bizzat konumlandığı “yer” olduğu iddiası, Stirner’a kadar geri gitmekle birlikte büyük oranda bugün postmodernizm olarak bilinen düşünceyle karakterize edilebilir. Zira insan doğası gibi sabit, evrensel bir öz kabulü zamanla devlet, Tanrı gibi bir otorite ve iktidar biçimine bürünerek insanların kendilerini baskı altına almasına yol açacak bir profile bürünmüştür. Bu bağlamda klasik anarşizm içinde Stirner ve sonrasında postmodern düşünce insan doğası, öz, rasyonel özne, hakikat vb. sabitlik, mutlaklık, evrensellik arzedilen kavramların dekonstrüksiyonunu yaparak, iktidarın sadece devletle sınırlı kalmadığını ve toplumsal pratiklere de nüfuz ettiğini göstererek anarşizmin epistemolojik formülasyonunda önemli bir rol oynamışlardır.

Anarşizm ile postmodern düşünce her ne kadar otorite karşıtı bir söylem olmak bakımından ortak bir zemini paylaşıyor olursa da, aslında onlar bu otorite karşıtlığının temellendirildiği zemin bakımından birbirlerinden farklıdır. Hatta anarşizmin direnişe temel aldığı nokta olarak iyi insan doğası fikri, postmodernlerin bizzat iktidar tarafından sömürgeleştirilen, iktidarla suç ortağı olarak kabul edilen bir “yer” olmak bakımından farklıdır.²² Anarşizmin iktidara direniş yeri olarak kabul ettikleri insan doğası fikri aydınlanmacı hümanist bir çerçeveden türediği için sorunludur.²³ Bunu anarşizm düşüncesi içinde ilk farkedilen Stirner bu nedenle bütün bir Batı felsefesinin akılcı geleneğine isyan eder. O, insan doğası fikriyle, Batı felsefesi ve politik düşüncesinin bir hataya dayandığını göstermeye çalışır. Bu hata Stirner’a göre insan varlığı için sabit bir idea

18 Koch, “Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism”, 23-24.

19 Henri Arvon, *Anarşizm*, çev. Ahmet Kotil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 34-35.

20 Koch, “Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism”, 24-25.

21 Jesse S. Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation; Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, (USA: Susquehanna University Press), 2006, 56.

22 Klasik anarşizmde insan doğası üzerinde görüş birliği içinde olmadığına dair iddialar da mevcuttur. Süreyya Evren, David Morland’ın anarşistlerin insan doğası kavrayışına değindiği kitabına (*Demanding the Impossible; Human Nature and Politics in Nineteen Century Social Anarchism*) bakıldığında böylesi bir insan doğası kavrayışına dair şüphelerin olduğundan söz eder. Ayrıca Peter Marshall’ın “İnsan Doğası ve Anarşizm” makalesinde Godwin Stirner ve Kropotkin gibi klasik anarşistlerin ortak bir insan doğası kavrayışına sahip olmadıklarını belirtir. Bkz. Süreyya Evren “How New Anarchism Changed the World (of opposition) After Seattle and Gave Birth to Postanarchism” *Postanarchism A Reader*, 13. Todd May ise kendisiyle yapılan bir söyleşide anarşist düşüncenin iyi insan doğası kavramını aslında paylaşmadıkları hakkında şüpheler olduğuna dair soruya şöyle cevap verir: eğer anarşistlerin insan doğası kavramını reddettiklerine dair ikna edici bir sav geliştirilebilirse buna sarılırim zira bu postyapısalcılıkla anarşizm arasında çok daha derin bir bağa işaret edecektir. Bkz. Todd May, “Postyapısalcı Anarşizm Sahaya İniyor”, 19.10.2016 13:00, <http://ceviriylem.tumblr.com/post/4012940081/postyap%C4%B1salc%C4%B1-anar%C5%9Fizm-sahaya-iniyor-todd-may>

23 Newman, *Bakunin’den Lacan’a*, 82.

inşa ederek bu ideada insanı inşa etmektir. Bu açıdan o, insan özü gibi sabit kavramlar, hakikatler ve ilkelerin aslında bireylere karşı kullanılan silahlar olduğunu düşünür.²⁴ Önceden Tanrı fikri bireylere boyun eğdiren bir iktidar biçimi olarak işlev üstlenirken şimdi insan özü fikri insanların yargılandığı, cezalandırıldığı iktidar formu olarak yeni bir kıstas haline gelmiştir. Söz konusu bu öz insanın ne olacağını ve insani bir tarzda nasıl hareket edileceğini belirlemek suretiyle herkesten bu özü bir ideal ve norm kabul ederek, ona uygun eyleme biçimine zorlamaktadır.²⁵ Koch'a göre Stirner'in sabit fikirlere yönelik eleştirisi aslında "aşkın" maskelerin ardında bulunan iktidarı ifşa eden ve Batı düşüncesinin aşkınlığından (postmodern öncesi) bir kopuştur.²⁶ Bu bağlamda Stirner kendisinden sonraki postmodern düşünürleri de etkileyecek biçimde otoritenin eleştirisini anarşistlerin gidemediği bir arena olarak akılcı düşünceye kadar taşımış ve anarşizmi çevreleyen Aydınlanma hümanizmiyle olan ilişkisini açık biçimde koparmıştır.²⁷ Evrensel insan doğası fikrinin arkasındaki tahakküm ilişkilerini açığa çıkarmak için kim konuşuyor sorusunu ilk dile getiren Stirner, Adorno'nun ifadesiyle baklayı ağzından çıkararak ilk kişidir. Buna rağmen Nietzsche'nin baz alınması modernden postmoderne geçişte Stirner'in unutulmuş-kayıp bir halka olmasıyla ilişkilidir.²⁸

Stirner gerçek dünyada olduğu kadar zihinlerimizdeki iktidar fikrini irdelerken, devletin bekasını engelleyecek şeyin, öncelikle bu içselleştirilmiş otoriteden kurtulmakla mümkün olduğunu söyler. Bu açıdan onun önem verdiği şey, iktidarın kendisinden ziyade iktidarın bizleri tahakküm altına almasına müsaade etmemizin sebepleridir. Stirner kendimizi tahakküm altına almamızın yalnızca iktidarın ekonomik veya siyasal sorunlarla ilgili olmadığını aynı zamanda psikolojik ihtiyaçlardan da kaynaklandığını gösterme amacındadır.²⁹ Yani asıl mesele iktidarın bize nasıl hükmettiği değil, bu hükmedişe bizim nasıl rıza gösterdiğimiz ve kendi irademizle bu hükmedişe nasıl katıldığımızdır. Stirner bu anlamda postmodern düşüncede Deleuze'ün devletçi düşünme biçimine karşı çıkışının bir önhazırlığı iken, devletin amacını, bireyi sınırlamak evcilleştirmek ve normalleştirmek olduğu düşüncesiyle de³⁰ Foucault'un disipliner iktidar anlayışının zeminini oluşturmaktadır. Stirner ayrıca insan özü denilen şeyin aslında farkı ve farklı olmayı mahkum eden yeni ölçüt olduğunu bu anlamda hümanizmin yeni bir tahakküm formu olduğunu ifade eder.³¹ Hümanizm bu anlamda temsilin bir formu olduğu için temsil eleştirisi olarak anarşizm hümanizmin temelleri üzerine inşa edilemez. Bu bağlamda Stirner ve Stirner'den sonra postmodern düşünce hümanizmden bir çıkış yolu sunması açısından önemlidir.³²

24 Koch, "Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism", 26-27.

25 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 119.

26 Newman, "Devlete Karşı Savaş; Stirner ve Deleuze", 5.

27 Newman, "Devlete Karşı Savaş", 8.

28 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 290-291.

29 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 123-125.

30 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 105-106.

31 Newman, "Devlete Karşı Savaş", 9.

32 Todd May "Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?" *Post-Anarchism A Reader*, ed. Duane Rousselle&Süreyya Evren, (USA: Pluto Press, 2011), s. 43, Newman klasik anarşizmin taşıdığı bu hümanist izin postyapısalcı teoriden bazı avantajlar devşirerek anarşizmin kendisini yenilemesi gerektiğini bunun ise anarşizmin kendi iddialarından tümüyle vazgeçmesi olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Bu kısmi vazgeçiş, anarşizmin politik ve teorik projesinden vazgeçmekten ziyade postyapısalcı teori ekseninde anarşizmin kavramsal sınırlarında çalışmaktır. (Saul Newman, "Post-Anarchism and Radical Politics Today" *Post-Anarchism A Reader*, Ed. Duane Rousselle&Süreyya Evren (USA: Pluto Press, 2011), 62-63). Ayrıca anarşizm ile postyapısalcı düşüncenin bir araya getirilmesi aslında birbirlerinde eksik olan teorik sorunların da açığa çıkmasına yol açmıştır. Örneğin postyapısalcı düşünce anarşizmin otorite eleştirisi için temel aldığı özcü kimliklerin(insan doğası-akıl gibi) söylemsel ve epistemolojik çerçevede gizli iktidar ilişkilerini ve bunların potansiyel olarak otoriter olduğunu ve bu noktanın da klasik anarşizmin teorik bir kör noktası olduğunu göstermiştir. Anarşizm ise postyapısalcılığın etik ve politik kusurlarını özellikle de

Stirner'den sonra postmodern düşünce varlığa dair her türlü totalleştirici söyleme direnen yapısıyla otoritenin ve tahakkümün ussal görünmesini sağlayan her kavramı, her söylemi, her düşünme biçimini dekonstrüksiyona uğratar. ³³ Postyapısalcı düşüncenin bu iktidar ve otorite eleştirisi ise her filozofta kendisini farklı şekilde gösterir. Örneğin Nietzsche'nin özne ve oluş anarşizmi, Foucault'un akıl ile delilik arasındaki özsel ayrıma karşı oluşu çerçevesinde iktidar mantığını analizi, Deleuze'ün oedipal temsile ve devlet merkezli düşünceye yönelik eleştirileri, Derrida'nın düalist düşünce ekseninde ortaya çıkan şiddet ve tahakküme yönelik eleştirisi ve Levinas'ın öteki bağlamında bilinç mitosuna karşı eleştirisi düşünüldüğünde, hepsi aslında otoriter düşünme biçimine yönelik temelden eleştirileri olmak bakımından önem arzeder. Bu bağlamda anarşizmle postmodern düşünce her ne kadar farklı sahalarda işlev görse de aslında otoritenin ve tahakkümün reddine yönelik ortak bir düşünüş tarzını ve özgürleşme adına bu otorite ve tahakkümü üreten söylemlerin radikal eleştirisini paylaşırlar. ³⁴

Anarşizm ve postmodern düşüncenin anti-otoriter bir zeminde buluştukları bir yer olarak temsil karşıtlığı bu noktada otoriter bir düşünüş biçimine itiraz olarak önem arz eder. Temsil fikri, hem metafiziksel düşünme biçimi içerisinde işleyen yapısı hem de politik düzlemde ortaya çıkardığı etik-politik sorunları nedeniyle anarşizm için siyasal düzlemde, postmodern düşünce için ise epistemolojik-politik düzlemde en sorunlu kavramlardan biridir. Aslında postmodern düşünce temsil fikrinin detaylı bir eleştirisi olarak da okunabilir. Zira postmodernlerin merkezi kaygısı modern ile postmodern bilgi kavrayışı arasındaki karşıtlıktır. Bu tartışmanın merkezi ise temsilin durumudur. Temsil epistemolojisi sabit bir kavramlar dünyasının oluş halinde olan dünyayı temsil etmesini amaçlayan ve bunun da evrensel mutlak bir hakikati yansıttığı iddiasıyla aslında kapalı bir sistemi işaret eder. ³⁵ Temsilin metafiziksel düşünme biçimi içerisinde işleyen yapısı ve postmodern düşüncenin Batı metafiziğini dekonstrüksiyona uğratmaları sebebiyle metafiziğin sonunun bir anlamda temsilin sonu olması da kaçınılmazdır. Schurmann'ın metafiziğin sonunu an-arşi olarak nitelemesi de bu bağlamda temsil karşıtlığının anarşist karakterini daha açık hale getirecektir.

Bilindiği üzere Schurmann'a göre an-arşi aslında an-arke terimiyle düşünülmelidir. An-arche ise ontolojik bir anarşizmi ifade eder. Yani aslında varlık anarşiktir ama insan bu dünyaya, varlığa bir anlam ve düzen yüklemek ister. ³⁶ Her metafiziksel düşünme biçimi ise dünyayı kavranabilir yapmak için ilk ilkeleri içerir. Peki dünyayı kavramamız için metafiziğin bize sunduğu ilk ilkeler aslında bir kurgudan ibaretse o zaman ne olacak? Bu anlamda Schurmann'ın ifade ettiği gibi metafiziğin sonu olarak an-arşi fikri, postmodern düşüncenin Batı metafiziksel düşünce geleneğine ve dolayısıyla temsilci düşünme biçimine yönelik eleştirileri bağlamında düşünüldüğünde sadece siyasal düzlem değil, epistemolojik düzlemde de yansımalarını bulması kaçınılmazdır.

iktidar ilişkilerinde faillik ve direnişe dair açıklamalarında eksik-muğlak noktalarını açığa çıkarmıştır. (Bkz., Saul Newman "Postanarşizmin Siyaseti" <http://www.geocities.ws/anarsistbakis/makaleler/newman-postanarsizminsiyaseti.html> Aralarında ki farklılara rağmen hem klasik anarşizm hem de postyapısalcı teori, insanların kim oldukları ne istedikleri nasıl yaşamaları gerektiği ile ilgili kendilerine ait konularda kararların da kendileri tarafından verileceği bir toplum arayışı içindedir. (May, "Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?" *Post-Anarchism A Reader*, 44).

33 Süreyya Evren "Yeni Anarşizm" <http://surmetinler.blogspot.com/2011/06/yeni-anarsizm.html#!/2011/06/yeni-anarsizm.html>

34 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 258.

35 Koch, "Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism" 31.

36 John W. M. Krummel "Reiner Schürmann and Cornelius Castoriadis Between Ontology and Praxis" *Anarchist Developments in Cultural Studies* ISSN: 1923-5615, 2013.2: Ontological Anarché: Beyond Materialism and Idealism, 33.

Mutlak bilgi nosyonu olarak temsilin yanısıra, bir başkası adına konuşma, bir başkası adına karar verme anlamında da temsilin etik bir yoksullaşma içerisinde olduğu gerekçesiyle postmodern düşüncenin etik kaygılarla temsil karşıtlığını sürdürmeleri anarşist düşüncenin başlangıcındaki amaç ve kaynakla benzerlik arz eder. Anarşizmin ahlaki bir kaygıyla doğduğunu ifade eden Peter Marshall bu konuda şöyle der; *Anarşizm baskı ve haksızlığa karşı ahlaki bir problem olarak doğdu, ilk anarşist ötekinin baskısını hisseden ve buna başkaldıran kişiydi. Bu kişi nasıl biçim alırsa alsın otoriteden bağımsız düşünme hakkını savunmakla kalmadı aynı zamanda otoriteye meydan okudu.*³⁷ Anarşizmde olduğu gibi Deleuze ve Foucault'ya göre de kimse kimseyi temsil edemez; zira başkaları adına konuşmaya yönelik her türlü arzu aslında o kişinin öz-bilinç hakkını elinden alarak onun üzerinde iktidar kurma arzusundan başka bir şey değildir.³⁸ Todd May bu noktada onlardaki temsil karşıtlığını iki nedene bağlar; ilki, temsil etme fikrinin baskıcı olması yani insanlara kim olduklarını ve ne istediklerini söyleme pratiği, insanlar ile kendilerini yaratma sürecinde olabilecekleri kişiler arasında bir engel oluşturması, ikincisi ise başkalarını temsil etmenin başka baskıcı toplumsal ilişkilerin pekişmesine yardım etmesi.³⁹ Ayrıca temsilin totalleştirici yapısı itibarıyla de, temsil ettiğini varsaydığı genelin, bütünlüğün aksine hem anarşizmde hem de postmodern düşüncede farklı ve tekil olanın ön plana çıkarılması ve bunun da etik bir kaygı ile gerçekleştirilmesi otorite karşıtı iki söylemi(anarşizm-postmodernizm) birbirine bağlayan etik bir köprüdür. Newman'ın ifadesiyle *bu iki anti otoriter söylemin paylaştığı asgari bir etik varsa bu bireyselliğe ve bireysel farka duyulan saygıdır.*⁴⁰ Yine Cohn'un anarşizm ile postmodern düşünce arasındaki rabitaları ifade ederken Deleuze ve Foucault için "temsilin reddi"nin aynı zamanda "etik bir temel oluşturduğunu ifade etmesi de bu nedenledir.⁴¹ Bu bağlamda anarşizm ile postmodern düşüncenin farklı alanlarda olsa da otorite ve tahakküme karşı itiraz eden bir düşünüş olması ve bunun özgürlük(zira otorite özgürlük önünde ciddi bir engeldir) ile ilintisini kurma noktasında aynı frekansta buluştukları söylenebilir. Amacımız postmodern düşünürleri anarşist olarak nitelemekten ziyade onların anarşizm ile olan rabitaları göstermektir. Zira postmodern anarşizm klasik anarşizm gibi doğrudan değil dolaylı bir biçimde anarşizm fikrini içerir. Bu açıdan Foucault ve Deleuze gibi isimlerin anarşizmi, Bakunin, Kropotkin gibi klasik anarşistlerden farklıdır.⁴²

2. İktidar-Otorite-Güç ve Temsil İlişkisi

Anarşizm ve postmodern düşünceyi ortak bir zeminde buluşturan otorite karşıtlığı temsil fikrinin otorite-güç ile olan ilişkisinin sorgulanmasını da beraberinde getirecektir. Temsil fikrinin güç ile olan bağlantısına geçmeden önce, kavram olarak temsilin hem bir şeyi sembolize etme için onun yerine ikame edilen şey anlamında *to stand for* hem de bir kişi topluluk adına konuşma anlamında *to speak for* anlamında iki yönlü bir anlama sahip olduğunu ifade etmek gerekir.⁴³ Epistemolojik düzeyde temsil, varlıklarla onları temsil eden kavramlarımız ile politik düzlemde bir kişi veya grubu temsil anlamında onlar adına konuşma olarak ele alınır. Temsil bu anlamda hem bilgi ve bilim yoluyla doğal dünyayı teorileştirip temsil etme hem de bu temsilin

37 Marshall, *Anarşizm Tarihi*, 26.

38 Irmgard Emmelhainz, "Temsilin İflasından Gerçeğin Kurtarılmasına" Çev: Ayşe Boren, Elçin Gen 19/10/ 2016 / 13:30, <http://www.eskop.com/skopbulten/temsilin-iflasindan-gercegin-kurtarilmasina/2807>

39 May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, 155.

40 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 277. Postmodern düşüncenin fark felsefesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları* (Bursa: Emin Yayınları, 2016).

41 Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation*, 14.

42 Call, *Postmodern Anarchism*, 76.

43 Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation*, 11.

to speak for anlamı ekseninde bilimsel ve politik söylem yoluyla varlıklar üzerinde bir güç-otorite kurması anlamında iki yönlü olarak eleştirilmektedir.

Postmodern düşüncenin eleştirileri bağlamında ele alacağımız modern temsil fikri, gerçekliğin düşünce ve dilde anlam ve içerik kaybı olmaksızın yansıtılması anlamına gelir.⁴⁴ Temsil bu yönüyle dualistik bir düzlemde, bir tarafa düşünceyi diğer tarafa da varlığı konumlandırarak, bunlar arasındaki ilişkiyi rasyonalite temelinde anlamaya ve açıklamaya çalışan bir mantığa gönderme yapar. Temsilci düşünce “öz”leri temsil ettiği iddiasıyla özcü, hakikati-bilgiyi bir “yer”de temellendirdiği için temelci, varlık dünyasını özne-nesne, normal-anormal, doğru-yanlış, logos-mitos, kozmos-kaos gibi ikili ayrımlar ekseninde ele aldığı için düalist, her şeyin temelini rasyonel öznedeye bulduğu için hümanist, subjektivist ve rasyonalist bir karakter arz eder. Bu bağlamda varlık dünyasının epistemolojik anlamda özneye ve onun rasyonalitesine dayalı olarak açıkladığı için farklı bilme imkanları açısından epistemik bir otorite, varlık dünyasını nesneleştirerek ve hiyer(arşi)kleştirerek anlama yönüyle ontolojik bir hakimiyet, bu hiyerarşikleştirilmenin düalist bir düzlemde birinci terimin ikinciye hakim kılınması anlamında etik-politik bir tahakkümü de beraberinde getirmiştir.

Bu açıdan temsil “şeyler”i özü ile temsil etme iddiasıyla, modern epistemoloji içerisinde ciddi bir otorite kazanmıştır. Zira temsil özneyi-düşünceyi, temsil edilen şeyden yani nesneden-varlıktan ayırarak özneyi nesne, düşünceyi varlık üzerinde hükümran kılar.⁴⁵ Bu açıdan güç-otorite ilişkisi de temsil sayesinde ilerler. Çünkü temsil etmek temsil edilen şeyi bilince aşına kılarak bilincin sınırları içerisine hapsetmek anlamında şeyleri tam bir kavrayış iddiasını gizil bir biçimde içermesi nedeniyle aslında gücün bir ifadesi olarak okunur. Bu çerçevede temsil, Heidegger’in savunduğu gibi teknolojiye somutlaşan dünya üzerindeki güç kullanımıyla tesadüfen değil doğrudan ilişkilidir. Zira bir bilimsel temsilde dünyayı kavramak, onu denetim altına almak demektir. “Şeyler”i kavrayışı geriye dönük olarak yapmak bilimin alanına girerken, ileriye dönük yapmak politik düşüncenin alanına girer.⁴⁶ Temsil etmek bir anlamda hesaplama yapmak olarak ele alındığında, dünyayı hesaplanabilir bir temsile indirgemenin genelde modern bilginin, özelde ise bilimsel bilginin bir fonksiyonu olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁷ Bacon’la başlayan bu düşünce özneleşen modern insanın, dünyaya bakışını değiştirmiş, onun üzerinde bir güç uygulayarak ve manipüle ederek dünyanın bir temsile ya da resme dönüşmesi ile sonuçlanmıştır. Zira Bacon’la birlikte bilgi, artık doğanın düzenini ve onunla uyum içerisinde yaşamak amacıyla değil, doğaya hükmetmek ve onu denetim altına alma fonksiyonuyla ön plana çıkarılmıştır. Bacon’un *doğa kendi sırlarını şairlerin büyüüne ya da filozofların kitabı tartışmalarına açmaz, deneysel bilimler bu sırları ondan zorla almalıdır* düşüncesi bunun en erken ve en açık örneğini oluşturur.⁴⁸

Bilmek egemen olmaktır iddiasının, süreç içerisindeki yansımaları açısından bakıldığında, modern bilgi ve bilim anlayışı ile birlikte, gerek doğal gerekse sosyal dünyada “şeyler”in bilgisini elde etmek, aynı zamanda onlar üzerinde bir güç uygulamasını da beraberinde getirmiştir. Doğabilimleri yoluyla başlayıp, özellikle modern teknolojiye açığa çıkan doğa üzerindeki hakimiyet ve denetleme, daha sonra toplumsal dünyada da insan ve toplumların birtakım disiplinler yoluyla bilince içkin bir nesne olarak hakimiyet kuruluşu denetim altına

44 Ahmet Cevizci, “Temsil”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013).

45 Crispin Sartwell *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 113-114.

46 Sartwell, *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, 115-116.

47 David Carr, *The Paradox of Subjectivity* (New York: Oxford University Press, 1999), 20.

48 Iain Hamilton Grant, “Postmodernizm ve Bilim ve Teknoloji”, Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku (Ankara: Ebabel Yayınları, 2006), 77.

alınmasını kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla modern düşüncenin rasyonel özne ve evrensel hakikat ideali aslında temsilci düşüncenin bünyesinde barındırdığı güç ilişkileriyle de yakından ilgilidir. Zira temsil, şeyleri özünü bilmek ve onları bilince içkin bir nesne olarak kurmak suretiyle onları bilgi yoluyla denetim altına almakta ve bir tahakkümü-iktidarını bilgi yoluyla meşrulaştırmaktadır.

Temsil fikri bu açıdan bakıldığında batı düşüncesinin evrenselci ve özcü karakteriyle ilişkili bir mahiyet kazanmaktadır. Zira batı düşüncesindeki özcülük ve evrenselcilik anlayışını, kendisine yüklenen işlevinden bağımsız düşünmek, onu salt epistemolojik bir düzlemde ele almak, siyasal boyutunu göz ardı etmek demektir.⁴⁹ Bu bağlamda temsil fikrinin hem epistemolojik hem de politik düzlemde güç ve baskıyla olan yönünü açıklamak için, onun gerek modern disiplinler yoluyla gerekse devlet anlayışı yoluyla insanlar üzerinde kurulan epistemik ve politik tahakküm ifşa edilmeye çalışılır. Zira gerek bilinç olarak insan, gerekse devlet, farklılıkları bütünlüklü bir epistemik söylem yoluyla yadsıdıkları veya aynılaştırdıkları için, bütünü temsil etmeye muktedir bir öznenin farklı figürleri olarak görülmektedir.⁵⁰ Bu açıdan özne, nasıl ki dünyadaki çeşitliliği-çoğulluğu bilincine içkin bir nesne olarak kurmak suretiyle, tek bir kavram-ide altında onları sabitleştirerek, onlar üzerinde epistemik bir şiddet kurmaktaysa, devlet de farklılıkları birlik ve bütünlük altında toplaması yönüyle temsile ve kavramsal düşünceye dayanır ve kendisini bu yolla tesis eder. Bu bağlamda özne nasıl ki çokluğu özdeşlik yoluyla bir haline getiriyorsa, devlet de politik düzlemde farklı istençleri genel(devlet) istenciyle “bir”lemek suretiyle kendisini meşrulaştırır. Bu da devletin özdeşlik yoluyla düşünceye dayatılması anlamına gelir.

Hobbes’un tekil istençlerin sözleşmeye girerek bütün haklarını devretmesi ve devletin istencini herkesin istenci olarak tanıyacaklarına söz vermesi, aynılaşmış bir topluluk üzerinden meşrulaştırdığı devlet fikri ile yakından ilişkilidir. Bu anlamda Hobbes’ta gücün en yoğunlaşmış biçimi olarak devlet, her şeyi belirlediği halde kendisi belirlenemeyen mülkleştirici ve aşkın yapısıyla adeta Descartesçi öznenin politik sahnede yeniden kurgulanışı ve Kant’ın öznesinin politik bir ön biçimini oluşturmaktadır. Hobbes’un devletin çokluğu bire indirgeyerek temsil etme gücü ile Kant’ın öznesinin görülerinden elde ettiği çeşitliliği birtakım kategorilerinden geçirerek nesne biçiminde birlik elde etmesi temsil düşüncesinin epistemolojik ve politik iki yüzünü resmeder. Bu çerçevede temsil hep bir özdeşlik düzleminden hareket ettiği için, hem politikayı hem de düşünceyi farklılaşabilme olanaklarından yoksun bırakan bir içsellik biçimi olarak görülür.⁵¹ Özdeşlik ile temsil arasındaki bu yakın ilişkinin nedeni ise çokluğun değil birin temsil edilmeye müsait olmasından kaynaklanır. Zira çok olanı, tanınmaz olanı temsil yoluyla özdeşleştirme ve bu sayede tanınabilir hale getirme, epistemolojide zihnin doğal bir yetisi iken, siyasette bu yeti devlet olarak öne çıkar. Bu durum ise modern felsefenin önem verdiği aklın işleyişinin bir kuvvet modeli tarafından aktüalize edilmesi anlamına gelmektedir.⁵²

Temsil düşüncesinin güç ile olan yakın ilişkisini gözler önüne seren bir diğer nokta ise, klasik anarşizmin devlet karşıtı düşüncelerine temel olarak aldığı insan doğası fikridir. Postmodern eleştirilerle birlikte görüleceği üzere, evrensel insan doğası-insan özü teorileri, aslında sadece devlet fikrinin meşrulaştırılma-

49 Özlem, *Evrensellik Mitosu* (İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2015), 38.

50 Cengiz Baysoy-Sinem Özer, “Politik Felsefede İçkinlik Düzlemi Gilles Deleuze ve Antonio Negri”, *Dışarıdan Düşünmek*, ed. Ömer Faruk (Ankara: Chiviyazıları Yayınevi, 2016), 170-171.

51 Sinem Özer, “Bir İçsellik Biçimi Olarak Temsil: Hobbes ve Kant”, *Otonom Dergisi*, 34, 2016, 40-41.

52“Devlet ve Özne; Hobbes ve Kant”, <http://www.otonomdergisi.org/index.php/makaleler/politik-felsefe/256-devletveozne>, 25.03.2016, (14:30).

sını değil, aynı zamanda bu doğa yoluyla çeşitlilik arz eden varoluşların, yeniden tanımlanarak, kategorize edilerek, yönetilebilir, denetlenebilir ve bilince içkin bir nesne olarak hakimiyet kurulabilir kılınmasın da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede etik-politik meselelerin insan doğasıyla temellendirilmesi ve bu doğanın herkeste aynı olmasından hareketle ortaya çıkan normalleştirici ve baskıcı bir evrensellik bu düşünce tarzının politik yansımaları açısından önemli bir noktadır. Çünkü Batı düşüncesinde varsayıldığı şekliyle insan doğası kavramı, bütün insanların paylaştığı ortak özelliğe gönderme yaptığı kabul edilirse bu öz ve bu özden çıkarsanan modern değerler de yadsınamayacak bir şekilde evrensellik ifade edecektir. Bu durum da bu öze referansla ortaya çıkan değerlerin yadsınmasını ihtimal dışı bırakmakta ve bu nedenle de temsilin, ister dost ve düşmanca, isterse nötr olsun insanlar üzerindeki güç uygulamaları olarak görüldüğüne işaret etmektedir.⁵³

Evrensel insan doğası fikrinden hareketle, doğal olan ile toplumsal olan arasındaki ayrımı ifade etmek ve belirlemek için bilgiye ihtiyaç duyan modern düşünce, doğal olarak insan bilimleri adı altında temsiliyet analizine dayanan birtakım disiplinlerin doğuşunun da zeminini hazırlamış olmaktadır. Bu minvalde modern bilgi paradigmasının hakikat arayışı, doğal olanı yeniden tanımlayarak, kendi zihinsel temsillerine göre üretmesini de gerekli kılmıştır. Modern düşünce, gerek doğa gerekse insan bilimleri yoluyla olsun, nesnesine hakikat iddiasıyla yaklaştığını söyleyerek, ortaya koyduğu bilgi ve bulgularla modern dönemin normlarını da eş zamanlı olarak belirlemiştir. Zira modern bilgi ve bilim anlayışının ortaya koyduğu bilgi ve bulgular, evrensellik, nesnellik iddiasıyla kendisini empoze ettiği için, neyin doğru neyin yanlış, neyin normal neyin anormal olduğunu da söz konusu insan doğasıyla temellendirilen bilgi üretimleri yoluyla belirlemektedir.⁵⁴ Bu nedenle etik-politik meselelerin insan doğasıyla temellendirilmesi kaçınılmaz olarak baskıcı bir evrenselciliği beraberinde getirmiştir. Öncelikle insan doğası kavramı bütün insanların paylaştığı bir özelliğe gönderme yaptığı için, söz konusu doğa zemininde temellendirilen etik-politik değerlerin de, insanın özünü oluşturduğu varsayılmakta, bu nedenle insanın doğası (özü) temelinde meşrulaştırılan politik düşüncelerin yadsınması ihtimal dışı bırakılmaktadır. Söz konusu doğa temelinde inşa edilen etik-politik değerleri benimsemeyenler, ya evrensellik arz eden doğayı yadsımış olarak lanse edilecek ya da bu doğayı yeterince gerçekleştirememiş olduklarından dolayı varoluşsal bir hiyerarşi kıstasına bağlı olarak değersizleştirileceklerdir. Bu da insan doğası ile varlıkların birtakım özelliklere indirgenerek bunun dışındaki varoluş kiplerini ihtimal dışı bırakmakta ve insanın başka türlü olmasına imkan vermeme anlamında politik bir tahakkümü de beraberinde getirmektedir. Çünkü insan doğasına yönelik yapılan bu açıklamalar ve etik-politik değerlerin bu doğaya referansla açıklanması, söz konusu değerleri benimsemeyenlerin, insanlığın evrensel özü olduğu varsayılan niteliklerden dışlanarak, politik olmanın yanısıra, özsel olan karşıt bir kategoriye maruz bırakılmasını da beraberinde getirecektir. Böylesi bir ayrım ise söz konusu özellikleri evrenselleştirirken, bunun dışında kalan özellikleri de mantıksal olarak tikelliğe itmekte ve olumsuzlayarak yadsımaktadır.⁵⁵

Sonuç olarak modern epistemoloji içerisindeki yeri ve önemi bağlamında temsil fikri, epistemolojik bir mesele gibi görünse de, gerek düşünsel gerekse pratikteki anlam içerimleri ve yansımaları itibarıyla ele alındığında onun salt epistemik bir mesele olarak kalmayıp politik bir şekillenmeye de vücut verdiğini söylemek mümkündür. Başka bir deyişle düşünsel kulvardaki bir otorite biçiminin daha sonra ortaya çıkacak yeni ta-

53 Cohn, *Anarschism and the Crisis of Representation*, 40-41.

54 Kaan Atalay-Ömer Albayrak, "Sözleşme Teorileri", *Cogito Dergisi Foucault Özel Sayısı*, sayı: 70-71/2012, 133-135.

55 Bülent Evre, "Modern Düşüncedeki Etik-Politik Değerlerin Haklılaştırılması Krizi; Dayatmacı Evrensellikten Davetkar Evrenselliğe", *Amme İdaresi Dergisi*, 2012/1 cilt 45, 12.

hakküm biçimleri için akli bir gerekçe sağlaması kaçınılmaz olmuştur. Bu anlamda her türlü otoritenin ve bu otoritelere itiraz olarak anarşizmin altında yatan şey epistemolojiktir ve epistemolojik otorite ve anarşizm diğer otorite ve anarşizm türlerini beslemektedir.⁵⁶ Dolayısıyla bugün tahakkümü altında kaldığımız iktidar formları, politik yapıların değil, politik yapılarımızı devam ettiren epistemolojimizin sonucudur.⁵⁷ Nietzsche'nin, kendisini yeni bir model olarak sunan modern politik düşünme biçiminin aslında Batı metafizik düşünce geleneğinin bir devamı ve hatta onun seküler bir formu olduğunu ifade ederek Batılı düşünme mantığı ile onun politik düşüncesi arasındaki yakın bağa işaret etmesi,⁵⁸ bu noktada kayda değer bir örnektir. Ayrıca Deleuze'un devlet felsefesini Batı metafiziğini yönlendiren temsilci düşüncenin diğer adı olarak görmesi de bu nedenledir.⁵⁹ Modern epistemolojisinin postmodern eleştirisi, bu açıdan bakıldığında, devlet fikrinin hem rasyonel hem de normatif yönünün dekonstrüksiyonunu yapmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla postmodern düşüncede otorite ve tahakküm eleştirisi, devlet felsefelerini de içine alacak şekilde, geniş bir anlam aralığına sahiptir. Postmodernler söz konusu otorite eleştirisini ve buna direniş noktalarını felsefelerinde farklı şekillerde işlemiş olsalar da, genel olarak epistemik ya da siyasal olsun otoriteye ve tahakküme karşı çıkararak tekil ve farklı olanı savunma yoluna gitmişlerdir.

3. Otoritenin Postmodern Eleştirisi Olarak Temsil Sorunsalı

Temsil ile temsil edilen arasında hiçbir zaman tam bir mütakabiliyetin olmadığı fikriyle tebarüz eden postmodern düşünce, temsilin, hangi açıdan ele alınırsa alınsın toplumsal, kültürel, dilsel ya da epistemolojik düzlemde hakimiyet kuran ve baskı pratiklerine yol açan karakteri konusunda hemfikirdirler. Zira mutlak temsil olarak hakikat iddiaları, kendisiyle aynı fikirde olmayanları hakikatin mutlaklığına referansla susturduğu için, postmodernler açısından bir çeşit terörizm olarak da değerlendirilmektedir.⁶¹ Çünkü doğru ve yanlış birbirinden ayırmanın kriteri anlamında hakikat yoksa bu durumda hangi hakikat iddiasının doğru olacağına karar veren iktidardır. Bu nedenle postmodern düşünce hakikat iddialarının, bir dış gerçekliğe te-kabül edip etmemelerine göre değil, iktidar ilişkilerine göre şekillendiğini düşünmektedir.

Postmodern düşüncenin temsil fikrine karşı çıkmasının bir nedeni de, temsil fikrinin genelleştirici ve indirgeyici söylemler yoluyla fark üzerinde kurduğu baskı ve tahakkümden kaynaklanmaktadır. Zira temsil, şeyler arasındaki benzerlikten yola çıkarak farklı olanı yadsıyıp, şeyleri tam bir uyum haline getirerek, yani özdeşlik düzleminde varlığı tektipleştirerek fark üzerindeki tahakkümü de meşrulaştırır. Çünkü postmodern düşünce açısından birtakım özler belirleyip, bunu nesnelere empoze etmek, sadece epistemik bir mesele değil, etik ve politik imaları da içeren siyasal bir meseledir. Foucault'un özümüz olarak adlandırılan şeyin özgürleştirici değil, baskıcı siyasal bir proje olduğunu ifade etmesi bu gerçeğe matuftur.⁶² Zira temsiller yansıttığını varsaydığı bir öz yaratırlar ve sanki bu özler doğalmış gibi onu temsil ederek evrensel bilgi iddialarında bulu-

56 Hüseyin Aykut, "Epistemolojik Anarşizmin İlkçağ Felsefesindeki Kökleri ve Özdeşlik İlkesi" (Doktora Tezi, Erzurum 2004), 73.

57 Call, *Postmodern Anarchism*, 55.

58 Derda Küçükalp, *Politik Nihilizm* (İstanbul: Aktüel Yayınları, 2005), 12-13

59 Brian Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2013), 13-14.

60 Koch, "Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism", 35.

61 Pauline Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 46. ve 123. 143.

62 May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, 100.

nurlar. Temsilin tasvir edici değil, dönüştürücü olduğuna dikkat çeken postmodern düşünce açısından özne, nesnenin yansıtıcısı değil, onun üreticisi ve hükmedicisidir. Bu açıdan temsiller salt epistemik ve algısal bir durum olmayıp, birtakım pratiklerle de ilişkili olduğundan dolayı,⁶³ temsilin nesnel ve mutlak olduğu fikri onun baskıcı yönünün sürekliliği için tasarlanmış bir kurgudan ibaret olarak görülür.

Bu bağlamda postmodern anarşizmin temsil karşıtlığının anlaşılması için en önemli referans kaynağının Nietzsche olduğu söylenebilir. Nietzsche kendimiz ve dünyamız hakkındaki hakikati kavrama kabiliyetimize dair epistemolojik güvenimizi ve rasyonel varlıklar olarak kendi varoluşumuza dair ontolojik güvenimizi sorgulamaya açmış olması ve kabuledilegelmiş din, politika, bilim vb. kabullerimizi zedelemesi anlamında anarşist bir düşünceye sahiptir.⁶⁴ Bu açıdan Nietzsche'nin temsil karşıtlığını hem özne anarşizmi hem de oluş anarşizmi üzerinden okumak mümkündür.⁶⁵ Nietzsche, özne anarşizmiyle, sabit, tekil ve totaliteryen bir öznenin ziyade çoklu, çoğul ve akışkan bir karaktere sahip olan özneyi temele alır.⁶⁶ Özne-nesne ayrımını da bir kurgudan ibaret olarak gören Nietzsche, böylesi bir varsayımın gramerdaki alışkanlıklarımız nedeniyle, yani düşünmenin, düşünen bir özneyi zorunlu kıldığı fikrine kapılmamız nedeniyle olduğunu düşünür.⁶⁷ Öznenin kurmaca bir varlık olması hasebiyle düşünce ile gerçeklik arasında kurulan bağı da sorunsallaştıran Nietzsche, bilgi ve hakikat iddialarının dayanağı olan bir özneyi reddeder. Çünkü ona göre modern dönemde varsayıldığı gibi, bilginin ve hakikatin bir köke dayandığı varsayımı, aslında bilgiye ve hakikate yüklenen evrensellik ve mutlaklık özelliği ile yakından ilişkilidir. Hakikatin bu kesinliği ve evrenselliği ise, öznenin birliği ve egemenliği ile temellendirilir.⁶⁸ Nietzsche'ye göre, özne, dünyayı kendi zihnindeki idelere indirgemiş ve doğaya da kendi yasalarını dayatmıştır. Klasik dönemden bu yana süregelen mütekabiliyetçi doğruluk anlayışı, düşünce ile varlık arasında düşünceden hareketle bulunan paralelliği, yani temsili ortaya çıkarmış ve bu anlamda özne, aklın kendi içinde bulunduğu bir yasayı, tüm gerçeklik için evrenselleştirmiştir. Bu nedenle Nietzsche'nin yapmak istediği şey, gerçeklik ile bizim ona bakışımız arasındaki mütekabiliyeti yıkararak, temsil düşüncesinin yarattığı bu yanılmasadan kurtulmaktır. Zira oluş içerisinde dış dünya diye nitelendirilen her şey gerçekte bir yorumdan ibarettir ve bu oluşun arkasında olgusal ve rasyonel bir gerçeklik ve bu gerçeklik üzerinde karar sahibi bir özne-insan da yoktur.⁶⁹ Bu nedenle sabit gerçekliklerden ziyade yorumların dünyasına açılan Nietzsche, söz konusu yorumlamayı bir tür egemen olma tutkusu içeren güdüler tarafından gerçekleştirildiğini düşünür.⁷⁰

Dünyanın yoruma dayalı bu yapısı sebebiyle yani kendinde bir özelliğe sahip olmadığı için Nietzsche açısından dünyaya ilişkin gerçekliğin doğru ya da yanlış temsil edilmesi de mümkün değildir. Dünyayı temsil etme yeteneğine sahip olmadığımız için dünyanın bize görünüşünün gerçek olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Bu noktada Nietzsche, bilgi ve oluşun birbirini dışladığını ifade eder. Zira dünya tam

63 Johannes Fabian, "Varolma ve Temsil: Öteki ve Antropolojik Yazı", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, çev. Erdoğan Boz (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015), 99.

64 Call, *Postmodern Anarchism*, 2.

65 Call, *Postmodern Anarchism*, 22.

66 Call, *Postmodern Anarchism*, 33.

67 Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), 22; Ayrıca bkz., Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 79.

68 Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 328.

69 Arthur Danto, *Nietzsche; Hayatı Eserleri ve Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 14-15.

70 Friedrich Nietzsche, "Yorum Üzerine" İnsan Bilimlerine Prologemona, der. ve çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 285-286.

bir sabitlik-statiklikten yoksun ise, mutlaklık ifade eden bilgilerimiz de yanılısamadan başka bir şey olmazlar. Dünya oluş içerisinde olduğu için donmuş kavramlarla anlaşılabilir. ⁷¹ Nietzsche bu minvalde kavramların gerçekliği temsil ettiği fikri üzerine kendisini inşa eden modern düşünceyi eleştirerek, aslında kavramların, gerçekliği çokluk ve çeşitliliğinden yoksun bırakan şemalar olduğunu ifade eder. Çünkü söz konusu kavramlar eşitlenemez olanı eşitleme yoluyla iş gördüğü için, çokluğu bire-bütüne indirgeyerek çokluktaki zenginliği söndürmektedir. Dünyanın temsile imkan vermeyen yapısı sebebiyle Nietzsche, modern bilgi ve bilim anlayışının aslında dünyayı tahrif ederek tanıttığını-temsil ettiğini düşünür. Zira modern bilim, kendisini görünür dünyaya teslim ederek gerçekliği temsil ettiğini düşünmekte ve bu yanlış temsili evrenselleştirilmektedir. Bu anlamda bütün bir hakikati bilme ve temsil etme düşüncesinden vazgeçmemizi ilk öneren isim olarak Nietzsche, bilgi mekanizmasının aslında bilgiyi elde etme amacıyla olmayıp, şeyler üzerinde hakimiyet kurmaya çalışan bir mekanizma olduğu iddiasıyla kendisinden sonraki düşünceye ilham vermiştir. Her ne kadar Nietzsche'nin bu düşünceleri, onu anarşist olarak nitelendirmeyi gerektirmese de onun anarşizmin epistemolojik haklılaştırmasına katkısının muazzam olduğu söylenmelidir. Zira postmodern düşünce Nietzsche'nin eleştirilerini farklı alanlara genişleterek devam ettirecek ve anarşizme katkıda bulunacaklardır. ⁷²

Nietzsche'nin eleştirilerinden hareketle Foucault da gerek aklın gerekse mantığın kategorilerinin oluşumunda belirleyici olan şeyin, bilme ihtiyacı değil, öngörebilmek için şemalaştırma-kategorize etme ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir. ⁷³ Bu minvalden olmak üzere Foucault, özne-nesne, akıl, hakikat vb. kavramlardan başlayarak bütün bir temsil metafiziğini kökünden yıkmaya çalışan bir soykütüğünün imkanını araştırır. ⁷⁴ Foucault bilginin üretildiğini ve hakikatin de bilgidен sonra üretilen bir şey olduğunun altını çizerek, bilginin tarihsel süreç içerisinde inşa edilmiş olmasını, onun aklın evrensel bir yürüyüşünün tarihi olarak değil de itkilerin, çıkarların ve güç ilişkilerinin alanı olduğunu ifşa etmeye çalışır. ⁷⁵ Foucault'ya göre akılcı hakikat iktidarın bir ürünüdür. Hatta hakikat iktidar oyunundaki bir silahtır. ⁷⁶ Çünkü düşünce ile gerçeklik arasında varsayılan mütakabiliyet fikrinin aslında söz konusu söylem tarafından kendi meşruiyet alanını oluşturmak için keyfi bir şekilde uydurulmuş ve bu suretle tikel sesler susturularak ehlileştirme politikasına maruz bırakılmıştır. ⁷⁷ Foucault'da karşımıza çıkan bu anti-otoriter tutum, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkinin soykütüğünü yaparak iktidarın geniş alanlara nasıl sızdığını göstermek suretiyle ilerler. Foucault alışlageldiği üzere iktidarı devlet kurumuyla sınırlandırmaz. ⁷⁸ İktidar her ne kadar kurumlar vasıtasıyla işlevini görse de kurumlardan doğmaz. Ona göre yapılması gereken, merkezi bir iktidar tipi olarak devlet veya devletin kurumlarına odaklanmaktan ziyade, devleti mümkün kılan iktidar pratiklerine yönelmektir. Foucault tam da bu bağlamda yeni bir iktidar tipi olarak disiplinler iktidarı gündeme getirir. İnsan bedeni ve onların eylemleri üzerinde yoğunlaşan bir iktidar olarak disiplinler iktidar, toplumun her yerine yayılmış, dağılmış merkezsiz iktidardır. Hapishane, hastane, tımarhane, psikiyatri, cinsellik gibi çeşitli bilgilerin ve söylemlerin içerisinde

71 Alan Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik" İnsan Bilimlerine Prologemona, der. ve çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 20.

72 Koch, "Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism", 30.

73 Michel Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 209.

74 Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 270-276 arası

75 Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, 19.

76 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 148.

77 Dil-gerçeklik ve söylem ilişkisi için bkz. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2001), 128-132. ve 135.

78 Ali Akay, *Foucault ve Direnme Odakları* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995), 11.

kendisine yer bulan bu iktidar, disiplinler yoluyla modern iktidarın bir formu olarak karşımıza çıkmakta⁷⁹ ve Massumi'nin ifadesiyle aşkın düşüncenin kirli işlerini yürütmektedir.⁸⁰

Disipliner kurumlar aslında modern öznenin teşekkülüne bağlı olarak ortaya çıkan mahiyetiyle hakim paradigmalara uymayan, yani farklı olanı dışlayan veya ehlileştiren normalleştirme pratiklerinin iskan edildiği kurumlardır. Zira bu kurumlar toplumdaki egemen bir grubun kendi iradesini diğerlerine dayatma tarzının ifadesidir.⁸¹ Modern toplumlarda oluşturulan tıp, psikiyatri, eğitim, psikoloji gibi disiplinler ile örneklendirilen insan bilimleri kişiler üzerindeki bilgi iddialarıyla onları kontrol ve disiplin altına almaya çalışmakta ve toplumsal alanda belirledikleri normallik vasfını topluma dayatmak suretiyle iktidar söylemini meşrulaştıran bir fonksiyon icra etmektedir. Foucault'ya göre disiplinler, çeşitliliği düzene sokmaya yönelik teknikler olarak denetleme ve kontrol etme fonksiyonunu icra ettikleri için,⁸² bireylerin farklılıklarını ve çeşitlilik arz eden durumları aynı(normal) altında disipline ederek onları bir düzen içerisinde tahakküme müsait bir nesne haline getirmektedir.⁸³ Foucault burada özlü bir ifadeyle *özgürlükleri keşfeden Aydınlanma aynı zamanda disiplinleri de keşfetmiştir*⁸⁴ diyerek bu gerçeğe işaret eder.

Foucault bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaktan ziyade, kendimizi devletten ve de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmak gerektiğini düşünerek şöyle der; *Belki de bugünlerde hedef kim olduğumuzu keşfetmek değil olduğumuz şeyi reddetmektir. Günümüzün siyasal, etik, toplumsal ve felsefi sorunu bireyi devletten ve kurumlarından özgürleştirmek değil, kendimizi devletten ve ona bağlı bireyleşme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız.*⁸⁵ Foucault'un bu anti-iktidar tutumu, kendisini anarşist geleneğin bir müttefiki yapmamakla birlikte, onun düşünce ve tarihsel analizlerinin bu geleneğin bir parçası olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁶ Foucault bu çerçevede toplumun her üyesinin disiplin teknikleri yoluyla baskılandığı, kontrol edildiği bir düzeneğin sözkonusu olduğunu göstermesi ve bu bağlamda bütün modern devlet biçimlerinin, disiplinlerin kullanımı yoluyla bir müdahaleye meyilli olduklarını göstermesi bakımından postmodern anarşizm noktasında önemlidir.⁸⁷

Foucault'dan sonra Deleuze ise otoriteye direniş sorununu düşünce ve dile de yayarak daha geniş bir alanda ele alır. Deleuzecü anarşizm devletten kurtulmanın yolunu düşüncenin devlet tarafından kodlanmasından kurtulmakta bulur.⁸⁸ Bu yüzden eleştirel bir bakışla odaklanılması gereken yer rasyonel hakikat ve aşkın özne gibi bilgiye ve akla dair düşüncüyü hapseden söylemler, ölçütler ve hakikatin yeri olarak bilgidir. Zira Deleuze, düşüncenin derin bir hakikat ya da mevcudiyet öneren temsil fikrine direnmesi gerektiğini düşünür.

79 Call, *Postmodern Anarchism*, 80.

80 Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, 163.

81 Michel Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, , çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992), 250-251; Ayrıca bkz. Stuart Sim, "Postmodernizm ve Felsefe", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku (Ankara: Ebabil Yayınları, 2006), 6.

82 Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, 274.

83 Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, 213-214.

84 Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, 279.

85 Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay-Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 68.

86 Todd May, "Anarchism from Foucault to Ranciere", *Contemporary Anarchist Studies*, ed. Randall Amster vdğr (USA: Routledge, 2009), 14; Ayrıca bkz. Call, *Postmodern Anarchism*, 65.

87 Call, *Postmodern Anarchism*, 81.

88 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 184. ve 192-193.

Anarşistlerin siyasal temsili, aklın ve hakikatin çarpıtılması olarak gördükleri yerde, Deleuze temsilin tam da bu akılcı söylemler yoluyla işlediğini düşündüğü için söz konusu yaklaşıma karşı çıkar. Buna göre temsil özcü ve temelci bir düşünceyle temellendirilmiş olması hasebiyle Deleuzecü deyimle ağaç biçimli bir düşünce olarak görülmek durumundadır. Deleuze ağaç biçimli düşünme tarzı olarak, hakikati bir temele dayandıran özcü-temelci düşünme biçimine karşı çıkmak suretiyle düşünceyi bir yer mantığından kurtarmaya çalışır. Çünkü böylesi bir düşünme tarzı düşünceyi bir yere, merkezi bir birliğe-hakikate ya da temelini ve yönünü belirleyen bir “öz”e bağlamak suretiyle düşünceyi hapseder ve belli bir otoriter düşünme biçimini meşrulaştırır. Ayrıca dualistik bir tarzda işlemesinden dolayı doğru-yanlış, normal-anormal, siyah-beyaz mantıklı-mantıksız gibi ikili ayrımların tuzağına düşerek, birinci terimin ikinci terime hiyerarşik olarak üstün kılındığı bir biçim alır.⁸⁹ Deleuze bu nedenle kendimizi otoriter yapılardan kurtarmanın ve devletin ötesinde düşünmenin yolunu, düalistik, özcü ve temsili yapıları reddetmekte görür.⁹⁰

Deleuze’ e göre devlet denilen şey aslında akılcı söylemler yoluyla kendi meşruiyyetini ve işleyiş mantığını temellendirir. Bu akılcı söylemler devletin meşruiyyetine akılcı bir gerekçe sağlamanın yanısıra, devlet biçiminin düşüncedeki tezahürünü de oluştururlar.⁹¹ Akılcı düşünce bu anlamda devlet felsefesidir. Yani devlet felsefesinin epistemolojideki karşılığı temsilciliktir. Bu açıdan devlet felsefesi Platon’ dan bu yana batı metafiziğini yönlendiren temsilci düşüncenin diğer adı olarak görülmektedir. Deleuze devletin düşünceye özellikle de akılcı düşünceye nüfuz edip, onu kodladığını göstermek suretiyle otorite eleştirisini siyasal düzlemde daha ileriye götürür.⁹² Zira insan öznesi özsel ve bağımsız bir kendilikten ziyade iktidarın bir sonucudur. Öznellik öyle bir biçimde inşa edilir ki arzusu devlete duyulan arzuya dönüşür.⁹³ Bu açıdan devlet önceden kitlesel bir baskı aygıtı yoluyla işlerken zamanla buna ihtiyaç duymayacak bir sürece evrilir. Zira devlet, öznenin kendi kendisini baskı altına alması sayesinde işler. Böylesi bir özne bir suçluluk duygusunu içselleştirmiş ve kendi bastırılışını arzulayan kişi haline gelir. Dolayısıyla yasa bize annenle evlenmeyeceksin ve babanı öldürmeyeceksin dediğinde biz uysal özneler olarak kendi isteğimizin bu olduğunu düşünürüz. Bu anlamda psikanaliz yasanın meşruiyyetini sorgulamayıp, daha ziyade suçlu hissettirmek için kadim bir teşebbüsü(*oedipusu*) yeniden önümüze sürer.⁹⁴ Böylelikle oedipus, düşüncenin yeni imgesi ve devletin soyut makinesi haline gelir. Yani oedipusta baba figürü, arzularımızı bastırdığımız engel iken, devlet bu oedipal temsilde baba figürü yerine

89 Newman, *Bakunin’den Lacan’a*, 184.

90 Deleuze ve Guattari açısından dil de, güç ve otorite ile ilişkili olarak ele alınmalıdır. Zira dil onlar açısından iletişimin saydam bir aracı değildir. Dilbilim, grameri güç ilişkilerine göre endeksleyen bir pragmatiktir. (Bkz, Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, 63-64). Onlar öncelikle dile içkin olan otoriter yönü vurgulayarak, dilbilimin otoriter düşünceye veya devlet düşüncesine, dolayısıyla da tahakküm mantığına hizmet ettiğinin altını çizer. Bu açıdan Deleuze’ e göre otorite ve tahakküm yalnızca devlet mekanizması ve siyasi kurumlarla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda dilbilimde kendini göstermektedir. Düşüncenin ve dilin yapısı bu anlamda devlet gibi tahakküme meyillidir. Dilbilimde içerilen siyasal tahakküm ise temsil ve anlamlandırma ile işleyerek gizlenmektedir. Yani aslında dilbilim içindeki tahakküm, doğru temsil, rasyonel hakikat ve mutlak anlam gibi olguların arkasına gizlenerek tahakkümünü meşrulaştırır. (Bkz., Newman, *Bakunin’den Lacan’a*, 186).

91 Çünkü akıl da “şeyler” e karşı tıpkı bir otoritenin-devletin oynadığı rolü oynamakta ve onları ancak bildiği ve bilincine indirgeyebildiği ölçüde tanımaktadır. Böylece de baskı altına almanın dayanağı da ortaya çıkmaktadır. (Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016, 116).

92 Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, 13-14.

93 Newman, “Devlete Karşı Savaş; Stirner ve Deleuze”, 9-10

94 Nathan Widder, *Deleuze’den Sonra Siyaset Teorisi*, çev. Fahrettin Ege (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014), 169-170

geçen ve arzularımızı devlet düzleminde bastırdığımız ve devletin-babanın bize tahakküm etmesini istediğimiz yer olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan Deleuze'e göre *otoriteryanizm, yalnızca devletin içinde değil birleşik organize insan bedeni ve devlet kodlamasının bir ürünü olan insan öznelliği kavramında da bulunduğu*⁹⁵ için Deleuze devletle-babayla bağı olmayan gayri meşru bir düşünce arayışına girerek, düşünceyi devlet kodlamasından kurtarmak suretiyle kendimizi devletten kurtarabileceğimizi düşünür. Tam da bu nedenle *direnış sadece devlete ve iktidarlara karşı olmayı değil aynı zamanda kendimize karşı olmayı hedeflemelidir.*⁹⁶

Deleuze oedipus sorunsallaştırılmasıyla birlikte psikanalizin, iktidara ve tahakküme yardım eden mantığı hasebiyle, arzunun dışavurulmasından çok sindirilmesinin bir yolu olduğunu ifade eder. Oedipus devletin, engellenmemiş arzuya karşı savunmasıdır. Bu nedenle Deleuze açısından arzu, toplumsal düzene ve kurumsal yapılara karşı bir tehlikeyi temsil etmesinden dolayı Batı kültürünün bastırmaya çalıştığı şey olarak değerlendirilir. Zira Deleuze'e göre bireyler söz konusu kurumlar ve toplumsal kontrol yoluyla ehlileştirildiği için, iktidara bir araç olan psikanaliz de sonuçta arzuyu frenlemek ve bireyleri otoriter bir toplumsal sisteme itaat ettirmek olan bir uygulamadır.⁹⁷ Zaten Deleuze oedipus yoluyla aslında yasaklanan şeyin ensest değil, enstest yoluyla kendisini dışavuran arzunun devrimci yönü olduğunu düşünür.⁹⁸ Oedipal baskı, arzu üzerindeki gerçek tahakkümün maskesidir. Bu açıdan ona göre *hepimiz ufak sömürgelelerimiz ve bizi sömürgeleştiren oedipustur.*⁹⁹

Deleuze devlete karşı olan siyasal eylem biçimini arzu düzeyinde gerçekleşmesi gerektiğini düşünür. Kendimizi devlet arzusu anlamında tahakküm altına alınmaya duyduğumuz arzudan kurtarmalıyız Çünkü, *devlet despotun kafasından kullarının kalbine ve entelektüel yasadan, yasadan kurtulan ya da serbestleşen fiziksel sistemin bütününe geçen arzudur. Devlet arzusu en inanılmaz bastırma makinesi yine de arzudur, arzulayan öznedir ve arzunun nesnesidir.*¹⁰⁰ Deleuze bu açıdan arzuyu bir direniş imkanı olarak görür. Arzuları devlet kodlamasından kurtulmuş olan şizofren de bu açıdan Deleuzecü düşüncede önemli bir yere sahiptir. Zira Deleuze açısından devlet bütün tekilliklere bir anlam verip onları şekillendiren bir üst kodlama makinasıdır. Yani modern devletin işlevi, kodu çözülmüş ve yersizyurtsuzlaşmış arzu akımlarını düzenlemek suretiyle onu yeniden yerliyurtlu hale getirmektir.¹⁰¹ Bu açıdan devlet kodlamasından kaçıp kurtulma amacındaki şizo-

95 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 182.

96 Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 175-177.

97 Stuart Sim, "Arzu" *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, 206.

98 Fahrettin Ege, "68'in Yansıması Olarak Anti-Oedipusu", *G. Deleuze: Ortadan Başlamak*, Cogito Dergisi, 173.

99 Deleuze-Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 352. Oedipus'a yönelik bu eleştiriler sadece otorite karşılığından değil otorite-iktidar ile olan yakın ilişkisinden dolayı hakikat anlayışında da kendisini gösterir. Bu çerçevede öncelikle Foucault bu hikayenin Freud'un varsaydığı gibi arzunun evrensel biçimlerini anlatmadığını bilakis onun Antik Yunan'dan bu yana hakikat söyleminin Batı toplumlarındaki belli bir zorlamalar sistemini açığa vurduğunu ifade eder ve şöyle der; *Freud arzu ile hakikat arasındaki ilişkinin izinde yürümüş ve Oedipusun ona arzunun evrensel biçimlerinden bahsettiğine inanmıştır. Halbuki Oedipus ona bizim hakikat sistemimizin tarihsel zorlamalarını anlatmaktaydı. Freud arzunun sesini duyduğunu sanmıştı oysaki işittiği şey kendi doğru söyleminin yankısı kendi doğru söyleminin tabii olduğu biçimdi.* (Bkz. Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, 193 ve 199).

100 Gilles Deleuze&Felix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege vdğr., (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012), 295; Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 174.

101 Deleuze-Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, 343.

analiz¹⁰², devlet felsefesinden çıkabilmenin önemli bir yoludur.¹⁰³ Çünkü şizoanaliz Lacancı psikanalizde ifade edilen imge aşamasına yani, dil, toplum ve yasadan önceki bir aşamaya dönüş için önemli bir figürdür.¹⁰⁴ Yani arzunun baskı altında olmadığı bir figür olması bakımından şizofren bu noktada Deleuze'ün politik boyutunu da öne çıkarır. Zira şizofren imgele dönüşü başarabilecek bir figür olduğu için, toplumsal ve siyasal baskının ve de simgesel diktatörlüğün sonunu getirecektir.¹⁰⁵ Rolando Perez'in Deleuzecü şizoanaliz ile an-arşi arasında bağ kurması da bu nedenledir. Zira an-arşi ve şizoanaliz kendi içsel deli gömleklerinden kurtulmayı salık veren boyutuyla oedipalleşmemiş ve kodlanmamış olmayı ön plana çıkarmaktadır. Bu anlamda hem an(arşist) hem de Deleuze'ün şizoanalizi arzusu kontrol altına alınmamış, aile, kilise, okul, ordu, iş vb. tarafından hiyer(arşi)kleştirilmemiş bedendir, yani organsız bir bedendir.¹⁰⁶

Sonuç

Gerek politik gerekse epistemolojik düzlemde gerçekleştirilsin, hem anarşizmin hem de postmodernizmin hareket noktaları otorite ve iktidara karşı bir eleştiri ve itiraz olmak bakımından ortaktır. Anarşizmin merkezi bir iktidar biçimi olarak devlete ve onun temsil yetkisine karşı çıkışı, postmodern düşüncenin ise rasyonel özne temelinde başlayan varlığı temsil etme iddiasına karşı itirazı bu anti-otoriter tutumun yansımasıdır. Postmodern düşüncenin rasyonel özne, mutlak bilgi ve hakikat, evrensel insan doğası gibi epistemolojik formülasyonların ardına gizlenmiş otorite ve iktidara itiraz eden yapısı sebebiyle anarşist bir karakter arz ettiği fakat bu karakterin klasik anarşizmde olduğu gibi doğrudan değil dolaylı olarak görüldüğü aşıkardır. Bu anlamda hem rasyonel bir özne yoluyla kurulmaya çalışılan epistemik düzen hem de devlet düşüncesi yoluyla politik anlamdaki düzen fikri gözönüne alındığında, postmodern düşüncenin düzen karşıtı (anarşizan) bir düşünce olarak görülmesi kaçınılmaz olmuştur.

Postmodern düşüncenin eleştirileri, özcü ve temelci aklın eleştirisi bağlamında düşünüldüğünde, yeni düşünme ve bilme imkanlarına açılma ve dolayısıyla düşünceyi belli bir biçime (temsilci düşünümüne) hapseden hakim paradigmalardan çerçevesinden çıkabilme adına önem arz eden bir noktadır. Zira postmodern eleştirilerle birlikte artık mesele hangi epistemik çerçeveden yola çıkarak düşündüğümüzü anlamak değil, bu çerçevenin dışına nasıl çıkabileceğimizdir. Postmodern düşüncenin bu eleştirileri bağlamında düşünüldüğünde,

102 Deleuz ve Guattari'ye göre şizofren ve paranoya olarak iki kutup sözkonusudur; Paranoyak kutup yeniden yerli yurtlulaşmaya yatırım yaparken, şizofrenik kutup devrimci bir güce dönüşen arzuya yatırım yapar. Şizofren arzuya dayatılmış kodlamaları reddeden saf bir arzu biçimini gösterir. Paranoyada ise her şey kodlu ve anlamlıdır. Şizofren bu anlamda bir devrimci oluş yoluna sokulabilecek bir tepki akışıdır.(Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipusu*, çev. Ali Utku-Mukadder Erkan (İstanbul: Otonom Yayınları, 2013), 30). Bir arzu teorisi olarak görülen şizoanaliz ise, arzunun kendi bastırılışına ne şekillerde ortak olduğuna, yaratıcı veya devrimci toplumsal süreçleri ne şekillerde mümkün kılabileceğine dair soruları gündeme getirmeye yarayan bir kavramsal aygıttır. (Paul Patton, "Demokratik-Oluş", *G. Deleuze; Ortadan Başlamak*, Cogito Dergisi, 148).

103 Louise A. Hitchcock, *Kuram ve Kuramcılar; Çağdaş Düşünmeden Antik Edebiyat*, çev. Seda Pekşen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 180.

104 Deleuze ve Guattari açısından şizofren oedipalleşme tuzağına düşmemekle birlikte arzuları doğrultusunda davranamayıp boşlukta dönüp duran insanlara gönderme yapar.

105 Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 117.

106 Perez, *An(arşi) ve Şizoanaliz*, 45, Bu bağlamda anarşizmin baba katliyle yani yasa ve otoriteye duyulan nefretle özdeşleştirilmesi de anımsanması gereken önemli bir noktadır. Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, 21.

kaos, düzensizlik, ilkesizlik, zeminsizlik anlamında hem epistemik hem de politik anlamda olsun anarşizm fikrinin negatif çağrışımlarının nedeni de anlaşılır olmaktadır. Zira bu negatif anlam çağrışımları tam da postmodern düşüncenin aşmaya çalıştığı dikotomik yapı ve düşünme biçiminden neşet etmektedir. Daha açık bir ifadeyle dualistik bir düzlemde kurulan bilgi, varlık, değer mekanizması akıl-akıldışı, normal-anormal, logos-mitos, kozmos-kaos gibi karşıtlıklarla birincinin ikinciye tercih edilebilir, meşru görülebilir olduğu iddiasıyla düşünceyi belli bir “köke-temele-öze” bağlayarak düşünmeyi mahkum edip, öteki veya farklı olan üzerinde otoritesini kurmaktadır. Buna göre dualistik ayrımlar birinci terimin ikinci terime öncelikli ve üstün kılınmasından kaynaklanmakta ve ikinci terime dair negatif çağrışımlar da sanki herkes tarafından sorgusuz bir biçimde kabul edilmesi gereken ussal bir hakikat olarak sunulmaktadır. Postmodern düşüncenin temsil karşıtlığı bağlamındaki anarşist karakteri tam da normal-anormal, logos-mitos kozmos-kaos gibi düalist yapıda köklenen bir düşünme biçimine karşı olması bakımından önemlidir. Zira bu itirazlar açığa çıkarmıştır ki, dikotomik yapılar ekseninde kurgulanan bilgi mekanizması, aslında salt bilgisel olmayıp iktidar ve tahakküm pratiklerine de zemin hazırlamaktadır. Zaten Derrida ve Deleuze gibi postmodern düşünürlerin logosun tarihini baskının tarihi olarak zikretmeleri de bu nedenledir.

Postmodern düşüncenin hakikat ve bilgi iddialarına yönelik radikal eleştirileri sonucunda temsil fikrinin savunulamazlığı aşıkardır. Zira ister epistemik ister politik olsun temsil fikri bir güç ilişkisi dolayısıyla otorite ile beraber yürümektedir. Bu açıdan bakıldığında postmodern eleştirilerin bizi getirdiği noktada tarihe-topluma-insana ilişkin mutlak bir hakikat ve bilgi iddiası anlamında meta-anlatının otoriter yapısı ile minör-mikro anlatıların anarşik çokluğu arasında bir orta yolun bulunamaması durumu ile karşı karşıya mı kalınacak? Yoksa bilginin meşruluğu ve geçerliliğinin savunulamayacağı böylesi bir zeminde politik gerçeklik için de epistemolojik ve ontolojik çoğulluk söz konusu olduğu için anarşizm savunulabilir, kabul edilebilir tek pozisyon mu olacaktır? Bu iki pozisyon arasında bir pozisyon tercihi mi yoksa tercihsizlik mi esas olmalıdır? Bu noktada John Zerzan'ın ifade ettiği gibi postmodernizmin karşı karşıya olduğu ikilem şudur: Eğer temsillerimizin dayanacağı bir zemin-temel kabul edilmeyecekse, o zaman bilgiye dayalı teorik yaklaşımların statüsünün ve geçerliliğinin ölçütü ne olacaktır? Eğer rasyonel bir temelden yoksun olacaksak, o zaman ne tür bir zemin üzerinden hareket edeceğiz? Böyle bir kavrayışı paylaşmak şöyle dursun, karşıt çıktığımız gerçekliğin, ne olduğunu nasıl anlayacağız? Yoksa postmodernizmin göreceli temsilleri, bizi çıkışı olmayan bir sokakta çaresiz mi bırakmaktadır? Postmodern düşüncenin eleştirildiği bir nokta tam da burada açığa çıkmaktadır; *Temsiller gerçeklikle örtüşmez*. Yani postmodern düşüncenin iddia ettiği gibi temsillerimizin gerçeklikle örtüşmediği iddiasını şartlı olarak kabul etsek bile böylesi bir iddia temsil düşüncesinin varsaydığı mütakabiliyet düşüncesi zemininden hareket etmez mi? Daha açık bir ifadeyle postmodern düşüncenin, *temsiller temsil ettiğini varsaydığı gerçeklik ile örtüşmez* iddiası aslında bu iddianın örtüştüğü bir gerçekliğin varlığını da zımnen kabul etmek değil midir?

Elbette ki her soru bir diğer soruyu beraberinde getirmektedir. Fakat burada ifade edilmesi gereken en önemli husus belki de şudur; Postmodern düşünce zaten her şeyin kendisine referansla anlaşılacağı bir “zemin-temel” fikrine karşı olduğundan dolayı, postmodern temsil eleştirilerini de bu anti-temelcilik bağla-

mında düşünmek gerekecektir. Mutlak olduğu varsayılan bir temel fikri aslında imkansız olduğu için amaçsal olarak politik bir işleve sahip olmak durumundadır. Postmodern düşüncenin kaygıları göz önüne alındığında, onların mutlaklık konusundaki temsil eleştirilerini, epistemolojik bir tutarlılıktan ziyade etik bir kaygı bağlamında düşünmek, postmodern düşünceyi anlama bakımından daha sağlıklı olacaktır. Zira onlar açısından yadsınan hakikat değil, temsilci ve temelci bir düşünme biçimine dayalı olarak keşfedildiği iddia edilen, mutlak ve evrensel boyutuyla otoriter bir hakikat fikri ve bunun yansımalarıdır. Dolayısıyla temsil karşıtlığı mutlak bilgi ve anlamın yadsınması yoluyla varlığa, insana, topluma, politikaya dair konuşmayı imkansızlaştıran bir yapı arzutmekten ziyade tahakkümcü bir söyleme ve pratiğe karşı olmak bakımından düşünülmelidir. Bu açıdan da postmodern düşüncenin geniş bir ağa yayılan bu anti-otoriter tutumu onu anarşizm düşüncesiyle birlikte anılmasına yol açmıştır.

Kaynakça

- Akay Ali, *Foucault ve Direnme Odakları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.
- Akay Ali, *Tekil Düşünce*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Arvon Henri, *Anarşizm*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Atalay Kaan – Albayrak Ömer, “Sözleşme Teorileri”, *Cogito Dergisi Foucault Özel Sayısı*, sayı: 70-71/2012, ss. 106-135.
- Aykut Hüseyin, *Epistemik Anarşizmin İlkçağdaki Felsefi Kökleri ve Özdeşlik İlkesi*, Doktora Tezi, Erzurum 2004.
- Baysoy Cengiz ve Özer Sinem, “Politik Felsefede İçkinlik Düzlemi Gilles Deleuze ve Antonio Negri”, *Dışarıdan Düşünmek*, (ed.) Ömer Faruk, Ankara: Chiviyazıları Yayınları, 2016, ss. 153-176.
- Call Lewis, *Postmodern Anarchism*, UK: Lexington Books, 2002.
- Carr David, *The Paradox of Subjectivity*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Cevizci Ahmet, “Temsil”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Cohn Jesse S. *Anarchism and the Crisis of Representation; Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, USA: Susquehanna University Press, 2006.
- Danto Arthur, *Nietzsche; Hayatı Eserleri ve Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Deleuze Gilles – Guattari Felix, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege vdğr., Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012.
- Ege Fahrettin, “68’in Yansıması Olarak Anti-Oedipusu”, *G. Deleuze: Ortadan Başlamak*, *Cogito Dergisi*.
- Evre, Bülent “Modern Düşüncedeki Etik-Politik Değerlerin Haklılaştırılması Krizi; Dayatmacı Evrensellikten Davetkar Evrenselliğe”, *Amme İdaresi Dergisi*, 2012/1 C. 45 ss. 1-19.
- Evren Süreyya, “How New Anarchism Changed the World (of opposition) After Seattle and Gave Birth to Postanarchism” *Postanarchism A Reader*, ed. Duane Rousselle&Süreyya Evren, USA: Pluto Press, 2011.
- Evren Süreyya, “Introduction” *Post-Anarchism A Reader* Ed. Duane Rousselle&Süreyya Evren, USA: Pluto Press, 2011.
- Evren Süreyya, *Anarşizmler; Anarşizmin Geçmişi ve Tarihleri*, çev. Barış Yıldırım-Elmas Deniz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Fabian Johannes, “Varolma ve Temsil; Öteki ve Antropolojik Yazı”, *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, (çev. Erdoğan Boz), Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.
- Faruk Ömer, “İktidara Aşık Olmayın”, *Dışarıdan Düşünmek*, (ed.) Ömer Faruk, Ankara: Chiviyazıları Yayınevi, 2016.
- Foucault Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2001.
- Foucault Michel, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Foucault Michel, *Hapisanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
- Foucault Michel, *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay-Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Grant Iain Hamilton, “Postmodernizm ve Bilim ve Teknoloji”, Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, Ankara: Ebabil Yayınları, 2006.
- Hitchcock Louise A., *Kuram ve Kuramcılar; Çağdaş Düşünceden Antik Edebiyat*, çev. Seda Pekşen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Holland Eugene W., *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipusu*, çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayınları, 2013.
- Koch, Andrew M. “Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism” *Post Anarchism A Reader*, Ed. Duane Rousselle&Süreyya Evren, USA: Pluto Press 2011.

- Krummel John W. M., “Reiner Schürmann and Cornelius Castoriadis Between Ontology and Praxis” *Anarchist Developments in Cultural Studies* ISSN: 1923-5615, 2013.2:
- Ontological Anarché: Beyond Materialism and Idealism,
Küçükcalp Derda, *Politik Nihilizm*, İstanbul: Aktüel Yayınları, 2005.
- Küçükcalp Derda, *Siyaset Felsefesi*, Bursa: Dora Yayınları, 2016.
- Küçükcalp Kasım, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Küçükcalp Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Marshall Peter, *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İmge Yayınları, 2003.
- Massumi Brian, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2013.
- May Todd, “Anarchism from Foucault to Ranciere”, *Contemporary Anarchist Studies*, Ed. Randall Amster vdğr. USA: Routledge, 2009.
- May Todd, “Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?” *Post-Anarchism A Reader*, Ed. Duane Rousselle&Süreyya Evren, USA: Pluto Press, 2011.
- May Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- May Todd, *Reconsidering Difference*, USA: The Pennsylvania State University Press, 1997.
- Newman Saul, “Devlete Karşı Savaş; Stirner ve Deleuze”,
Newman Saul, “Post-Anarchism and Radical Politics Today” *Post-Anarchism A Reader*, Ed. Duane Rousselle&Süreyya Evren, USA: Pluto Press, 2011.
- Newman Saul, *Bakunin’den Lacan’a Anti Otoriteryanizmin Çöküşü ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Nietzsche Friedrich, “Yorum Üzerine” *İnsan Bilimlerine Prologemona*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Nietzsche Friedrich, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Nietzshce Friedrich, *Putların Alacakaranlığında*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- Özer Sinem, “Bir İçsellik Biçimi Olarak Temsil: Hobbes ve Kant”, *Otonom Dergisi*, S. 34, 2016.
- Özlem Doğan, *Evrensellik Mitozu*, İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2015.
- Patton Paul, “Demokratik-Oluş”, *G. Deleuze; Ortadan Başlamak*, Cogito Dergisi.
- Perez Rolando, *An(arşi) ve Şizoanaliz*, çev. Şervan Adar Avşar, İstanbul: Versus Kitap, 2008.
- Rosenau Pauline Marie, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- Sartwell Crispin, *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sarup Madan, *Postmodernizm ve Postyapısalcılık*, çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Schrift Alan, “Dil, Metafor ve Retorik” *İnsan Bilimlerine Prologemona*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Sim Stuart, “Arzu” *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, Ankara: Ebabil Yayınları, 2006.
- Sim Stuart, “Postmodernizm ve Felsefe”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, Ankara: Ebabil Yayınları, 2006.
- Widder Nathan, *Deleuze’den Sonra Siyaset Teorisi*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014.

Online Kaynaklar

- Adams Jason “Postanarşizm”, (çev. G. B.) <http://isyananarsi.blogspot.com.tr/2011/02/postanarsizm.html> 19.10.2016
- Emmelhainz Irmgard, “Temsilin İflasından Gerçeğin Kurtarılmasına” çev. Ayşe Boren ve Elçin Gen <http://www.e-skop.com/skopbulten/temsilin-iflasindan-gercegin-kurtarilmasina/2807> 19.10.2016
- Evren Süreyya, “Yeni Anarşizm” <http://surmetinler.blogspot.com/2011/06/yenianarsizm.html#!/2011/06/yeni-anarsizm.html>
- May Todd, “Postyapısalcı Anarşizm Sahaya İniyor” <http://cevirieylem.tumblr.com/post/4012940081/postyap%C4%B1salc%C4%B1-anar%C5%9Fizm-sahaya-iniyor-todd-may> 19.10.2016
- Newman Saul, “Postanarşizmin Siyaseti” <http://www.geocities.ws/anarsistbakis/makaleler/newman-postanarsizminsiyaseti.html>
- “Devlet ve Özne; Hobbes ve Kant”, <http://www.otonomdergisi.org/index.php/makaleler/politik-felsefe/256-devletveozne> 25.03.2016

İbnu'l- Arabi'nin Fususu'-Hikem ve Şarihlerine Göre Halk Katındaki Din'in Geçerliliği

Ahmet Kamil Cihan¹

ORCID: 0000-0002-4155-4048

Makale Başvuru: 1 Ekim 2018

Makale Kabul: 20 Aralık 2018

Öz

İbnu'l-Arabi, *Fususu'l-Hikem*'de dini, Allah katındaki din ve Allah'ın muteber saydığı halk katındaki din şeklinde iki kısımda inceler: Allah katındaki din, Allah'ın öğrettiği şeriat ve namustan ibarettir. Halk katındaki din ise insanların Allah'ın rızasını aramak maksadıyla icat ettikleri hikmetli kurallardır. Bu mesele, Kuran'daki Hadid suresi 57/27'deki ayetten hareketle açıklanır. Verilen örneğe göre ruhbanlık, herhangi bir peygamberin vahiy ile Allah katından gelen bir şey değildir. Halk nezdindeki dinde mevcut olan maslahat ve hikmet, ilahi bildirimle meşru olan hükümlere gayede muvafık olduğu için Allah ona da itibar eder. Ruhbanlığı uygulayarak Allahın rızasına ulaşacaklarına inananlara Allah ecirlerini verecektir. Yorumcular da bu fikre katılmakla birlikte bir kısmı halk katındaki dinin fetret dönemine mahsus olduğunu söyledikleri gibi, kimileri de sufilerin Allah'a yaklaşma maksadıyla yapmış oldukları riyazet, az konuşma, az uyuma gibi bazı adabı da buna dahil etmişlerdir. Sonunculara göre bu, şeriata ilave olmakla birlikte ona uygundur. Bu sebeple o bidat olmayıp, bilakis güzel bir yoldur. Halk katındaki din fikrinin önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira günümüzde insanların iyilik ve menfaati için konulan çoğu kurallar, şeriatın maksadına büyük ölçüde benzemektedir. Diğer taraftan, insanların Allah rızası veya ona yaklaşma maksadıyla yaptığı ve dinin yasaklamadığı uygulamaların muteber sayılmasıyla dini hayatın zenginleşmesine katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbnu'l-Arabi, Fususu'l-hikem, Fusus şarihleri, beşeri din, dini geçerlilik.

Reliability of Religion among People in Fususu'-Hikem and Şarih of Ibn al-Arabi

Abstract

İbnu'l-Arabi divides the religion into two parts in Fusus al-Hikam: the religion with Allah, and the religion with people, which Allah considers validity. The religion with Allah consists of Sharia and the law (al namus). The religion with people is the wise rules that people invented in order to seek the pleasure of Allah. This is explained by the verse from Hadid, 57/27 in Quran. For example, monasticism is not something which any prophet brought from Allah through the revelation. The public interest and wisdom that existed in the religion with people is appropriate for what is in the divine religion. Allah will give rewards to those who believe that they will achieve the approval of Allah through the monasticism. Commentators also agree with this idea, but some say that the religion with people is only valid for the period between two prophets as well as some include into religion with people sufi's practise such as like little talk, little sleep, etc. According to the next group, this is appropriate to the sharia for purpose. For this reason it is not islamic innovation (bid'ah), but it is a nice way. We believe that the thought of "religion with people" is important. Today, most of the rules set for the good and interest of people are largely similar to the purpose of the sharia. On the other hand, it contributes to the enrichment of religious life.

Key words: İbnu'l-Arabi, Fusus al-hikam, commentators of Fusus, religion, religion with people, validity of religion

¹ Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri. akcihan@erciyes.edu.tr

Giriş

Dinle ilgili kullanılan sözcükler kaynaklarda ed-din, el-mille ve eş-şer'(ia) kelimeleri üzerinden yürütülür. Dinin ıstılah anlamı ise mesela Ragıp Isfehani'de "Allaha yakın olmaları için Yüce Allahın peygamberlerin diliyle meşru kıldığı şey", Cürcani'de "akıl sahiplerini rasulde olanı kabul etmeye çağıran ilahi bir vazı", Tahanevi'de "şeriat ve akıl sahiplerini bu dünyada salaha, öbür dünyada felaha götüren ilahi yasa" Akseki de "akıl sahiplerini kendi ihtiyarlarıyla bizatihi hayır olan şeye götüren ilahi yol olup, peygamberlerin vahye dayalı tebligatı" şeklinde geçer. El-mille ise Farabi de "İlk başkanın, toplumu için belirleyip takdir ettiği görüşler ve bir takım şartlarla kayıtlı davranışlar" Isfahani'de ise "Dinin bir benzeri olan şey", Cürcani'de "Dinle özde bir itibarda farklı bir şey", Tahanevi'de "Peygamberlerin yazdırması (implâ) ve onlar üzerinde ihtilaf etmemeleri itibariyle şeriatların asılları" olarak açıklanır. Eş-şer'u kelimesi ise Tahanevi'nin verdiği tariflere göre "Allahın kulları için belirlediği ve bir peygamberin getirdiği hükümlerdir. Bu hükümler "amelin niteliği ile ilgili olduğunda fıkhî, inancın niteliği hakkında olduğunda itikadi hükümler" olarak kullanılır. Tahanevi'ye göre bu hükümler itaat edilmeleri açısından "din"; yaz(dır)ılmaları bakımından millet; meşru kılınmaları bakımından şerattir. Bunlar arasındaki fark özde değil itibar/nispet bakımındandır. Şöyle ki, din Allah'a, şeriat ve millet ise peygambere ve ümmete nispet edilir.²

Anlaşılacağı üzere din ve millet kelimesi ile bütün peygamberlerde değişmeden aktarılan ortak hakikatler, şeriat ifadesiyle de değişmeyen hakikatlerin yanı sıra hayata yansıyan iradi hakikatlerin belli bir dönemde bir peygamber aracılığı ile şekli belirlenmiş ve düzenlenmiş olan nizamı kast edilmektedir. Bu sebeple şeriatlar arasında nesih mümkün görülmüştür. Yani ilkeler değil, ilkelerin uygulamaları toplumdan topluma değişmektedir.

Bu yazıda ilahi bildirim olmadan insan marifetiyle varolan beşeri din konusu, İbnu'l-Arabi ve şarihleri merkezinde ele alınacaktır. Böyle bir din mümkün mü? Mümkünse Allah katında onun değerlendirilmesi nasıldır? Buna iman eden birisi ecir ve mükafat bakımından nasıl bir akıbeta maruz kalır? Vb sorulara cevap aranacaktır. Beşeri din terkibi, tarafımızdan tercih edilmiş olup, İbnu'l-Arabi ve şarihlerin tercih edip kullandıkları terkip ise "halk katındaki din"dir. Akışa göre iki ifade şekli de kullanılmıştır.

1. İbnu'l- Arabi'ye Göre Beşeri Din

İbnül-Arabi (ö. 638/1240) beşeri din meselesini *Fususu'l-hikem*'in sekizinci fassında ele alır ve orada dini iki kısma ayırır: İlki Allah katındaki din, diğeri de Allah'ın muteber addettiği halk katındaki dindir. Burada Allah'ın itibar ettiği kaydı önemlidir. Açıklaması ileride gelecektir. Allah katındaki din, aynı zamanda Hak Tealanın öğrettiği kimse, yani peygamber nezdinde mevcut olduğu gibi, peygamberin öğrettiği kimselerin yani ümmetinin nezdinde de mevcuttur. Bu dini Allah seçmiş ve halk katındaki dine nazaran daha yüksek bir mertebe vermiştir. Nitekim ayette "İbrahim, bunu kendi oğullarına da vasiyet etti, Yakub da öyle: "Oğullarım! Allah, sizin için bu dini (İslâm'ı) seçti. Siz de ancak müslümanlar olarak ölün" dedi." (Bakara, 2/132) denir. İbnü'l-Arabi için "Müslüman olarak ölün!" ifadesi, "ona inkıyat etmiş halde ölünüz!" demektir. Şu halde ona göre Allah katındaki din İslam olup, manası inkıyattır. Dolayısıyla din, inkıyattan ibarettir. Allah katındaki din, bir başka açıdan insanın inkıyat eylediği şeriattır. Bu durumda da din inkıyattır. Namus ise Allahın

2 Daha fazla bilgi için bk. Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2000), 16-23.

meşru kıldığı şeriattır. Allahın meşru kıldığı şeraite inkıyat ederek onunla muttasıf olan kimse dini varlıkta tutmuş olur. Kul dini inşa eden, Hak ise hükümleri vazedendir.³

İbnü'l-Arabi burada dini, insanın inkıyat yani boyun eğme ve itaat gösterme eylemi olarak ele almaktadır. Bu sebeple dinin ayakta tutulması, insanın vaz'edilen hükümlere itaat göstermesidir.

Allahın muteber saydığı halk katındaki din ise Kuran'daki bir ayetten hareketle açıklanır. Ayetin meal-i şöyledir: “(Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da fasık kimselerdir.” (Hadid, 57/27)

İbnü'l-Arabi'ye göre icat edilen ruhbanlık ki, bu hikmetli kurallar olup, malum bir peygamber dini örfte bilindiği şekliyle, yani vahiy ile onu Allah katından getirmiş değildir. Halk nezdindeki dinde mevcut olan zahir maslahat ve hikmet, ilahi vaz'ı ile meşru kılınan ilahi hükümlere gayede muvafık olunca Allah kendi katından meşru kıldığı şeye itibar ettiği gibi ona da itibar etmiştir. Oysa Allah onlara ruhbanlığı farz kılmamıştır. Allah, onların kalpleriyle kendisi arasında inayet ve rahmet kapısını bilmedikleri şekilde açınca nebevi yolun dışında olarak meşru gördükleri dine tazim eylemeyi onların kalplerinde yaratmıştır. Onlar bunu yaparken Allahın rızasını talep etmekte idiler. Bununla birlikte ruhbanlığın meşru kılındığı kimselerin çoğu ona gereği gibi riayet etmediler, onun hakkını da vermediler. Bununla Allahın rızasına ulaşacaklarına inananlara Allah ecirlerini vermiştir. Bu ibadetin kendileri için meşru olunan kimselerin çoğu fasıktır, yani ona inkıyat eylemekten ve onun hakkını vermekten çıktılar. Ona inkıyat eylemeyen, teşri edicisine, razı olacağı şekilde inkıyat etmemiş olur.⁴

İbnü'l-Arabi'nin ifadelerinden anlaşılan, insanların kimisi kendiliklerinden Allahın rızasını arama gayesiyle din icat eder. Allah da böyle bir şeye inanan kimselerin kalplerinde ona tazim etmeyi yaratır. Dolayısıyla buna inanan ve onunla amel eden kimseye Allah ecrini verir. Böyle olduğu takdirde beşeri din, Allah'ın da itibar ettiği bir din olur.

Burada dikkat çekilen “beşeri dinin gayesi ile ilahi vaz'ı ile meşru kılınan hükümlerin gayesi birbirine muvafık olması” kaydı oldukça önemlidir. Şöyle ki, ilahi hükümlerin gayesi daha çok makasid-ü's-şeria/şeriatin güttüğü gayeler kavramı altında altında toplanabilir. Bu kavramla ilgili olarak Cüveyni bir taksim geliştirmiş ve bu Gazali tarafından “zaruriyyat, haciyat, tahsiniyyat” şeklinde adlandırılarak literatürdeki yerini almıştır. “Zaruriyyat, en üst düzeydeki yararları yani toplumun varlığı ve dirlik düzenliği için vazgeçilmez temel hak ve değerleri ifade eder. Bunlar genel maksad kısmına dahil olan hayat (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve dinin korunması şeklinde özetlenir ve literatürde “zaruriyyat-ı hamse, makasid-ı hamse, külliyyat-ı hams” gibi adlarla anılır.” Her ne kadar bazı alimler zaruriyyatın bu beş temel esasla sınırlı olduğu ifade etse de bazıları “adalet, Allah'a kulluk, erdemli bir toplum oluşturma, eşitlik, yeryüzünün imarı, hürriyet, sosyal düzenin ve güvenliğin sağlanması gibi özellikle yaşadıkları zamanların yükselen değerlerini göz önünde bulundurarak yeni amaçlar belirlemişse de zikredilen bu gayelerin esas itibariyle beş temel esasın korunması kapsamına

3 Geniş bilgi için bk. Ahmet Kamil Cihan, “Fususul-Hikem'de Din Kavramı” *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1) 9, 21 (2008), 145-159.

4 İbnül-Arabi, *Fususul-Hikem* Neşir: Ebu'l-Ala el-Afifi (Beyrut: Darul-Kitabil-Arabi, 2002), 94-95.

dahil olabileceği görülmektedir.” Zaruri görülen hedeflerin yanı sıra ihtiyaç olarak görülen bazı hedefler de vardır. Bunlar “zaruret derecesinde olmamakla birlikte ferdi ve içtimai hayatın düzenli biçimde yürümesini sağlayan, karşılanmaması zorluk, huzursuzluk ve sıkıntıya sebebiyet veren faydalardır. Satım, kira vb. akitlerin meşru kılınması, bu tür faydaların sağlanması için konmuş hükümlerin örneklerini oluşturur.” Bu ikisine ek olarak, Tahsiniyyat adı verilen ve olmasında fayda görülen ilave gayeler de makasid içinde söz konusu edilmiştir. “Tahsiniyyat ahlaki erdemlerin geliştirilmesi, görgü kurallarına uyulması vb. yollarla sağlanan, zaruret ve ihtiyaç derecesine ulaşmamakta birlikte hayatı kolaylaştıran ve güzelleştiren faydaları ifade eder. Temizlikle ilgili hükümler, yeme içme adabı, zararlı ve dinen necis nesnelere satım sözleşmesine konu edilmesinin yasaklanması, bu tür faydanın sağlanması amacını taşıyan hükümlere örnek gösterilir. Ayrıca Gazali her kısma ait tamamlayıcı nitelikte faydalar bulunduğuna da işaret etmiştir”⁵

Şu halde İbnu'l-Arabi'nin yukarıdaki ifadesini, makasidu'ş-şeria kavramı altındaki bilgiler dikkate alınarak yorumlandığında aynı gayeler için vaz'olunan bugünkü beşeri düzenlemelerin de makasid kavramına girmesi ihtimal dahilindedir. Her ne kadar İbnu'l-Arabi halk katındaki din in Allah rızasını arama kaydını koysa da genişletme yoluyla makaside ulaşmak mümkündür.

2. Sadreddin Konevi'ye Göre Beşeri Din

Konevi (ö. 673/1274) *Fusus*'un ilk yorumcusu olup, özetlediği eserinde Allah katında dinin İslam olduğunu, bunun manasını da inkıyat olarak verir. Din iki nevidir. İlki memurun bih olup, rasullerin getirdiği şeyden ibarettir. Diğeri de muteber din olup, içinde Hakka tazim bulunan icat edilmiş din/dini ibtida'dan ibarettir. Allahın rızasını gözeterek icat edilmiş dinin hakkını gözetemeyen kimse felaha erer.⁶

Konevi'nin bu meseleyle ilgili yaptığı bir başka şerhe göre din iki çeşittir: Akli din ve şer'i din. Bunların her birisinin iki anlamı vardır. Birisi itaat ve inkıyattır. İnkıyat ve itaat de zahir ve batın diye iki nevidir. Bunlardan her birisi de iki kısımdır: Bittabi ve bizzat olan inkıyat ve itaat, çaba/taammul ile olan inkıyat ve itaat. Dinin diğer manası karşılıklı vermedir (ceza). Bu da iki şekilde gerçekleşir: Zati ve iradi. Zati ceza adalet ve müvazene ile olur. Bunun bilgisi, bilgilerin en yüce olanlarından. İradi ceza ise durum böyle olmadığı halde kendisinde müvazenenin fazlası olduğu zannedilecek şekilde zuhur eder.⁷

Konevi'ye göre beşeri din, önce icat edilmiş din sonra da akli din olarak ifadesini bulur. Gayesi hakkı ululamak olup, zahirde ve batında Ona inkıyattan ibarettir. Bir diğer yönü de adaletle riayet. Beşeri dine uyan kimse felaha erer. Şu halde adaletle dikkat eden, hakkı üstün tutup her işinde hakka göre hareket eden kimse, ona göre ahiret kurtuluşuna erişir. Konevi'nin makasidu'ş-şeria'nın bazı içeriğine yer vermiş olduğu da dikkat çekmektedir.

5 Ertuğrul Boynukalın, “Makasidu'ş-şeria”, (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003) XXVI, 424-5.

6 Sadreddin Konevi, *Nakşul-Fusus*, (İSAM Kütüphanesi Demirbaş no: 10248), varak: 4a.

7 Sadreddin Konevi, *Fukuk*, Neşir: Muhammed Hocey, (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1413) 186; *Fususul-Hikemin Sırları*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı yayınları, 2014), 59.

3. Abdurrezzak Kaşani'ye göre Beşeri Din

Kaşani (ö. 736/1335) için halk katındaki din, düzgün ehl-i salahdan bir grubun, mead ve meaşın saadetine götürmesinde, iyi görmek suretiyle kendi aralarında böyle terimleştirdiği övülen bir yoldur. Allahın onu muteber görmesi ise bu dinin, vaz'edilen şeraitteki Allahın iradesine uygun gelmesi sebebiyledir.⁸

Kaşani'ye göre hangi dine inkıyat olursa olsun her halükarda inkıyat edilen Allahtan başkası değildir. Allahın itibar ettiği halk katındaki dinin örneği hikmetli kurallardan ibaret olan ruhbanlık olup, hususi bir örfte malum olan özel bir tarik ile vaz olunmuştur. Kaşani bunu kendi zamanındaki tasavvuf yoluna benzetir. Hikmetli kurallardan ibaret olan ruhbanlık icat edildiği vakitte malum bir rasul tarafından Allah katından insanların umumuna getirilmemiştir. Kaşani'ye göre halk katındaki din, hak yoluna giren riyazet ehlinin hususi bir grubun yoludur. Onlara bu, vacip de değildir. Ne var ki, bu kurallarda zahir olan maslahat ve hikmet, ilahi şeraitte vaz'olunan ilahi hükme gayede uygun geldiği için Allah da kendi katındaki dine itibar ettiği gibi onu da muteber görmüştür. Her iki dinin gayesi de Kaşani'ye göre "insani kemal" den ibarettir. Zira ehlullahın hususi olanlarına has hükümler vardır. Çünkü onlar, Allahın, ilk inayette onlara bağışladığı hususi istidatlara sahiptir. Onlar ziyade inayet ve rahmet sebebiyle farkında olmaksızın irade ettikleri şeyi tasdik etmişler ve ona olan şevkleri de artmıştır. Buna bağlı olarak kalplerinde, hikmet ehlinin ve büyük insanların nebevi yola ek olarak ve de Allah rızasını talep ederek vaz'ettiği kurallara tazim etme hususu da vaki olmuştur. Kaşani burada *Fusus'ul-hikem*'in nüsha farklılığından kaynaklanan bir hususa işaret eder. "Nebevi tarike ziyade" ibaresi bazı nüshalarda nebevi tarikin dışındakine ziyade" şeklinde geçmektedir. Şayet bu doğru ise bu takdirde cümlelerin anlamı şöyle olur: "Allahın meşru kıldığı şeraitin dışında vaz eyledikleri şeraite göre meşru kılınan şeye tazim etme" olur. Yoksa nüshalarda görülen farklılık şu anlamda asla makbul değildir: "Allahın meşru kıldığı şeriata aykırı/münafi vaz eyledikleri şeraite göre meşru kılınan şeye tazim etme".⁹

Kaşani, ruhbanlık örneğini Allah'ın bir hatırlatması olarak görür ve ondan hareketle şunların da bilineceğini iddia eder: Mutasavvifenin iyi olarak gördüğü başı tıraş etmek, halk elbisesi giymek, yeme ve uykuyu azaltarak riyazet yapmak, zikre zikre devam etmek ve şeriata aykırı olmayan diğer adab örneklerinde olduğu gibi, meşru olana ilave olan ibadet, münker bir bidat değildir. Münker olan, sünnete muhalif olan bidattir.¹⁰

Onlar, Allah farz kılmadığı halde icat ettikleri ruhbanlıkla Allahın rızasını aramışlar ve bunun hakkını vermeye çalışmışlardır. İbnu'l-Arabi'nin ibaresini olumsuz almak da Kaşani'ye göre doğrudur. O zaman anlam şöyle olur. Fasıklar ruhbanlığın hakkını gereği gibi gözetmediler. Zira ruhbanlığı icat edenler, Allahın rızasını kazanmak için gereği gibi ona riayet etmişlerdir. Ancak fasıklar bunu yapmamışlardır. Allah ruhbanlığın hakkını gözetenlere ecirlerini vermiştir. Çünkü onların imanları, salih amellerinin mirasıdır. Bununla birlikte bu ibadetin meşru kılındığı kimselerin çoğu ona inkıyat etmekten uzak kalmıştır. Ona inkıyat eylemeyen de onun teşri edicisine yani Allah'a razı olacağı şekilde inkıyat etmemiş olur. Bu ibadetin teşri edicisi asalet yoluyla Cenabı Haktır. Zira onu vaz'edenler, Allah için vaz'etmişlerdir. Bu itibarla ona inkıyat Hakka

8 Abdurrezzak Kaşani, *Şerhu Fususil-Hikem*, Tashih: Mecid hadizade, (Tehran, 2004), 234.

9 Kaşani, *Şerh*, 236.

10 Kaşani, *Şerh*, 236.

inkıyat demektir. O da onun ecrini verir. Ona inkıyat etmeyen Allahın razı olacağı şekilde ona itaat etmemiş olur.¹¹

Kaşani'nin farklı olan yorumuna dikkat çekelim: İlki, Nüsha farklılığından kaynaklanan anlamlara işaret etmesidir. Bir başkası beşeri dinin vazedendenlerin ehl-i salah, hikmet ehli ve büyük insanlar olmasıdır. Bir diğeri dinin gayesinin “insani yetkinlik” olarak açıklık kazanmasıdır. Bir diğeri tasavvuf erbabınca iyi görülen hususların beşeri din kapsamına alınmasıdır. Ancak bu, mevcut şeriata aykırı olmaması şartını taşır. Yani onların ortaya koydukları adab, sünnete muhalif değildir. Bunlara riayet edenlere de Allah ecirlerini verecektir. Kaşani, makasid kavramının daha çok ahlaki arınmaya vesile olan tarafına ağırlık vermiş görünüyor.

4. Davud Kayseri'ye Göre Beşeri Din

Kayseri (ö. 751/1350), inkıyat, ceza ve âdet manalarına gelen dini, şeriata naklederek der ki:

Din, ya peygamber göndermek suretiyle ya ilahi cem' hazretinden veya tafsil hazretinden gelir. Bu Allahın seçtiği din olup, onu nebilere vermiş ve onlara öğretmiştir. Diğer müminler de onlar vasıtasıyla onu öğrenmiş olur. Halk nezdindeki din ise hakkın nuruyla hidayeti bulan, emir ve halk alemini tefekkür eden kimselerin, nefislerini mükellef kıldıkları şeydir. Zira onlar, batınlarına düşen ışıklarla ve temiz olan nefislerinin aydınlanmasıyla ubudiyet ve rububiyet makamlarını bilirler. Dolayısıyla onlar, rabbin verdiği nimetlere, onları yaratmış olmasına ve hidayetine şükretmek üzere kendilerini ubudiyetle mükellef kılarlar. “Yazılmadığı halde onlar ruhbanlığı icat ettiler” denmesi, bu ibadetin onları farz kılınmadığı anlamına gelir. Onlar icat ettikleri ruhbanlığı Allahın rızasının aramak için yapmışlar ve bu ibadetin hakkına riayet etmişlerdir. İşte Allah onlara kutsi nurlar ve nefsi kemaller cinsinden ecirlerini vermiştir. Bu ibadeti yapmayanlar ile peygamberlerin diliyle Allahın meşru kıldığı şeyi yapmayanlar fasıktır, yani o hükümleri yerine getirmekten ve o hükümlere inkıyat etmekten çıkmıştır. İşte bu izah Allah indindeki din ile halk indindeki din sözünün manasıdır.¹²

Ayette geçen “İcat ettikleri din” ifadesi halk nezdindeki dine dair bir şahit getirme/istişhattır. Rahiplerin halktan uzaklaşıp riyazet etmeleri ve hakka yönelmeleri gibi, yaptıkları şeyler olan ruhbanlık, hikmetli kuralların, yani hikmet ve marifetin iktiza ettiği şeriatlardır. Bunlar bir nebinin zuhuru, nübüvvet iddiası ve mucize izharı gibi örfte bilinen şeylerden hasıl olmamıştır. Onlar özel bir yolun vaz'ı ile ihtira olunmuştur. Bu kurallarda mevcut olan hikmet ve maslahat, ilahi şer'in vaz'ı ile maksud olan ilahi hükme ki, bu nefisleri ilmen ve amelen tekmil etmedir, muvafık olduğu için Allah onu bütün insanlara farz kılmadığı halde kendi nezdindeki muteber saydığı gibi bunu da muteber saymıştır. Bu, avamın değil havasın yoludur. Zira herkes riyazetin meşakkatine katlanamayacağı gibi, özel yola da giremez. Bu kanunlar onlarda bilmedikleri özel bir vecihten hasıl olmuştur. Onlar, Allahın onlara farz kılmadığı yemeyi ve konuşmayı azaltma insanların arasına karışmama, onlardan halvet ve uzlet, orucu artırma, uykuyu azaltma, devamlı zikretme gibi nebevi yola ek işler ortaya koymuşlardır. Onlar nebevi yola aykırı olan haram şeyi içme, putlara tapınma gibi şeyleri getirmemişlerdir. Onlar farz kılınmadığı halde, bunları yaparken, Allahın rızasını aramışlardır. Bunları kendileri için yapmayı vacip görenlere ecirleri verilmiştir. Yani onları yerine getirenlerin inancı o ki, bunu eda

¹¹ Kaşani, *Şerh*, 237.

¹² Kayseri, *Şerhu Fususil-Hikem*, Neşir: Celaleddin Aştıyani, (Tahran, 1375), 667-8.

edenler için Allah rızası ve ahiret sevabı hasıl olur. Yani nefisleri için vaz olunan bu kanunlara inkıyat etmeyenlere Allah da inkıyat etmez. Zira asalet yoluyla o kanunların teşri kılıcısı odur.¹³

Kayserî'nin diğer şarihlerden farkı, beşeri dini vaz eden kimselerin hidayete eren, fizik ve metafizik alemi de tefekkür eden kimseler olmasıdır. Onlar insanın kulluğu ile Allah'ın rab oluşun bildikleri için, Allahın yaratmasına, verdiği nimetine ve hidayetine şükür olarak hikmet ve marifetin iktizası olan bu şeriati kendilerine vaz eylemişlerdir. Beşeri dinin gayesi, nefislerin ilmî ve amelî açıdan yetkinleşmesidir. Bunlar avam için konulan kurallar olmayıp, bilakis havas içindir. Beşeri din, nebevi yola aykırı şeyler getirmediği gibi, onları eda etmeyen fasık olur. Kayseri, beşeri dine itaat edenlerin alacakları ecir ve mükâfatın bu dünyada olabileceğini düşünerek bu mükâfatın kutsi nurlar ve nefsanî yetkinlikler olduğunu da belirtmiştir.

5. İbn Türke'ye Göre Beşeri Din

İbn Türke'ye (1369-1432) göre halkın vazedip de Allahın itibar ettiği dinin açıklaması şöyledir: İcat ettikleri ruhbanlık, hikmetli kurallar, özel ve maznun sırlardır. Bir rasul onları bilinen yollarla getirmiş değildir. Fakat bu ifadeyle bu sırların ve benzerinin mutlak olarak rasulun getirmediği şeyler sanılmamalıdır. Bilakis şer'i örfte malum olan özel yolla gelmiştir. Şer'i örf, fukaha imamlarının ve ahkâmın istinbatındaki müçtehitlerin girdiği yoldur/meslektir. Tahkike göre, son peygamberin diğer sırları ve hikmetleri getirmesi gereklidir. Fakat o umumi örfte malum olan yol üzere getirmez. Zira umumi örf ehlinin idrak düzeyi/medariki henüz buluğa ermemiştir. Bu sebeple onların makamlarına tenezzül ve akıllarının ve fehimlerinin miktarına göre konuşmak gerekli olmuştur. Onların örfüne göre Şeyh-i Ekber "Bunlardaki zahir maslahat ve hikmet maksatta ilahi vaz'ı ile muvafık olduğu için": demiştir.Yani bu maksat, kemali gayeye yönelmektir, bu da vücudi nazım ve şühudi süluktur ki, bu da insani kemal hareketinin yönüdür. Allah kendi nezdindeki itibar ettiği gibi onlara farz kılmadığı halde ona da itibar etti. Zira onlarla kendi arasında, bilmeyecekleri şekilde inayet ve rahmet kapısı açılmıştır. Oysa onlar ilim ve marifetin fikir ve nazarla tahsil edildiğini düşünüyordular. Onların evliya ve enbiyaya intisapları da yoktur. Allah onların kalplerine teşri kıldıkları şeye tazim etmeyi yarattı. Umum için olan nebevi yolun dışından bir şeyle onlar, kendilerine dönük inayetin karşılığında uygun bir şükür olsun diye Allahın rızasını talep etmektedirler. Zira ruhbanlık, kendileri katından gönüllü olarak kendilerine ilzam ettikleri şeye göre ziyade bir ibadettir. Bu, Müslüman mutasavvıfların ve diğer dinlerdekiilerin sünnetine benzer. Allah onlara ecirlerini, yani rızasını vermiştir.¹⁴

İbn Türke'nin diğer şarihlerden farkı şöyle ortaya çıkmaktadır: Ruhbanlık, hikmetli kurallar olmasının yanı sıra özel ve gizli sırları da içerir. Beşeri din, herhangi bir nebi veya veliye intisabı olmayanların gönüllü olarak kendilerine gerekli gördüğü ziyade ibadetler olup, bu aynı zaman da sufilerin âdetlerine benzer. Her uygulamanın açıkça şeriatta olması şart değildir. Zira Hz Muhammed'in son peygamber olması, gelecek ümmetin idrak düzeylerine uygun sırları da tazammun yoluyla getirmiş olmasını gerektirir. Sufiler arasındaki usul ve âdab çeşitliliği, bu gerekçeye dayandırılır. Beşeri dinin gayesi ise vücudi nazım ve şühudi olarak seyrü süluk içinde olmaktır. Yani varlık sayfasındaki yazıyı okumak ve her şeyde Hakka şahit olarak Hakka yürümektir.

¹³ Kayseri, Şerh, 670-2.

¹⁴ Sainuddin Ali b. Muhammed et-Türke, *Şerhu Fususil-Hikem*, Neşir: Muhsin Peydafer, I, 404-6.

6. Abdurrahman Cami'ye Göre Beşeri Din

Cami'ye (ö. 898/1492) göre ilahi olsun beşeri olsun, dinin ikisi de inkıyat olması hasebiyle Allah için olur. Halk nezdindeki din ruhbanlık olup, rahiplerin yoludur yani İsa ümmetinden olan zahitler ve Allah'a süluk edenlerin icat ettiği yoldur. Hikmetli kuralları içerdiği gibi, ilahi hikmeti ve dini maslahatı içine alır. Bunları bir rasul bilinen bir yolla yani açık bir vahiyle getirmemiştir. Cami için feyzin bütün vasıtaları, Allah'ın rasulleridir. Rasulün getirdiği sadece enbiyaya has olan yolla değil evliyayı da içine alan bir yolla olmuştur. İşte bu icat edilen ruhbanlıktır. Halk nezdindeki din özel bir vecih üzere olan hikmetli kurallar olunca Allah katındaki din de başka bir vecihle o kurallardan ibaret olur. Halk nezdindeki din, ilahi vaz'ı ile olan ilahi şeriata gayede, yani ilmi ve ameli olarak nefislerin kemale erdirilmesinde muvafık olunca Allah ona da itibar etmiştir. Onlar ruhbanlıkla nebevi yolun dışında Allahın rızasını aramışlardır. Nebevi yolun dışında demenin manası şudur: Onlar nebevi yola ek fakat gayede muvafık işler yaptılar. Bu işler ise Allahın onlara farz kılmadığı şeylerdir. Yine bu işler, Allah vacip kılmadığı halde sufıyyenin yemeği azaltma, orucu çoğaltma, günaha bulaşmaktan uzak durma, uykuyu azaltma, devamlı zikir gibi yaptıkları şeylerdir. Onlar ruhbanlıkla Allahın rızasını aradıkları ve onun Allaha giden bir vesile olduğuna inandıkları için ruhbanlığa inandılar ve onu sevdiler; bunun üzerine ecirleri de onlara verildi.¹⁵

Cami'nin bu satırlardaki farkı şudur: ilahi feyzin vasıtaları sadece peygamberler değildir, evliyayı da içine alır. Beşeri din böylece feyzin vasıtaları olup, ilim ve amel açısından nefisleri kemale erdirmek için vaz olunmuştur. Bu, nebevi yol ile açığa çıkan dine ziyade olmakla birlikte gayede muvafıktır. Bir başka açıdan Allah katındaki din de beşeri dinde yer alan kurallardan ibarettir.

Cami bir diğer eserinde şunu kaydeder: Din, iki nevi olup, ilki Allah nezdinden emredilmiş olandır ve onu rasuller getirir. Şeri vaz'ılar, asli ve ferî hükümler halinde nazil olan kitaplardır. İkincisi ise muteber din olup, Allahın kendi katında meşru kıldığına itibar ettiği gibi ona da itibar eder. Çünkü muteber dinin garazı Allahın şeriat olarak vaz'eylediği şeydeki irade ettiği şeye muvafıktır. Bu da ilmi ve ameli olarak nefisleri kemale erdirmedir. Muteber din de salah ehlinde bir taifeye göre iyi görülerek mebbe ve meaş saadetine iletir, tıpkı Mesih dininin ulemasının icat ettiği Ruhbanlık gibi. Ecirlerini vermesinden maksat, kutsi nurlar ve şerefli ahlaktan ve fazıl melekelerden ibaret olan nefsanî melekeler gibi şeylerdir. Bu ümmetteki sufilerin yolu da böyledir. Onlar nebevi yoldakine ek şeyler getirirler ve bunlar Allahın farz kıldığı şeyin garazına muvafıktır. Nitekim yemeye azaltma, sözde ziyadeye ve halkın arasına karışmaya engel olma, halvet, uzlet, çokça oruç, az uyku, devamlı zikir gibi şeyler böyledir. Muteber dine dünyevi matlaplardan biri için değil de halisane Allah rızası için hakkıyla yani önce iman ederek sonra emredilene yaparak, nehyedilenden kaçınarak inkıyat eden kimse felaha erer ve ebedi saadetle ve sermedi kerametle fevz bulur.¹⁶

Bu eserde Cami ilaveten şunları belirtmiş oluyor: Artık hakkında konuşulan “beşeri din” değil “muteber din”dir. Şeriatla ortaya çıkan Allahın iradesine uygun olup, ona iman edip de eda edenler dünya ve ahiret saadetine erişir. İlaveten şu yorum da vardır Allahın ecir vermesi demek nefiste açığa çıkan ilahi nurlar, yani marifetler ve nefsanî melekeler yani güzel ahlaktır. Cami, makasid kavramının ağırlıklı olarak faziletler yönüne odaklanmış görünmektedir.

15 Abdurrahman Cami, *Şerhul-Cami Ala Fususil-Hikem*, Neşir: Asım İbrahim Kayyali, (Beyrut, 2009), 210-2.

16 Cami, *Nakdun-Nusus Fi Şerhi Nakşil-Fusus*, Neşir: C. Aştiyani, (İran, 1381), 174-5.

7. Avni Konuk'a Göre Beşeri Din

Avni Konuk (1868–1938) için Allah katındaki din islamdır. İslam inkıyattan ibarettir. İnsanın vücudunun batın ve zahir iki itibarı vardır. Abdin batın ile inkıyadı, Hakkın gönderdiği peygamberleri ve haberlerini asla tevakkuf etmeden tasdik ile iman etmesidir. Zahir ile inkıyadı ise Allahın, rasulun dili ile kitabında ifasını emrettiği şeyleri uzuvları ile işlemesidir.¹⁷

Halk katında olup da Hakkın muteber saydığı din de iki çeşittir. Birisi fetret zamanında akıllarına olan has tecelli sebebiyle Hakk-ı vahidin vücudunu idrak eden ukela ve hükema tarafından vaz'ına lüzum görülen övülür kanunlardır. Eflatun ve Sokrat gibi hükemanın, nefis tezkiyesi için kendi milletlerine gösterdikleri tarik gibi. Diğeri de enbiyanın getirdikleri şeriatlara inkıyat etmekle beraber nefis tezkiyesi için bu şeriatlara mugayir olmayarak kamil müminler tarafından vaz edilen mücahede ve riyazet yolu gibi meşakkatli işlerdir. Mutasavvifinin şer'i ahkam üzerine zait fakat şeriatın maksadına muvafik olarak vaz ettikleri âdab ve usul gibi. Muhammedi şeriatten önce İsevi ulema tarafından vaz edilen ruhbaniyet de bu zümredendir. Ukela ve hükema tarafından vazolunan övülür kanunların Hak indinde muteber olması ancak fetret zamanına mahsustur. Yeni bir şeriat ile bir peygamber geldiği vakit hükmü mensuh olup, hak indinde kadr u kıymeti kalmaz.¹⁸

Ayetteki "İcat ettikleri ruhbaniyet" ifadesi hakkında Konuk şunları belirtir: Hükema ve akıllıların icat eyledikleri ruhbaniyet ve nefis tezkiyesi usulü, öyle hikmetli bir kanundur ki, mucize ve vahiy yoluyla açığa çıkan eden ve umumi insanlar nezdinde malum olan bir rasul, o hikmetli kanunları nübüvvet ve vahiy yoluyla Allah canibinden getirmemiştir. Belki İsa'nın dinine mensup olan ulemanın ve din-i Muhammediyeye tabi bulunan salihlerin veyahut bir peygamberin dini hükümleri cari olmayan kavimler arasında bu fetret zamanında yaşayan akıllılar ve hükemanın kalplerinde Allah indinden vaki olan ilham ile o hikmetli kanunlar sabit olmuştur. İlahi hükmün gayesi, nakıs nefislerin ikmali olduğu ve bir peygamberin dinine tabi olan ulema ve suleha ile zamanı fetretteki akıllılar ve hükemanın vazettikleri usul ve kanunlarda zahir olan hikmet ve maslahat dahi, aynı şekilde nakıs nefislerin ikmali bulunması cihetiyle bu zevatı kiramın gayeleri de şer'-i ilahiden kastedilen ilahi hükme muvafik gelmiştir. Bunun için Allah bu hikmetli kanunları o zevat üzerine farz kılmadığı halde kendi tarafından inzal buyurduğu şer'e itibar eylediği gibi muteber addetmiştir.

Beşeri dine tabi olma fikrinin doğuşu da Konuk'a göre şöyledir: Allah kendisi ile bu zevatın kalpleri arasındaki engelleri kaldırmış, onların vukufiyeti olmadan kalplerine bu vaz'ettikleri kanunlara tazim ve riayet hissini vermiştir. Bu zevat-ı kiram ile onlara tabi olanlar bu kanunlara tazim ve hükümlerini de icraya riayet neticesinde taraf-ı ilahi ile bilinen nebevi yolun dışında başka bir yol üzere Allahın rızasını talep ederler. Nübüvvet ile gelen şeraitte, itaat edenlere ne gibi mükâfat verileceği Cenabı Hak'tan sarahaten vaat buyurulmuştur. Fakat bu zevatın vaz ettikleri kanunların tazimi ve hükümlerine riayet neticesinde ne gibi bir mükâfat verileceği meçhuldür. Ancak ehli din olan akıllı kimseler düşündü ki, insan hayvanın bir nevidir. Fakat onda diğer hayvanlarda olmayan bir hassa vardır. Onlara göre, Cenabı Hak'tan indirilen şeriat, insanda galebe çalan hayvanlığını izalesi ve batını olan nefis-i natikasını tasfiye içindir. Bu maksada hızla ulaşmak için yemeyi ve uykuyu azaltma ile riyazet ve zikre devam etme gibi nebevi yol ve şer'i ahkam üzerine zait olarak birtakım

¹⁷ Ahmet Avni Konuk, *Fususul-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, Yayına hazırlayan: Mustafa Tahralı ve ark., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2017), I, 524-5

¹⁸ Konuk, *Şerh*, I, 525.

usul vaz etmişlerdir. Bu usul şer'-i ilahiden maksud olan ilahi hükme muvafık geldiği için, sünnet-i hasenedir, bidat değildir.

Fetret zamanındaki hükemaya gelince onlar aklen düşündüler ki, kâinatın heyeti mecmuasını yerli yerinde icat ve tedbir eden bir hikmet sahibi Sanatkâr vardır. Her bir eşya kemale dönüktür. Bunlar içinde en mükemmeli de insandır. Zira o müdrik ve mütefekkindir. Bunun yanı sıra o hayvanın bir nevidir. Onun kemali idrak ve tefekküründe olduğu için, bu cihetini ihmal etmesi ve hayvanlık cihetine yönelerek onun gereği olan şeylerde boğulması noksanını doğurur. Bu hal ise yaratılış maksadına mugayirdir. Bu sebeple insanı kendi kemaline yöneltmek için hayvanlığına bir bağ takmak lazım geldiğini düşünmüşlerdir. Bu gayeye ulaşmayı temin etmek için zikri geçen hükema bir takım usul ve kaideler vazetmiştir. Sanatkarın vahdetine ve insanın batınını tenvir etmeye dair eserler yazmışlardır. Bu usul ve kaideler onlara ilham tariki ile varit olmuştur, Yunan hakimlerinin bazılarına vaki olan ilhamlar gibi. Fakat Çin'de tenasüh fikrini neşreden Konfüçyüs ve Hind'de putperestliği vaz eden Buda, Mecusiliği ihdas eden Zerdüşt ve emsali bu zümreden değildir. Onlara vaki olan ilka, İlka-yı şeytanidir. Zira alemin heyeti mecmuası, filî Kurandır. Lafzî Kuran, nasıl bazı kimseleri saptırma/idlal etme, bazı kimselere de hidayet verme (Bakara, 2/26) vasfını haiz ise filî Kuran da öylece bu vasfı haizdir. Çünkü ilahi isimler karşılıklıdır, mütekabildir. Alem ise ilahi isimlerin mazharıdır. Daima hak mukabilinde batıl, batıl mukabilinde hak tezahür eder.

İmdi bu kanunları kendi nefislerine meşru kılan ulema ve ukala, onlara uyması teşvik edilen kavminin fertleri ancak Allahın rızasını talep için o kural ve kanunlara hakkıyla riayet ettiler. Bu usul ve kaidelerin hakikatine bu ilahi rıza için itikat eylediler. Allah da onlara “iman edenlere biz ecrini verdik”, buyurdu. Kendileri için ulema ve hükema tarafından bu şer' ve vaz olunan birçok kimse fasıktır, yani bu kanunlara inkıyattan ve bunları hakkı ile kaim kılmaktan hariçtirler. Bu ibadete inkıyat etmeyen kimselere bil-asale onun teşri edicisi olan Hak, o kimseleri razı kılacak şey ile onlara inkıyat etmiş olmaz. Yani bu hükümler bir peygamber tarafından tebliğ edilmediğinden bunlar ile amel vacip değil ise de onlar mahza rızayı ilahiye tahsil için bu ahkam ile amel etmeyi kendi nefislerine vacip kıldıklarından ve hakkıyla buna riayet edenlerden Allah'ın razı olacağını itikat eylediklerinden Cenab-ı Hak da bunlara kutsi nurları ve nefsi kemalleri, cennet, hayır ve sevap gibi kendileri razı edecek şeyleri ecir olarak verdi. Bu kanunlar ulema ve hükemaya Allah tarafından ilham yoluyla varit olduğundan onun teşri edicisi bil-asale Hak olmuş olur. Bunlara inkıyat etmek Allaha inkıyat etmektir. Allaha inkıyat edenlere Allah da bir şey vermek suretiyle inkıyat etmiş olur. Bu hükümlere riayet etmeyen fasıklar ise Hakka inkıyat etmediklerinden Hak da onlara bir şey vermemek suretiyle muamele eder, onlara inkıyat etmiş olmaz.¹⁹

Konuk'un farklı tarafları şöyle özetlenebilir: Beşeri dinin iki manası vardır. Biri fetret zamanına mahsus olup, o dönem itibariyle geçerlidir. Bir peygamber gelince mensuh olur. Nitekim özel bir tecelli ile Hakkı idrak eden Sokrat ve Eflatun gibi hukema, bir takım kanunları gerekli görerek vaz etmişlerdir. İkincisi ise bir peygamberin şeriatına inkıyat ederek ilaveten nefis tezkiyesi için kamil müminlerin vaz'eylediği riyazet ve mücadele gibi şeriata mugayir olmayan zor işlerdir. Sufilerin, şeriata zait fakat maksatta muvafık usulü böyledir. Beşeri dine ittiba eden insanların alacağı ecir şeriatteki gibi açık olmasa da akıllı kimseler şöyle düşünmüştür: İnsanda hayvanlık galebe çalmaktadır. Şeriatın maksadı da bu galebeyi gidermek ve nefsi natıkayı tasfiye etmektir. İnsanı bu hedefe süratle yaklaştıran bazı usuller vardır. Bunlar şeraite ilave fakat muhalif olmayan

19 Konuk, Şerh, I, 531-3.

şeylerdir. Bu sebeple onlar sünnet-i hasenidir. Alacakları ecir de kutsi nurlar, nefsanî kemaller, cennet, hayır ve sevap gibi insanı razı edecek şeylerdir. Ne var ki, Kuran ayetleri nasıl kiminin hidayetine kiminin de idlaline sebep oluyorsa ilahî isimlerin tecellisi olan alem de böyledir, bu sebeple tenasüh, putperestlik öğütleyen beşerî dinler muteber değildir.

Sonuç ve Değerlendirme

Din, inananları doğrudan, inanmayanları da dolaylı olarak etkiler. İnsanın güven ve umut dünyasına seslenmesi, ona bir takım değerler sunarak yaşam tarzı göstermesi, inananlar arasında birlik ve beraberlik oluşturması dinin bu dünyadaki pratik karşılıkları olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte farklı dinlere inanan insanlar vardır. Üstelik bu dinlerin bir kısmı beşerî kaynaklı dinlerdir. Onlara inanıp da pratiklerini yerine getirenlerin durumu ne olacaktır? Yine Müslüman olup da dinde olmadığı halde ona ilave edilen şeylerin durumu nedir? İşte İbnu'l-Arabi ve şarihleri çerçevesinde bu sorun merkeze alınarak önerilen çözüm yolları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Yapılan açıklamalara göre din insanın boyun eğmesinden/inkiyat ibarettir. Bu sebeple, ister ilahî ister beşerî olsun insandan beklenen, konulan kurallara boyun eğmesi, itaat etmesi gerekir. Bunu yapan kimse dini ayakta tutmuş olur. Konulan kuralların rast gele değil hikmetli kurallar olması gerekir. Bu da ancak seçkin insanlar aracılığı ile mümkün olur. Nitekim bu kimseler, ehli salah, akıllılar, hukema, evliya, uzema, kümmel-i müminin, vb adlarla anılmıştır. Zira bu kimseler kural koymanın amacını bilip, bu amaca götüren yolları ve teknikleri iyi görürler. Açıklamalarına göre insan, mülk ve melekut, yani fizik ve metafizik alem hakkında tefekküre dalınca rabbi olduğunun idrakine varır. Kendi durumunu da kulluk mertebesinde görür. Bu sebeple yaratıcıya tazim, verdiği nimetlere şükretmek maksadıyla kendisini bir takım işlerle yükümlü tutar. Esasında bu, bazı ahlak kitaplarında yaratıcıya dönük vazifeler başlığı altında ele alınan hususlardır. Bunlar, düşünürlerimiz tarafından da gündeme alınmış meselelerdendir. Burada en çok üzerinde durulan husus, beşerî kuralların konuş gayesidir. İbnu'l-Arabi'ye göre bu gaye, Allah rızası iken şarihlere göre, Allah'ın rızası ve onu tazim etme, verdiği nimetlere şükür, mücerret varlıklar alemine yönelme gibi hedeflerdir. Bunlar, aynı zamanda ilahî dindeki hükümlerin vaz'ı gayesidir. İşte bu sebeple İbnu'l-Arabi ve şarihleri bu maksatla vaz olunan beşerî dini Allah'ın da muteber gördüğünü söylemişlerdir. Kimi şarihler beşerî dini, fetret dönemiyle sınırlandırırken İbn Türke, Konuk gibi kimileri de İslam ümmetinden olan bazı salihlerin dinde olmadığı halde ilave ettiği bir takım usul ve erkanı buna dahil etmişlerdir. Ancak bu ilaveler ilahî dine asla muhalif olamaz. Bilakis onda ilahî dine muvafık olma şartı aranır. Nitekim burada bidat kavramını gündeme alınarak bu ilavelerin bidat olmadıkları notu düşülmüştür. Şerhler içinde meseleyle ilgili en geniş açıklamanın Kaşani ve Konuk tarafından yapıldığını belirtmek gerekir. Bilhassa Konuk beşerî dinleri, vahiyle mukayese ederek onun idlal ve hidayet yönünden farklı olabileceğine dikkat çekmesi diğer şarihlerde görülmeyen bir açıklamadır. Beşerî dine boyun eğenlerin alacağı mükâfat açık olarak bilinmese de onların ecre nail olacakları kesin görünmektedir. Şöyle ki, bu ecir üstün ahlak gibi bu dünyada ulaşacakları övülür bir hal veya cennet ve sevap gibi ilahî vaatlerle aynı olacağı düşünülmüştür.

Dikkat çekilen bir başka husus ise insan tarafından konulan bir takım hikmetli kuralların, şeriatın maksatları ile örtüşüyor olmasıdır. Şarihler bu maksadın özellikle Allaha yönelme, onun rızasına ulaşma, iyi ahlakı kazanma biçimine vurgu yapsalar da genişletme yapılarak şer'i maksatlar olarak görülen can, akıl,

mal, nesep, dinin korunmasına dönük hedefler de buna dahil edilebilir. Bu temel gayelere adalet, erdemli bir toplum oluşturma, eşitlik, yeryüzünün imarı, hürriyet, sosyal düzenin ve güvenliğin sağlanması gibi hedefler de eklenebilir. İşte bu maksatlara hizmet eden beşeri hükümler de “beşeri din”e tazammun yoluyla dahil olur. Bu durumda günümüzde insan hakları, toplum, trafik, çevre sağlığı, vb şeriatla açıkça zikredilmeyen hükümlere uymak da gerekli olmaktadır. Zira bunlardaki gaye ile ilahi hükümlerdeki gaye birbirine muvafık olmaktadır.

Kısaca İbn Arabi, hukemanın nefis tezkiyesi için vaz'eylediği bir takım kuralları şer'i hükümlerle maksatta bir görmüş ve bunun Allah nezdinde de muteber olacağı fikrine kail olmuştur. Şarihler de onun fikrini açıklarken bunu bazen fetretle kısıtlamış çoğu kez de Muhammedi şeriatın maksadına ulaşmada yardımcı olacağı düşünülen kuralları buna da dahil etmiştir. Hepsinin ortak kanaati Muhammedi şeriata hiçbir şekilde muhalif olmaması, maksatta muvafık olmasıdır.

Kaynakça

- Boynukalın, Ertuğrul, "Makasıdu'ş-şeria", Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, XXVII, 2003.
- Cami, Abdurrahman, *Nakdun-Nusus Fi Şerhi Nakşil-Fusus*, Neşir: C. Aştiyani. İran, 1,381.
- , *Şerhul-Cami Ala Fususil-Hikem*, Neşir: Asım İbrahim Kayyali. Beyrut, 2009.
- Cendi, Müeyyedüddin, *Şerhu Fususil-Hikem*, Neşir: C Aştiyani. 3. Baskı, İran 2000
- Cihan, Ahmet Kamil, "Fususu'l-Hikem'de Din Kavramı" *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1) 9, 21 (2008), 145-159.
- İbnü'l-Arabi, *Fususu'l-Hikem*, Neşir: Ebu'l-Ala el-Afifi. Beyrut: Darul-Kitabil-Arabi, 2002.
- İbn Türke Sainuddin Ali b. Muhammed, *Şerhu Fususil-Hikem*, Neşir: Muhsin Peydafer.
- Kaşani, Abdurrezzak, *Şerhu Fususil-Hikem*, Tashih: Mecid hadizade. Tehran, 2004.
- Kayseri Konuk, Ahmet Avni, *Fususul-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, Yayına hazırlayan: Mustafa Tahralı ve ark. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kayseri, Davud, *Şerhu Fususil-Hikem*, Neşir: Celaleddin Aştiyani. Tahran, 1375.
- Konevi, Sadreddin, *Fususu'l-Hikemin Sırları*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı yayınları, 2014.
- , *Nakşul-Fusus*, İSAM Kütüphanesi Demirbaş: 10248.
- Şahin, Hasan, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2000.

Seneca Etiğinde Bilgi, Erdem ve Mutluluk İlişkisi

Mahmut Avcı¹

ORCID: 0000-0003-2993-7473.

Makale Geliş: 5 Kasım 2017

Makale Kabul: 9 Ocak 2018

Öz

M.Ö. 65 - M.S. 4 yılları arasında yaşamış olan Lucius Annaeus Seneca, 'Roma Stoası' ya da 'Yeni Stoa' adı verilen dönemin kurucu düşünürleri arasındadır. Seneca'nın görüşlerinin temelinde kendinden önceki pek çok filozofun ve ekolün düşüncelerinin sentezlenmiş hali yer alır. Özellikle Sokrates'in bilgi görüşü ile Kynikler'in doğaya uygun yaşama ideali onu derinden etkilemiştir. Yine içinde bulunduğu Stoacılığın temel düşüncelerinin savunusu da onun düşüncelerinin önemli bir bölümünü oluşturur. Seneca felsefeyi, ruhu geliştirip aydınlatan, yaşama düzen veren, karşısına çıkan sorulara cevap verecek başlıca alan olarak görür ve bunu elde etmeye yarayan araç ise akıldır. Bununla beraber Seneca'nın felsefesinde ahlak ve siyaset görüşleri daha ön plandadır. Biz bu makalede onun ahlaka dair görüşleri üzerinde duracağız. Yine bu makalede onun düşüncelerinin daha çok pratik felsefenin bireysel tarafına karşılık geldiğini ve bu yaşamın olmazsa olmazının ahlaki düşünceler olduğunu göstermeye çalışacağız. Seneca'nın ahlak düşüncesini, bilgi, erdem ve bilgelik döngüsü içinde mutluluğu yakalamaya çalışan ve ölümü yenen bir anlayışla oluşturduğunu da azami ölçüde değerlendirmeye çalışacağız. Seneca'nın ahlakla ilgili görüşlerine geçmeden önce görüşlerinin şekillendiği dönemin genel özelliklerine makalenin sınırlarını gözeterek yer vermeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Stoa, Seneca, Ahlak, Erdem, Mutluluk.

The Relationship Between Knowledge, Virtue and Happiness in Seneca Ethics

Abstract

Lucius Annaeus Seneca, who lived between B.C. 65 – A.D. 4, is among the founding thinkers of the period called 'Roman Stoa' or 'New Stoa'. The essence of Seneca's ideas is the synthesized state of many philosophers and school minds before him. Especially, Socrates' view of knowledge and Kynik's ideal of living in harmony with nature, deeply influenced him. The defense of the basic ideas of Stoicism, which he is also in, includes a considerable part of his considerations. The Seneca sees philosophy as the principal area to develop and illuminate the spirit, to order life, to answer questions that arise and the means to achieve it is mind. However, in Seneca's philosophy, moral and political views are more in the foreground. In this article we will investigate his views on morality. We will also try to show that his thoughts correspond more to the individual side of the practical philosophy and that the sine qua non of this life is moral thought. We will also try to evaluate Seneca's moral thinking, the pursuit of happiness in the cycle of knowledge, virtue and wisdom, and the creation of a new understanding of death. Before going to Seneca's views on ethics, we will try to give place the general characteristics of the period in which his views are shaped, taking into account the limits of the essay.

Keywords: Philosophy, Stoa, Seneca, Morality, Virtue, Happiness.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. mahmut.avci@usak.edu.tr.

Giriş

Felsefenin en önemli alt disiplinlerinden biri ahlak felsefesidir. Özeldede ahlak felsefesi genelde etik tarihi bağlamında Stoa sistem filozoflarından sonra en sistematik ahlak anlayışına sahiptir (daha sonraları bu sistematikleştirme Kant ile birlikte daha da derinleşecektir)². Felsefe tarihinde Helenistik dönemin önemli düşünce hareketlerinden biri olan Stoa dönemi, eski, orta ve yeni ya da Roma Stoası olarak üç dönem şeklinde ele alınır. Stoa felsefesi adını Kıbrıslı Zenon’un felsefe derslerini yaptığı, Yunanca sütunlu giriş, sütunlu galeri anlamına gelen Poikile Stoası’ndan alır.³ Sütunlu galerilerin altında pek çok kimsenin katılımıyla uzun felsefi tartışmalar yapmışlar ve dersler vermişlerdir.

Stoacı düşünürler felsefenin pek çok alanı ile ilgilenmiş olsalar da ahlak alanı diğer görüşlerinden daha fazla öne çıkmıştır.⁴ Bununla birlikte mantık, bilgi ve evren görüşleri ahlakla ilgili görüşlerine alt yapı oluşturmuştur. Diogenes Laertios bu görüşleri şöyle ifade eder: “Stoacılar felsefeyi bir bahçeye benzetirler: Çevresini saran çit mantıktır, ürün ahlak, toprak ya da ağaçlar da fizik. Ya da sağlam surlarla çevrilmiş ve aklın gösterdiği yolda yönetilen bir kente benzetirler. Ve bazı Stoacıların söylediği gibi hiçbir parçası ötekiden ayrılmış değildir, tersine hepsi iç içedir. Öğretirken de ayrı değil bir arada öğretiyorlardı.”⁵

Stoacılar evrenin kaynağının Tanrı olduğunu, her şeyin Tanrı’nın bilgisine ve inayetine uygun olarak cereyan ettiğini, insan ruhunun ölümsüz olduğunu ve insanın Tanrı’nın aklından pay aldığını, böylece insanın mutluluğunun kaderin veya Tanrı’nın yasalarına uygun bir yaşam neticesinde gerçekleşebileceğini savunmaktadırlar.⁶ Stoacılar, evrendeki temel varlık türlerinin aslını oluşturan şey olarak ‘doğa’ kavramını kullanırlar. Yine insanın doğaya uyumundan bahsederken onun ürettiği ahlak, sanat ve siyasetin kaynağının doğa olduğunu söylemişlerdir.⁷ Stoacılar insanı bir hayat filozofu olarak göz önünde tutmuşlar ve bilge kişi ideali ortaya koymaya çalışmışlardır.⁸ Bu meyanda Stoacılık, Kyniklerin bazı görüşlerini kendilerine esas almıştır. Onlar dış etkilere karşı kayıtsız kalmayı bir yaşam tarzı olarak benimsemişler ve özgür insanı, başkalarına, dış etkilere kayıtsız kalmayı bilen insan olarak tanımlamışlardır.⁹ Doğanın bir parçası olan ve doğa ile uyum içinde olması gereken insanın en önemli yardımcısı aklıdır.¹⁰ İnsan aklı ile doğruyu yakalayacaktır. Doğruluk ise tasavvur ile nesnesinin uygunluğundan meydana gelir.¹¹

2 Kant ahlak felsefesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Arslan Topakkaya “Kant’ın ‘Ahlak (İliğ)in Metafizigi Adlı Yapıtında Etiğın Temellendirilmesi”, *Doğru-Batı Dergisi*, 4. Sayı, 3. Baskı, (2004/1), 69-79.

3 J. Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 16.

4 H. Ömer Özden, Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 183 vd.

5 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 316.

6 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Helenistik Dönem Felsefeleri: Epikuroşçular, Stoacılar, Septikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 205.

7 Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 345.

8 Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1958), 43.

9 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 139-140.

10 Arslan Topakkaya, “Stoa Etiğinin Temel Kavramları”, *Felsefe Dünyası*, sayı.49 (2009/1), .57 vd.

11 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 93.

Özgürlük onların ahlak, mantık ve doğa görüşleriyle de doğrudan ilişkilidir. Stoacılara göre, özgür bir eylem kendisini belirleyen zorunlu nedenlerden bağımsız düşünülemez. Diğer varlıklar gibi insan da çok katı biçimde sınırlanmış ve belirlenmiştir; olduğundan başka türlü olamaz, yaptığından başkasını yapamaz.¹² Ancak bu, Stoacılar için bir çelişkidir. Zira özgürlük ve mutlak itaat birbirine zıttır. Fakat onlar özgürlüğü bile olaylara kayıtsız şartsız boyun eğmede ve onlara katlanmada bulurlar.

Stoa ahlakının genel ilkeleri en yüksek iyi- mutluluk erdem ve bilgelik üzerine şekillenir. Stoacılara göre insan kayıtsız kalmayı başarabildikten sonra maddi değerlerin ve hazların bir önemi yoktur. Yine onlar bilgiye ve bilgili olmaya büyük önem vermişler; akla uygun yaşamayı mutluluk saymışlardır. Akla uygun yaşam ise onlar için erdemli yaşamdır.¹³ Sokratesçi bir tutumla düşünmeyi en büyük iyilik, düşüncesizliği kötülük olarak görmüşlerdir.

Stoa felsefesi, hem kendi dönemlerine hem de sonraki dönemlere çeşitli etkilerde bulunmuşlardır. Stoa düşüncesinin son döneminde yer alan Roma Stoacılarının en önemli özelliği ise Stoa felsefesini aklileştirip savunarak kendilerinden sonraki düşünceleri etkilemiş olmasıdır. Yunanca kaleme alınmış büyük filozofların eserlerini Latince'ye çevirmişler; siyasetin gücüyle bu felsefeleri pratiğe aktararak antik Yunan'ı ortaçağa bağlamada köprü vazifesi görmüşlerdir. Özellikle düşünce özgürlüğü, doğal haklar, insanlara ve devlete karşı ödevler, evrensel yasalar ve eşitlik gibi kavramlar Roma devletine, Hristiyanlığa ve Aydınlanma dönemine bunlar sayesinde taşınmıştır.

1. Seneca'da Ahlakın Kaynağı

Seneca'nın görüşlerinin temelinde insanın iradeli bir varlık olması ve düşüncelerini akla dayandırması vardır. Bunun yanında duygular da insan için öneme sahiptir. İnsanın iradesinin kaynağı da Tanrı'dır ve Tanrı bütün evreni kapsayan evrensel doğa yasasının kendisidir. Dolayısıyla her şey tanrısal bir kadere dayanır.¹⁴ Seneca felsefeyi ise eylemde bulunmak¹⁵ olarak görür ve filozofun görevini insanları hayatın zorluklarına karşı eğitmek olarak tanımlar.¹⁶ Stoa döneminin genel özelliklerine uygun olarak Seneca'da da insanın eylemleri ve mutluluğunun nasıl olacağı ana temadır ve bu tema hem eski Yunan hem de Helen döneminin ahlak anlayışlarındaki genel karakteristiği yansıtır.

Seneca'ya göre ahlak, insanlara mutluluğun nasıl elde edileceğini gösteren yaşam öğretisidir. Ahlak anlayışının temelini ise doğaya uygun yaşam oluşturur. Doğaya uygun yaşamak için doğanın bilgisine sahip olmak gerekir. Bu bilgi hem tüm evrenin doğasını hem de özel olarak insan doğasını içerir. İnsanın doğası ise ruh ve bedenden oluşun maddi bir yapıdır. Ancak ruh beden arasında sadece derece farkı bulunur. Kalıcı olan ruhtur, beden ise ölümlü birlikte yok olacaktır.¹⁷ Bedeni yöneten ruhtur ve burada aslanan yönetilen şey değil yönetenin niteliğidir. Seneca da "daha az değerli olanların, daha iyilerin buyruğu altına girmeleri gerekir"¹⁸

12 İtalo Lana, "Antik Dünyada Özgürlük", çev.Filiz Öktem, *Cogito*, (Kış-95), 123.

13 Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 181.

14 Özden ve Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 199.

15 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 930.

16 Özden ve Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 199.

17 Özden ve Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 199.

18 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 33.

diyerek insan doğasında bir hiyerarşi olduğunu düşünmüştür. Daha sonra bu görüş yaşamının diğer alanlarında da kendini gösterecektir.

Sokrates'ten itibaren ruhun mahiyeti, işlevi ve kalıcılığı ruh beden münasebetinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu düşüncenin farklı iki yansıması Platon ve Aristoteles'te görülür ve bundan sonraki ruh düşüncelerinde bu iki filozofun etkisi son derece baskındır. Bu farklılıktaki temel yönler ise ruhun bedenden önce olup olmaması, ölümden sonra ruhun durumu ve işlevi vb. şeklinde ortaya çıkar. Yine ruhun beden arzu ve istekleri karşısında alacağı tavır da insanın ahlaki yönünü oluşturacaktır.

Seneca'ya göre insan beden arzularını dengede tutmalı, duygularını kontrol altına almalı ve aşırılıkları törpülemelidir. Ona göre bedenimiz için yaşamak zorundaymışız gibi değil de bedensiz yaşamayacakmışız gibi davranmalıyız. Bedenimize aşırı sevgimiz yüzünden korkular içinde yaşarız, endişelere boğuluruz. Bu ise insanın şerefinden çok şey kaybettirir.¹⁹ İnsan ayakta durmasına yetecek kadar bedeninin isteklerini dikkate almalı, onun daha fazlasını istemesine göz yummamalıdır. Aksi takdirde insan tutkularına esir olur.²⁰ Dolayısıyla ruh beden dengesini yaşamı boyunca sağlayan kişi ahlaklı olmayı da başarmış olacaktır.

Seneca ahlaklı olmayı ancak bilge insanların başarabileceğini savunur. Felsefe ise bu bilgeliği sağlayacak en önemli araçtır. "Felsefe ruhu kalıba döker, işler, yaşamı düzeler, eylemi doğru yola koyar, yapılacak yapılmayacak işleri gösterir; dümenin başına oturup tehlikeli dalgalar arasında çarpınan gemiyi yönetir, yoluna yön verir."²¹ Böylece Seneca, Sokrates'ten itibaren yönünü değerler alanına çeviren felsefeyi, ahlakla ilgili görüşlerini açıklama yolunda temel bir işlevle yükümlü kılar. Bu yükümlülükte en önemli işlev akla düşer. Dolayısıyla ahlakın kaynağında akıl vardır.

2. Bilgi – Erdem – Bilgelik Döngüsü

Seneca'nın erdemle ilgili görüşleri bilgi görüşünden ayrı değildir. Ona göre erdem, bilgenin doğaya uygun bilgisi; bilgelik ise erdemlere sahip olan ve onları yaşamına geçiren kişinin niteliğidir.²² Seneca insanları bilgili ve bilgisiz olarak iki gruba ayırır. Herhangi bir kimse bilge olana kadar çabalamalı ve cehaletten kurtulmalıdır. Bunu ise ancak akıllı ile başarabilir. İnsanın görevi ise akılla doğaya uygun yaşamın bilgisini elde edip bu bilgiyi yaşamına geçirmektir.²³ Halbuki insanların pek azı bu bilgiye ulaşabilmektedir. Seneca bu durumu verimli bir araziye kullanmayı bilmeyen çiftçiye benzetir.²⁴ Nitekim her insanda akıl ve zeka vardır. Fakat hayatı anlama ve anlamlandırma işi çok büyük fedakarlıklar gerektiren bir çalışmaya muhtaçtır. İnsanlık tarihine bakınca filozof/düşünürlerin sayısının azlığı da bu iddiayı doğrulamaktadır.

Varolduğu zamandan beri hem evreni hem de kendisini gözlemleyip sorgulayan insan, varlıktaki yerini farklı şekillerde değerlendirmiştir. Kimi zaman kendini evrenin içinde en yüce varlık konumunda düşünmüş, kimi zaman da evrendeki varlığın işleyen bir dişlisi olarak görmüştür. Stoa düşüncesinde insan, doğa

19 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 50.

20 Seneca, *Ruhun Dinginliği*, çev. Bedia Demiriş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 24.

21 Seneca, *Ruhun Dinginliği*, 56.

22 Özden ve Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 200.

23 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 180.

24 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 175.

içerisinde, doğanın bir parçası olarak vazifelerini bihakkın yapan kimse olarak görülür. Bu varoluş içerisinde insan, yapıp etmeleriyle değiştirebileceği şeyler olduğu gibi müdahalesinin sınırlarını aşan durumların da olduğunu bilir. Bu sebeple aklını değiştirebileceği şeyler istikametinde harcayan insan, gücünü en etkin şekilde kullanmış olur. Diğer konularda da boyun eğip teslim olmaktan başka yapacağı bir şey de yoktur.

İnsanın aklının yanında duyguları da vardır. Bilge kişi duygularının iplerini gevşetmeden sımsıkı tutan kimsedir. Seneca'ya göre insan duygularına hakim olamazsa akli duygularına köle olacaktır. Bu ise insanın başına gelebilecek en büyük kötülüktür ve sonuçları felakettir.²⁵ Seneca'nın bu görüşleri bize Platon'u hatırlatmaktadır. Platon da insan ruhunun üç işlevinden bahsederek²⁶ iradenin ilcaları kontrol etmesi gerektiğini ve bu ikisi arasındaki dengeyi de ancak aklın kurabileceğini savunmuştu.

Bilginin erdemin ön şartı olduğunu zikretmiştik. Seneca'ya göre erdem, doğaya uygun olandır, yetkinleşmiş akıldır. Ona göre insan doğayı yeteri kadar gözlemlerse bilgeliği artacak ve bunun sonucunda da erdem yolunda olacaktır. Dolayısıyla erdem akıl yoluyla edinilen örnekliktir ve bu muhakkak yaşama geçirilmelidir. Düşünülen erdem ile yapılan eylem birbiri ile tutarlı da olmalıdır. Çünkü çelişkisizlik ancak uyumda vardır. Yine Seneca'ya göre dört ana erdem vardır: Ölçülü olma, cesaret ve acılara katlanma, ileri görüşlülük, adalet. Bu erdemler birbirlerine değer bakımından eşittir ve ana erdemler olduğu için birbirlerine üstünlükleri yoktur.²⁷ Burada Platoncu erdemlere ek olarak verilen ileri görüşlülük üzerine bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Stoa döneminin genel karakteri içerisindeki ideal yaşama ulaşma ileri görüşlülükle ancak ortaya çıkabilir. Çünkü diğer erdemlerle birlikte ileri görüşlülük sayesinde insan gelecek planlaması yapacak, yaşamın getirdiği maddi ve manevi sıkıntılar karşısında sarsılmazlık elde edecek, aynı şekilde ölüm karşısında da doğru tavır alarak doğanın bir parçası olacaktır.

Stoacı düşüncenin önemli konularından biri olan ölüme karşı tavır konusunda bir tartışmaya değinmek yerinde olacaktır. Mesela, düşmanla girilen bir savaşta ölüm her iki taraf için de mümkündür. Tek bir kelime ile ifade etsek de bu savaşta yer alan ölüme iki farklı anlam yükleriz. Bizim tarafımızda yer alacak bir ölüm, bizim için acı, öfke ve minnet ifade eder. Halbuki karşı taraftan olacak bir ölüm bizim için gurur, zafer ve tatmin içerecektir. Bu ise, her iki durumda da tarafımızca 'cesaret, kahramanlık, fedakarlık vb.' şeklinde taltif edilip erdem olarak adlandırılacaktır. Burada erdemlerin tarifi üzerinde değil, hayata geçirilişinde bir çift kutupluluk doğacağı aşikardır. O halde ölüm örneği üzerinden vardığımız bu çift başlılığı nasıl telif edeceğiz? Ya savaşlar olmayacak- ki bugüne kadar ki tecrübemiz bunun aksini göstermektedir- ya da erdemin pratiğindeki çok yönlülüğü kabul edeceğiz. Bu ise stoanın genel düşüncesine aykırıdır. Zira onlar erdemin herkes için geçerliliğini savunmuşlardır.

Seneca'ya göre erdemin çok sayıda görünüşü vardır ve bunlar değişik yaşam biçimlerinde, eylemlerde ortaya çıkarlar. Yine doğruluktan daha doğru, gerçekten daha gerçek, ılımlıdan daha ılımlı bir şey bulunmadığı gibi erdemin nicelik bakımından büyüğü ve küçüğü de olmaz.²⁸ İnsanlar bazen erdemli bir hayat için bazı güçlüklerle karşılaşır. Bu güçlükler insanlara tarifi zor acılar da yaşatabilir. Ancak sonunda er-

25 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 169.

26 Özden ve Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 131.

27 Özden ve Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 200.

28 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 149.

demli olana kavuşulmuşsa öncekilerin oluşturduğu kötü tasavvurlar yerini iyi olana bırakır.²⁹ O halde maddi şeyler tek başlarına bir değer ifade etmezler; önemli olan ona yüklenen değerdir.

Seneca, insanların ahlaki eylemleri dışında başına gelen şeyleri boyun eğilmesi gereken bir kader olarak ele alır. Ahlaki eylemler ise insanların bu kader içinden yaptığı seçimdir. Bu eylemlerdeki tutarlılık insanı sarsılmaz kılar.³⁰ Zaten bir kimse iyi bir şeyle karşılaşırsa tercihini yapması kolay olur. Fakat kötü bir şeyle karşılaşırsa burada doğru olanı seçecek bir ruh durumuna sahip olmalıdır. Kötü şeyler karşısında insanın başarılı olması ona erdem yolunda istikamet kazandıracaktır. Bu karanlık yolu aydınlatacak olan şey ise akıldır. Aklı duygularına ne kadar egemen olursa o kadar özgür olacaktır.

Seneca özgürlüğü, hiçbir şeye, hiçbir zorunluluğa, hiçbir duruma köle olmamak şeklinde tanımlar. Bu durumda özgürleşme, insanın kaderine kayıtsız kalmasında ve metanetli olarak onu yenmesinde gerçekleşir.³¹ Özgürlük aynı zamanda ruha ait bir şey olduğundan, köle dahi olsa insan özgür olabilir. Ona göre asıl kölelik maddeye ve hazlara bağımlı olmaktır.³² Seneca'nın içinde bulunduğu dönemdeki sosyal statü içerisinde yer alan kölelik şartlarını göz önünde bulundurunca zihinsel özgürlüğü asıl özgürlük sayması kendince insanın anlamına yönelik bir çözüm üretme çabası olarak düşünülebilir.

Tam özgürlüğü bilgeliğe ulaşmanın aracı sayan Seneca, bilge kişiyi, ahlakı içselleştirmiş, bunu davranışlarına yansıtmış ve bu şekilde diğer insanlara örnek olmuş; gerektiğinde sorumluluk üstlenmiş; gücünün farkında olmuş; insanlığa faydalı fikirler üretmiş; boş işler peşinde koşmamış; iyiliği esas alıp kötülüğü dışlamış biri olarak tavsif eder.³³ Bu vasıflarla mümeyyiz bir kişi elbette bilge olarak anılmayı hak eder ve sadece yaşadığı zaman diliminde değil çağları aşan bir etkiye de sahip olur. Bu vasıflar hemen hemen bütün ahlak sistemlerinin ve dinlerin ideal olarak nitelediği insan tipine hastır. Bu da demek oluyor ki her dönemde ideal insan vasfı yüceltilmiş ve insanlar için bir seviye oluşturma zorunluluğu düşünürlerin hedefi olmuştur. Bir kimsenin rastlantısal olarak bu ideal karaktere ulaşması mümkün de değildir. Çünkü bilinçlilik bilgeliğin yegane şartıdır. Bu aşamaya ulaştıktan sonra geri dönüş de zordur. Bilge kişi artık bir zorunluluk altındaymış gibi davranır, kendisini buna mecbur hisseder. Adeta 'bu sudan içmeyen bir pişman, içen bin pişman' deyişi bilge için söylenebilir.

3. Erdemin Nihai Hedefi: Mutlu Olmak

İnsan eylemlerinin en yüksek amacını oluşturan mutluluk, ilk insandan beri vardır ve hedef olarak insanın sürekli önünde durur. İnsanlar kendilerine daima 'Mutlu olmak için ne yapmalıyım?' sorusunu sormuş ve bunun yollarını aramıştır. Mutluluğu bazı kimseler acının yokluğunda, bazıları maddi hazlarda, bazıları da ruhun manevi olarak tatmininde bulmuştur. Felsefe tarihine bakıldığında da mutluluk, filozofların düşüncelerini üzerinde en çok belirttikleri alanlardan biri olagelmıştır. Özellikle ilkçağ ahlak anlayışlarının temelinde mutlulukçu (eudaimonist) ahlak anlayışlarının olduğunu görürüz. Sözelimi mutluluk, Sokrates'te kendini gerçekleştirme; Platon'da ruh-beden uyumu; Aristo'da mutluluğun bilgisine sahip olma şeklinde tanımlanır.

29 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 156

30 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 94.

31 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 117

32 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 70

33 Seneca, *Ruhun Dinginliği*, 27-31.

Mutluluk bir düşünce midir yoksa eylemlerin bir sonucu mudur? İnsanın önce mutluluğun bilgisine sahip olması gerekmektedir; yani kendisini mutlu edecek bilginin peşinde olmalı, bu bilgiyi elde ettikten sonra onu yaşamına geçirmenin yollarını aramalıdır. İnsanlar bazen bu gerçekleştirmeyi kısacık ömürlerine sığdıramazlar. Ya mutluluğu ötelere ya da elde ettikleri ile avunmayı seçerler. Burada belki dikkat edilmesi gereken şey, bireylerin hayatının her döneminde bir nevi mutluluk sorgulaması yaparak bu amacı gerçekleştirme iradesini canlı tutmalarını sağlamak olmalıdır. Bazen insanlar bu sorgulamayı yapacak yeterli bir ömre sahip olamayabilir. Hatta mutluluğu elde etmeye çalışırken ölüm insanın karşısına çıkar. Bu ise bir düşünce olarak mutluluğun uzak olduğu fikrini insanlara aşılabilir.

Stoacıların genel düşünceleri içinde mutluluk, insanın doğası ile evrenin doğasının uyumunda ortaya çıkar. Seneca da bu fikre katılır ve mutsuzluğun nedenini doğanın eksik bilgisine bağlar. Yine o mutluluğa götüren araçların mutluluğun yerini almasının da insanları mutsuz ettiğini belirtir. Ona göre mutlu yaşamın temeli, tam bir sükunet, sarsılmaz bir güven içinde olmaktır. Fakat insanlar başlarına gelen sıkıntılarla ilgili sürekli olarak şikayet ederek mutsuzluklarını artırır. Böylece aradıkları mutluluğa erişmekten uzaklaşırlar.³⁴ O halde yapılacak şey, sabırlı olmak, elde olanla yetinmek ve takdire razı olmaktır. O şöyle söyler: “Elinde olanı kendine yeter saymayan kişiyi, koskoca dünyanın efendisi yapsan, yine de mutsuzdur.”³⁵ Seneca'nın bu kanaatkarlık tavsiyesi pek çok durumda insanları rahatlatır. İnsan ne kadar çabalasa da bazen istediği sonuca ulaşamaz. Bu durumda sürekli sızlanmak insanı yıpratır. Onun ‘hakkına razı gelmek’ şeklinde özetlenebilecek görüşü genişçe bir kitlede gerçekten de işe yarar. Bu bazen eleştiri konusu yapılabilir. Çünkü insanları tembelleğe de sevk edebilir. İşte bu noktada olması gereken şey, bizdeki tevekkül anlayışıyla, çabalamayı hiç bırakmadan sonucunu beklemeye koyulmak olmalıdır.

Seneca'nın mutlulukla ilişkilendirdiği konulardan biri de ölümdür. Ona göre insanı mutsuz kılan şeylerin başında ölüm korkusu gelir. Çünkü yaşamı kaybetme korkusu insana her türlü aşağılık işleri yaptırabilir. Bunun karşısında yapılacak şey cesur bir şekilde ölüme meydan okumaktır. Çünkü insan, ister yaşlanarak olsun, ister hastalıkla, isterse de basit veya karmaşık herhangi bir sebeple olsun, er geç ölecektir. O halde ölümden korkmanın kimseye faydası yoktur. Bu sebeple ölüm küçümsenmeli ve insan kendini bu duruma her an hazırlıklı kılmalıdır.³⁶ Aslında ölümlü bir yok oluş olarak gören kimseler ölümden daha fazla korkarlar. Nitekim ölümün acısını hafifletmek ve kabullenilmesini kolaylaştırmak için dinlerin büyük çoğunluğunun ve pek çok düşünce akımının bağlılarına aktardığı en önemli hususlar sonsuzluk ve devamlılıkla ilgili olanlardır. Yine insanların eserleri/düşünceleri ile ölümsüzlük kazanacağı düşüncesi de bu korkuyu azaltabilecek faktörlerden birisi olarak öne çıkarılabilir. Ancak bütün bunlar yaşamın devam ettiği ve ona azami dikkat gösterilmesi gerektiği ile ilgili gerçeği de değiştirmez. Sonuçta bu yaşam tekrarı olmayan bir sınav gibidir, ihtimam gerektirir.

Seneca ölümden önce gerçekleştirilecek bir sorgulama ile değerli olan şeyin ne olduğuna şu ifadelerle çok güzel dikkat çekmektedir:

İhtiyarlardan birisinin karşısına geçip şöyle demek isterim: Yaşamın sonuna yaklaştığını görüyoruz senin, yüz yaşına geldin (belki de çoktan geçtin), öyleyse geriye bak,

³⁴ Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 105.

³⁵ Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 42.

³⁶ Seneca, *Doğa Sorunları*, çev. Çiğdem Dürüşken, *Cogito*, 20 (1999), 17.

ömrünün bir muhasebesini yap. Bir alacaklı, bir metres, bir hükümdar ya da bir müvekkilin yüzünden ne kadar zaman kaybettin, bir hesapla; karınla kavga etmek, köleleri cezalandırmak, işlerin için Roma'yı arşınlamak ne kadar zaman kaybettirdi; bizim yüzümüzden tutulduğunuz hastalıkları ekle, kullanılmamış zamanı da ekle: Hesapladığından daha az yıl yaşadığını göreceksin. Kendi kararından dönmediğin zamanları hatırla, tasarladığın gibi geçen bir avuç günü hatırla, kendine sahip çıktığın zamanları hatırla; ne zaman yüz ifaden değişmedi, cesaretin azalmadı; böylesine uzun bir yaşam boyunca neler başardın; kaç kişi, sen ne yitirdiğini fark etmeden yaşamını çaldı senden, önemsiz bir üzüntü, aptalca bir sevinç, içini kemiren bir tutku, çıkara dayalı bir ahbablık sana ne kadar zamana mal oldu; sana ait olanlardan geriye ne kadar az şey kaldığını hatırla: Zamanından önce öldüğünü anlayacaksın.³⁷

Yukarıdaki satırlar zamanın ve değerli olan şeylerin farkına varmayı daha erken fark etmeyi okuyanlara salık verir. İnsanların belki bir çoğu akıp geçen zaman içinde ara sıra bu düşünceleri aklına getirir. Teorik düzlemde üzerine düşünülen bu şeyleri pratiğe geçirme ise çok az insana nasip olur ve zorluk içerir. Seneca da bu işi ancak bilge olanların başarabileceğini söylemektedir. O halde bilge, zamanı doğru kullandığı için boş zamanı olmayan; cahil ise zamanın neliğini dahi kavrayamayan kimsedir.

Seneca mutluluğun insanın kendi elinde olduğunu belirtir. Kişi elinde olanla yetinince başkaları için tamah nesnesi olan şeyleri de yadsır. Böylece zamanını en doğru şekilde, bilgelik yolunda harcar. Mutluluk da böylece gerçekleşmiş olur. Ölüm gelince de ona hazır bir şekilde ve korkusuzca karşılık verir. Ona göre Sokrates bunun en güzel örneklerinden biridir; Sokrates'in ölüme meydan okuması onu değerli kılmıştı.³⁸ Yaşamına bir intiharla son veren Seneca, ölümü kendi eliyle gerçekleştirmeyi de bir erdem olarak görür. Çünkü aniden gelen, rezilce olan bir ölüm yerine intihar, ona göre daha onurlu bir yoldur ve kaderi yenmektir.³⁹ Seneca'nın intihar fikrine katılmak mümkün değildir. Zira ölümü istemek hangi yaşta olursa olsun bir aceleliktir ve umutla çelişir. Nitekim bize göre bilge insan her daim umutlu olandır. Umutsuzluk ise yaşamın kaynağı olan Tanrı'yla bağı koparmaktır. Bu ise en büyük kötülüklerden biridir.

Sonuç

Seneca'nın felsefi düşünceleri içinde bulunduğu Helenistik- Roma döneminin genel karakteristiğini yansıtmaktadır. Bu dönemde, teoriden ziyade pratiğe önem verilmiş ve filozoflar mutlu yaşam idealinin temel parametrelerini oluşturmaya çalışılmışlardır. Hal böyle olunca felsefenin değer alanı, özellikle de ahlak ön plana çıkmıştır. Ahlakın temel kavramları ödev ahlakı ile yüceltilmiş; güçlü devlet, evrensel hukuk, iyi yurttaş bilinci felsefenin konuları haline gelmiştir. Yine bu dönem ilkçağ ile ortaçağ düşüncesi arasında bir köprü vazifesi de görmüştür. Böylece sonraki dönemler üzerinde de kalıcı tesirler bırakmışlardır.

Seneca özelinde incelediğimiz ahlak anlayışlarının özünde de erdem, bilgelik ve mutluluk vardır. Doğaya uygun yaşama ideali, ölüm karşısında sarsılmazlık elde etmek, kadercilikle uyumlu paradoksal özgürlük anlayışı, eşit ve kozmopolit yurttaşlık savunusu Seneca'nın ahlak felsefesinin içeriğini oluşturmuştur. Aydınlan-

37 Seneca, *Yaşamın Kısaliği*, çev. Elif Gökteke, *Cogito*, 15(1998), 11.

38 Seneca, *Yaşamın Kısaliği*, 15.

39 Seneca, *Yaşamın Kısaliği*, 135.

ma dönemi ile tekrardan değerler alanının gündemine giren bu konular halen daha tartışılmakta ve kendine yön aramaktadır. Bu da şunu göstermektedir ki iyi insan ideali- çok az istisna ile- pratikte gerçekleşmemiştir.

Seneca'nın ısrarla üzerinde durduğu değersiz olandan kaçma, zamanın farkına varma ve mutluluğu doğaya uygun bir tutarlık içinde yaşama gibi erdemler günümüz dünyasında anlamını daha fazla yitirmiş gözükmektedir. Felsefe tarihine bakılınca bizim, mebzul miktarda elde mevcut olan teorileri yaşama geçirme hususunda sıkıntı yaşadığımız rahatlıkla görülebilir. O halde insan mutluluğu arzuluyorsa ahlaki prensiplere sarılmalı, sabırla ve ısrarla bunları yapmaya koyulmalıdır. Elbette Seneca burada tek ölçü değildir, ancak bazı düşünceleri de göz ardı edilecek gibi durmamaktadır.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Arslan, Ahmet. İlkçağ Felsefesi Tarihi. *Helenistik Dönem Felsefeleri: Epikuroşçular, Stoacılar, Septikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Birand, Kamıran. İlk Çağ Felsefesi Tarihi. Ankara: AÜİF Yayınları, 1958.
- Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. çev. Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Inwood, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford [England]: Clarendon Press, 1985.
- Lana, İtalo. “Antik Dünyada Özgürlük”, çev. Filiz Öktem, *Cogito*, (Kış:1995), 117-131.
- Leartios, Diogenes. Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri. çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Özden, H. Ömer; Elmalı, Osman. İlkçağ Felsefesi Tarihi. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Seneca. *Ahlaki Mektuplar*. çev. Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
- Seneca. *Doğa Sorunları*. çev. Çiğdem Dürüşken, *Cogito*, Sayı:20, 1999.
- Seneca. *Hoşgörü üzerine*. Çev. Bedia Demiriş, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Seneca. *Ruhun Dinginliği*. çev. Bedia Demiriş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.
- Seneca. *Teselliler*. Çev. Kenan Sarılioğlu, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Seneca. *Yaşamın Kısıklığı*. çev. Elif Gökteke, *Cogito*, Sayı:15, 1998.
- Şenel, Alaeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Topakkaya, Arslan, “Stoa Etiğinin Temel Kavramları”, *Felsefe Dünyası*, sayı.49 (2009/1), 56-69.
- Topakkaya, Arslan, “Kant’ın ‘Ahlak (İliğ)in Metafiziği Adlı Yapıtında Etiğın Temellendirilmesi”, *Doğu-Batı Dergisi*, 4. Sayı, 3. Baskı, (2004/1), 69-79.

Aristoteles ve Kant'ta Faillik Problemi¹

Sedat Doğan²

ORCID: 0000-0002-0095-7836

Makale Geliş: 30 Ekim 2018

Makale Kabul: 15 Aralık 2018

Öz

Faillik problemi, başta çağdaş eylem felsefesi ve sosyal teori olmak üzere pek çok sosyal bilim disiplininde -özellikle metodoloji tartışmaları bağlamında- geçen yüzyılın yoğun ve zor konuları arasında yer aldı. İlgili literatürün ahlak, hukuk ve politika gibi pratik felsefeye ilişkin tartışmalarında faillik görünümüleri temelde "toplumsal olan" çerçevesinde gündeme gelmiştir. Bu çalışmanın probleme Aristoteles ve Kant'ın getirebileceği açılımları görme girişimi, iki önemli çıktıyla sonuçlanmıştır. Birincisi bu iki filozofa ilişkin yaygın kanaatlerin yeniden düşünülmesi gerektiği ve aralarındaki önemli benzerlik ile düşünce sistemlerinin kader birliği; ikincisi ise -bazı çağdaş yorumların gidermeye çalıştığı aksine- bu benzerliğe rağmen Kant'ın Aristotelesçi faillik kavrayışında gerçekleştirdiği dönüşüm içinde toplumsalın ikincil bir konuma indirgenmiş olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Alışkanlık, Doğa, Faillik, Motif, Toplumsal Olan, Yönelim.

Aristotle and Kant on the Problem of Agency

Abstract

The problem of agency was one of the most difficult topics of the past century, in the context of the methodological debates, in the social sciences especially in the contemporary philosophy of action and social theory. The agency in the discussions of the related literature on practical philosophy such as morality, law and politics have come to the fore within the framework of "the social". The attempt of this study to see the implications of Aristotle and Kant to solve the problem has resulted in two important outputs. First, it is necessary to rethink common comments about these two philosophers, and the enormous similarity of their philosophy; the second is that, despite this similarity, "the social" has been reduced to a secondary position in the Kant's agency theory against Aristotle's.

Key Words: Agency, Habit, Intentionality, Motif, Nature, Reason, The Social.

Giriş

Faillik problemi, iki katlı bir ironiyi bünyesinde taşımaktadır. Bir yandan felsefe ve sosyal bilimlerdeki pek çok tartışmanın çekirdeğini oluşturmasına rağmen yalnızca çağdaş eylem felsefesi ve sosyal teoride özerk bir ilgi görmüştür. Öte yandan da özgül disiplinleri sayılabilecek olan bu iki alanda bile kazandığı özerkliğe rağmen yakın zamanlara kadar açık ve seçik bir tanımı yapılmamıştır. Oysa problem, özellikle ahlak, hukuk ve politika konularında bireysellik-evrensellik, öznel-nesnel, negatif özgürlük-pozitif özgürlük, birey-devlet, özel-kamusal gibi pek çok dualist kompozisyona yayılmıştır. Aslına bakılırsa problemin farklı uzanımları bakımından, özellikle liberal ve komüniteryan kamplarda bireysellik-evrensellik gerilimi bağlamında, Aristoteles ve Kant geçtiğimiz yüzyılın önemli tartışmalarına dâhil edilmiştir. Fakat makalede, sınırlılıklar ned-

¹ Bu makale, "Aristoteles ve Kant Felsefesinde Faillik Sorunu" isimli doktora tezinin ilgili bölümlerinden türetilmiştir. Bu çalışma vesileyle tez danışmanım ve saygıdeğer hocam Prof. Dr. Arslan Topakkaya'ya tekraren teşekkürü borç bilirim.

² Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü, Kayseri/Türkiye. sedatdogan@erciyes.edu.tr

eniyle bu tartışmalara yer verilmeyecek; ana temaların betimsel düzeyde bilindiği varsayılarak tartışma alternatif bir faillik kavramsallaştırması aracılığıyla yürütülecektir.

Bu kavramsallaştırma, kavramın tematik tarihçesini içeren felsefi izleğin takip edilmesi ve çağdaş eylem felsefesi ile sosyal teorideki konumlanmalar dikkate alınarak olası en geniş kavram haritasından türetilmiştir. Böylece Aristoteles ve Kant'a verili teorik konumlanmaları dayatmadan mümkün olan en kapsayıcı yorumu yakalamaya çalışılacaktır. Faillik kavramı, bilinen en eski metinlerden beri fail veya eylem üzerinden indirgenerek tartışmaya açılmış olmasına rağmen failliğin her iki ögeyi de içeren bir deneyim olduğu açıktır. Böyle bir tematik tarihçe, bugüne kadar failliğin hangi kavram setleri üzerinden geliştiği, dolayısıyla faillığe ilişkin tahayyülümüzün mümkün sınırlarını göstermesi bakımından önemlidir.

Faillik kavramı, üç temel öge gerektirir. Birincisi failliğin, her durumda eylem deneyiminde bulunan birine gereksinimi açıktır –ki konumuz bağlamında bu *insandır*. Literatürde, en üst ayrışma düzeyinde ister belirlenimci ister karşı-belirlenimci kampta yer alınsın; her faillik açıklaması, ya bütünüyle pasif ya da aktif bir fail kavramı içermektedir. Aynı şey, sosyal teorinin yine en üst ayrışma düzeyinde yapısalcı ve hümanist kampları için de geçerlidir. Deneyimde bulunanın ruh, insan, kişi, özne, birey, aktör gibi terimlerle ifade edilmesi veya bir tür hayvan, makine veya toplumsal bütünlüklerin bir epifenomeni gibi anlaşılması, her durumda eylemden ayrıştırılamayan bir fail kavramına başvurunun zorunluluğunu gösterir.

İkincisi eylemin (olay, davranış, edim gibi) ne türden bir deneyim olduğu sorunu, bizi deneyimde bulunanın içsel güçlerine götürür –ki failin otantik veya sözde bir fail olduğu konusunda- bu güçler onun *yönelimselliğine* atıfta bulunur. Rasyonel seçim ile normatif eylem teorileri burada uç kutupları temsil etse de failliği nihayetinde bu kavramlara indirgemek konusunda aynı akıl yürütme yollarına başvururlar. Failin irade veya akli aracılığıyla otantikliği kadar güdüler veya eğilimler aracılığıyla pasifliği vurgusu da yanlış değildir, fakat indirgemecedir. Buradaki her türden indirgemeciliğin nedeni, bu temaların ve daha benzerlerinin failin içsel güçleri olarak eylem bakımından aynı işlevi gördüğünü ihmal etmektir. Yönelimsellik, failliğin kategorik olarak bir yönelim içermiş olduğunu anlatır.

Faillik, bir eylemin deneyimlenmesi olduğundan eylemin mahiyeti, yani saf bir yönelim mümkün olmadığından belirli bir yönelimsel güçle birlikte bir eylemi mümkün kılan içerik üçüncü ögedir –buna da *motif* diyoruz. Yönelim daima bir “şey” ile yoğrulur; saf bir yönelim mümkün değildir, aksine arzu, akıl, güdü ve benzeri yalnızca birer yönelim ilkesidir. Motif ise yönelime ilişkin aynı anda “ne?” ve “hangi?” sorularına cevap verir. İlk soru yönelimi yoğuran şeyin nesnel tipini, ikincisi ise öznel içeriğini verir. Literatürde yasa, neden, kural, norm, amaç, model, yapı, toplumsal olgu, kültürel anlam, kolektif bilinç ve toplum gibi kavramlar olarak tartışmaya açılmıştır. Bu kavramlar, motif örnekleri olmak bakımından eşdeğerdedir; örneğin, bir eylemde her ne kadar bireyci terimlerle amaçsal ile birey-üstü terimlerle nedensel açıklama karşıt olsa da birer motiftir.

Aşağıda faillik kavramının burada belirlenen insan, yönelim, motif ögelerinden hareketle Aristoteles ve Kant'ın eylem teorilerinin bir karşılaştırması yapılacaktır. Amacımız genelde, literatürdeki teorik konumlanmaların indirgemeci karakterini açacak bir açılım bulabilmek; özeldense iki filozofun çözüm alternatiflerini *toplumsal olan* (ethos, gelenek veya kültür) bağlamında karşılaştırmaktır. Çünkü bireysel-evrensel gerilimi mikro düzeyde birey ile birey-üstü güçler arasındaki, makro düzeyde kültürel ile küresel arasındaki ilişkide

somutlaşan temel çağdaş problemlerden biridir. Fakat birey veya kültür yalnızca ölçek farklılaşmalarını yansıttığına göre problemin çekirdeğinin, faillik bakımından bireysel ile evrensel arasındaki gerilim olduğu açıktır.

1. Aristoteles'in Faillik Teorisi

Aristoteles'in faillik teorisi insan, yönelim ve motif ögeleri bakımından her durumda doğa, alışkanlık ve akıl arasındaki uyumlu üçlü tarafından açıklanabilir. Bu kavram setinin, metafizikten retoriğe kadar pek çok alanda farklı türevleriyle çeşitli faillik türlerini karakterize eden türevleri bulunur. Örneğin etik ve politikada ahlaki failliğin olanak koşulu olarak *physis*, *ethos*, *logos* türeviyle karşımıza çıkan bu üçlü retorikte ise politik bir hitabetin ikna koşullarında birer kanıt türü olarak *pathos*, *ethos*, *logos* şeklinde belirlenmektedir. Kavramlarda farklılaşmalar olsa da önemli olan hep indirgenemez üçlü olarak yan yana bulunan bu kavram setinde ilk bileşenin insanın doğal, ikincisinin ister alışkanlık isterse gelenek anlamında kullanılsın yaşamsal, üçüncüsünün ise tanrısal olana atıfta bulunmasıdır. Aşağıda insan, yönelim ve motif ögelerinde bu üçlünün nasıl belirlediği görülebilir.

İnsanın doğal olarak sahip olduğu üç etkinlik türü olan *bilme*, *yapma* ve *yaratmaya* karşılık olarak bilimler *teorik*, *pratik* ve *poietik* bilimlerdir.³ İlkeleri başka türlü olabilen olumsal bir alana ait olduğundan, pratik bilimlerde gözetilmesi gereken şey zorunluluk değil durumsallıktır. İşlevini *doğal zorunlulukla* yerine getiren varlıkların aksine insan, eylemi *alışkanlıkla* yerine getirir ve bu alanda nedenlerin bilgisine eriştiğinde kendisine *bilgelik* atfedilebilir.⁴ Eylemin doğal zorunluluğa tabi bir şekilde en kaba betimlemesiyle amaç-hareket denklemine indirgenmediği bu durum, insan failliğinin varlık temelidir. Fakat insanın, hayvanla ortaklaşa sahip olduğu yaşamda biyo-psikolojik yapısı gereği, yaşamsallığının özel bir tarzı bulunur. Aristoteles'in olanak (*dynamis*) ve etkinlik (*energeia*) ayrımı, işte bu çerçevede denkleme dâhil olur. Çünkü burada eylem; varlık koşulları bakımından değil, etkinlik bakımından söz konusu edilmektedir. Kavramın kökünde yer alan *ergon* terimi, Aristoteles'te "karakteristik iş" anlamına gelir. Dolayısıyla *energeia*, içsel amacına sahip doğal bir nesnenin bu amaca uygun etkinliğidir. Etimolojik izleği takip edersek anlam içeriğiyle de örtüşen bir biçimde *entelekheia energeianın*, *telos* ise *ergonun* koşuludur demek mümkündür. İnsanın özelliği düşünme olduğundan onun amacı da bir düşünme yaşamı olmak durumundadır. Düşünme ve eylem ilişkisi sorunuyla ilgili bir pasajda Aristoteles, "insan bu noktada bir ilkeye göre hareket eder"⁵ ifadesiyle sonuç önermesinin pratik akıl yürütme sonucunda eyleme götüreceği ilkeyi verdiğini ima eder. Şu halde Aristoteles'te failliği mümkün kılan birinci öge olarak kökensel koşul, yani insan, aynı anda ve birbirine tercih edilmeksizin doğal, toplumsal ve rasyonel bir varlıktır.

Aristoteles eylem dolayısıyla failliğin ilkesi olarak ruha açık göndermelerde bulunur.⁶ Aristoteles ruhun üç formunu akılsallık yoluyla birbirinden ayırt eder; akılsal olmayan yan, akılsal olan yan ve akılsal ruha uy-

3 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 1061b17-32; 1064a1-b15; Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 1139a26-28.

4 Aristoteles, *Metafizik*, 986a3-7.

5 Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 701a.

6 "Çünkü gerçekte istenen şey hareket ettirir... Hareket ettiren tek bir ilkenin, isteme yetisinin olduğu aşıkârdır." Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 433a19-21. "Bir sonuca varmayacağını düşünen hiç kimse, bir şey yapmaya kalkmaz." "Yapılan (pratik) şeylerde ise ilke, yapanda bulunur. O, akıllı seçim(dir)... Çünkü yapılanla seçilen aynı şeylerdir". Aristoteles, *Metafizik*, 994a14.

gun olabilen yan.⁷ Üçüncü durumu açıklamak için babanın ögüdünü dinleyen çocuk örneğiyle arzunun, aklın yoluna girebilme olanağını açıklar. Arzulayan yan akılsal değildir, fakat aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman akla bir şekilde katılır.⁸ “Arzu” (*oreksis, desire*); akılsal olmayan “iştah” (*epithymia, appetite*), aklın dizginleyemediği “tutku” (*thymos, spirit*) ve akılsal olabilen “isteme” (*boulesis, wish*) biçiminde türlere ayrılır.⁹ Yani genel arzu yetisi olarak *oreksis*, hayvan ve insanlarda ortak eylem ilkesi iken, *boulesis* yoluyla insan eylemi ayrıştırılmış olur. Bu isteme etkinliğine bir düşünüp-taşınma ögesinin (*boulesis, deliberation*) eşlik etmesi olumsal bir durumdur ve erdemli ile erdemsiz eylemi birbirinden ayırmanın imkânı da bu ögenin doğru bir şekilde bulunup bulunmaması olacaktır.

Aristoteles eylem sorununu, isteyerek (*hekousios*) ve istemeyerek (*akousios*) yapılan eylemler ayrımı üzerinden tartışmaya eğilimli görünüyor.¹⁰ İsteyerek yapılan eylem, “başlangıç ilkesi” failde bulunan eylemlerdir. Buna karşılık, istemeyerek yapılan eylemler ise zor ya da bilgisizlik nedeniyle yapılan eylemlerdir. Hayvanlar ve çocukların seçim veya tercihte bulunamasa da isteyerek eylemde bulunduğunu söyleyen Aristoteles’te iradi eylemin sırf isteme yetisine bağlandığı söylenebilir.¹¹ Gerçek anlamda iradenin ise aklın yönlendirmesine açık arzu olarak isteme (*boulesis*) değil, “düşünüp-taşınmaya dayanan arzu” (*bouleutike oreksis*) olduğu da söylenir.¹² Bu, tercihin (*proairesis*) “akıllı arzu” ya da “arzulayan akıl” biçimindeki Aristotelesçi tarifidir; bu yoruma göre Aristoteles için irade, “düşünüp-taşınmaya dayanan arzu” gibi temelde akla dayalı bir şey dönüşür. Fakat genel amaçlar için *araçların düşünüp-taşınılmış arzusu olan seçim* ile *doğru amaçlar için araçların düşünüp-taşınılmış arzusu olan tercih* birbirinden ayrıtılmış olur. Müller’den ödünç aldığımız kavramlarla ifade edersek, *nedensellik* bakımından sorumluluğun arzuya, *normatif* bakımdan sorumluluğun ise tercihe dayandığını düşünmek uygun görünüyor.¹³ Böylece doğal bir yönelim gücü olarak arzu yanında, akıllı arzu olarak tercihin mümkün olabilmesi için onu “akıllı” kılan bir yönelimsel güç daha gereklidir.

“Yasalar tarafından buyrulmuş şeyleri istemeyerek, bilgisizlikten ötürü ya da yasanın kendisi için değil başka bir şey için yapanlar gibi bazı kişilerin (sonuçta beklenen eylemi gerçekleştirdikleri için) adilce şeyler yapsalar bile adil olmadıklarını söylüyor(uz ...) Beceriklilik (parlak zekâlılık; *deinotes, cleverness*) diye adlandırdığımız bir yeti var: Bu yeti tercih ettiğimiz amaca giden şeyleri yapmayı ve o amaca ulaşmayı olanaklı kılar. Amaç güzelse övülecek bir yeti ama amaç kötü ise kurnazlık yetisine dönüşür”.¹⁴

Phronesis ile *deinotes* arasındaki fark pratik kıyasta değil, amaçlarda belirir; fakat Aristoteles hem seçim hem de tercihin araçlarla ilgili olduğunu söylemişti. Akıl bilgi üreten yanımıza ilişkin olduğuna göre bilgi türlerimizin kaynağıdır ve beş bilgi türünün aynı zamanda *Nikomakhos’a Etik*’te entelektüel erdemler olarak

7 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 1102a27-1103a3. Bu ayrımın benzeri Kant’ta insanın iyiye yönelik asli yapıları olarak hayvansallık, insanlık ve kişiliğe tekabül eder.

8 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1102 b30.

9 Aristoteles, *Metafizik*, 235.

10 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1109b30-1111b3; Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 1223a21-1225b15.

11 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1111b7-9.

12 Aristoteles, *Metafizik*, 235.

13 Josef Müller, “Agency and Responsibility in Aristotle’s Eudemean Ethics”, *Phronesis*, 60(2015), 207-210. Eylemin ahlaklılık ilkesi, akıllı arzu ya da arzulayan akıldır. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1139a30-b5.

14 Bunun için aklıbaşında (*phronimos*) kişilerin aynı zamanda kurnaz olduğunu söyleriz, ama tersini değil. Aklıbaşındalık bu yeti değil, ama bu yetiden de bağımsız değil.” Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1144a14-29.

belirlendiğini söylemeliyiz.¹⁵ Bunlar; üretmenin bilgisi (*tekhne*), eylemin bilgisi (*phronesis*), bilimsel bilgi (*episteme*), felsefi bilgelik (*sophia*), sezgisel düşünce ile bilmedir (*nous*). Teorik akıl; düşünme (*dianoia*), bilgelik (*sophia*) ve sezgisel aklı (*nous*) kapsamına alır. Pratik akıl teorik akıldan büsbütün farklıdır; aklın amaç bakımından teorik olan yanından ayrılan bu yanı bir amaç uğruna düşünmeyi içerir.¹⁶ Amaç uğruna düşünmenin, amacı değil, amaca götürenleri düşünmeyi içeren inceliği gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü pratik aklın yönelimsellikle irtibatını sağlayan bu ifade, aynı zamanda Aristoteles'in eylemle ilgili aklın katkısının amaç belirlemek değil, araçları düşünüp-taşınmak olduğu argümanı ile örtüşür. Failliğin ilkesi olarak ruh, bu işlevini arzu ve akıl güçleri aracılığıyla gerçekleştirir. Yönelimsellikle motifler arasındaki mantıksal uçurumu kapatan şey ise arzunun eylemin amaçlarıyla, aklın ise araçlarıyla olan ilişkisidir. Eylemin yargılanmasını veya olgusal ya da ahlaki bakımdan değerlendirilmesini ise motiflerin kendisi olmaksızın başarmak mümkün değildir.

Yalın bir yönelim imkânsızlığı fikrinden hareketle Aristoteles, yönelimin motifleri olarak *doğa*, *alışkanlık* ve *akıl* şeklinde üç öge belirlemiştir.¹⁷ Doğa motifi, olanak halinde bulunan insan olmağına ilişkin her şeyi kapsar. Bitkisel ve hayvansal ruh ile ortak olarak sahip olduklarımız yanında insanın özgül olanakları da bu kapsama girer. Bunlardan en düşüğü haz ve acı ile birlikte bulunan duygulanımlar,¹⁸ en yükseği ise iyi ve kötü ile birlikte bulunan huyların getirdiği mutluluktur. Doğal yapımızla akli amacımız arasında bir dolayım olarak *ethos* politik alanın mümkün kılıcı niteliği nedeniyle bir motif olur. Erdemler ve onun sağlanması için gerekli görülen pratik eğitim bütünüyle alışkanlık meselesine indirgenirken *ethos* merkezde durur. Alışkanlık, insanın ikinci doğasıdır.¹⁹ Yani Aristoteles açısından ahlaki faillik, kişinin karakterini içermeyen bir denkleme çözülmesi mümkün olmayan bir sorun haline gelir. Akıl ise iki biçimde motiflere dâhil olmaktadır. Birincisi aklın doğrudan ahlaki eyleme sağladığı içerikler yoluyla, ikincisi ise belirli içeriklere ulaşmanın aracı olmakla. İlk biçimde aklın işlevi, ahlaki ilk ilkeleri vermesi biçiminde söz konusu edilebilir. Böyle bir durumda Aristoteles'in genel teorisiyle uyumlu olmak bakımından iyi, nihai amaç, mutluluk, özgür irade, tümel ahlaki yargılar ya da orta-olma ölçütü gibi ilkelerin *noustan* gelmesi beklenir. İkinci biçimde ise aklın işlevi, eylemin durumsallığı çerçevesinde eyleme yol gösterecek bir pratik rehberlik ile ilişkilendirilebilir –ki bu konuda daha önce ortaya koyulan tartışmanın sonuçları onaylayıcı mahiyettedir. “Mutluluk Tanrı vergisi olmasa ve erdemler aracılığıyla kazanılan bir etkinlik bir yaşam olsa da tanrısal bir şey olarak görünüyor. Çünkü kendisinin araç olduğu daha mükemmel bir amaç bulunamaz”.²⁰ Ruh, beden tarafından sürekli hayvani alana sıkıştırılan ayrı bir töz değil, bizzat maddi bir varlık olan bedenin formudur. Dolayısıyla ruhun başına gelen en kötü felaket olarak resmedilen, ruhu aşağılara çeken saf bedensellik, Aristoteles'te aklın rehberliğine girmesi mümkün ruhsal yetilerle ilişkilidir. Bu nedenle de bu yetiler aracılığıyla aklın uygun bulunduğu ölçüde haz edinmek bedeni değil, ruhu ilgilendiren bir başarı; akla rağmen ortaya çıkan durumlar ise Platoncu teoriyle ortak olarak yine ruhu ilgilendiren bir başarısızlıktır. Haz ile iyi arasındaki temel farkı doğasallığa ve amaçsallığa taşıyan bu anlayış karşısında Aristoteles, nesnel ve öznel ölçütleri gündeme getirerek, örneğin bir amacın yerine getirilme

15 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1139b15.

16 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433a14-15.

17 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 219.

18 Duygulanımla öfke ve arzu türünden ruhsal yönelimleri kastetmektedir. Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 1388b30.

19 Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 1114a15.

20 Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 1099b13.

sürecinde duyulan hazzı gündeme getirir. “Erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklıbaşında insanın belirleyeceği tarzda belirlenen, bizle ilgili olarak (duygu ve eylemlerde) orta olanda bulunma huyudur”.²¹ Fakat orta-olan, her seferinde yeniden düşünülmesi gereken bir durumsallığa sahiptir. Bizi uçlara iten şey, yani erdemsiz eylemin kaynağı ya haz veya acıdan kaçıştır. Böylece erdem, pratik erdeme sahip bir insanın yapacağı tarzda tercih edilen *bize göre bir ortaya* uygun eyleme eğilimidir. Aristoteles’in orta-olma ölçütünü nesnellik olarak belirlememiş olması, kullandığı “bize göre” ölçütü nedeniyle öznelliğe kapı açtığı anlamına da gelmez. Bu görelilik, durumsallığı ve doğrudan failin toplumsal rolünü içeren bir belirlemedir. Örneğin ölçülülük erdemi ile ilgili incelemesinin sonunda Aristoteles şu noktaya gelir: “...gerekenleri, gerektiği kadar, gerektiği şekilde, gerektiği zaman...”.²² Dolayısıyla teorik akıl perspektifinden orta-olan buyurgandır,²³ ancak uygulamada durumsal bir içerik kazanır. Genç bir insan ilkelerin başka türlü olması mümkün olmayan teorik bilimler alanında yetkinleşebilir, fakat ilkelerin başka türlü olabildiği pratik olumsuzluklar alanında zamandan kaynaklanmayan, fakat zamana ihtiyaç duyan deneyim nedeniyle yaşlıya göre çok daha fazla dezavantajlıdır.²⁴ Bu yorum, gencin deneyim alanında dezavantajlı konumunu da toplumsal *ethosu* öğrenmeye ihtiyaç duyduğu gerçeğini de dışarıda bırakmaz;²⁵ nihayetinde Aristoteles hiçbir yerde yaşça olgunlukla erdemce olgunluğu eşitlememiştir.²⁶ Genç ile yaşlı arasındaki farkta, *zamandan kaynaklanmayan fakat zamana ihtiyaç duyan* şeyi alışkanlıkla ilişkilendirilir; çünkü bizce alışkanlık zaman ya da tekrarı gerek koşul olarak kabul etse de yeter koşulunun yönelim ile motifin özdeşleşmesidir. Böylece ahlaki yaşam için gerçekte ihtiyaç duyulan şey bir formüller dizisi değil, tikel durumlarda erdemli eylemeyi mümkün kılan başka bir erdemdir: *phronesis* (aklıbaşındalık). “Deneyimli kişilerin, yaşlıların ya da aklı başında kişilerin kanıtlanmamış görüşlerine ve kanılarına kanıtlamalardan daha az değer vermemek gerekir. Çünkü onlar deneyime dayanan bakışlarıyla sağ bir şekilde görürler”.²⁷ Mutluluk, eğer *Nikomakhos’a Etik*’in onuncu kitabı dikkate alınarak anlaşılırsa bütün bir etik teorisi yalnızca felsefi yaşama hizmet etmek gibi ikincil bir konuma indirgenir. Birinci kitaptaki başta olmak üzere diğer veriler de hesaba katılarak indirgemeci olmayan bir yorum mümkün olabilir. Sonuç olarak temaşayı nihai iyi olarak mutluluk şeklinde anlamak yerine, nihai mutluluk olarak anlamak daha uygun görünüyor: Mutluluk ruhun “erdemler çok sayıdaysa en iyi ve en tama göre”²⁸ etkinliğidir ve “temaşa, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur”²⁹. Sonuç olarak insan ve yönelimsel öğede olduğu gibi motif ögesi açısından da karşımıza üçlü bir yapı çıkıyor: doğal motifler olarak haz, onur, zenginlik; alışkanlıkla kazanılabilecek olan ve mutluluğun koşulu olan karakter erdemleri; aklın rehberliğinde en mükemmel mutluluk.

21 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 106b36-1107a1.

22 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1119b17.

23 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1143a8-10.

24 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1042a10.

25 Zaman ile değil, zaman içinde yaşanmışlık ile yani eylem deneyimi olarak failliğin nicelik ve niteliğiyle ilgili olarak genç karakter tipi ile ilgili ayrıntılı betimlemeler için bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1389a-1389b12.

26 Yaşlı karakter tipi ve gençlikle yaşlılığın olumlu karakter özelliklerini bir orta-olma durumu olarak kendi şahıslarında birleştiren olgun karakter tipi ile ilgili ayrıntılı betimleme için bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1389b12-1390b12.

27 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1143b12-15.

28 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1098a15-17.

29 Aristoteles, *Metafizik*, 1072b24-25.

2. Kant'ın Faillik Teorisi

Felsefe tarihinde filozofları farklılaştıran şey genelde yeni bir içerik ihdas etmekten çok problemlere ilişkin verili malzemenin farklı bir biçim altında, yani özel bir temellendirme tarzıyla kavranmasıdır. Kant'ı özgün kılan şey ise bizzat temellendirme tarzını felsefi kavrayışın temelini yerleştirerek düşünce alanında bir devrim yapmış olmasıdır. Kopernik devrimi modellemesiyle kastettiği şey de tam olarak budur.³⁰ Kant'a göre bu devrimin özü, evrende yepyeni bir içerik ya da ilke bulunmuş olması değil, yalnızca bakış açısının nesneden alıp öznenin nesneyi kavrayış tarzına kaydırılmış olmasıdır. Bu yorum, Kant'ın kendisine yöneltilen bir eleştiriye verdiği cevapla desteklenebilir:

“Bir eleştirici bu yazıyı yermek üzere bir şey söylemek isterken, niyetini aşacak bir isabetle ‘eserde yeni bir ahlaklılık ilkesi değil, yeni bir formül ortaya konuyor’ dedi. Yeni bir ahlaklılık ilkesi önermeyi, üstelik o ilkeyi uydurmuş görünmeyi kim istiyordu ki? Sanki ondan önce dünya ödevin ne olduğunu bilmiyormuş ya da tam bir yanılma içindeymiş gibi (...)”³¹

Pratik Aklın Eleştirisi minvalinde verilen bu cevap, yukarıdaki yorumla transendental felsefeye genişletilebilir. Kant'ın özgün buluşu olan bu kavrayış tarzı, eleştiri ve sonrası yazılarının temel karakteristiği olacaktır. Dolayısıyla faillik probleminin de insan, yönelim ve motif öğelerinin bu kavrayış tarzını dikkate alarak tartışılması gerekmektedir.

Kant insan problemine cevap vermeden önce iyi ve kötü kategorileriyle bağlantılı olarak iki insan kavrayışını ele alır.³² “İnsan doğası gereği iyidir veya doğası gereği kötüdür dediğimizde bu yalnızca şu anlama gelir: İnsan iyi veya kötü maksimlerin kabulünün araştırılamayan ilk sebebini barındırıyor.”³³ Kant insanın doğasındaki iyiye yönelik asli yapıyı (fitratı), üç öğeden oluşan hiyerarşik bir yapı olarak sunar. Bunlar, canlı bir varlık olarak insanın *hayvansal yapısı*, canlı ve aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olarak insanın *insani yapısı* ve son olarak akıllı ve aynı zamanda yükümlülük taşıyan bir varlık olarak insanın *kişilik yapısı*dir.³⁴ İnsanın hayvansal yapısını, fenomenler dünyasına ait bir şey olarak doğa yasalarına bağlı olarak düşünmek zorundayız. Buna göre Kant bu yapının temel yönelimlerini içgüdüler aracılığıyla belirler.³⁵ Bu güdülerden ilki organik varlığın en temel belirlemelerinden biri olarak varlığını koruma dürtüsüdür. İkincisi türün gelişimi ve nesillerin korunmasına yönelik cinsel dürtülerdir. Üçüncüsü ise türün diğer üyeleriyle birliktelik, yani toplumsallaşma dürtüsüdür. Gözlemcinin bakışından sanki kötülüğün kaynağı bu yapıymış gibi bir manzara edinilebilir –ki gerçekten de doğal amacından bütünüyle saptığında hayvansal kötülükle ilgili üç dürtüyle bağlantılı olarak insana oburluk, şehvet ve kanunsuzluk yakıştırılır. Kant'a göre irade patolojik olarak, yani

30 “Şimdiye dek bütün bilgilerimizin nesnelere uyması, objelerine göre düzenlenmesi gerektiği kabul ediliyordu (...) Kopernik, bütün yıldızlar kümesinin, gözleyicinin çevresinde döndüğünü varsayan açıklaması tutmayınca, o zaman yıldızları durağan bırakan ve onların çevresinde gözlemciyi döndüren varsayımının daha başarılı olup olmadığını denedi. İmdi metafizikte de objelere ilişkin ‘içgörü’ konusunda aynı şey denebilir (...) eğer obje somut (iç)görü yetimizin, gücümüzün özelliğine uyarsa, bu bilmenin olanağını bütünüyle pek güzel tasarlayabilirim.” Immanuel Kant, “İkinci Basım İçin Önsöz (Katıksız Aklın Eleştirisi)”, *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 138.

31 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 8.

32 Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Lokman Çilingir ve Aslı Avcı, (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 45.

33 Kant, Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 47.

34 Kant, Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 51. “İnsanın insani...” derken, bu iki kelimenin farklı amaçlar için kullanıldığını vurgulamak istiyoruz. İkincisi bir özellik olarak yukarıda verilen üç asli yapıdan biridir, ilki ise onların organik birliğidir.

35 Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 52.

amaç edinilmiş bir içerikçe belirleniyor olduğu ölçüde duyusaldır, fakat bu patolojik belirlenim ancak nesnel bir zorunluluk halinde ise hayvansaldır. Fakat Kant'ın "akıl sahibi varlık" kavramı da bütünüyle ahlak yasasına zorunlu bağlılığı ifade ettiğinden bunlar için de ahlaklılık alanı tanımlanamaz. İnsan "akıl sahibi doğal varlık" olduğundan bu doğallık ona akıl sahibi varlıklar içinde özgül bir konum verir; doğallık hayvansallığa, akıl sahibi olmak kişiliğe ilişkindir. O halde *eylem, akıl sahibi varlığın bir maksime dayanan davranışı; maksim ise yasanın tasarımı anlamında öznel bir ilkedir*.³⁶ Bu durumda Aristoteles'te olduğu gibi Kant'ta da eylem, bir ilkenin cisimleşmesi anlamına gelmektedir. Fakat kişiliğin özelliği pratik aklın teknik kullanımında değil, saflığında bulunduğu yasaya uygunluktur. Böylece varoluşları istememize değil de doğaya dayanan varlıkların araç olarak göreliliği bir değeri vardır ve onlara "şeyler" denir; kendileri amaç olarak var olan (ve doğal yapılarının da buna işaret ettiği) akıl sahibi varlıklara ise "kişiler" denir. Öyle ki ahlak yasası idesi, kişilik için doğal bir yapı gibi düşünülmeden çok insanlık idesi olarak kişiliğin bizzat kendisidir.³⁷ Kişilik yapısı, kişisel tercihin kendi kendine yeter bir güdüsü olarak ahlak yasasına saygı duymadaki yatkınlıktır.

Pek çok eleştirinin gösterdiği gibi gerçekten de Kant'ta doğa ve ahlak dünyası olarak dualist bir yapıda beliren iki dünya kavrayışı, insanı bir yandan sonsuzluk içinde eriyen önemsiz bir parçaya indirgerken diğer yandan bütün dışsal nedenler karşısında kendisi için yasa koyucu bir konuma yüceltilmiş görünür.³⁸ İnsanın bu dualistik yorumunun Kant'ın varmayı arzuladığı son nokta değildir. Problem, hem transendental felsefenin bir düşünme tarzı ya da bakış açısı tarzı geliştirdiğinin hem de *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde bu bakış açısı farklılıklarının açıkça işlenmiş olduğu yerlerin gözden kaçırılmasıyla derinleşmiştir.³⁹ Kant dualizm probleminin çözümü için ahlak, antropoloji, din ve özellikle tarih alanında da önemli bir felsefi kavrayış geliştirmiştir. İnsan eylemlerinin olumsuzluğuyla sınırsız olan alanında her eylem kendi rotasını çizer gibi görünür ve bunun tek nedeni iradenin özgürce eylemde bulunmasıdır. Diğer bir deyişle insanlık tarihi; özgürlüğün, eylemlerin kaotik bir sonsuzluğuyla cisimleştiği bir alan gibidir. "İnsanlar amaçlarını ne hayvanlar gibi sırf içgüdüyle ne de akla dayanan dünya yurttaşları gibi önceden çizilen bir plana göre gittüklerinden, insanlığın bir plana göre işleyen yasalara bağlı tarihini yazmak olanaksız gibi görünür".⁴⁰ Fakat Kant'a göre tarih, özgür insan eylemlerinde belirli türden bir düzenlilik olduğunu keşfedebileceğimiz bir umudu taşır ve gerçekten de deneysel verilerin büyük kümeleri bu umudu canlı tutar.⁴¹ Fakat burada, hayvansal durumdan kopmuş bir özgürlüğün ahlak yasasının buyruğuna henüz girmediği bir durumda, ne insan eylemlerinin deneysel bir toplamı bize yol gösterebilir ne de Leibniz'in uyum düşüncesi bilgimize açıktır; fakat düşüncemize açıktır:

"Filozof, insanların toplu eylemlerinin *onların kendi akıllarına uygun gelen amaçlarına* yöneldiğini varsayamayacağından, tek çıkış yolu insan olaylarının bu anlamsız gidişi ardında *doğada bir amaç* bulmaya girişmesi ve kendi planları olmaksızın eyleyen bu yaratıkların bir tarihinin, doğanın belli bir planına göre olanaklı olup olmadığına karar vermesidir".⁴²

36 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29.

37 Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 53. Kant daha sonra "amaçlar ülkesi"nde şeylerle kişileri fiyatı ve değeri olmak bakımından birbirinden ayıracaktır.

38 Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 130.

39 Hannah Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", *Cogito*, 41-42 (2005).

40 Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *Tarih Felsefesi* içinde, çev. Uluğ Nutku, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 32.

41 Kant, Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", 32.

42 Kant, Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", 32-33.

İnsani faillikte Kant için aslında yönelimselliğin bir tek asli ilkesi bulunur: İsteme. “İsteme, belirli bir yasanın tasarımına uygun bir şekilde kendini eylemle belirleme yetisi” dir.⁴³ İsteme eğer yalnızca duyuşal dürtüler yoluyla, yani patolojik olarak belirleniyorsa hayvansaldır; fakat duyuşal dürtülerden bağımsız olarak yalnızca akıl tarafından belirleniyorsa özgür isteme olarak hem niyet hem de sonuç olarak kendisine bağlı olan her şey pratiktir. Kant yönelimselliğin ilkesi olarak istemenin ancak benimsediği ilkeler yoluyla gerçekleşebileceğini düşünür. “Akıl sahibi varlıkların duyuşal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır; bu da akıl için yaderkliktir.”⁴⁴ Çünkü istemeyi belirleyen dışsal içerikler deneysel dünyanın çeşitliliği içinde karanlığa gömülmüş ve bütün istisnalarıyla birlikte amaca uydurulmak üzere sağlam bir zekâ gerektirmektedir. Bu açıdan istemenin heteronomisi faillin dünya bilgisine sahip olmasını varsayan sürekli bir kaygı durumuna da neden olur. Hatırlayacak olursak, bu tarz bir dünya bilgisi, aslında Aristoteles’in gerekli gördüğü bir şeydi. İstemenin özerkliği, duyuşallıkla ile akılsallık arasında belirlenmeyi bekleyen bu yetinin heteronom, yani insanın özgül yeteneği olan aklın safiyetinden gelmeyen duyuşal içeriklerden arınmışlığını ifade eder. Bu şimdilik negatif bir tarzda olsa da aynı zamanda istemenin özgürlüğü demektir. “Dünyada, dünyanın dışında bile iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”⁴⁵ Aslında iyi istemenin güdüsü bizzat iyi olmasına rağmen bu ancak akıl ile istemenin özdeşliği durumunda geçerli olabilecek bir yetkinlik olduğundan, iyinin insana açılışı aklın bir emri yoluyla gereklilik kipindedir. Bu gereklilik ise dışsal bir otoritenin tehditleriyle gelmez, doğrudan pratik aklın biçimsel ilkesine dayalı bir zorunluluk olarak vardır. Yükümlülük bakımından bütün zorunluluklar ya dışsal ya da içseldir, işte istemenin özerkliği zorunluluğun içsel olması durumunda geçerlidir.⁴⁶ Sıradan pratik akılda yalnızca bir soru bulunur: “kendi maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilir misin?”⁴⁷ Böylece insan belki yalanı isteyebilir, ama yalanın genel bir yasa olmasını isteyemez; üstelik bunu *altın kural*⁴⁸ gereği değil, yalana ilişkin maksimin kendisiyle çelişmeye düşmeksizin yasa olmayacağını fark ederek yadsıyabilir. Öyle ise istemenin ahlak yasasına boyun eğmesinin pozitif bir betimlemesi için ahlak yasasını da tıpkı ilk durumda olduğu gibi yönelimsel bir karakterde ortaya koymak gerekir. Peki, ahlak yasasının bir yönelim ya da güdü olarak işlevselleşmesi nasıl mümkündür? Duyguların türsel özelliği, etkilenime açıklıkla pasif olarak duyulanmasıdır. Ancak bütün duygular içerisinde, belki de sırf adı diğerlerine benzeyen, fakat daha çok bir bilinç durumu olan bir duygu daha vardır: saygı. Bu duygu, istemenin yasa tarafından belirlenmesine ilişkin bilinç olarak ben-sevgisini yıkan bir değer tasarımıdır.⁴⁹ Kant bir yerde saygının şeylere değil, kişilere yöneldiğini söylemişti.⁵⁰ Fakat tanım gereği burada kastedilen şey, bu kişinin şahsında temsil ettiği insanlık idesidir; diğer bir deyişle cisimleştirilen yasaya saygıdır.

İnsan kavrayışında olduğu gibi yönelimsellikte de Kant'ın duyuşallık ile akılsallık arasında yaptığı ayırım, sanki iki ayrı varlıktan bahsediyormuş gibi algılandığında gerçekten de bir dualizm ortaya çıkar. Fakat şimdi yönelimselliğin temel ögesi olarak isteme konusunda da Kant bu birliği kuracaktır.

43 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, İoanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 44.

44 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 49.

45 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8.

46 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, (trans. Peter Heath), (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 62.

47 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 19.

48 “Sana yapılmasını istemediğin şeyi, başkalarına yapma!” biçimindeki geleneksel ahlak ilkesidir.

49 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 17.

50 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 84.

“Doğanın, ereklerin ilkesine göre saltık bir bütün görüldüğünde, insanın mutluluğu ile uyum içinde olması gerektiğini doğrulayacak ussal bir zemin bulabileceksak, insan yaratılışın son ereği olarak varsayılmalıdır. Öyleyse gereken şey yalnızca istek yetisidir, ama insanı doğaya (duyusal itkiler yoluyla) bağımlı kılan değil, ne de varlığının değerinin kazandığı ve yararlandığı şeylere dayanması ile ilgili olan istek; tersine, bu kendine yalnızca kendisinin verebileceği değerdir ki, yaptığından, bir doğa üyesi olarak değil ama istek yetisinin özgürlüğü içinde nasıl ve hangi ilkelere göre davrandığından oluşur, e.d. bir iyi istenç.”⁵¹

Pratik alanda özgür kişisel tercihlerin bir yığını olarak görünen insan eylemleri dünyası ya da tarih, doğanın amaçsallığı kavramı altında anlamaya uygun bir senteze ihtiyaç duyar. Aslında sorun, zorunluluk ile olumsuzluk arasında sürekli gerilim halinde bulunan sınırlı kavrayışımızı, bu gerilimi hiç yaşamayan mutlak bir kavrayışa yaklaştırmak zorunda olmamızla ilgilidir. Anlama yetisi ile akıl arasında orta terim konumunda bulunan yargı gücünün ilkesi, deneysel yasalar altında doğal nesnelere biçimi açısından çeşitliliği içinde *doğanın amaçsallığıdır*. Bunun anlamı en kaba haliyle, amaçlı doğa varlıkları olarak organik varlıkların niyetli eylemlerinin, *aynı zamanda* doğa tarafından belirlenen failce niyet edilmemiş amaçlara doğru gitmesidir. Bir açıdan insanın kendine dayanmasını ifade eden bu görüş, özerkliğe ilişkindir; yani özerklik ilkesi aslında paradoksal gözükse de doğanın amaçlılığında ilkesel olarak belirlenmiştir. “Doğa, insanın hayvani varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüleri olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir.”⁵²

Faillığın üçüncü ögesi olarak motifi, yönelimi belirleyiciliği doğrultusunda tanımlamıştık; Kant da istemeyi, eşikte belirlenmeyi bekleyen bir yeti olarak tarif etmektedir. “İsteme, biçimsel olan a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdüleri arasında, sanki bir yol ağzında durur ve orada bir şey tarafından belirlenmesi”⁵³ gerekir. Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde yaptığı şey, büyük filozofların bile eleştirmek üzere iştahını kabartan *saf formel bir ahlak üretmek değil, ahlaklara saf formel temelini göstermek* tir. Demek ki motif ögesi, maksime dayanmaktadır, yani eylemi belirleyen öznel ilkemizin deneysel ya da saf olmasına.⁵⁴ Bu kompozisyonda kötülüğün kaynağını yönelimleri belirleyen bir kaynak olarak ben-sevgisine bağlar. “İyinin yok edilemez ve bozulmaz tohumunun tüm saflığıyla baki kaldığını varsaymak zorundayız. Şu kesin ki, bu tohum maksimlerimizin ilkesi olarak kabul edilen ve tüm kötülüğün kaynağı olan ben-sevgisi olamaz.”⁵⁵ Ben-sevgisine dayanan ve mutluluk amacına doğru eşgüdümlü olarak birleşen duyusal eğilimlerin belirlediği içerikli pratik kurallar istemenin belirlenme nedenini *aşağı arzulama yetisine* yerleştirir.⁵⁶ Çünkü yüksek arzulama yetisi, Kant için pratik akla koşuttur ve eğilimlerden bir şey içermez. “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (akılın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir.”⁵⁷ Öznel bir ilke olarak herhangi bir maksimin, isteme için nesnel bir ilkeye dönüşmesi, onun kendisini istemeye ne ölçüde zorunlulukla dayattığına bağlıdır. Maksim, failin genellikle bilgisizliği veya eğilimleriyle belirlenen koşullarına bağlı bulunan dolayısıyla içerikli olan pratik bir kural; bundan dolayı da *failin eylemini kendis-*

51 Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2016), 223.

52 Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 34.

53 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.

54 Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 123.

55 Kant, *Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, 70.

56 Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, 25.

57 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29.

ine göre ayarladığı ilkedir.⁵⁸ Oysa yasa, akıllı varlıklar olmak bakımından her *faillin eylemini kendisine göre ayarlaması gereken ilkedir*; bu nesnel zorunluluğun getirdiği genelliğiyle de o bir yasadır. Bu nedenle maksimin, yani öznel ilkenin (yasanın tasarımı) amacında sahip olduğu içerik/nesne nedeniyle değil, sırf kendinde değeri nedeniyle eyleme motif vermesi gerekir. İşte bu Kant'ın ödev kavramıdır; “ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur”.⁵⁹ Şu halde Kant sınırsızca genişletilebilecek olan içeriklerle yüzleşmeksizin, bize bir sına ölçütü ya da bir prosedür vermiş oluyor –ki bu rigorizm eleştirilerinin bertaraf edilebileceği temel argümandır.⁶⁰ Bütün bunlardan hareketle koşulsuz buyruğun, genel bir yasa olmak bakımından, bir tane olması beklenir: “Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.”⁶¹ Bu yasa üç farklı formülle tekrar karşımıza çıkar ve bu formüller aklın Kant'taki üç kullanım biçimine ve aynı zamanda düşünümsel yargının üç temel özelliğine paralel bir yolda gelişir.⁶² Diğer taraftan bu formüller, biçimsel ifadeler olmakla birlikte, Kant yeni bir içerik ihdas etmediğini söylediğinden bunların eylemin ahlaki yargılanmasının prosedürleri olduğunu düşünmek uygun gözüküyor.

Fakat burada da önemli bir problem bulunur. İnsanın bir yandan duyuusal varlığına sıkıca bağlanmış olması, öte yandan pratik bilincin ona ahlak yasasına bağlanmasını buyurması arasında bir çatışma doğar. “Yapmalısın çünkü yapabilirsin”⁶³ diyen bu sese karşılık, insan ister istemez şu soruyu sorar: “Ama nasıl?” Aklın çalışma tarzı içgüdülerinkine benzer bir zorunlulukla olsaydı bu problem çözüldü ama bu defa nedensel zorunluluk yükümlülüğün üstüne çıkar ve insan dışındaki akıllı varlıklarda olduğu gibi ahlaklılığı da ortadan kaldırırdı. “Ahlaklılık, eylemlerin istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla *olanaklı* bir genel yasamayla olan ilişkisidir.”⁶⁴ Fakat aklın kendisi de rehberlik etmek için en saf ahlak ilkesine sahip olmasına rağmen, bir içeriğe sahip değildir. Kant burada doğanın amaçsallığı ile saf pratik aklın postulatları yoluyla bir çözüme ulaşmaya çalışır. Fakat ahlak yazılarında gösterdiği amaçlar ülkesi ideali, insanın doğal varlık yanını unutma eğiliminde olduğundan tek başına yetersizdir. İşte burada doğanın planı devreye girer ve akıl sahibi doğa olmak bakımından amacını akla dayanan ahlaki bir uygarlık olduğunu söyler. Ahlak yasasının üçüncü formülü de amaçlar ülkesi ya da Tanrı krallığının genel yasa koyucu bir üyesi gibi eylememizi, daha doğrusu maksimlerimizi buna göre seçmemiz gerektiğini söylüyordu. Böylece çözüm, doğanın amaçsallığı ve ahlaki idealin birlikteliğinde bir Tanrı Krallığı'nda gerçekleşecektir.

“Teleoloji doğayı bir amaçlar krallığı olarak, ahlak ise olanaklı bir amaçlar krallığını doğanın bir krallığı olarak düşünür. İlkinde amaçlar krallığı, olanı açıklamak için teorik bir idedir. İkincisinde ise olmayanı, ama bizim yaptıklarımız ve yapmadıklarımızla gerçekleşebilecek olanı –hem de ona uygun- gerçekleştirmek için pratik bir idedir.”⁶⁵

58 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 37.

59 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.

60 John Rawls, “Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, *Cogito*, 41-42 (2005), 242 vd.

61 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38. Ya da “öyle eyle ki senin istemenin maksimi hep aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.” Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

62 *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki formüller için bkz. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38-51. Düşünümsel yargı için ayrıca bkz. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 109.

63 Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 46. Ayrıca bkz. *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

64 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 57. Vurgu bize ait.

65 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 54.

Kant tarihsel dinlerin, aydınlanmış bir çağa ait olacak olan saf akıl dininin farklı değişkenlerce beliren içerikli örnekleri olduğunu ve bunların da varlığını doğanın gizli planının bir parçası olmalarına borçlu olduğunu düşünür.⁶⁶ Aslında doğa, insanlık adına nihai zaferin hukuk alanında olmasını istemektedir ve bunun koşulu da hukuk idesi altında bu yola girmenin imkânı olarak savaşın insanlık tarihini belirli bir kültürel olgunluk düzeyine erdirmesidir. “Doğanın tarihi iyilikle başlar, çünkü o *Tanrı'nın eseridir*; fakat özgürlüğün tarihi kötülükle başlar, çünkü o *insanın eseridir*”.⁶⁷ Kant bu fikri, muhtelif eserlerinde insan doğasındaki kötülükle ilgili argümanlarla desteklemiş olsa da bu, onun bu konudaki nihai kanaatini belirtmez. Aklın ilk uyanışıyla özgürlüğün tarihi kötülükle, üstelik de deneyimsizlik hali olarak doğa durumuna yabancı ve yapay kötülüklerle başlamış olabilir. Fakat doğanın planı uyarınca aklın gelişimi ve tür olarak insanlığın ilerlemesiyle, başlangıçtaki tüm çatışmaların kırıldığı bir ebedi barış durumuna varmak bir umut ilkesi olarak korunmaktadır. Doğanın amacına ya da Tanrısal inayete bağlanan bu umut, gerçek işlevini insan failliğini umut edilene yönlendirmesinde bulacaktır.⁶⁸ Kant yargı gücünün bir ortak duyu ideası (*sensus cummunis*) olarak anlaşılabilirliğini; çünkü düşünümSELLİĞİ yoluyla başka insanların tasarım yolunu düşüncede a priori olarak dikkate alan yargı gücünün kendi yargısını genel insan aklı ile karşılaştırabileceğini düşünür.⁶⁹ Öyle ki burada söz konusu olan karşılaştırma ne sınırlı bir insan grubunun yargısıyla ne bugüne kadar verilmiş olan yargılarla yapılır; aksine bu, kendimizi başkalarının yerine koyarak başkalarının olanaklı yargılarıyla yapılan bir karşılaştırmadır. Böylece sıradan insan aklı için şu üç düşünme ilkesi belirlenebilir: kendi için (önyargısız) düşünmek, başka herkes için (genişletilmiş) düşünmek ve her zaman tutarlı düşünmek.⁷⁰

Sonuç

Aristoteles ve Kant'ın eylem teorisini tartıştığımız bu çalışmanın önemli çıktıları aşağıda sıralanmıştır. İlk olarak çağdaş eylem felsefesi ve sosyal teoride faillığe ilişkin konumlanmaların bu iki filozofu kavramakta güçlük çekeceği açıkça ifade edilebilir. Görüldüğü gibi hem olay-nedenselci hem de fail-nedenselci kamplar, Aristoteles ve Kant'ta yalnızca belirli faillik tiplerini kapsayacak tarzda kurgulanmış olmasına rağmen tüketici tartışmalar olarak sunulmaktadır. Benzer şekilde sosyal teorideki hümanist veya yapısalcı kamplarla ilişkiseli açıklama tipleri de yalnızca bu iki filozofun indirgenmesi dolayısıyla doğru bir okuma gerçekleştirebilir. Bu nedenle bir filozofun belirli bir problem dâhilinde tartışmaya açılmasının ön koşulu, mümkün olan en geniş *bakış açısı*yla anlaşılmaya çalışılmasıdır. Verili teorik konumlanmalar aracılığıyla yapılan okumalar yalnızca, filozofa ilişkin yargının açılmasından ibarettir.

İkincisi, yazının başında faillik probleminin bir yanı sıra bireysellik-evrensellik problemine indirgenebileceği söylenmişti. Genellikle Aristoteles'in özcü biyo-psikolojik teorisi nedeniyle *polisi* ve bu sayede *ethos* kavramı çerçevesinde alışkanlık üzerinden *toplumsal olam* vurguladığı düşünülmektedir. Bu da doğal olarak günümüzde farklılıkların birlikte yaşaması problemi konusunda Aristoteles'in teorisinin işlevsiz

66 “Çeşitli din kitaplarından (*Zendavesta, Veda, Kur'an* vb.) söz edilebilir; fakat bütün insanlar ve bütün zamanlar için tek bir din vardır. Dinsel inançlar ve kitaplar, zamana ve yere göre değişik olabilecek, dinin yayıcı araçlarından başka bir şey değildir.” Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 354.

67 Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, çev. Metin Bal ve Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 89.

68 Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, 100.

69 Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 109.

70 Aynı yer.

kalacağı argümanı ile sonuçlanmaktadır. Benzer şekilde özellikle Rawls, Arendt ve Habermas gibi isimlerce çağdaş problemlere çözüm üretmek üzere farklı tarzlarda göreve çağrılan Kant'ın ise (mikro düzeyde faile makro düzeyde kültüre ilişkin olmak kaydıyla) bireysel olanı dışlamaksızın evrenselin olanak koşullarını temellendirebilecek bir çerçeve sunduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla Kant felsefesinin kültürel çoğulculuk türünden çağdaş politik problemlere çözüm getirebileceği değerlendirilmektedir. Oysa bazı çağdaş düşünürler özellikle Kantçı ve faydacı etiğin kuralları ve formüllerle yoğrulmuş kavrayışları karşısında ahlaki müzakere alanlarının daraldığı kaygısıyla Aristoteles'in işlevselleştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Bireysel-evrensel geriliminin her durumda politik eylem ve yargıya ilişkin olduğu, yani faillik probleminin görünüşlerinden biri olduğu unutulmamalıdır. Bu çalışmanın sonuçlarına göre Aristoteles olgusal ve normatif bakımdan insan, yönelim, motif öğelerinin her birinde doğa, alışkanlık (veya gelenek), akıl şeklinde belirlenen üçlüyü indirgenemez bir kompozisyon içinde vermiştir. Kant ise aynı tartışmada olgusal bakımdan (eğilimler nedeniyle benlik ve kültürü de içerecek şekilde) doğaya ve akla yer vermekle birlikte normatif bakımdan mikro ve makro düzeyde faillik problemini akıl ögesine sabitlemiştir. Diğer bir deyişle omurgası Aristoteles'in sistemini epeyce andırmasına rağmen Kant'a gelindiğinde *toplumsal olanın* ortadan kaybolduğu gözlemlenebilir. Yukarıda işaret edilen Kant yorumcularıyla birlikte makalede bizim de işaret ettiğimiz gibi Kant'ta evrensel olan bireysel olanın aleyhine olumlanmış değildir. Fakat Kant'ı Aristoteles'e tercih etmek için bu argümanın yeterli olup olmadığına karar vermek için meselenin farklı sorular eşliğinde tartışılması gerekmektedir. Örneğin Aristoteles'in toplumsal tahayyülünde polis evrenseli temsil edip etmediği veya tersinden Kant'ın toplumsal tahayyülünde evrensel olanın gerçekten Batı Avrupa'yı ilgilendiren toplumsal (yerel) bir kompozisyondan türetilip türetilmediği kendi metinlerinde izleri takip edilebilecek önemli birer sorudur. Diğer taraftan Aristoteles ve Kant'ın olgusal açıklamalarında örtüşen "akıl" kavramının aynı zamanda mahiyeti bakımından da örtüşüp örtüşmediği çok daha ağır metafizik yükler barındıran bir başka soru olarak görülebilir. Sonuç olarak, bu çalışmada Aristoteles ve Kant'ı mümkün en geniş faillik kavramsallaştırması aracılığıyla tartışmanın olumlu sonuçlarının da işaret ettiği gibi, yapılması gereken tercihin filozoflar arasında değil, onlara yöneltilecek sorular arasında olması önemlidir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, *Cogito*, 41-42 (2005), 340-380.
- Aristoteles. *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Aristoteles. *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *Nikhomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Aristoteles. *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- Kant, Immanuel. “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku, içinde *Tarih Felsefesi*, 31-47, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Kant, Immanuel. “İkinci Basım İçin Önsöz (Katıksız Aklın Eleştirisi)”, içinde *Seçilmiş Yazılar*, 132-154, çev. Nejat Bozkurt, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Kant, Immanuel. “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, çev. Metin Bal ve Güçlü Ateşoğlu, içinde *Tarih Felsefesi*, 80-100, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Ethics*, trans. Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Kant, Immanuel. “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, içinde *Seçilmiş Yazılar*, 327-376, çev. Nejat Bozkurt, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Kant, Immanuel. *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Lokman Çilingir ve Aslı Avcı, Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- Rawls, John. “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, *Cogito*, 41-42 (2005), 241-276.

Tarih ve Doğa Bilimi¹

Geschichte und Naturwissenschaft

Wilhelm Windelband
Tercüme: Muhammet Sait Duran²

Çok muhterem dinleyiciler!

Üniversitenin kuruluş yıldönümünde, kendi temsil ettiği bilim dalının alanından bir mevzuyu üniversitenin misafir ve üyelerine anlatabilme imkanı, bir rektörün çok değerli bir imtiyazıdır; fakat bu hakka tekabül eden vazife, filozofu çok spesifik bir endişeye sevk eder. Onun için, dinleyicilerin genel olarak ilgisini çekebileceğine inandığı bir konu bulmak elbette nispeten daha kolaydır. Fakat felsefi inceleme tarzının kendisinin birlikte getirdiği sorunlar, bu avantajı önemli ölçüde gölgelemektedir. Bütün bilimsel çalışmalar, kendi özel konusunu daha geniş bir alana taşıyarak ve münferit soruları daha genel bir perspektiften çözmeye yönelir. Felsefe bu noktaya kadar, diğer bilimlerden farklı değildir; fakat bilimler, özel bir araştırma alanına yeten bir güvenilirlikle böyle prensipleri sağlam ve verili olarak ele alabilirken, felsefe için, araştırma nesnesinin kendisinin prensipler olması ve böylece onun çözümlerini daha genel [perspektiften] çıkarma imkânının olmaması, aksine her seferinde onları, en genel [perspektifte] kendisinin belirlemesi gerekmesi temel teşkil eder. Esasına bakılacak olursa, felsefe için özel araştırma alanı diye bir şey yoktur; her hususi sorunun sınırları, doğal olarak en yüksek ve nihai sorunlara uzanır. Kim, felsefi şeyler üzerine felsefi konuşmak isterse, genel bir pozisyon almak cesareti göstermek zorundadır ve ayrıca koruması daha zor olan cesarete sahip olması gerekir ki, o da dinleyicilerini en genel düşüncelerin göz ve ayağın altındaki toprakların kaybolma tehdidini haiz olan, uzak denizlere götürmektedir.

Hochansehnliche Versammlung!

Es ist ein wertvolles Vorrecht des Rektors, dass er am Stiftungsfeste der Universität das Ohr ihrer Gäste und ihrer Mitglieder für einen Gegenstand aus dem Umkreise der von ihm vertretenen Wissenschaft in Anspruch nehmen darf: die Pflicht aber, welche diesem Recht entspricht, verwickelt den Philosophen in ganz besondere Bedenken. Freilich ist es für ihn verhältnismässig leicht ein Thema zu finden, das mit Sicherheit auf allgemeines Interesse rechnen kann. Aber dieser Vorteil wird bedeutend durch die Schwierigkeiten überwogen, welche die Eigenart der philosophischen Untersuchungsweise mit sich bringt. Alle wissenschaftliche Arbeit ist darauf gerichtet, ihren besonderen Gegenstand in einen weiteren Kreis zu rücken und die einzelne Frage aus allgemeineren Gesichtspunkten zu entscheiden. Soweit steht es mit der Philosophie nicht anders als mit den übrigen Wissenschaften; aber während die letzteren mit einer für die Spezialforschung genügenden Zuverlässigkeit solche Prinzipien als fest und gegeben behandeln dürfen, ist es für die Philosophie wesentlich, dass ihr eigentliches Untersuchungsobjekt eben die Prinzipien selbst sind, dass sie also ihre Entscheidungen nicht aus einem Allgemeineren ableiten kann, sondern jedesmal im Allgemeinen selber zu bestimmen hat. Für die Philosophie gibt es streng genommen überhaupt keine Spezialuntersuchung; jedes ihrer Sonderprobleme dehnt seine Linien von selbst in die höchsten und letzten Fragen [3] aus. Wer über philosophische Dinge philosophisch reden will, muss allemal den Mut haben, im ganzen Stellung zu nehmen, und er muss auch den schwerer zu bewahrenden Mut haben, seine Zuhörer auf das hohe Meer allgemeiner Ueberlegungen hinauszuführen, wo dem Auge wie dem Fuss das feste Land zu entschwinden droht.

1 Yeni Kantçı olan Wilhelm Windelband (1848-1915), “Güneybatı Almanya” ekolünün kurucusudur. Burada tercümesini verdiğimiz metin, aslen Windelband’ın Strassburg Kaiser-Wilhelms Üniversitesinde 1894 yılında rektörlük görevini üstlenirken irat ettiği konuşmadır. O, bu konuşmada doğa bilimleri ve tarihsel bilimler arasındaki farkı temellendirmeye çalışır. Windelband, bilhassa Dilthey (1833-1911) tarafından şekillendirilen, doğa – tin bilimleri ayrımını problemlili bulur. Zira ona göre, bu bilimler arasındaki ayrım, onların nesnelere değil, daha çok bilgi bilimsel yöntemlerinde aranmalıdır. Windelband teorisini genel ve özel kavramları çerçevesinde geliştirir ve doğa bilimlerinin temel karakteristiğini eşyanın özünde yatan genel yasa prensipleri belirlemek (nomotetik) olarak tanımlarken, tarihsel bilimleri özünü, özeli ve biricik olanı betimleyici (idiografik) olarak tarif eder. Windelband, tarihsel, biricik ve bireysele ait olan bilgi tarzının, genele ulaşmak için benzerliklere yönelen doğa bilimlerinin bilgi tarzına karşı emansipasyonunu savunur. İnsanlığın düşünce yapısı itibariyle, farklı nedenlerden bu iki bilgi türüne de muhtaç olduğunu düşünen Windelband, yaptığı bu ayrım ile iki farklı düşünce yapısı ve metot arasında sağlıklı bir ilişki tesis etmeye çalışır. Bu konuşma/makale, oldukça ses getirmiştir. Onun bu ayrımı daha sonra öğrencisi Heinrich Rickert tarafından revize edilerek, kültür bilimleri-doğa bilimleri karşıtlığında geliştirilmiştir. Bu teori sadece felsefede değil, sosyoloji ve psikoloji alanında da etkili olmuştur. Metin, ilk olarak 1984 yılında basılmıştır. Tercüme ilk baskınının 1904 yılındaki tıpkıbasımından yapılmıştır. Wilhelm Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft: Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg, geh. am 1. Mai 1894, Strassburg 1894.

2 Doktor Öğretim Üyesi, Türk-Alman Üniversitesi, Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi. duran@tau.edu.tr

Bu tür çekincelerle felsefeyi temsil eden kişi, kendi bilim alanından tarihsel bir resmi betimlemeyi ya da hâlihazır-daki akademik kurumlar ve teamüllere göre onun uhdesi altında olan, özel bir deneyimsel bilime, psikolojiye sığınmayı deneyebilir. O da elbette, herkesi ilgilendiren ve son yüzyıllarda bu bilim dalının canlı hareketliliğinin ortaya çıkardığı, metodik ve içeriksel çeşitliliği artmasıyla doğru orantılı olarak, ele alınması ilgi uyandırmayı vadeden bir konu bolluğu sunar. Ben bu iki çıkış yolunu seçmiyorum: Ben, ne felsefenin artık var olmayıp, sadece onun tarihinin mevcut olduğu kanaatini beslemek istiyorum, – ne de *Kant*'ın yeniden temellendirdiği şekliyle felsefenin, (onun kendisi [Kant] tarafından bilim değerinin teorik bilim dalları arasında en az olarak değerlendirdiği) spesifik bilimin [psikolojinin] dar çerçevesine sığdırılması kanaatini desteklemek istiyorum. Aksine, bugünkü bu toplantıyı vesile kılarak, felsefinin, bütün metafiziksel tutkusunu bir kenara bıraktığı şu anki biçiminde de kendi tarihinin önemli içeriğini borçlu olduğu gibi, edebiyat alanındaki değeri ve akademik tadrısattaki yerini de borçlu olduğu, büyük soruların karşısında yeterli hissettiğini göstermenin bir görev olduğu kanaatindeyim. Ve böylece, bu görevin cüreti, her hususi sorunun beşerî hayat ve dünya görüşünün nihai gizemlerine uzanan felsefi inceleme güdüsü, beni cezbedi. Size bir örnekle açıklamak ve görünüşte açık ve basit olan bilinen bir şeyi her eksiksiz anlatma denemesinin, bizi hızlı ve kaçınılmaz olarak bilgi yetimizin en karanlık sırlarla çevrilmiş sınırlarına götürme zorunluluğunu göstermek [istiyorum].

Durch solche Bedenken könnte der Vertreter der Philosophie sich wohl versucht finden, entweder nur ein historisches Bild aus seiner Wissenschaft zu zeichnen oder seine Zuflucht zu der besonderen Erfahrungswissenschaft zu nehmen, die ihm nach den noch bestehenden akademischen Einrichtungen und Gewöhnungen ebenfalls obzuliegen pflegt, — der Psychologie. Bietet doch auch sie eine Fülle von Gegenständen, die jeden angehen und deren Behandlung um so sicherer Ausbeute verspricht, je mannigfaltiger die methodischen und sachlichen Gesichtspunkte sind, welche die lebhaftige Bewegung dieser Disziplin in den letzten Jahrzehnten hat zu tage treten lassen. Ich verzichte auf beide Auswege: ich möchte weder der Meinung Vorschub leisten, dass es nicht mehr Philosophie sondern nur deren Geschichte gebe, — noch der anderen, als könne die Philosophie, wie sie *Kant* neu begründet hat, jemals wieder in den engen Rahmen derjenigen Spezialwissenschaft zusammenschumpfen, deren Erkenntniswert er selbst unter den theoretischen Disziplinen am geringsten veranschlagte. Vielmehr erscheint es mir bei einer Gelegenheit wie der heutigen als Pflicht, dafür Zeugnis abzulegen, dass die Philosophie auch in ihrer jetzigen Form, wo sie alle metaphysische Begehrlichkeit abgelegt hat, sich jenen grossen Fragen gewachsen fühlt, denen sie, wie den bedeutsamen Inhalt ihrer Geschichte, so auch ihren Wert in der Literatur und ihre Stellung im akademischen Unterricht verdankt. Und so reizt mich das Wagnis der Aufgabe, jene Triebkraft der philosophischen Untersuchung, wodurch jedes Sonderproblem sich in die letzten Rätsel menschlicher Welt- und Lebensansicht ausweitet. Ihnen an einem Beispiel [4] zu veranschaulichen, und daran die Notwendigkeit aufzuzeigen, mit welcher ein jeder Versuch, das scheinbar klar und einfach Bekannte zu vollem Verständnis zu bringen, uns schnell und unentfliehbar an die äussersten, von dunklen Geheimnissen umlagerten Grenzen unseres Erkenntnisvermögens drängt.

* Vurgular çevirmene aittir.

Eğer bu amaç için mantıktan ve özellikle de metodolojiden, bilim teorisinden bir konu seçiyorsam, bunun nedeni, bu tür bir konuda felsefi çalışmanın diğer bilimlerle olan içsel bağlantısının en açık, elle tutulabilir şekilde ortaya çıkması gerektiği fikrinde olmamdan dolayıdır. Felsefe, kendi tasarladığı dünyada bilgiden uzak bir şekilde durmaz, bilakis bütün dinamik gerçeklik bilgisiyle ve gerçek ruhsal yaşamın bütün değer içerikleriyle zengin bir karşılıklı ilişki içinde olmuştur ve [hâlen de] içindedir: felsefe tarihi, insanlığın yanılğı tarihi haline geldiyse eğer, bunun sebebi, felsefenin, özel bilimlerin teorilerini, ki bunlar en fazla ancak tedricen oluşan doğrular olarak geçerli sayılması gerekirken, iyi niyetle, tamamlanmış ve güvenilir bilgi olarak kabul etmiş olmasıdır. Felsefe ve diğer bilimler arasındaki bu hayat bağı, kendini en bariz şekilde tam da, gerçek bilişin, kendisinden önce faaliyette olan formları üzerine eleştirel bir düşünceden başka bir şey olmayan mantıkta gösterir. Mantıkçıların soyut yapısından veya salt formel düşüncelerinden verimli bir metot hiçbir zaman ortaya çıkmamıştır: bunlara düşen görev sadece, münferit uygulanmış olanı başarılı şekilde kendi genel formları altına sokmak ve sonrada onun anlamını, bilgi değerini ve onun uygulanış sınırlarını belirlemektir. Hemen en seçkin örneği mevzuya dâhil etmek adına [şu soruyu soralım]: Modern mantık, Yunanlı anasından farklı olarak, tümdengelim özünü hakkındaki gelişmiş tasavvura nereden sahip olmuştur? *Bacon*'un tavsiye ettiği ve skolastik olarak betimlediği programlı açıklamadan değil, aksine *Kepler* ve *Galileo* zamanından beri süregelen, bir özel problemden diğer özel probleme kendini saflaştırıp yükselten, doğa araştırmaları alanındaki münferit çalışmalarında kullanılan bu düşünme biçiminin etkin uygulanışı üzerine kafa yorarak [elde etmiştir].

Wenn ich zu diesem Zwecke ein Thema aus der Logik, insbesondere aus der Methodologie, der Theorie der Wissenschaft wähle, so geschieht es in der Meinung, dass an einem solchen in besonders deutlicher, greifbarer Weise der innige Zusammenhang hervortreten muss, in welchem die Arbeit der Philosophie mit derjenigen der übrigen Wissenschaften steht. Nicht wissenschaftsfern in eigener erdachter Welt, sondern in reichem Wechselverkehr mit aller lebendigen Wirklichkeitserkenntnis und mit allem Wertgehalte des wirklichen Geisteslebens hat die Philosophie bestanden und besteht sie: wenn ihre Geschichte die der menschlichen Irrtümer gewesen ist, so war der Grund davon der, dass sie guten Glaubens aus den Theorien der besonderen Wissenschaften als fertig und sicher übernahm, was auch in diesen nur höchstens als werdende Wahrheit hätte gelten dürfen. Dieser Lebenszusammenhang zwischen der Philosophie und den übrigen Disziplinen zeigt sich am deutlichsten gerade in der Entwicklung der Logik, welche nie etwas anderes war als die kritische Reflexion auf die vor ihr betätigten Formen des wirklichen Erkennens. Niemals ist eine fruchtbare Methode aus abstrakter Konstruktion oder rein formalen Ueberlegungen der Logiker erwachsen: diesen fällt nur die Aufgabe zu, das erfolgreich am einzelnen Ausgeübte auf seine allgemeine Form zu bringen und danach seine Bedeutung, seinen Erkenntniswert und die Grenzen seiner Anwendung zu bestimmen. Woher — um gleich das vornehmste Beispiel heranzuziehen — hat die moderne Logik, der griechischen Mutter gegenüber, die gereifte Vorstellung vom Wesen der Induktion? Nicht aus der programmatischen [5] Emphase, mit der sie *Bacon* empfohlen und scholastisch beschrieben hat, sondern aus der Reflexion auf die tatkräftige Anwendung, welche diese Denkform in der Einzelarbeit der Naturforschung, von Sonderproblem zu Sonderproblem sich verfeinernd und steigernd, seit den Tagen *Keplers* und *Galileis* bewährt hat.

Fakat yeni mantığa mahsus olan, insani bilginin gelişmiş alanlarının çok renkli çeşitliliğinde, münferit alanları birbirinden ayıran sınırın kavramsal belirlenmiş çizgilerinin çizilmesi denemeleri de tabii ki aynı bağlama dayanıyor. Yakın zamandaki filoloji, matematik, doğa bilimi, psikoloji ve tarihin bilimsel alakadaki icra ettiği değişken hâkimiyet, eskiden ifade edildiği şekliyle “bilimlerin sistemi”, bugün ifade edildiği şekliyle “bilimlerin sınıflandırılması” ile alakalı farklı tasarımlarda kendini gösterir. Bu konuda, münferit bilgi alanlarının özerkliğini görmezden gelerek, tüm konuları bir ve aynı metodun mecburiyeti altına sokmak isteyen ve böylece de bilimlerin düzenlemesi için sadece objektif, yani metafizik bakış açısından başka bir şey bırakmayan, evrenselci temayülden dolayı birçok hata yapılmıştır. Böylece sırasıyla mekanik, geometrik, psikolojik, diyalektik ve yeni dönemde tarihsel-gelişimci metod, hâkimiyetini, aslen ait oldukları ve verimli olarak kullanıldıkları dar alanın dışına çıkararak, insan bilgisinin bütün kapsamına olabildiğince genişletme iddiasını ileri sürdüler. Bu farklı girişimlerin çatışması büyüdükçe, mantıksal teorinin basiretinin, bilgi bilimin genel belirlenimleri aracılığıyla bu iddiaların adil bir değerlendirmesi ve onların geçerlilik alanlarının dengeli bir ayrımının kazanılmasına dair geniş perspektifli görevi de o kadar büyüyor. Bu görevin yerine getirilmesi için gereken şartlar elverişsiz durmuyor. Felsefenin, matematikle ve prensipte psikolojiyle de metodik hesaplaşması *Kant* tarafından gerçekleştirildi. Ondan beri 19. Yüzyılda, baştaki ateşli felsefi eğilimin felce uğramasına rağmen, münferit bilimlerdeki girişim ve hareketlikler daha renkli bir çeşitlilik yaşamıştır: çok sayıdaki yeni ve yeni tür problemlerin üstesinden gelinirken metodik araç, her yönüyle değişti ve daha önceden hiç görülmedik derecede genişletildi ve saflaştırıldı. Bu arada farklı yöntem biçimleri, birçok kez birbirine geçti ve sonrasında her münferit bilimin, zamanımızın dünya ve hayat görüşünde kendisi için egemen bir konum istemesi sonucunda teorik felsefe için yeni sorular doğuruyor; bütün yönleriyle incelemek istemesem de bu tür sorunlar, burada size anlatmak istediğim konuları teşkil ediyor

Auf denselben Zusammenhängen aber beruhen selbstverständlich auch die der neueren Logik eigentümlichen Versuche, in dem zu so bunter Mannigfaltigkeit ausgewachsenen Reiche des menschlichen Wissens begrifflich bestimmte Linien zur Grenzabsonderung der einzelnen Provinzen zu ziehen. Die wechselnde Vorherrschaft, welche in den wissenschaftlichen Interessen der neueren Zeit Philologie, Mathematik, Naturwissenschaft, Psychologie, Geschichte ausgeübt haben, spiegelt sich in den verschiedenen Entwürfen zum „System der Wissenschaften“, wie man früher sagte, zur „Klassifikation der Wissenschaften“, wie es heute genannt wird. Viel wurde dabei durch die universalistische Tendenz gefehlt, welche, mit Verkenning der Autonomie der einzelnen Wissensgebiete, alle Gegenstände dem Zwange einer und derselben Methode unterwerfen wollte, sodass für die Gliederung der Wissenschaften nur noch sachliche, das hiess metaphysische Gesichtspunkte übrig blieben. So haben nach einander die mechanistische, die geometrische, die psychologische, die dialektische, in neuester Zeit die entwicklungsgeschichtliche Methode den Anspruch erhoben, von den engeren Feldern ihrer ursprünglichen fruchtbaren Anwendung ihre Herrschaft möglichst über den ganzen Umfang der menschlichen Erkenntnis zu erweitern. Je grösser der Widerstreit dieser verschiedenen Bestrebungen erscheint, um so mehr erwächst für die Besonnenheit der logischen Theorie die weit-ausschauende Aufgabe, eine gerechte Abwägung jener Ansprüche und eine ausgleichende Scheidung ihrer Geltungsbereiche durch die allgemeinen Bestimmungen der Erkenntnislehre zu gewinnen. Die Aussichten dafür stehen nicht ungünstig. [6] günstig. Durch *Kant* ist die methodische Auseinandersetzung der Philosophie mit der Mathematik und im Prinzip auch mit der Psychologie vollzogen worden. Seitdem hat das neunzehnte Jahrhundert bei einer gewissen Erlahmung des anfangs überreizten philosophischen Triebes eine um so buntere Mannigfaltigkeit von Bestrebungen und Bewegungen in den besonderen Wissenschaften erlebt: in der Bewältigung zahlreicher neuer und neuartiger Probleme ist der methodische Apparat nach allen Seiten hin verändert und in nie vorher dagewesenem Masse zugleich verbreitet und verfeinert worden. Dabei haben sich die verschiedenen Verfahrensweisen vielfach ineinander verästelt, und wenn dann doch jede einzelne für sich eine herrschende Stellung in der allgemeinen Welt- und Lebensansicht unserer Tage verlangt, so erwachsen gerade daraus der theoretischen Philosophie neue Fragen; und solche sind es, für welche ich, ohne sie irgendwie erschöpfen zu wollen, Ihr Interesse in Anspruch zu nehmen wünsche.

Benim burada göz önünde bulundurduğum sınıflandırmaların, bilimlerin, fakülteler çerçevesinde bulunan [hâlihazırdaki] yapısıyla örtüşmediğini söylemeye sanırım ihtiyaç yoktur. Bu [yapı], üniversitelerin pratik görevleri ve onların tarihsel gelişiminden ortaya çıkmıştır. Böylece pratik amaç, teorik açıdan ayrılması gerekeni birleştirmiş, birbirine yakından bağlanması gerekeni ayırmıştır; ve aynı motif, çok defa aslında doğa bilimsel olanı pratik ve teknik disiplinlerle birleştirmiştir. Fakat bütün bunların, bilimsel faaliyete zarar verdiği kanaati oluşturmasını: aksine bu pratik ilişkiler, farklı çalışma alanlarında, [eskiden] akademilerde olduğu gibi benzer olanın soyut olarak bir araya toplandığı şeklienden belki de daha zengin ve daha dinamik bir etkileşimi ortaya çıkarmıştır. Alman üniversitelerinin fakülte düze ninde, özellikle de eski *facultas artium* açısından son yıllarda yaşanan kaymalar, yapının metodik gerekçesine daha büyük önem atfetmeye belirli bir eğilim olduğunu gösteriyor. Eğer bu gerekçeler sadece teorik bir ilgiyle izlenirse, felsefenin ve ama aynı zamanda hala matematiğin, deneyimsel bilimlerin karşısına yerleştirilmesinin geçerli olduğunu öncelikle varsayabiliriz. İlk ikisi, her ne kadar kelimenin çok farklı ve burada daha detaylı açıklanamayacak anlamda olsa da eski ismi, “rasyonel” bilimler altında toplanabilir. Şimdilik, onların ortak noktalarını negatif şekilde ifade etmek yeterli olacaktır: onlar, deneyimde verilmiş bir şeyin bilgisine doğrudan yönelmezler, bununla beraber onlar tarafından ulaşılmış tetkikler diğer bilimlerde bu amaç için kullanılabilir ve kullanılmalıdır. Bu somut duruma formel tarafta felsefe ve matematiğin mantıksal ortak noktası olan, onların ikisinin de araştırma ve keşiflerinin gerçek ve psiko-genetik sebebi ne kadar duyumsal motiflere dayanırsa dayansın, tek tek algılara ve algıların ölçümlerine dayanmama iddiaları tekabül eder. Deneyimsel bilimler başlığı altında, bir şekilde verilmiş ve algıya açık gerçekliği bilme vazifesi olan bilimler anlaşılıyor. Onların [deneyimsel bilimlerin] formel özelliği ise, onların kendi sonuçlarını temellendirmek için, genel aksiyomatik ön koşulların ve olağan düşüncenin bütün bilme çeşitleri için eşit olarak zorunlu olan doğruluğunun yanında, daima gerçekliğin algı tarafından tespitine ihtiyaç duymalarıdır.

Es bedarf kaum der Erwähnung, dass Einteilungen wie ich sie hier im Auge habe, sich nicht mit der Gliederung decken können, welche die Wissenschaften in der Abgrenzung der Fakultäten finden. Diese ist aus den praktischen Aufgaben der Universitäten und deren geschichtlicher Entwicklung hervorgegangen. Dabei hat der praktische Zweck häufig vereint, was in rein theoretischer Hinsicht zu trennen, und auseinandergerissen, was sonst eng zu verbinden wäre; und dasselbe Motiv hat die eigentlich wissenschaftlichen mit praktischen und technischen Disziplinen mehrfach verschmolzen. Doch meine man nicht, dass dies alles zum Schaden der wissenschaftlichen Tätigkeit gewesen wäre: vielmehr haben die praktischen Beziehungen auch hier den Erfolg gehabt, eine reichere und lebendigere Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Arbeitsgebieten hervorzurufen, als es vielleicht bei den abstrakteren Zusammenfassungen des Gleichartigen, wie sie in den Akademien vorliegen, der Fall gewesen wäre. [7] Gleichwohl zeigen die Verschiebungen, welche die Fakultätsordnungen der deutschen Universitäten, insbesondere hinsichtlich der ehemaligen *facultas artium* in den letzten Jahrzehnten erfahren haben, eine gewisse Neigung den methodischen Motiven der Gliederung grössere Bedeutung einzuräumen. Geht man diesen Motiven mit nur theoretischem Interesse nach, so darf zunächst als gültig vorausgesetzt werden, dass wir die Philosophie und doch wohl noch immer auch die Mathematik den Erfahrungswissenschaften gegenüberstellen. Die beiden ersteren mögen unter dem alten Namen der „rationalen“ Wissenschaften zusammengefasst werden, wenn auch in sehr verschiedener und hier nicht näher zu erörternder Bedeutung des Wortes. Es genügt für jetzt, ihre Gemeinsamkeit in der negativen Form auszusprechen, dass sie selbst nicht unmittelbar auf die Erkenntnis von etwas in der Erfahrung Gegebenen gerichtet sind, wenn auch die von ihnen gewonnenen Einsichten in anderen Wissenschaften für diesen Zweck verwendet werden können und sollen. Diesem gegenständlichen Momente entspricht auf der formalen Seite die logische Gemeinschaft, dass beide — Philosophie wie Mathematik — ihre Behauptungen niemals auf einzelne Wahrnehmungen oder auf Massen von Wahrnehmungen stützen, so sehr auch der tatsächliche, psychogenetische Anlass für ihre Untersuchungen und Entdeckungen in empirischen Motiven liegen mag. Unter Erfahrungswissenschaften dagegen verstehen wir diejenigen, deren Aufgabe es ist, eine irgendwie gegebene und der Wahrnehmung zugängliche Wirklichkeit zu erkennen; ihr formales Merkmal besteht somit darin, dass sie zur Begründung ihrer Resultate neben den allgemeinen axiomatischen Voraussetzungen und der für alles Erkennen gleichmässig erforderlichen Richtigkeit des normalen Denkens durchweg einer Feststellung von Tatsachen durch Wahrnehmung bedürfen.

Gerçek olanın bilgisine yönelmiş bilim dallarının sınıflandırması için hâlihazırda doğa bilimleri ve tin bilimleri ayrımı yaygındır; ben bu şekildeki bir ayrımı başarılı bulmuyorum. Doğa ve tin – bu, Antik düşüncenin son kısımlarında ve Orta Çağ düşüncesinin başlarında hâkim konuma ulaşmış ve daha yakın dönemdeki *Descartes* ve *Spinoza*'dan tutun *Schelling* ve *Hegel*'e kadar metafizik düşüncede bütün kabalılığıyla ayakta kalmış olan içeriksel bir karşıtlıktır. Eğer en yeni felsefenin atmosferini ve bilgi bilimsel eleştirinin etkilerini doğru olarak değerlendiriyorsam, bu [ayrım], genel tasavvur ve ifade şekli içerisinde şu anda artık, incelemeyen bir sınıflandırmanın temelini oluşturabilecek kadar emin ve doğal olarak kabul edilmemektedir. Buna ek olarak, nesnelerin bu şekildeki bir karşıtlığı, onların bilgi şekilleriyle örtüşmüyor. Zira, *Locke*, *kartezyen* düalizmi, bilgi için iki ayrı organ olarak bir tarafta bedensel dış dünyayı, [yani] doğayı ve diğer tarafta içsel tin dünyasını birbirinin karşısına yerleştirerek, dışsal ve içsel algı (*sensation* ve *reflection*) olarak sübjektif bir forma soktuysa, yeni dönemin bilgi eleştirisi, bu düşünceyi sarsmış olmanın ötesinde, “içsel bir algının”, özel bir bilgi şekli olarak kabulünün meşruiyeti konusunda en azından çok ciddi şekilde şüphe eder. Ayrıca tin bilimleri olarak adlandırılan bilimlerin gerçekliklerinin, yalnızca içsel algı ile temellendirileceği de hiçbir şekilde kabul edilemez. Fakat sınıflandırmanın prensibinin içeriksel ve formel uygunsuzluğu kendini her şeyden önce, doğa bilimi ve tin bilimi arasında çok önemli duyuşsal bir bilim olan psikolojinin bir yere yerleştirilememesinde gösterir; o, içerik olarak tin bilimi olarak ve belli anlamda diğerleri için bir temel olma özelliği gösterir; fakat onun yönteminin, metodik tavırlarının tamamı, baştan sona doğa bilimleriyle aynıdır. Bu yüzden de o, zaman zaman “içsel duyunun doğa bilimi” ya da hatta “tinsel doğa bilim” olarak anılmaya katlanmak durumunda kalmıştır.

Für die Einteilung dieser auf die Erkenntnis des Wirklichen gerichteten Disziplinen ist gegenwärtig die Scheidung [8] von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften geläufig; ich halte sie in dieser Form nicht für glücklich. Natur und Geist — das ist ein sachlicher Gegensatz, der in den Ausgängen des antiken und den Anfängen des mittelalterlichen Denkens zu beherrschender Stellung gelangt und in der neueren Metaphysik von *Descartes* und *Spinoza* bis zu *Schelling* und *Hegel* mit voller Schroffheit aufrecht erhalten worden ist. Sofern ich die Stimmungen der neuesten Philosophie und die Nachwirkungen der erkenntnistheoretischen Kritik richtig beurteile, so würde diese in der allgemeinen Vorstellungs- und Ausdrucksweise haften gebliebene Scheidung jetzt nicht mehr als so sicher und selbstverständlich anerkannt werden, dass sie unbesehen zur Grundlage einer Klassifikation gemacht werden dürfte. Dazu kommt, dass dieser Gegensatz der Objekte sich nicht mit einem solchen der Erkenntnisweisen deckt. Denn, wenn *Locke* den *cariesianischen* Dualismus auf die subjektive Formel brachte, äussere und innere Wahrnehmung — *sensation* und *reflection* — als die beiden gesonderten Organe für die Erkenntnis einerseits der körperlichen Aussenwelt, der Natur, andererseits der inneren Geisteswelt einander gegenüberzustellen, so hat wiederum die Erkenntniskritik der neuesten Zeit diese Auffassung mehr als je ins Schwanken gebracht und die Berechtigung zur Annahme einer „inneren Wahrnehmung“ als besonderer Erkenntnisart wenigstens stark in Zweifel gezogen. Auch würde weiterhin keineswegs zugegeben werden, dass die Tatsachen der sogenannten Geisteswissenschaften lediglich durch innere Wahrnehmung begründet wären. Vor allem aber zeigt sich die Inkongruenz des sachlichen und des formalen Einteilungsprinzips darin, dass zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft eine empirische Disziplin von solcher Bedeutsamkeit wie die Psychologie nicht unterzubringen ist: ihrem Gegenstand nach ist sie nur als Geisteswissenschaft und in gewissem Sinne als die Grundlage aller übrigen zu charakterisieren; ihr [9] ganzes Verfahren aber, ihr methodisches Gebahren ist vom Anfang bis zum Ende dasjenige der Naturwissenschaften. Daher sie denn es sich hat gefallen lassen müssen, gelegentlich als die „Naturwissenschaft des inneren Sinnes“ oder gar als „geistige Naturwissenschaft“ bezeichnet zu werden.

Bu tür zorluklara neden olan bir sınıflandırmanın sistematik bir temeli yoktur: fakat bunu kazanmak için belki sadece kavramsal tanımlamada küçük değişikliklere ihtiyaç duyulur. Psikolojinin, doğa bilimleriyle yakınlığı nerede bulunur? Açıktır ki, o da doğa bilimleri gibi, olguları tespit eder, toplar ve onları sadece bu olguların tabii olduğu genel yasalılığı ortaya çıkarmak bakış açısı ve amacıyla inceler. Burada [psikolojinin] nesnelere farklılığı, onun, olgularının tespiti için özel metotlarının, tümevarımsal değerlendirmenin tarz ve şekillerinin ve keşfettikleri yasalalarını ortaya koyulduğu ifadelerinin çok farklı olmasını tabii ki beraberinde getirir; fakat bu bakımdan psikolojinin kimyadan farkı, örneğin mekaniğin biyolojiden farkından daha fazla değildir: Fakat – buradaki önemli olan nokta – bütün bu içeriksel farklılıklar, bütün bu bilim alanlarının bilgi amaçlarının formel karakteri açısından sahip oldukları mantıksal benzerliğin çok gerisinde kalır: onların aradıkları şey, her zaman olayın yasalıdır, bu olay, cisimlerin bir hareketi, maddelerin bir değişimi, organik hayatın bir gelişimi veya tasavvur etme hissetme ve istemenin bir süreci olabilir.

Eine Einteilung, welche solche Schwierigkeiten aufweist, hat keinen systematischen Bestand: indessen bedarf sie vielleicht, um ihn zu gewinnen, nur geringer Veränderungen der Begriffsbestimmung. Worin besteht denn die methodische Verwandtschaft der Psychologie mit den Naturwissenschaften? Offenbar darin, dass jene wie diese ihre Tatsachen feststellt, sammelt und verarbeitet nur unter dem Gesichtspunkte und zu dem Zwecke, daraus die allgemeine Gesetzmässigkeit zu verstehen, welcher diese Tatsachen unterworfen sind. Dabei bringt es freilich die Verschiedenheit der Gegenstände mit sich, dass die besonderen Methoden zur Feststellung der Tatsachen, die Art und Weise ihrer induktiven Verwertung und die Formel, auf welche die gefundenen Gesetze sich bringen lassen, sehr verschieden sind; und doch ist in dieser Hinsicht der Abstand der Psychologie z. B. von der Chemie kaum grösser, als etwa der der Mechanik von der Biologie : aber — worauf es hier ankommt — alle diese sachlichen Differenzen treten weit zurück hinter der logischen Gleichheit, welche alle diese Disziplinen hinsichtlich des formalen Charakters ihrer Erkenntnisziele besitzen: es sind immer Gesetze des Geschehens, welche sie suchen, mag dies Geschehen nun eine Bewegung von Körpern, eine Umwandlung von Stoffen, eine Entfaltung des organischen Lebens oder ein Prozess des Vorstellens, Fühlens und Wollens sein.

Bunun karşısında tin bilimleri olarak isimlendirilen, biricik, az veya çok [bir zamana] yayılmış olan bir kerelik bir olayın, sınırlı bir gerçeklik zamanında tam ve etraflıca betimlemesini yapmaya kararlı olarak yönelmiş, ampirik bilim dallarının çoğu vardır. Bu tarafta da, insanların kendi görüşlerini tasdik edecek nesnelere ve hüneler oldukça çeşitlidir. Burada, bir tek olay veya bir sıra eylem ve kaderler, bir tek insanın veya bütün bir halkın hayatı veya tabiatı, bir dilin, dinin, hukuk düzeninin yahut edebiyat, sanat veya bilim eserinin karakteristiği ve gelişimi söz konusu olabilir: bu konulardan her biri, kendi hususiyetine uygun bir inceleme ister. Fakat her zaman bilginin amacı, kendisini biricik bir gerçeklik içerisinde gösteren insan yaşamının bir eserini, bu kendi hakikati içinde yeniden yapılandırmak ve anlamaktır. Bununla, tarihsel bilim dallarının tamamının kast edildiği açıktır.

Demgegenüber ist die Mehrzahl derjenigen empirischen Disziplinen, die man wohl sonst als Geisteswissenschaften bezeichnet, entschieden darauf gerichtet, ein einzelnes, mehr oder minder ausgedehntes Geschehen von einmaliger, in [10] der Zeit begrenzter Wirklichkeit zu voller und erschöpfender Darstellung zu bringen. Auch auf dieser Seite sind die Gegenstände und die besonderen Kunstgriffe, wodurch man sich ihrer Auffassung versichert, von äusserster Mannigfaltigkeit. Da handelt es sich etwa um ein einzelnes Ereignis oder um eine zusammenhängende Reihe von Taten und Geschicken, um das Wesen und Leben eines einzelnen Mannes oder eines ganzen Volkes, um die Eigenart und die Entwicklung einer Sprache, einer Religion, einer Rechtsordnung, eines Erzeugnisses der Literatur, der Kunst oder der Wissenschaft: und jeder dieser Gegenstände verlangt eine seiner Besonderheit entsprechende Behandlung. Immer aber ist der Erkenntniszweck der, dass ein Gebilde des Menschenlebens, welches in einmaliger Wirklichkeit sich dargestellt hat, in dieser seiner Tatsächlichkeit reproduziert und verstanden werde. Es ist klar, dass hiermit der ganze Umfang der historischen Disziplinen gemeint ist.

Biz şimdi burada deneysel bilimlerin güvenli mantıksal kavramlara dayanan, salt metodolojik bir sınıflandırmasına sahibiz. Sınıflandırma ilkesi, bilgi amaçlarının formel karakteridir. Biri genel yasalar ararken, diğeri özel tarihi gerçekleri arıyor: formel mantığın dilinde ifade edilecek olursa, birinin amacı tümel/külli, kesin hükümler, diğerininki tekil/münferit, assertorik cümledir. Ve böylece bu farklılık, *Sokrates*'in bütün bilimsel düşünce için temel ilişki olarak tespit ettiği, insan zihninde önemli ve belirleyici olan şu ilişkiye bağlanır; genelin özele olan ilişkisi. Antik metafizik, *Platon*'un gerçek olanı, değişmeyen tür kavramlarında, *Aristoteles*'in aynısını, kendini amaçsal olarak geliştiren tekil varlıklarda aramasından itibaren ikiye bölünmüştür. Modern doğa bilimi, bize var olanı, onda vuku bulan olayların süregelen zorunluluklarıyla tanımlamayı öğretti: o, doğa yasasını *Platon*'un idealarının yerine oturttu.

Hier haben wir nun eine rein methodologische, auf sichere logische Begriffe zu gründende Einteilung der Erfahrungswissenschaften vor uns. Das Einteilungsprinzip ist der formale Charakter ihrer Erkenntnisziele. Die einen suchen allgemeine Gesetze, die anderen besondere geschichtliche Tatsachen: in der Sprache der formalen Logik ausgedrückt, ist das Ziel der einen das generelle, apodiktische Urteil, das der anderen der singulare, assertorische Satz. Und so knüpft sich dieser Unterschied an jenes wichtigste und entscheidende Verhältnis im menschlichen Verstande, das von *Sokrates* als die Grundbeziehung alles wissenschaftlichen Denkens erkannt wurde; das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Die antike Metaphysik spaltete sich von hier aus, indem *Platon* das Wirkliche in den unveränderlichen Gattungsbegriffen, *Aristoteles* dasselbe in den zweckvoll sich entwickelnden Einzelwesen suchte. Die moderne Naturwissenschaft hat uns gelehrt, das Seiende zu definieren durch die dauernden Notwendigkeiten des an ihm [11] stattfindenden Geschehens: sie hat das Naturgesetz an die Stelle der platonischen Idee gesetzt.

Böylece şunu diyebiliriz: deneysel bilimler gerçek olanın bilgisinde ya doğa yasası şeklinde genel olanı ya da tarihsel belirlenmiş biçimde tekil olanı arar; onların bir kısmı, her zaman aynı kalan formu gözlemler, diğeri kısmı, gerçek olayın kendi içinde belirlenmiş, bir kerelik olan içeriğini gözlemler. Onların bir kısmı yasalar bilimleri, diğeri olaylar bilimleridir; biri, her zaman olanı diğeri, bir kere olanı öğretir. Bilimsel düşünce – eğer yeni terimler oluşturulmaya izin verilirse – bir durum da **nomotetik** [yasa belirleyici], diğesinde **idiografik*** [özeli betimleyici] olur. Eğer alışlagelinmiş kavramlara sadık kalmak istersek, bu anlamda bundan sonra doğa-bilimsel ve tarih bilimsel bilim dalları karşıtlığından bahsedebiliriz, psikolojinin, bu yöntemsel anlamda, tamamen doğa bilimlerine dâhil olduğunu unutmamamız gerekir.

So dürfen wir sagen: die Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt; sie betrachten zu einem Teil die immer sich gleichbleibende Form, zum anderen Teil den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die anderen Ereigniswissenschaften; jene lehren, was immer ist, diese, was einmal war. Das wissenschaftliche Denken ist – wenn man neue Kunstausdrücke bilden darf – in dem einen Falle nomothetisch, in dem andern idiographisch. Wollen wir uns an die gewohnten Ausdrücke halten, so dürfen wir ferner in diesem Sinne von dem Gegensatz naturwissenschaftlicher und historischer Disziplinen reden, vorausgesetzt dass wir in Erinnerung behalten, in diesem methodischen Sinne die Psychologie durchaus zu den Naturwissenschaften zu zählen.

Fakat bu yöntemsel karşıtlığın, aslında bilginin içeriğinin kendisini değil, sadece incelemeyi sınıflandırdığı göz önünde bulundurulmalıdır. Aynı nesnelerin nomotetik ve bunun yanında idiografik incelemenin konusu yapılabilmesi mümkün ve vakidir. Bu, her zaman aynı olan ve bir kerelik olanın karşıtlığının belirli ölçüde izafi olmasıyla ilgilidir. Büyük bir zaman aralığı içerisinde değişikliğe uğradığı dolaysız olarak fark edilmeyen ve bu yüzden de değişikliğe uğramayan şekli anlamında nomotetik olarak incelenebilen bir şey, buna rağmen daha geniş bir perspektiften bakıldığında sadece sınırlı bir zaman aralığı için geçerli olan bir şey olarak ortaya çıkabilir. Bir dil bütün münferit kullanımlarında, bütün ifade değişikliklerine rağmen aynı kalan, biçimsel yasalar tarafından kontrol edilir; fakat diğer yandan aynı özel dilin tamamı, kendi biçimsel yasaya uygunluğunun tamamıyla insanlığın dil yaşamında sadece bir kerelik ve geçici bir surettir. Aynısı, beden psikolojisi içinde, coğrafya, hatta belli ölçüde Astronomi içinde geçerlidir; ve böylece tarihsel ilke doğa bilimlerinin alanına taşınmış olur.

Ueberhaupt aber bleibt dabei zu bedenken, dass dieser methodische Gegensatz nur die Behandlung, nicht den Inhalt des Wissens selbst klassifiziert. Es bleibt möglich und zeigt sich in der Tat, dass dieselben Gegenstände zum Objekt einer nomothetischen und daneben auch einer idiographischen Untersuchung gemacht werden können. Das hängt damit zusammen, dass der Gegensatz des Immergleichen und des Einmaligen in gewissem Betracht relativ ist. Was innerhalb sehr grosser Zeiträume keine unmittelbar merkliche Veränderung erleidet und deshalb auf seine unveränderlichen Formen hin nomothetisch behandelt werden darf, kann sich darum doch vor einem weiteren Ausblick als etwas nur für einen immerhin begrenzten Zeitraum Gültiges, d. h. als etwas Einmaliges erweisen. So ist eine Sprache in allen ihren einzelnen Anwendungen durch ihre Formgesetze beherrscht, die bei allem Wechsel des Ausdrucks dieselben [12] bleiben; aber andererseits ist diese selbe ganze besondere Sprache mitsamt ihrer ganzen besonderen Formgesetzmässigkeit doch nur eine einmalige, vorübergehende Erscheinung im menschlichen Sprachleben überhaupt. Aehnliches gilt für die Physiologie des Leibes, für die Geologie, in gewissem Sinne sogar für die Astronomie; und damit wird das historische Prinzip auf das Gebiet der Naturwissenschaften hinübergetrieben.

Bunun için klasik örnek, organik doğanın bilimidir. O, insanlığın birkaç bin yıllık, şimdiye kadar ki gözlemi olarak, yaşayan varlıkların devamlı aynı kalan çeşitlerini, onların yasaya uygun şekilleri olarak görmeye hakları olmasından dolayı, sistematik olarak nomotetik karaktere sahiptir. Ona gelişim tarihi olarak bakıldığında, dünyadaki organizmaların silsilesinin bütünü, bir zaman seyri içerisinde tedrici olarak şekillenen, başka bir dünya cisminde tekrarının garantisinin olmamasının ötesinde, olasılığının bile olmadığı, kökenin ve değişimin bir süreci olarak açıkladığı yerde, o, idiografik, tarihsel bir bilim dalı olmuş olur. Kant, modern zürriyet teorisi kavramını daha önceden ortaya attığı zaman, bu “aklın macerasına” cüret edecek kişiyi, geleceğin “doğa arkeoloğu” olarak nitelendirmiştir.

Das klassische Beispiel dafür bildet die Wissenschaft der organischen Natur. Als Systematik ist sie nomothetischen Charakters, insofern als sie die innerhalb der paar Jahrtausende bisheriger menschlicher Beobachtung sich stets gleichbleibenden Typen der Lebewesen als deren gesetzmässige Form betrachten darf. Als Entwicklungsgeschichte, wo sie die ganze Reihenfolge der irdischen Organismen als einen im Laufe der Zeit sich allmählich gestaltenden Prozess der Abstammung oder Umwandlung darstellt, für dessen Wiederholung auf irgend einem andern Weltkörper nicht nur keine Gewähr, sondern nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, — da ist sie eine idiographische, historische Disziplin. Schon Kant nannte, als er den Begriff der modernen Deszendenztheorie im voraus entwarf, denjenigen, welcher sich dieses „Abenteuers der Vernunft“ erkühnen würde, den zukünftigen „Archäologen der Natur“.

Özel bilimler arasındaki bu belirleyici karşıtlığa mantık teorisinin şimdiki kadar nasıl bir ilişkisi olduğu sorarsak, onun tam da, bugüne kadar en fazla reforma muhtaç olduğu kanaatine varırız. Onun gelişiminin tamamı, nomotetik düşünce şeklinin belirgin şekilde öncelendiğini gösterir. Bu tamamen anlaşılır bir şeydir. Bilimsel araştırma ve ispatlamanın tamamı kavram formunda gerçekleştiği için, öze dair, genelin temellendirmesi ve kullanımını üzerine yapılan çalışmalar mantık için her zaman en öncelikli ve önemli ilgi alanı olarak kalır. Buna ek olarak, [bu gelişimi] tarihsel süreç de etkilemiştir. Yunan felsefesi, doğa bilimsel başlangıçtan, *φύσις* [*physis*] yani suretlerin değişimi içinde kalıcı kalan varlık hakkındaki sorudan neşet etmiş ve Rönesans'taki tarihsel gelenek sayesinde nedensel aracılığın da eksik olmadığı, paralel bir süreçte, modern felsefe kendi özerkliğine aynı şekilde doğa bilimi eliyle yükselmiştir. Mantıksal düşüncenin, ilk önce nomotetik düşünce formuna yönelmesinden ve sürekli genel teorilerini, buna bağlı olarak geliştirmesinden başka türlü hareket etmesi beklenemezdi. Bu, hâlen geçerlidir. Bizim kavrama, yargıya ve sonuca varmaya dair geleneksel öğretimimizin tamamı, hala tümel/küllü cümlelerin mantıksal araştırmanın merkezi noktasında olduğu, Aristoteles ilkesine göre oluşturulmuştur. Örneklerin büyük bir çoğunluğunun matematiksel ve doğa bilimsel alanlardan seçilmiş olduğunu anlamak için sadece, herhangi bir mantık ders kitabını açıp bakmanın yeterli olmasının ötesinde, tarihsel araştırmanın hususiyetine büyük önem atfeden mantıkçılar bile teorilerinin hedefini nomotetik düşünce tarafında aramaktadır. Mantıksal düşüncenin, tarihsel muhakemenin kendisinde yatan büyük tarihsel gerçeklikle, doğa araştırmalarının biçimlerini ince detaylara kadar anlamaya vâkıf olduğu gibi hakkını vererek ilgilenmesi umulur, fakat hala buna yönelik çalışmalar çok azdır.

Fragen wir, wie sich zu diesem entscheidenden Gegensatz unter den Spezialwissenschaften bisher die logische Theorie verhalten hat, so stossen wir genau auf den Punkt, an welchem diese am meisten reformbedürftig bis auf den heutigen Tag ist. Ihre ganze Entwicklung zeigt die entschiedenste Bevorzugung der nomothetischen Denkformen. Das ist freilich überaus erklärlich. Da alles wissenschaftliche Forschen und Beweisen in der Form des Begriffs vonstatten geht, so bleibt für die Logik immer die Untersuchung über Wesen, Begründung und Anwendung des Allgemeinen das [13] nächste und bedeutendste Interesse. Dazu kommt die Wirkung des historischen Verlaufs. Die griechische Philosophie ist aus naturwissenschaftlichen Anfängen, aus der Frage nach der *φύσις*, d. h. nach dem bleibenden Sein im Wechsel der Erscheinungen hervorgewachsen, und in einem parallelen Verlauf, der auch der kausalen Vermittlung durch historische Tradition in der Renaissance nicht entbehrte, ist die moderne Philosophie zu ihrer Selbständigkeit ebenfalls an der Hand der Naturwissenschaft emporgediehen. So konnte es nicht anders sein, als dass die logische Reflexion sich in erster Linie den nomothetischen Denkformen zuwandte und dauernd ihre allgemeinen Theorien von diesen abhängig machte. Dies gilt noch immer. Unsere ganze traditionelle Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss ist noch immer auf das aristotelische Prinzip zugeschnitten, nach welchem der generelle Satz im Mittelpunkte der logischen Untersuchung steht. Man braucht nur irgend ein Lehrbuch der Logik aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, dass nicht nur die grosse Mehrzahl der Beispiele aus den mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen gewählt wird, sondern dass auch solche Logiker, welche vollen Sinn für die Eigenart historischer Forschung zeigen, doch die letzten Richtpunkte ihrer Theorien auf der Seite des nomothetischen Denkens suchen. Es wäre zu wünschen, aber es sind noch sehr wenige Ansätze dazu vorhanden, dass die logische Reflexion der grossen geschichtlichen Wirklichkeit, welche im historischen Denken selbst vorliegt, ebenso gerecht werde, wie sie die Formen der Naturforschung bis in das Einzelne hinein zu begreifen verstanden hat.

Fakat burada deneyimsel bilimler, aynı nesneye dayanan bütün tasavvur-unsurlarının çelişkisiz uyumundan oluşan nihai ilkede sonuç olarak birleşirler: doğa araştırması ve tarih arasındaki fark, ilk olarak olguların bilgisel olarak değerlendirilmesi söz konusu olduğu yerde başlar. Öyleyse biz burada şunu görüyoruz: biri yasaları, diğeri biçimleri arıyor. Düşünce, birinde özelin tespitinden genel ilişkilerin anlaşılmasına götürülürken, diğesinde ise özelin sevecen şeklinde alıkoşulur. Doğa bilimci için, gözleminin tekil verili nesnesi hiçbir zaman böyle bir bilimsel değere sahip değil. Doğa bilimci, o nesneyi sadece bir türün örneği, özel bir olgusu olarak bakmaya ve ondan bu türü geliştirmeye kendini yetkin gördüğü müddetçe, o, ona hizmet eder. O, bu konuda sadece yasa-ya ait bir genelliği incelemeye uygun özellikler üzerine düşünür. Tarihinin görevi, geçmişten herhangi bir mevzu, onun bütün kişisel karakteristiği ile düşünsel aktüellik için yeniden canlandırmaktır. O, bir sanatçının kendi hayal gücünün nesnesi için yerine getirmesi gereken görevin benzerini, gerçek olmuş olan için yerine getirmesi gerekir. Tarihsel çalışmanın, estetik çalışmayla ve tarihsel bilim dallarının, edebi eser [*helles lettres*] ile yakınlığı işte burada yatar.

Doch hier kommen schliesslich alle Erfahrungswissenschaften an dem letzten Prinzip überein, welches in der widerspruchslosen Uebereinstimmung aller auf denselben Gegenstand bezüglichen Vorstellungs-elemente besteht: der Unterschied zwischen Naturforschung und Geschichte beginnt erst da, wo es sich um die erkenntnismässige Verwertung der Tatsachen handelt. Hier also sehen wir: die eine sucht Gesetze, die andere Gestalten. In der einen treibt das Denken von der Feststellung des Besonderen zur Auffassung allgemeiner Beziehungen, in der andern wird es bei der liebevollen Ausprägung des Besonderen festgehalten. Für den Naturforscher hat das einzelne gegebene Objekt seiner Beobachtung niemals als solches wissenschaftlichen Wert; es dient ihm nur soweit, als er sich für berechtigt halten darf, es als Typus, als Spezialfall eines Gattungsbegriffs zu betrachten und diesen daraus zu entwickeln; er reflektiert darin nur auf diejenigen Merkmale, welche zur Einsicht in eine gesetzmässige Allgemeinheit geeignet sind. Für den Historiker besteht die Aufgabe, irgend ein Gebilde der Vergangenheit in seiner ganzen individuellen Ausprägung zu ideeller Gegenwartigkeit neu zu beleben. Er hat an demjenigen was wirklich war, eine ähnliche Aufgabe zu erfüllen, wie der Künstler an demjenigen was in seiner Phantasie ist. Darin wurzelt die Verwandtschaft des historischen [16] Schaffens mit dem ästhetischen, und die der historischen Disziplinen mit den *helles lettres*.

Buradan, doğa bilimsel düşüncede soyutlaştırma eğiliminin ağır bastığı, buna karşın tarihsel düşüncede ise algısallığın ağır bastığı sonucu çıkar. Bu iddia sadece, algı kavramını, duyuşal hâlihazırdakinin psikolojik olarak alınmasıyla, materyalist anlamda sınırlamaya alışmış ve algısallığın, yani düşünsel hâlihazırın, kişisel yaşamsallığını bedenın gözü için olduğu gibi, ruhın gözü için de aynı şekilde var olduğunu unutan kişi için şaşırtıcı ve beklenmedik bir şey olarak gelecektir. Tabii bugünlerde bu materyalist anlayış çok yaygın ve o, ciddi bir kuşkudan ari değildir. İnsan, tasavvurların uyandırılması gereken her yerde, olabildiğince fazla dokunulacak ve görülecek şeyin sunulmasına alıştıkça, alıcı [pasif] algılamanın aşırılaştırılması sebebiyle, spontane algı kabiliyetinin atıl olarak köreltilmesi tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Ve sonra ardından, duyuşal hayal gücünün, dokunup göremediği zaman, tembel ve başarısız olmasına hayret edilir. Bu pedagoji için, sanat için ve özellikle de şiirsel biçimlerin içsel algısı için hiçbir şey kalmayacak şekilde gözleri meşgul etmek için bugünlerde oldukça gayret gösterilen drama sanatı için geçerlidir.

Hieraus folgt, dass in dem naturwissenschaftlichen Denken die Neigung zur Abstraktion vorwiegt, in dem historischen dagegen diejenige zur Anschaulichkeit. Diese Behauptung wird nur demjenigen unerwartet kommen, der sich gewöhnt hat, den Begriff der Anschauung in materialistischer Weise auf das psychische Aufnehmen des sinnlich Gegenwärtigen zu beschränken, und der vergessen hat, dass es Anschaulichkeit, d. h. individuelle Lebendigkeit der ideellen Gegenwart für das Auge des Geistes ganz ebenso gibt, wie für das des Leibes. Freilich ist jene materielle Auffassung heutzutage weit verbreitet, und sie ist nicht ohne ernste Bedenken. Je mehr man sich gewöhnt, überall wo Vorstellungen erregt werden sollen, möglichst vieles zum betasten und besehen vorzuzeigen, um so mehr setzt man durch das Uebermass des rezeptiven Anschauens die spontane Anschauungsfähigkeit der Gefahr aus, ungeübt zu verkümmern, und dann wundert man sich hinterher, wenn die sinnliche Phantasie träge und leistungsunfähig ist, sobald sie nicht leiblich tasten und sehen kann. Das gilt für die Pädagogik ebenso wie für die Kunst, insbesondere für die dramatische, in der man sich gegenwärtig alle Mühe gibt, die Augen so zu beschäftigen, dass für die innere Anschauung der dichterischen Gestalten nichts mehr übrig bleibt.

Fakat doğa araştırmasının gücü soyutlama tarafındayken, tarihinki algısallık tarafında olduğu, onların araştırmalarının sonuçları karşılaştırıldığında daha kolay aydınlatılacaktır. Rivayetlerin değerlendirilmesi sırasındaki tarihsel eleştiri için gerekli olan kavramsal çalışma ne kadar iyi dokunulmuş olursa olsun, onun nihai amacı, her zaman bu malzeme yığınının geçmişin doğru formunu, yaşam dolu bir açıklığa çıkarmaktır. Ve onun sunduğu, kendine mahsus biçimlerinin bütün zenginliğiyle insan ve insan yaşamlarının, onun bütün kişisel canlılığı içinde korunmuş olan bir resmidir. Böylece geçmiş diller ve halklar, unutulmuşluktan yeni bir hayata diriltilerek tarihin ağzından, kendi inanç ve formları, güç ve özgürlük mücadelelerini, şiir ve düşüncelerini bize anlatırlar. Doğa bilimlerinin bize inşa ettiği dünyadan ne kadar farklı bir dünya! Her ne kadar onların çıkış noktaları algısal da olsa, – bilgi hedefleri teorilerdir, nihai olarak hareketin yasalarının matematiksel olarak formüle etmektir: o, – gerçek platonik olarak – meydana gelen ve yok olan, tekil duyu nesnesini, cansız görüntülerde arkasında bırakır ve zaman ötesi bir değişmezlik içinde, bütün olaylar üzerinde hüküm süren, yasal zorunlulukların bilgisini kazanmaya gayret eder. Duyuların renkli dünyasından, görüntülerin arkasında yatan nesnelere gerçek tabiatını kavramaya çalıştığı, yapısal kavramların bir sistemini ortaya çıkarmak ister; atomlardan oluşan, renksiz ve sessiz, duyukeyfiyetlerin dünyasal kokularının hiçbir olmayana bir dünya – düşüncenin algı üzerindeki zaferi. O, geçici olana karşı ilgisiz olarak, ebedi olarak aynı kalana demir atar; o, değişenin bizatihi kendisini değil, bilakis değişimin değişmez formunu arar.

Fakat iki deneyimsel bilim çeşidi arasındaki karşıtlık bu kadar derinleşirse, ikisi arasındaki, insanların genel yaşam ve dünya görüşü üzerindeki belirleyici etken olmak adına verilen mücadelenin neden bu kadar kızışması gerektiği ve kızışmış olduğu anlaşılır. Burada şu soru ortaya çıkıyor: bizim bilgimizin genel amacı için ne daha değerlidir, yasalar hakkındaki bilgi mi, yoksa olaylar hakkındaki bilgi mi? Zaman ötesi genel özlerin anlaşılması mı, yoksa biricik zamansal fenomenlerin bilgisi mi? Ve bu soruya, bilimsel çalışmanın nihai hedefleri üzerine düşünerek karar verilebileceği en başından itibaren açıktır.

Dass aber die Stärke der Naturforschung nach der Seite der Abstraktion, diejenige der Geschichte nach der der Anschaulichkeit liegt, wird noch mehr einleuchten, wenn man ihre Forschungsergebnisse vergleicht. So fein gesponnen auch die begriffliche Arbeit sein mag, deren die historische Kritik beim Verarbeiten der Ueberlieferung bedarf, ihr letztes Ziel ist doch stets, aus der Masse des Stoffes die wahre Gestalt des Vergangenen zu lebensvoller Deutlichkeit herauszuarbeiten; und was sie liefert, das sind Bilder von Menschen [17] und Menschenleben mit dem ganzen Reichtum ihrer eigenartigen Ausgestaltungen, aufbewahrt in ihrer vollen individuellen Lebendigkeit. So reden zu uns durch den Mund der Geschichte, aus der Vergessenheit zu neuem Leben erstanden, vergangene Sprachen und vergangene Völker, ihr glauben und gestalten, ihr ringen nach Macht und Freiheit, ihr dichten und denken. Wie anders ist die Welt, welche die Naturforschung vor uns aufbaut! So anschaulich ihre Ausgangspunkte sein mögen, — ihre Erkenntnisziele sind die Theorien, in letzter Instanz mathematische Formulierungen von Gesetzen der Bewegung: sie lässt — echt platonisch — das einzelne Sinnending, das entsteht und vergeht, in wesenlosem Scheine hinter sich und strebt zur Erkenntnis der gesetzlichen Notwendigkeiten auf, die in zeitloser Unwandelbarkeit über alles Geschehen herrschen. Aus der farbigen Welt der Sinne präpariert sie ein System von Konstruktionsbegriffen heraus, in denen sie das wahre, hinter den Erscheinungen liegende Wesen der Dinge erfassen will, eine Welt von Atomen, farblos und klanglos, ohne allen Erdgeruch der Sinnesqualitäten, — der Triumph des Denkens über die Wahrnehmung. Gleichgültig gegen das Vergängliche, wirft sie ihre Anker in das ewig sich selbst gleich Bleibende; nicht das Veränderliche als solches sucht sie, sondern die unveränderliche Form der Veränderung.

Geht aber so tief der Gegensatz zwischen beiden Arten der Erfahrungswissenschaft, so begreift es sich, weshalb zwischen ihnen der Kampf um den bestimmenden Einfluss auf die allgemeine Welt- und Lebensansicht des Menschen entbrennen muss und entbrannt ist. Es fragt sich; was ist für den Gesamtzweck unserer Erkenntnis wertvoller, das Wissen um die Gesetze oder das um die Ereignisse? Das Verständnis des allgemeinen zeitlosen Wesens oder der einzelnen zeitlichen Erscheinungen? Und es ist von vornherein klar, dass diese Frage nur aus einer Besinnung auf die letzten Ziele der wissenschaftlichen Arbeit entschieden werden kann. [18]

Burada faydanın yüzeysel bir değerlendirmesine sadece kısaca değineceğim. Bunun haricinde iki düşünce akımı eşit olarak temellendirilebilir. Genel yasaların bilgisi, her yerde pratik değere sahip, gelecekteki durumların önceden tespiti ve eşyanın akışına insanların amaçsal olarak müdahale etmesine imkân tanır. Bu içsel dünyanın hareketleri için olduğu gibi, maddesel dış dünyadakiler için de geçerlidir; zira sonuncusunda, nomotetik düşünce sayesinde elde edilen bilgi, insanın doğa üzerine kurduğu hâkimiyetin sürekli artan ölçüde genişletildiği araçların imaline izin verir. Fakat insan ortak yaşamındaki amaçsal etkinliklerin tümü, tarihsel bilginin tecrübesine daha az muhtaç değildir. Antik dönemden kalan cümleyi değiştirerek söyleyecek olursak: İnsan, tarihi olan bir hayvandır. Onun kültür hayatı, nesilden nesile yoğunlaşmış tarihsel bir bağlamdır; kim burada canlı bir katkı sağlamak isterse, onun gelişimiyle alakalı anlayışa sahip olması gerekir. Bu ip her koptuğunda, – tarihin kendisi bunu kanıtlamıştır – daha sonra bunun, meşakkatli bir şekilde tekrar aranıp yeniden bağlanması gerekir. Gezegenimizin dış yapısının şekillenmesi konusunda olsun ya da insan dünyasının içyapısı konusunda olsun, herhangi bir temel hadiseyle şimdiki kültürün üstü örtülmüş olsa, daha sonraki nesillerin, bizim eskiçağ kültürünü izlerini aradığımız gibi, onun izlerini şevkle kazacağı konusunda emin olabiliriz. Sırf bu yüzden insanlık, kendi büyük tarih çantasını, her ne kadar zaman içerisinde gittikçe daha ağırlaşmaya başlasa da taşımak zorundadır, onu dikkatli ve zarar vermeden [taşımayı] kolaylaştıracak araçlar, gelecekte eksik olmayacaktır.

Nur flüchtig streife ich hier die äusserliche Beurteilung nach der Utilität. Vor ihr sind beide Denkrichtungen gleichmässig zu rechtfertigen. Das Wissen allgemeiner Gesetze hat überall den praktischen Wert, die Voraussicht künftiger Zustände und ein zweckmässiges Eingreifen des Menschen in den Lauf der Dinge zu ermöglichen. Das gilt für die Bewegungen der Innenwelt ebenso wie für diejenigen der materiellen Aussenwelt; in der letzteren namentlich gestattet die durch das nomothetische Denken erworbene Kenntniss die Herstellung derjenigen Werkzeuge, durch welche die Herrschaft des Menschen über die Natur in stetig zunehmendem Masse erweitert wird. Nicht minder aber ist alle zweckvolle Tätigkeit im gemeinsamen Menschenleben auf die Erfahrungen des historischen Wissens angewiesen. Der Mensch ist, um ein antikes Wort zu variieren, das Tier, welches Geschichte hat. Sein Kulturleben ist ein von Generation zu Generation sich verdichtender historischer Zusammenhang; wer in diesen zu lebendiger Mitwirkung eintreten will, muss das Verständnis seiner Entwicklung haben. Wo dieser Faden einmal abreissst, da muss er — das hat die Geschichte selbst bewiesen — nachher mühsam wieder aufgesucht und angesponnen werden. Sollte der einst durch irgend ein elementares Ereignis, sei es in der Aussengestaltung unseres Planeten, sei es in der Innengestaltung der Menschenwelt, die heutige Kultur verschüttet werden — wir können sicher sein, dass die späteren Geschlechter nach ihren Spuren ebenso eifrig graben werden, wie wir nach denen des Altertums. Schon aus diesen Gründen muss die Menschheit ihren grossen historischen Schulsack tragen, und wenn er im Laufe der Zeit immer schwerer und schwerer zu werden droht, so wird es der Zukunft an Mitteln nicht fehlen, ihn vorsichtig und ohne Schaden zu erleichtern.

Fakat bizim burada sorguladığımız fayda, içsel bilim değeri konusundakidir. Tabii ki araştırmacının, bilgi edinme sırasındaki onun sadece kendisi için olan kişisel tatmininden de bahsetmiyoruz. Zira bir şeyi ortaya çıkarma, keşfetme ve tespit etmenin bireysel zevki, sonuçta bütün bilim faaliyetlerinde aynı şekilde mevcuttur. Bunun ölçüsü mevzunun öneminden daha çok, araştırmanın zorluğu tarafından belirlenir.

Aber nicht solcher Nutzen ist es, wonach wir fragen; hier handelt es sich um den inneren Wissenswert. Freilich [19] auch nicht um die persönliche Befriedigung, welche der Forscher an seinem Erkennen lediglich um dessen selbst willen hat. Denn dieser subjektive Genuss des Herausbringens, des Entdeckens und Feststellens ist schliesslich bei allem Wissen in gleicher Weise vorhanden. Sein Mass wird viel weniger durch die Bedeutung des Gegenstandes, als durch die Schwierigkeit der Untersuchung bestimmt.

Fakat şüphesiz bunun yanında, konuların bilgi değeri açısından objektif ve elbette salt teorik farklar vardır; bunun ölçüsü ancak, onların, bilgi-bütününe hangi ölçüde katkı sağladığından başka bir şey değildir. Tekil bilgiler, daha genel bir yapının yapıtaşısı olma kabiliyetleri yoksa eğer, lüzumsuz bir acayıpliğin nesnesi olarak kalır. Öyleyse bilimsel anlamda “olgu” zaten gayesel/teleolojik bir kavramdır. Her lalettayın gerçek, bilim için olgu değildir, bilakis o, – kısaca söylemek gerekirse – sadece bilimin ondan bir şey öğrenebildiği şeydir. Bu her şeyden önce tarih için geçerlidir. *Goethe*'nin 1780 yılında bir ev çanı ve oda anahtarı ve yine 22. Şubat'ta bir bilet kutucuğu yaptırdığı, tamamen gerçek bir anahtarcı faturasıyla belgeli olarak ispatlanmıştır: buna göre o, olabildiğince doğru ve emin olarak gerçekleşmiş ve fakat o, buna rağmen tarihsel bir olgu değildir, ne edebiyat tarihi nede biyografik açıdan. Ancak diğer taraftan, gözleme ve rivayete sunulan detayların “olgu” değerini kazanıp kazanmayacağına, belirli sınırlar içerisinde önceden karar vermek imkânsız olduğunu söylemek gerekir. Bu yüzden bilim, *Goethe*'nin son yaşlılık döneminde yaptığı gibi, eline geçen her şeyi toplayıp biriktirmeli, herhangi bir zaman diliminde kullanabileceği bir şeyi kaçırmadığı fikrine sevinmeli ve gelecek nesillerin çalışmalarının, rivayetin harici tesadüfleri tarafından etkilenmedikleri takdirde, bir elek gibi, faydalı olanı alacağına ve faydasız olanı bırakacağına itimat etmelidir.

Zweifellos jedoch gibt es daneben objektive und doch rein theoretische Unterschiede im Erkenntniswert der Gegenstände; ihr Mass aber ist kein anderes als der Grad, in welchem sie zur Gesamterkenntnis beitragen. Das Einzelne bleibt ein Objekt müssiger Kuriosität, wenn es kein Baustein in einem allgemeineren Gefüge zu werden vermag. So ist im wissenschaftlichen Sinne schon „Tatsache“ ein teleologischer Begriff. Nicht jedes beliebige Wirkliche ist eine Tatsache für die Wissenschaft, sondern nur das, woraus sie – kurz gesagt – etwas lernen kann. Das gilt vor allem für die Geschichte. Es geschieht gar vieles, was keine historische Tatsache ist. Dass *Goethe* im Jahre 1780 sich eine Hausglocke und einen Stubenschlüssel, sowie am 22. Februar ein Billetkästchen hat anfertigen lassen, ist durch eine völlig echt überlieferte Schlosserrechnung urkundlich erwiesen: es ist demnach enorm wahr und gewiss also geschehen, und doch ist es keine historische Tatsache, weder eine literaturgeschichtliche noch eine biographische. Indessen ist andererseits zu bedenken, dass es innerhalb gewisser Grenzen unmöglich ist, von vornherein zu entscheiden, ob dem Einzelnen, was sich der Beobachtung oder der Ueberlieferung darbietet, dieser Wert einer „Tatsache“ zukommt oder nicht; daher es die Wissenschaft machen muss, wie *Goethe* im späten Alter; einhamstern, aufspeichern, wessen sie habhaft werden kann, froh des Gedankens, nichts zu ver säumen von dem, was sie einmal verwenden könnte, und des Vertrauens, dass die Arbeit der kommenden Geschlechter, soweit sie nicht durch die äussern Zufälle der Ueberlieferung beeinträchtigt [20] wird, wie ein grosses Sieb das Brauchbare bewahren und das Nutzlose versinken lassen wird.

Fakat tekil bilgilerin hepsinin esas amacının, büyük bir bütüne katılma, özelin cins kavramı altına veya genel bir hüküm altına tümevarımsal bir şekilde yerleştirilmesi ile sınırlandırılması gerekir: tekil bir özellik, canlı bütüncül bir bakışın anlamlı bir parçası oluşturarak da bu amacı yerine getirir. Cinsle yönelik düşünmeye takılıp kalmış olma, *Elealılardan*, gerçek oluşu ve de gerçek bilgiyi sadece genelin içinde bulan *Platon'a* kadar Yunan düşüncesinin tek taraflılığıdır. Ondandır günümüze gelmiştir ki, günümüzde *Schopenhauer*, genel olanla hiç ilgilenmeyip sadece özel olanla ilgilendiği gerekçesiyle tarihi bilim olmaktan çıkararak, kendisini bu ön yargının sözcüsü yapmıştır. Elbette insan zihninin, birçok şeyi bir kerede, tekil dağınık bilgileri, sadece ortak bir içerikte toplayarak tasavvur etmeye gücü yettiği doğrudur; fakat ne kadar kavrama ve yasaya ulaşmaya gayret ederse, o kadar çok tekil bilginin kendisini geride bırakmak, unutmak ve ondan feragat etmek zorunda kalır. Biz bunu, pozitivizmin sözümlerine ona tarih felsefesinin önerdiği gibi, spesifik modern şekildeki, “tarihten doğa bilimi yapma” gayretinde görüyoruz. Bu tür bir halk yaşamının yasalarının tümevarımından sonuç olarak geriye ne kalıyor? Bunlar, çok sayıdaki istinasını sadece meşakkatli bir çözümlenmeyle affettiren birkaç değersiz genellikten ibarettir.

Aber dieser wesentliche Zweck alles Einzelwissens, sich einem grossen Ganzen einzufügen, ist nun keineswegs auf die induktive Unterordnung des Besonderen unter den Gattungsbegriff oder unter das allgemeine Urtheil beschränkt: er erfüllt sich ebenso da, wo das einzelne Merkmal sich als bedeutsamer Bestandteil einer lebendigen Gesamtanschauung einordnet. Jenes Haften am Gattungsmässigen ist eine Einseitigkeit des griechischen Denkens, fortgepflanzt von den *Eleaten* zu *Platon*, der, wie das wahre Sein, so auch die wahre Erkenntnis nur im allgemeinen fand, und von ihm bis zu unseren Tagen, wo sich *Schopenhauer* zum Sprecher dieses Vorurtheils gemacht hat, wenn er der Geschichte den Wert echter Wissenschaft absprach, weil sie stets nur das Besondere und nie das Allgemeine erfasse. Wohl ist es richtig, dass der menschliche Verstand vieles auf einmal nur dadurch vorzustellen vermag, dass er den gemeinsamen Inhalt des zerstreuten Einzelnen auffasst; aber je mehr er dabei zum Begriff und Gesetz strebt, umsomehr muss er das Einzelne als solches hinter sich lassen, vergessen und preisgeben. Wir sehen das da, wo man in spezifisch moderner Weise versucht, „aus der Geschichte eine Naturwissenschaft zu machen“, wie es die sogenannte Geschichtsphilosophie des Positivismus vorgeschlagen hat. Was bleibt bei einer solchen Induktion von Gesetzen des Volkslebens schliesslich übrig? Es sind ein paar triviale Allgemeinheiten, die sich nur mit der sorgfältigen Zergliederung ihrer zahlreichen Ausnahmen entschuldigen lassen.

Buna karşın, insanın bütün ilgi ve yargılamalarının, değer belirlemelerinin tamamının tekil ve bir kerelik olana dayandığını belirtmek gerekir. Sadece, duygularımızın nesnelere çoğaldıkça veya bin tane olayın arasından biri olduğunda ne kadar hızlı köreldiğini düşünelim. “O, ilk olan değil.”, Faust’un en acımasız yerlerinden birinde ifade edilir. Bizim bütün değerli olma duygumuz, nesnenin bir kerelikliği ve benzersizliğine dayanır. *Spinoza*’nın duygusal hareketliliklerini bilgi yoluyla aşma teorisi buraya dayanır, zira onun için bilgi, özeli genel içinde, bir kerelik olanın ebedi içinde kaybolmasıdır.

Dem gegenüber muss daran festgehalten werden, dass sich alles Interesse und Beurteilen, alle Wertbestimmung des Menschen auf das Einzelne und das Einmalige bezieht. Bedenken wir nur, wie schnell sich unser Gefühl abstumpft, sobald sich sein Gegenstand vervielfältigt oder als ein Fall unter tausend gleichartigen erweist. „Sie ist die erste nicht“ [21] — heisst es an einer der grausamsten Stellen des Faust. In der Einmaligkeit, der Unvergleichlichkeit des Gegenstandes wurzeln alle unsere Wertgefühle. Hierauf beruht *Spinoza*’s Lehre von der Ueberwindung der Gemütsbewegungen durch die Erkenntnis; denn für ihn ist Erkenntnis Untertuchen des Besonderen ins Allgemeine, des Einmaligen ins Ewige.

Fakat insanın bütün aktif değer yargılamaları, nesnenin biricikliğine nasıl bağlı olduğunu özellikle bireylerle ilişkimiz kanıtlar. Sevilen ve hürmet gösterilen bir varlığın, tamamen aynı şekilde bir tane daha var olduğu, dayanılmaz bir düşünce değil midir? Bizim kendimizin, bu kendimize has bireysel hususiyetimizle, ikinci bir örneğinin gerçeklikte olmuş olması korkunç ve akıl almaz bir şey değil midir? Kendisinin bir örneği olması tasavvuru, bu yüzden dehşet verici ve ürkütücü – çok büyük bir zaman aralığında olsa bile. Bu kadar zevkli ve ince duygulu bir halk olan Yunanlıların, bütün felsefeleri boyunca kabul gören, eşyanın tümünün periyodik tekrarründe bütün hal ve hareketiyle kişiliğin de tekrar geri döneceği görüşünü kabullenmeleri, bana hep üzücü gelmiştir. Hayat, aynı şekilde defalarca yaşanmış ve defalarca tekrar edilmiş olsa, ne kadar değersiz olurdu. Benim, aynı kişi olarak önceden aynı şeyi yaşamış, aynı acıyı tatmış, aynı şey için gayret göstermiş ve tartışmış, aynı şeyi sevip ve nefret edip, aynı şeyi düşünüp ve istemiş olmam ve büyük Platon yılı bittiğinde ve zamanı tekrar geldiğinde aynı rolü, aynı sahnede tekrar tekrar oynamak zorunda olmam ne kadar korkunç bir düşünce olurdu! Ve insan hayatı konusunda geçerli olan şey, tarihsel sürecin bütünü için daha fazla geçerliliğe sahiptir; tarihsel süreç, sadece eğer bir kerelik olursa bir değere sahiptir. Hristiyan felsefesinin, Patristik dönemde Helenistik felsefeye karşı başarılı bir şekilde kendini ispatlayabilmesi, bu ilkeye dayanır. Onların dünya görüşünün merkezinde insanlığın düşüş ve kurtuluşu zaten yegâne gerçeklik olarak duruyordu. Geçmişin bu kendi bir kerelik ve tekrarlanamaz gerçekliğini insanlığın hafızasına yazmak, tarih biliminin devredilemez metafizik hakkı için ilk büyük ve güçlü duyuydu.

Wie aber alle lebendige Wertbeurteilung des Menschen an der Einzigkeit des Objekts hängt, das erweist sich vor allem in unserer Beziehung zu den Persönlichkeiten. Ist es nicht ein unerträglicher Gedanke, dass ein geliebtes, ein verehrtes Wesen auch nur noch einmal ganz ebenso existiere? ist es nicht schreckhaft, unausdenkbar, dass von uns selbst mit dieser unserer individuellen Eigenart noch ein zweites Exemplar in der Wirklichkeit vorhanden sein sollte? Daher das Grauenhafte, des Gespenstigen in der Vorstellung des Doppelgängers — auch bei noch so grosser zeitlicher Entfernung. Es ist mir immer peinlich gewesen, dass ein so geschmackvolles und feinfühliges Volk wie das griechische die durch seine ganze Philosophie hindurchgehende Lehre sich hat gefallen lassen, wonach in der periodischen Wiederkehr aller Dinge auch die Persönlichkeit mit allem ihrem Tun und Leiden wiederkehren soll. Wie schlimm entwertet ist das Leben, wenn es genau so schon, wer weiss wie oft dagewesen sein und, wer weiss wie oft sich noch wiederholen soll — wie entsetzlich der Gedanke, dass ich als derselbe schon einmal dasselbe gelebt und gelitten, gestrebt und gestritten, geliebt und gehasst, gedacht und gewollt haben soll und dass, wenn das grosse Weltjahr abgelaufen ist und die Zeit wiederkommt, ich dieselbe Rolle auf demselben Theater noch wieder und wieder soll abspielen müssen! Und was so vom individuellen Menschenleben gilt, das gilt erst recht von der Gesamtheit des geschichtlichen Prozesses; er hat nur Wert, wenn er einmalig ist. Dies ist das Prinzip, welches die christliche Philosophie in der Patristik siegreich [22] gegen den Hellenismus behauptet hat. Im Mittelpunkt ihrer Weltansicht standen von vornherein der Fall und die Erlösung des Menschengeschlechts als einmalige Tatsachen. Das war die erste grosse und starke Empfindung für das unveräusserliche metaphysische Recht der Historik, das Vergangene in dieser seiner einmaligen unwiederholbaren Wirklichkeit für die Erinnerung der Menschheit festzuhalten.

Fakat diğer taraftan da idiografik bilimler, her adımlarında, tamamen haklı bir gerekçeyle, sadece nomotetik bilim dallarından alabildikleri genel teorilere ihtiyaç duyarlar. Her hangi bir tarihi olayın nedensel açıklaması, eşyanın işleyişi hakkında genel tasavvurları şart koşar; eğer tarihsel delil salt mantıksal bir forma sokulmak istenirse, olayın, özellikle de ruhsal olayın doğa yasası, devamlı en üstteki öncülleri oluşturur. Şayet bir kimse, esas itibariyle insanların nasıl düşündüğü, hissettiği ve arzuladığını bilmiyorsa, münferit olayları toplarken, ilk olarak hadiselere dair bilgilere ulaşamaz –o, gerçekleşen olayların eleştirel tespitinde zaten başarısız olacaktır. Burada, tarih biliminin beklentilerinin psikolojiye karşı bu kadar müsamahakâr olması, esasen tabii ki çok gariptir. Ruhsal yaşamın yasalarının şu ana kadar ki, herkese malum olan, son derece eksik derecede ifade edilebilmesi, tarihçilerin onları kullanmasını hiçbir zaman engellememiştir: onlar, doğal olarak edindikleri insan bilgisi, duyu ve dâhiyane sezgi sayesinde, kahramanlarını ve onların eylemlerini yeterince anlamayı bildiler. Bu, daha çok yakın dönemde planlanan, temel fizik olaylarının matematiksel-doğa bilimsel idrakinin, gerçek insan yaşamına dair anlayışımız hakkında kayda değer bir getiri sağlayıp sağlayamayacağı konusunda kaygıya düşürüyor ve oldukça şüphe uyandırıcı görünmesine yol açıyor.

Andererseits bedürfen nun aber die idiographischen Wissenschaften auf Schritt und Tritt der allgemeinen Sätze, welche sie in völlig korrekter Begründung nur den nomothetischen Disziplinen entlehnen können. Jede Kausalerklärung irgend eines geschichtlichen Vorganges setzt allgemeine Vorstellungen vom Verlauf der Dinge überhaupt voraus; und wenn man historische Beweise auf ihre rein logische Form bringen will, so erhalten sie stets als oberste Prämissen Naturgesetze des Geschehens, insbesondere des seelischen Geschehens. Wer keine Ahnung davon hätte, wie Menschen überhaupt denken, fühlen und wollen, der würde nicht erst bei der Zusammenfassung der einzelnen Ereignisse zur Erkenntnis von Begebenheiten — er würde schon bei der kritischen Feststellung der Tatsachen scheitern. Freilich ist es dabei sehr merkwürdig, wie nachsichtig im Grunde genommen die Ansprüche der Geschichtswissenschaft an die Psychologie sind. Der notorisch äusserst unvollkommene Grad, bis zu welchem bisher die Gesetze des Seelenlebens haben formuliert werden können, hat den Historikern niemals im Wege gestanden; sie haben durch natürliche Menschenkenntnis, durch Takt und geniale Intuition gerade genug gewusst, um ihre Helden und deren Handlungen zu verstehen. Das gibt sehr zu denken und lässt es sehr zweifelhaft erscheinen, ob die von den Neuesten geplante mathematisch-naturgesetzliche Fassung der elementaren psychischen Vorgänge einen nennenswerten Ertrag für unser Verständnis des wirklichen Menschenlebens liefern wird. [23]

Detaylar konusundaki izahların yetersiz olmasına rağmen, bunlardan ortaya şunlar ortaya konabilir: Bilimsel bilginin tamamının nihai olarak toplanması gereken bilgi-bütünüde, bu iki öge, kendilerine mahsus metodik durumlarıyla yan yana varlıklarını korurlar. Bütün değişimlerden aşkın olan, gerçekliğin ebedi aynı özünü ifade eden eşyanın genel yasaya uygunluğu, dünya tasavvurumuzun sağlam çerçevesini belirler ve insan türünün hafızasının onun için değerli olan bütün tekil biçimlerinin dinamik bağlamı, bu çerçeve içerisinde gelişir.

Trotz solcher Unzulänglichkeiten der Ausführung im einzelnen ist hieraus klar, dass in der Gesamterkenntnis, zu welcher sich alle wissenschaftliche Arbeit zuletzt vereinigen soll, diese beiden Momente in ihrer methodischen Sonderstellung nebeneinander bleiben; den festen Rahmen unseres Weltbildes gibt jene allgemeine Gesetzmässigkeit der Dinge ab, welche, über allen Wechsel erhaben, die ewig gleiche Wesenheit des Wirklichen zum Ausdruck bringt; und innerhalb dieses Rahmens entfaltet sich der lebendige Zusammenhang aller für das Menschtum wertvollen Einzelgestaltungen ihrer Gattungserinnerung.

İnsan bilgisinin bu iki ögesi, ortak bir kaynağa irca edilebilir. Tekil olayların genel yasalara dayandırılarak yapılan nedensel açıklaması elbette şu düşünceye dayanır: Gerçek olayların tarihsel özel biçiminin de eşyanın genel doğa yasasına uygunluğundan yola çıkarak anlaşılması son kertede mümkün olmak zorundadır. Aynı şekilde *Leibniz*, olgunun bütün gerçekliklerinin kendi yeter sebeplerini sonuç olarak ebedi gerçekler içinde bulduklarını söylemiştir. Fakat o bunu sadece tanrısal düşünce için öngörebilirdi, insan düşüncesi için uygulayamazdı.

Diese beiden Momente des menschlichen Wissens lassen sich nicht auf eine gemeinsame Quelle zurückführen. Wohl legt die Kausalerklärung des einzelnen Geschehens mit dessen Reduktion auf allgemeine Gesetze den Gedanken nahe, dass es in letzter Instanz möglich sein müsse, aus der allgemeinen Naturgesetzmässigkeit der Dinge auch die historische Sondergestaltung des wirklichen Geschehens zu begreifen. So meinte *Leibniz*, dass schliesslich alle vérités de fait ihre zureichenden Gründe in den vérités éternelles haben. Aber er vermochte dies nur für das göttliche Denken zu postulieren, nicht für das menschliche auszuführen.

Bu, basit bir mantıksal örnekte açıklanabilir. Nedensel bakışta her özel olay, kıyas/tasım biçimini alır: Büyük önerme, ya doğa yasası ya da birkaç zorunlu yasadan oluşur. Küçük önerme, zamana bağlı bir şarttan veya bu tür şartlar bütününden oluşur. Sonuç önermesi ise gerçek tekil bir olaydır. Nasıl sonuç önermesi, iki öncülü mantıksal olarak şart koşuyorsa, aynı şekilde bir olay, iki çeşit nedeni şart koşar: biri, eşyanın süregelen özünün ifade edildiği zaman-ötesi zorunluluk, diğeri, belirli bir zaman diliminde ortaya çıkan özel şarttır. Bir patlamanın nedeni, birincisi “nomotetik” anlamda patlayıcı maddenin kimyasal-fiziksel yasalar olarak dile getirdiğimiz tabiatı, ikincisi “idiografik” anlamda münferit bir hareket, bir kıvılcım, bir sarsıntı veya benzeri bir şeydir. Ancak ikisi bir araya geldiğinde bir olaya neden olur ve onu açıklarlar, fakat bunlardan hiçbiri, bir diğerinin sonucu değildir; onların irtibatı, kendi içlerinde yatan bir gerekçeye dayanmaz. Kıyasa dayanan çıkarımda nasıl sonradan eklenen küçük önerme, büyük önermenin bizatihi bir sonucu olmadığı gibi, bir olayda da nesnenin genel varlığına eklenen şart, bu yasanın varlığın kendisinden çıkarılamaz. Bilakis bu, kendisi tekrar zamansal bir olay olarak, doğa yasasının zorunluluğunun gereğince takip ettiği başka bir zamansal şarta irca edilmesi gerekir: bu, bu şekilde sonsuza kadar devam eder. Bu sonsuz silsilenin ilk üyesini kavramsal olarak düşünmek mümkün değildir; ve şayet insan bunu tasavvur etmeye çalışırsa, bu başlangıç durumu her zaman, ondan tezahür etmeyen, eşyanın genel özüne eklenen bir yeniliktir. *Spinoza*, sonlu ve sonsuz olarak nedenselliği ayırarak, bunu ifade etmiş ve bununla dâhiyane bir basitlikle, yeni dönem mantıkçıları huzursuz etmiş olan “nedenlerin çokluğu problemi” bağlamındaki birçok şüpheyi izale etmiştir. Bugünkü bilim dilinde bu şu şekilde ifade edilebilir: Şu anki dünyanın hali, genel doğa yasalarından, sadece dolaysız olarak bir öncesindeki, bu da yine ondan önceki ve saire [izlenmek] suretiyle ortaya çıkar; fakat atomların tekil olarak belirli toplanma durumları, hiçbir zaman genel hareket yasalarının kendisinden ortaya çıkmaz. Hiçbir “dünya formülünden” münferit bir zaman noktasının hususiyeti dolaysız olarak izah edilemez; her zaman buna, daha önce vuku bulan bir durumun bu yasa altına yerleştirilmesi gerekir.

Man kann sich dies an einem einfachen logischen Schema klar machen. In der Kausalbetrachtung nimmt jegliches Sondergeschehen die Form eines Syllogismus an, dessen Obersatz ein Naturgesetz, bezw. eine Anzahl von gesetzlichen Notwendigkeiten, dessen Untersatz eine zeitlich gegebene Bedingung oder ein Ganzes solcher Bedingungen, und dessen Schlusssatz dann das wirkliche einzelne Ereignis ist. Wie aber logisch der Schlusssatz eben zwei Prämissen voraussetzt, so das Geschehen zwei Arten von Ursachen: einerseits die zeitlose Notwendigkeit, in der sich das dauernde Wesen der Dinge ausdrückt, andererseits die besondere Bedingung, die in einem bestimmten Zeitmomente eintritt. Die Ursache einer Explosion ist in der einen — nomothetischen [24] — Bedeutung die Natur der explosiblen Stoffe, die wir als chemisch-physikalische Gesetze aussprechen, in der anderen — idiographischen — Bedeutung eine einzelne Bewegung, ein Funke, eine Erschütterung oder ähnliches. Erst beides zusammen verursacht und erklärt das Ereignis, aber keines von beiden ist die Folge des anderen; ihre Verbindung ist in ihnen selbst nicht begründet. So wenig, wie der bei der syllogistischen Subsumtion angefügte Untersatz eine Folge des Obersatzes selbst ist, so wenig ist beim Geschehen die zu dem allgemeinen Wesen der Sache hinzutretende Bedingung aus diesem gesetzlichen Wesen selbst abzuleiten. Vielmehr ist diese Bedingung als ein selbst zeitliches Ereignis wiederum auf eine andere zeitliche Bedingung zurückzuführen, aus der sie nach gesetzlicher Notwendigkeit gefolgt ist: und so fort bis in infinitum. Ein Anfangsglied dieser endlosen Reihe ist begrifflich nicht zu denken; und auch wenn man versucht es vorzustellen, so ist ein solcher Anfangszustand doch immer ein Neues, was zu dem allgemeinen Wesen der Dinge hinzutritt, ohne daraus zu folgen. *Spinoza* hat dies durch die Unterscheidung der beiden Kausalitäten, der unendlichen und der endlichen, ausgedrückt und damit in genialer Einfachheit viele Bedenken unnötig gemacht, mit denen sich neuere Logiker über das „Problem der Vielheit der Ursachen“ beunruhigt haben. In der Sprache der heutigen Wissenschaft liesse sich sagen; aus den allgemeinen Naturgesetzen folgt der gegenwärtige Weltzustand nur unter der Voraussetzung des unmittelbar vorhergehenden, dieser wieder aus dem früheren, und so fort; niemals aber folgt ein solcher bestimmter einzelner Lagerungszustand der Atome aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen selbst. Aus keiner „Weltformel“ kann die Besonderheit eines einzelnen Zeitpunktes unmittelbar entwickelt werden; es gehörte dazu immer noch die Unterordnung des vorhergehenden Zustandes unter das Gesetz.

<p>Buna göre genel yasalar zaviyesinden gerekçelendirilen şartların nedensellik zincirinin takip edilebilecek sonu olmadığı için, zaman içinde meydana gelmiş, münferit olayın, onun nihai sebebine kadar tahlil etmek için, bu tür yasalar altına yerleştirilmesinin bize yardımı olamaz. Bu yüzden bizim için, tarihsel ve bireysel deneyimlenen olayların tamamında kavranamaz bir kısım – ifade edilemeyen tanımlanamayan bir şey – kalır. Böylece şahsiyetin nihai ve en içsel özü, genel kategorilerle tahlil edilmeye karşı koyar ve bu kavranamaz olan, bizim bilincimiz önünde özümüzün nedenselsizliği duygusu, yani bireysel özgürlük duygusu, olarak ortaya çıkar.</p>	<p>Da es somit kein in den allgemeinen Gesetzen [25] begründetes Ende gibt, bis zu welchem die Kausalkette der Bedingungen zurückverfolgt werden könnte, so hilft uns alle Subsumtion unter jene Gesetze nicht, um das einzelne in der Zeit Gegebene bis in seine letzten Gründe hinein zu zergliedern. Darum bleibt für uns in allem historisch und individuell Erfahrenen ein Rest von Unbegreiflichkeit — etwas Unausagbares, Undefinierbares. So widersteht das letzte und innerste Wesen der Persönlichkeit der Zergliederung durch allgemeine Kategorien, und dies Unfassbare erscheint vor unserem Bewusstsein als das Gefühl der Ursachlosigkeit unseres Wesens, d. h. der individuellen Freiheit.</p>
<p>Bir yığın metafizik kavram ve problem, bu noktada ortaya çıkmıştır. Bir kısmı ne kadar talihsiz, bir diğeri ne kadar yanılmış olursa olsun; motif hep aynı kalır. Zaman içinde meydana gelen şeylerin tamamı, ona uygun olarak cereyan ettiği genel yasaya uygunluk yanında, başka bir şeyden çıkarılamaz bir özerklikle gerçekleşir. Dünyadaki olayların içeriği, onun formundan yola çıkarak anlaşılabilir. Bu alandaki, özeline genelden, “çokluğu” “bir”den, “sonlu”yu “sonsuz”dan, “varoluş”u “öz”den kavramsal olarak çıkarma çabalarının tamamı başarısızlığa uğramıştır. Bu, dünyayı açıklayan felsefi büyük sistemlerin sadece üstünü örttüğü fakat kapayamadığı bir çatlaktır.</p>	<p>Eine Menge metaphysischer Begriffe und Probleme ist an diesem Punkte entsprungen. So unglücklich jene, so verfehlt diese sein mögen; das Motiv bleibt bestehen. Die Gesamtheit des in der Zeit Gegebenen erscheint in unableitbarer Selbständigkeit neben der allgemeinen Gesetzmässigkeit, nach der es sich doch vollzieht. Der Inhalt des Weltgeschehens ist nicht aus seiner Form zu begreifen. Hieran sind alle Versuche gescheitert, das Besondere aus dem Allgemeinen, das „Viele“ aus dem „Einen“, das „Endliche“ aus dem „Unendlichen“, das „Dasein“ aus dem „Wesen“ begrifflich abzuleiten. Dies ist ein Riss, welchen die grossen Systeme der philosophischen Welterklärung nur zu verdecken, aber nicht auszufüllen vermocht haben.</p>
<p><i>Leibniz</i>, ebedi gerçeklerin kökenini tanrısal akla, olgusal gerçeklerinkini tanrısal iradeye tahsis ederken bunu görmüştü. <i>Kant</i>, algı içinde verilmiş olan her şeyin zihninin formları altına yerleştirilmesi, buna göre düzenlenmesi ve anlaşılmasına dair başarılı fakat kavranamaz gerçekte, tanrısal amaç ilişkilerinin bizim teorik bilgimizi çok aşan bir işaretini keşfettiği zaman bunu görmüştü.</p>	<p>Das sah <i>Leibniz</i>, als er den <i>vérités éternelles</i> ihren Ursprung im göttlichen Verstande, den <i>vérités de fait</i> den ihrigen im göttlichen Willen anwies. Das sah <i>Kant</i>, als er in der glücklichen aber unbegreiflichen Tatsache, dass alles in der Wahrnehmung Gegebene sich unter die Formen des Intellekts bringen und danach ordnen und verstehen lässt, eine über unser theoretisches Wissen weit hinausragende Andeutung göttlicher Zweckzusammenhänge fand.</p>
<p>Gerçekten de bu sorular üzerine hiçbir düşünme bilgi veremez. Felsefe, münferit bilim dallarının bilgi gücünün nereye kadar ulaştığını göstermeye muktedirdir; fakat kendisi de bunun ötesinde nesnel bir görüş kazanamaz. Yasa ve olay, dünya tasavvurumuzun nihai, karşılaştırılamaz nicelikleri olarak yan yana varlığını sürdürür. Burası, bilimsel düşüncenin, hiçbir zaman çözemeyeceğinin bariz bilincinde olarak, sadece görevleri belirleyebildiği ve sadece sorular yöneltebildiği sınır noktalardan biridir.</p>	<p>In der Tat kann über diese Fragen kein Denken mehr Aufschluss geben. Die Philosophie vermag zu zeigen, [26] bis wohin die Erkenntniskraft der einzelnen Disziplinen reicht; über diese hinaus aber kann sie selbst keine gegenständliche Einsicht mehr gewinnen. Das Gesetz und das Ereignis bleiben als letzte, inkomensurable Grössen unserer Weltvorstellung nebeneinander bestehen. Hier ist einer der Grenzpunkte, an denen der wissenschaftliche Gedanke nur noch die Aufgabe bestimmen, nur noch die Frage stellen kann in dem klaren Bewusstsein, dass er nie im Stande sein wird sie zu lösen. [27]</p>

Yazarlara Notlar

temaşa

- Temaşa Felsefe Dergisi, felsefe disiplinleri kapsamında yer alan makalelerin yayınlandığı uluslararası hakemli bir dergi olup Türkçe ve İngilizce dillerinde yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır.
- Sosyal Bilimlerin diğer disiplinlerinde yer alan eserler, editöryal değerlendirmeyle dikkate alınır. Yaygın akademik dillerde (Almanca ve Fransızca gibi) yazılmış eserler ise uygun bulunduğu koşullarda orijinal dilinde, aksi durumda Türkçe tercümesiyle yayınlanabilir.
- Temaşa Felsefe Dergisi'ne gönderilen yazılar, daha önce yayımlanmamış ve hâlihazırda yayımlanmak üzere sunulmamış olmalıdır. Temâşâ'da yayınlanan bir yazının orijinal olduğu kabul edilir; bilimsel toplantılarda sunulan bildiriler ise belirtmek koşuluyla yayınlanabilir.
- Temaşa Felsefe Dergisi'ne gönderilerek yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir. Yazıların etik ve yasal sorumluluğu yazarlara aittir.
- Dergimiz Ocak 2019 itibarıyla yazarların ORCID tahsis numarası ile yayınlanmaktadır. <https://orcid.org/> adresinden ORCID numarası kolaylıkla edinilebilir.
- Temaşa Felsefe Dergisi'ne gönderilen yazıların değerlendirme süreci şu şekildedir:
 - o Şekil ve içerik yönünden dergi editöryası tarafından ön inceleme yapılır,
 - o Alanda uzman iki hakeme gönderilir,
 - o Hakem görüşlerinin çelişik olması durumunda üçüncü hakem görüşüne başvurulur,
 - o Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda çalışmalara ait karar, kısaca "kabul", "düzeltmesi sonrası kabul", "düzeltme sonrası değerlendirme" veya "red" şeklinde yazar(lar)a bildirilir.

Yazım Kuralları

Temaşa Felsefe Dergisi'ne gönderilecek yazılara ilişkin kurallar şu şekildedir:

- o Genel Biçim Özellikleri
 - o A4 boyutundaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak tüm metin iki yana yaslı şekilde, 1,5 satır aralıklı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakterleri kullanılarak, paragraf başı 1 cm girintili yazılmalıdır,
 - o Yazılar özetler dâhil olmak üzere özgün makale türünde azami 25 sayfa, değerlendirme türünde yazılarda ise azami 5 sayfa olmalıdır,
 - o Özgün makalede türünde çalışmanın yazıldığı dilde başlık, 150–200 kelime arası özet ve 5–8 kelime arası anahtar kelime bulunmalıdır,
 - o Özgün makale türünde çalışmanın İngilizce başlık, 150-200 kelime arası özet ve 5-8 kelime arası anahtar kelime bulunmalıdır,
 - o Dipnotlar 10 punto, uzun alıntılarda ise 11 punto tek satır aralığı kullanılmalıdır,
 - o Çalışmalarda yazarın tam adı, çalıştığı kurum, adres, telefon ve e-posta bilgileri yer almalıdır (Ocak 2019 itibarıyla ORCID numarası eklenmelidir.)
- o Başlık Sistemi
 - o Çalışmanın ana başlığı, Öz ve Kaynakça; kelimelerin ilk harfleri büyük, ortalı ve bold,
 - o İkincil başlıklar; ilk harfler büyük, sola dayalı, 0,5 paragraf girintili ve bold, öncesi bir satır boşluk.

o Üçüncü düzey başlıklar; ilk harfleri büyük, sola dayalı 0,5 paragraf girintili, italik ve bold, satır boşluğu yok.

o Referans ve Kaynakça

o Çalışmaların *Chicago Manual of Style* (16. Basım) usulüne göre hazırlanmış olması gerekmektedir. Referans ve kaynakça biçimi için aşağıdaki örnekleri (veya dergimizin son sayısını) inceleyiniz.

A: Atıf, T: Tekrar atıf, K: Kaynakça olacak ve sayfada "s." ibaresi kullanılmayacak şekilde;

Tek yazarlı kitap:

A: Ad Soyad, *Eser Adı* (Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı), sayfa.

T: Soyad, *Eser Adı*, sayfa.

K: Soyad, Ad. *Eser Adı*. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı.

İki (ve üç) Yazarlı Kitap:

A: Ad Soyad ve Ad Soyad, *Eser Adı* (Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı), sayfa.

T: Soyad ve Soyad, *Eser Adı*, sayfa.

K: Soyad, Ad ve Ad Soyad. *Eser Adı*. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı.

Dört (ila yedi) Yazarlı Kitap:

A: Ad Soyad vd., *Eser Adı* (Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı), sayfa.

T: Soyad vd., *Eser Adı*, sayfa.

K: Soyad, Ad, Ad Soyad, Ad Soyad ve Ad Soyad. *Eser Adı*. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı.

Çevireni (veya hazırlayanı) Bulunan Kitap:

A: Ad Soyad, *Eser Adı*, çev. Ad Soyad (Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı), sayfa.

T: Soyad, *Eser Adı*, sayfa.

K: Soyad, Ad. *Eser Adı*, çev. Ad Soyad. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı.

Kitap Bölümü:

A: Ad Soyad, "Bölüm Başlığı", *Eser Adı* içinde, ed. Ad Soyad (Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı), sayfa.

T: Soyad, "Bölüm Başlığı", sayfa.

K: Soyad, Ad. "Bölüm Başlığı". *Eser Adı* içinde, ed. Ad Soyad, sayfa aralığı. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Yılı.

Makale:

A: Ad Soyad, "Makale Başlığı", *Dergi Adı* Cilt, Sayı (Yıl), sayfa.

T: Soyad, "Makale Başlığı", sayfa.

K: Soyad, Ad. "Makale Başlığı". *Dergi Adı* Cilt, Sayı (Yıl), sayfa aralığı.

Tez:

A: Ad Soyad, "Tez Başlığı" (Tez Türü, Yapıldığı Üniversite, Yıl), sayfa.

T: Soyad, "Tez Başlığı", sayfa.

K: Soyad, Ad. "Tez Başlığı". Tez Türü, Yapıldığı Üniversite, Yılı.

temasa@gmail.com.tr

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

ERCIYAN ÜNİVERSİTESİ FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10

TEKNİK BİLİMLER ENSTİTÜSÜ #10