

Felsefe Dünyası



Abdulkuddüs BİNGÖL

İletişim Bağlamında Anlam ve Dil

Murtaza KORLAELÇİ

Ateizm ve Çeşitleri

Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ - S. Ruken ÖZTÜRK

Yeni Türk Sinemasında Estetik Arayışı

Hasan ASLAN

Doğa Kavramının Tarihsel Gelişimi

Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Platon'da Bilgi Kaynağı Olarak Görme

Erdal CENGİZ

Ahmet Hamdi Tanpınar ve Gündelik Yaşamın Estetiği

Emel KOÇ

Gabriel Marcel Felsefesinde Modern İnsanın Temel Problemleri: Soyutlama Ruhu ve Ontolojik Anlam Kaybı

Ali ÇAKSU

Ideals And Realities: Ibn Khaldun's

Justification Of Asabiyya And Political Power

Ali ÇAKSU

İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması

Arslan TOPAKKAYA

K. Jaspers'de (varlığın) "Sınır Durumları" (grenzsituationen) Kavramı'nın Anlamı

Üzerine Bir Deneme

Hatice BAŞDAĞ BAŞ

W. V. Quine'in Analitiklik Eleştirisi

Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK

Şüpheli Hipotezler ve Güvenilircilik

Vefa TAŞDELEN

Çağdaş Hermeneutiğe Doğru: Schleiermacher ve Genel Hermeneutik

Naci İSPİR

John Rawls'un Siyasal Liberalizminde Çoğulculuk ve İstikrar

İbrahim BOR

Tanrı'nın Mahiyeti ve Basitlik Sorunu

Derda KÜÇÜKALP

Nietzsche'nin Demokrasi Düşüncesi Bakımından Önemi

Hacer EV

İbn Haldun'un Eğitim Felsefesi

FELSEFE DÜNYASI

2007/2 Sayı :46 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi
Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hakan POYRAZ
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Doç. Dr. İsmail KÖZ
Yrd. Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK / ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ
P.K. 21 Yenışehir / ANKARA
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:
Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358 Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

İÇİNDEKİLER

Abdulkuddüs BİNGÖL İletişim Bağlamında Anlam ve Dil	1
Murtaza KORLAELÇİ Ateizm ve Çeşitleri	12
Sabri BÜYÜKDÜVENCİ - S. Ruken ÖZTÜRK Yeni Türk Sinemasında Estetik Arayışı	46
Hasan ASLAN Doğa Kavramının Tarihsel Gelişimi	51
Hüseyin Gazi TOPDEMİR Platon'da Bilgi Kaynağı Olarak Görme	68
Erdal CENGİZ Ahmet Hamdi Tanpınar ve Gündelik Yaşamın Estetiği	84
Emel KOÇ Gabriel Marcel Felsefesinde Modern İnsanın Temel Problemleri: Soyutlama Ruhü ve Ontolojik Anlam Kaybı	95
Ali ÇAKSU Ideals And Realities: Ibn Khaldun's Justification Of Asabiyya And Political Power	106
Ali ÇAKSU İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması	125
Arslan TOPAKKAYA K. Jaspers'de (varlığın) "Sınır Durumları" (grenzsituationen) Kavramı'nın Anlamı Üzerine Bir Deneme	143
Hatice BAŞDAĞ BAŞ W. V. Quine'in Analitiklik Eleştirisi	155
Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK Şüpheli Hipotezler ve Güvenilircilik	173
Vefa TAŞDELEN Çağdaş Hermeneutiğe Doğru: Schleiermacher ve Genel Hermeneutik	189
Naci İSPİR John Rawls'un Siyasal Liberalizmde Çoğulculuk ve İstikrar	204
İbrahim BOR Tanrı'nın Mahiyeti ve Basitlik Sorunu	215
Derda KÜÇÜKALP Nietzsche'nin Demokrasi Düşüncesi Bakımından Önemi	230
Hacer EV İbn Haldun'un Eğitim Felsefesi	247

İLETİŞİM BAĞLAMINDA ANLAM VE DİL

Abdulkuddüs BİNGÖL*

Evrenin bütün özelliklerini taşıyan, varlığın temel prensipleri olarak kabul edilen dört unsuru kendisinde birleştiren ve dolayısıyla çoğu kez *mikro-kosmos* diye adlandırılan insan, canlı cinsi içerisindeki en yakın türlerden akıl sahibi olmasıyla ayrılır. Akıllı olması, onun ayrımsal bir özelliğidir. Zaten öteden beri ona, özü açısından, *akıllı canlı, düşünen canlı* olarak tanımlanır. Bu tanımla insanın iki yanına işaret edilmektedir: Birisi fizyolojik yanı, -ki, ben buna tabiat varlığı yani, tabii yanı diyeceğim- diğeri de akıl yanıdır. İnsan, bu birinci yönüyle tabittaki bütün duygulu-canlılarla bir çok ortak özelliğe sahiptir; sinir sistemi, sindirim sistemi, kan dolaşımı.. vb. ve bu yönüyle insan kendi cinsdaşlarından bir çoğundan oldukça da zayıftır, korumasızdır. Halbuki, onun kendine özgü bütün yapıp-etmeleri akıllı varlık olma yanıyla şekillenir; yine o bu yönüyle *aşkına* bağlanır ve onun özelliklerinden pay almaya gayret eder. O bu yönüyle düşünen ve bilmeyi arzu eden, araştıran, sanat, bilim, felsefe üreten; ahlak, hukuk, devlet sistemleri oluşturan bir varlıktır.

Gerçekten de insan, ilk defa karşılaştığı bir şeyin ne ise o şekilde olmasına hayret etmekle araştırmaya başlar. Zira hayret etmek, kendi bilgisizliğini tanımaktır. Bilgisizliğinin bilincine varan insan, bilgiyi elde etme gayretleri içine girecektir. Bu noktada onu ne duyu organlarıyla sahip oldukları ve ne de taklit yoluyla öğrendikleri tatmin edecektir. Çünkü her ikisi de ona özün bilgisini vermemektedir.

Hâlbuki o, üzerinde düşüncesini yoğunlaştırdığı şeyin özünde ne olduğunu kavramaya, onu anlamaya çalışır. Bu onu mutlu edecek son aşamadır, amaçtır. Çünkü bilmek bizatihi mutluluktur ve *bilgi bizatihi erdemdir*.

Düşünme, en basit tanımıyla, eşyanın zihindeki etkileri sonucu meydana gelen bir olaydır, bir zihin faaliyetidir. Bu faaliyet duyu organlarından gelen ilk intibalarla, duyularla başlar, soyutlama ile kavramlara, kavramlar arasında kurulacak bağla doğru veya yanlış diyebileceğimiz yargılara, yargılar vasıtasıyla akıl yürütmelere, teorik sistemlerin kuruluşuna kadar uzanır.

Bu bağlamda kavram, düşünme faaliyetinin temel malzemesi durumundadır. Düşünmenin, tabir yerindeyse, yapıtaşdır. Kavram kısaca, kendini düşünmeye konu olarak atfeden şeyin zihinde varlığa gelen bir sureti, bir formudur. Düşünmenin konusu tek tek var olan her şeydir. Öyleyse kavram, var olan her şeyin zihnindeki bir sureti, adeta bir resmidir; var olandan soyutlanmış zihnimde ait bir yapıdır; şeyden anladığımdır. Burada zihnin kendisi de düşünmenin konusudur ve onun da bende bir anlamı vardır. Kısaca kavram varlığın anlamıdır; bilgimin ilk basamağıdır. Çünkü benim bildiklerim ya tek tek şeylerin bilgisidir, ya da hükmün bilgisidir... Zihnindeki yapılarıyla soyut

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi.

olan bu yapılar dille somutlaşmakta ve zihinler arasında paylaşılmaktadır. Kavram kelime, hüküm haber cümlesinde, akıl yürütme cümle dizgelerinde ve metinlerde ifade edilir.

Görülüyor ki, bütün zihni faaliyetler varlıklarını dille ortaya koymaktadırlar, hatta düşünürken bile kendimizle sessizce konuşmaktayız. Kelimeler, kavramların yerine geçmiş birer sembol durumundadırlar. Düşüncemiz üzerinde büyük etkiye sahiptirler. Zihin hayatımız dil üzerine oturtulmuştur. Zira her kelime, temsil ettiği kavramın nesnesinin bir göstergesidir. Halbuki, kavram ile nesnesi -gösterdiği şey- arasında tabii türden bir ilişki olduğu halde, kelime ile kavram arasındaki ilişki uzlaşım yoluyla... Soyutlama süreci, bütün insanlarda aynı olduğu halde, kavramların farklı dillerde farklı seslere bağlanmış olması bundan kaynaklanmaktadır.

Aynı şekilde kavram ile objesi (varlık) arasında doğrudan bir ilişki olduğu halde kelime (terim) ile obje (varlık) arasındaki ilişki dolaylı olmaktadır. Kelime temsil ettiği kavram aracılığı ile objeyi (varlığı) göstermektedir. Başka bir ifade ile kelime kendisine yüklenen anlam dolayısıyla objeye işaret etmektedir. Biz kelimeleri objelerin yerine koyarak düşünürüz. Bunun için zihin hayatımız dil üzerine oturtulmuştur, diyoruz Ve bunun içindir ki, insanın tanımında *düşünen canlı yerine konuşan canlı* da denilmektedir. Düşünme, varlığı anlama, konuşma ise anladığını anlatmadır, bir başka zihne iletme; bu iletmenin uyandırdığı reaksiyonla iletişim olgusu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla insanın özsel tanımında *insan kavramsal iletişim bir canlıdır* demek de doğru olacaktır.

Kavram, kelimeye bağlanan anlamdır. Tam bu noktada, sorun çıkmaktadır. Acaba kelimeler bağlandıkları kavramları olduğu gibi temsil edebiliyorlar mı? Kavramın delalet ettiği bütün anlamlarını olduğu gibi yansıtabiliyorlar mı?

Bu sorun daha ilk zamanlardan beri dikkat çekmiş, bir yandan "nasıl düşünmeliyim ki, bilgim doğru ve kesin olsun?" sorusuna yanıt aranırken, öte yandan bildiğimi nasıl anlatayım ki, doğru iletmiş olayım? Endişesi başlamıştır

Bunlardan birincisi mantık'ın konusunu oluştururken ikinciler dil bilimin konusunu oluşturmuş, ancak dilin anlam yönü, felsefecilerin, mantıkçıların en az dil bilimciler kadar dikkatini çekmiştir. Ve daha kurucusundan itibaren dil bu yönüyle mantık disiplininin konuları arasında yer almıştır.

Kuşkusuz, iletişim olgusu açısından hem doğru düşünme ve hem de doğru olarak iletme son derece önemlidir. İletişim olgusu, en genel anlamıyla, insan deneyimlerini aktarma, bizi kuşatan evreni ve onun içinde var olanları, olup-bitenleri anlama ve anlatma sorunudur. Anlama, bir zihin faaliyeti olarak mantığın konusunu oluştururken, anlatma görevi dil ile yerine getirilmektedir. Şu söylenebilir: Dil anlamı aktaran tek vasıta mıdır? Kuşkusuz bu soruya hemen *evet* veya *hayır* diye cevap vermek, doğru olmayacaktır. Çünkü insan için anlam yükleyebildiği her şey bir iletişimdir. Trafik işaret ve levhaları, sınır taşları, jestler, mimikler... vb. Yani sözsüz iletişim vasıtalarından da söz edebiliriz. Ne var ki, bunları da dile dayalı bir akıl yürütme, bir düşünme ile kavrarız. Onun içindir ki, iletişim olgusu açısından düşünme ile birlikte dilin farklı bir yeri vardır. Zira kişi veya kişiler arasında anlaşılabilirlik diye

tanımlayabileceğimiz iletişim, sağlam bir mantık örgüsüyle ortaya koyulmuş olan düşüncenin, var olan her şeyle ilgili anlamlandırmanın kendisine uygun düşen kelimelerle temsil edilen düzgün bir dil yapısıyla aktarılmasıyla mümkündür. Bu her zaman sağlanabilir mi? Söylendiği kadar basit midir?

Gerçekten de düşünme süreci bir mantık yapısına ihtiyaç duyar. Mantıklı olmak, tutarlı olmaktır. Hiçbir fikir (anlam), dolayısıyla davranış, kendi içinde utarlı bir mantık silsilesi olmaksızın ortaya çıkmaz. Davranışın veya duygunun şekli, yapısı, yoğunluğu ve türü ne olursa olsun, arkasında bir mantık akışı görmemek mümkün değildir. Yani, her iletinin arkasında bir mantık örgüsünün olması kaçınılmazdır. Halbuki biz, karşımızdakine bazen mantıksız, bazen duygularına esir olmakla reaksiyon gösteririz. Çünkü, biz tutarlı olma halinin her zaman gerçeğe uygunluk olduğunu düşünürüz, bizim doğrumuzun da tek doğru olduğunu sanırız. Halbuki, tutarlı olma hali, öncüllerimizle vardığımız sonuç arasında çelişkiye düşmeme halidir. Kaldı ki, karşımızdaki ile öncüllerimizin farklı olması halinde, farklı sonuçlara ulaşmamız da çok doğaldır. Dolayısıyla karşdakini mantıksızlıkla suçlarken biz de onun karşısında aynı duruma düşmekteyiz. Öyleyse burada doğru olanın, hangimizin düşüncesinin realiteye uygun olduğu, gerçekle ne kadar örtüştüğü konusunun öne çıkarılmasıdır. Çünkü tutarlılık her zaman gerçeğe uygunluk değildir. *Ben daha mantıklıyım*'ı iddia etmek yerine benim düşüncem şu... şu açıdan realiteye seninkinden daha uygundur'u iddia etmeliyiz.

Duygularının esiri olduğunu iddia ettiğimiz insanın da düşünce ve davranışında bir mantık örgüsü vardır. Bunu da onun öncülleri belirlemektedir. Bir yakını kaybedenin davranışları karşısında onu *biraz mantıklı ol* diye suçlamak, onun mantıksızlığını düşünmek, yanlıştır. Çünkü onun öncülleri, kendisinin bu davranışını doğurmuştur. Bu durumda, doktorun sakın bir şekilde *başınız sağ olsun* demesi de onun mantıksızlığını göstermez. Çünkü öncülleri farklıdır. Hatta bazen daha da ileri gideriz. Deli mi ne? Sen aklını peynir-ekmekle mi yedin? Bazen de kendimizin çaresizliğini ortaya koyarız: Aklım bir türlü almıyor! Düşünemiyorum! Görülüyor ki, iletişim olgusunun arkasına koyduğumuz ve bununla da çoğu kez övündüğümüz, haklılığımızı iddia ettiğimiz mantık örgüsü sanıldığı kadar masum değil, sorunlu. Çünkü bu noktada mantıklı olmakla gerçekçi olmayı aynı şey sayıyoruz. Her mantık silsilesinin gerçekçi olup olmadığını sorgulamıyoruz. Her mantık silsilesi gerçekçi midir? Ya da bir silsilenin mantıklı olması için gerçekçi olması gibi bir ön-koşul var mıdır? Kuşkusuz hayır. Mantıklı olmak sadece tutarlı olmayı gerekli kılar, gerçekçi olmak ise farklı bir şeydir. Ne ölçüde mantıklı olduğumuz değil, ne ölçüde gerçekçi olduğumuz önemlidir. Bunu da öncüllerimiz tayin edecektir. Zaten felsefede de mantıki doğrulukla gerçeğe uygunluk farklı problemler olarak bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Tabii gerçeğin ne olduğu da ayrıca bir problem oluşturur. Her dönemin ve her toplumun bilim anlayışları, inançları, yaşam felsefeleri, gelenekleri, görenekleri, özgün kültürleri açısından öne çıkan paradigmalara bu konuda çoğu kez belirleyici olabilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, objesine uygunluk anlamında gerçeklik de değişebilmekte, senin benim farklı gerçeklerimiz oluşabilmektedir ve bu noktada da iletişim aksaklıkları ortaya

çıkabilmektedir. Soyutlama açısından ortaya çıkan bu aksaklıkların yanında, simgeleme açısından da durum daha farklı değildir.

Çünkü zihni faaliyetler, başka bir deyişle soyut olan anlamlar dil ile simgelemekte, herhangi bir anlam dilde somutlaşmaktadır. Ve böylece, anlam ile dili birleştiren gösterge ortaya çıkmaktadır. Dil ile anlam bir ince kâğıdın iki yüzü gibidirler. Siyam ikizleri gibi biri olmadan diğerinin hayatiyeti tehlikededir. Anlamsız bir kelime boş bir kap, dile getirilemeyen bir anlam yok derecesinde olan heyula gibidir, boşludur. Zira anlam, bir kelimedenden, bir cümleden hatta bir hareket veya olgudan anlaşılan şeydir; kelimelerin, sözlerin bize hatırlattığı, fikirler veya nesnelere. Mille, *anlam, ifade edilen nesnelere ibarettir*, demektir.

İşte tam bu noktada dil, bağlandığı anlama, dolayısıyla nesnesine ne kadar uygundur? Veya dile yüklediğimiz anlamı, dil başka çağrışımlara yol açmadan olduğu gibi iletebilmekte midir? Kuşkusuz bu sorun dilbilimci kadar, hatta ondan daha çok düşünce adamının sorunu olmaktadır.

Öncelikle *dil*'den neyi anlıyoruz? Veya neyi anlamalıyız? Dil, en geniş anlamıyla her hangi bir ifade sistemidir, bir anlama bağlanmış semboller bütünüdür. Bu tanım doğal dilden özel dile, her bilimin kendi alanında oluşturduğu özel alan dillerinden günlük dile kadar anlam ileten, kendisine anlam yüklenen her sistemi içine almaktadır. Tanımı biraz daha açarsak, dil, her hangi bir zihin faaliyetinin açığa vurulmasına, dolayısıyla bir zihinden diğerine aktarılmasına yarayan bir işaretler sistemidir. İnsanlar arasında başlıca anlaşma aracıdır. İnsanların düşündüklerini ve duyduklarını anlatmak için kullandıkları her türlü işaret ve özellikle de ses işaretleri dizgesidir. Ancak dil denince bizim aklımıza ilk gelen şey, onun bir konuşma aracı olmasıdır. Konuşma işteş bir fiildir. Karşılıklı gerçekleştirilen bir eylemdir. Buna göre tanım biraz daha öze indirgersek, dil; düşünce, duygu ve isteklerin bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan ve başkasının düşüncesini de almasına yarayan çok yönlü, çok gelişmiş insan türüne özgü bir dizgedir, diyebiliriz.

Bu son tanım, dilin doğal yanını tasvir eden türden bir tanımdır. Hâlbuki iletişim bağlamında doğal dilin yanında genel olarak doğal veya yapma sembol sistemlerinin her türlü dil sözcüğünün içinde mütalaa edilmektedir. Yeter ki, bu semboller birer anlam taşıyıcısı olsunlar. Ne var ki, özel diller, her türlü uzmanlık olan dilleri, matematik dilinden fiziğe, kimyadan etik diline kadar bütün dil sistemleri, kaynaklarını doğal dilden alırlar, ondan beslenirler. Dolayısıyla doğal dil, hem etki, hem zaman, hem de önemi ve işlevi açısından hepsinin önüne geçmektedir. İnsanın dünya ile ilk ve en etkili tanışması, bu dille, anadil aracılığı ile olmakta, o, kültüre ve kültürün en üst seviyesi olan medeniyete, onun da ötesinde daha üst seviyede eleştirel düşünce tavrı ile dünyaya bakmaya yine bu dil sayesinde erişmektedir.

Gerçekten de, dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan farklı insan sınıfları aynı dili kullanmasalar da, hepsinin bir günlük dili veya gündelik dili vardır ve bu dil, onun geliştirdiği uzmanlık olan dillerinden önce gelir. Bu, varlıkça, yaşayışça bir önce-geliş,

insanın bütün hayat durumuna ilişkin bir öncelliktir. İnsan, hayatını her şeyden ve hepsinden önce günlük dil ile sürdürür. Onun için varlıkça ilk olan da günlük dildir.

Herkesin konuşmak için ağzını açar-açmaz bir bakıma diline takılan şeye günlük dil diyoruz. Evde, yolda, çarşıda-pazarda, iş yerinde, devlet kapısında, kişisel yapıp-etmelerde, kişilerarası güntübürlük alış-verişlerde... insan yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır, günlük dil. Hayatı kolaylaştıran, mümkün kılan çok sayıdaki araçların en önemlisidir. Pratik durumlarda onunla anlaşırız. *Atölyede usta-çırak, ameliyathanede doktor-hemşire arasındaki diyaloglar bu türdendir.* Öte yandan insanın günlük hayatta sık sık içini boşaltmaya, kızgınlığını-sevincini anında dışa vurup paylaşmaya, duygularını, kalbini açmaya ihtiyacı vardır. Bütün bunları yine günlük dille gerçekleştirir.

Burada ifadelerin nesnel içeriği ön planda değildir; önemli olan ifadelerin duygu hallerini, duygusal yoğunluğu anlatmaya elverişli olmasıdır. *Uçuyorum, çok aptallık ettim, kuzu gibi adam...* Hatta bu bağlamda bazen çok amiyane ifadeler de kullanırız, abartılı davranırız. *Kafam nerede duruyor bilmiyorum? Bende kafa var mı ki? Açlıktan geberiyorum; Midem oyuyluyor. O kadar çok işim var ki, nereden başlayacağımı bilmiyorum. Seni, yaban maymunu ısırmiş, kudurmuşsun.* Bu tür kullanımlar daha çocuk yaşlarda başlar: İşte (saklambaç oynayan çocukların) *elma dersem çık, armut dersem çıkma şeklindeki davranışları gibi.* Bu sanki özel bir dil oluşturmaktır, bir anlamda. Belli kişiler arasında geçerli kılınmış ve sadece onlara aittir. Günlük ifadeleri aşınmış ve can sıkıcı bulan gençler, dikkat çekmek için argo dediğimiz bir tür özel dil kullanırlar ve hatta bu konuda birbirleriyle yarışırılar. *Dediklerin bana pek işe yarar görünmüyor, yerine, sen çıldırmışsın, delisin gibi...* Bazen de duygularımızı, ifade edecek kelimeler bulmakta çaresiz gösteririz kendimizi: *Anlatamıyorum... Bilmezdim şarkıların bu kadar güzel, kelimelerinse kifayetsiz olduğunu, bu derde düşmeden önce...* (Orhan Veli).

Dilin gündelik hayat içindeki bu işlevleri çok çeşitli de olsa, iletişim açısından çok fazla sorun çıkarmamaktadır. Burada ifadeler özlü, sözler kısa, anlatılmak istenenler oldukça açıktır. Yine de iletişim aksaklıkları az da olsa görülebilmektedir. Bu da birazdan işaret edeceğimiz dilin özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Ne var ki, dilin işlevleri, günlük hayatın akışına hapsedilmiş değildir. Onun bütün bunların ötesinde çok daha fazla görevleri de vardır.

Bu da dilin, gündelik hayattaki kullanımını dışında, özellikle yazılı kayıtlar oluşturulduğunda, başvurulan kullanım şeklidir. Yerine göre bir şiir dili, edebiyat dili, bir bilim dilidir ya da diploması alanında, uluslar arası iletişimde, hatta bir mahkemede, aile içinde görüşülen ciddi sorunlarda kullanılan dildir. Gündelik hayatın akışı dışında daha yüksek amaçlara hizmet ettiği için, işlevi açısından buna **YÜKSEKDİL** demek daha kuşatıcı bir tanımla olacaktır. Dilin bu şekildeki kullanımında kelimeler özenle seçilecek, cümle yapıları gramer kurallarına uygun olacak, özlü tanımlar ve tasvirler yapılacaktır. Yazarken imlaya, konuşurken telaffuza son derece dikkat edilecek, hem açık olmayı, hem de kulağa hoş gelmeyi önemseyecektir. Örnek olarak, kâr yerine kar,

âşık yerine aşık, hâlâ yerine hala, nâr yerine nar, hafriyat yerine harfiyat denilmeyecektir.

Yüksek dilin, dolayısıyla her bilimin kendisi için oluşturduğu özel alan dillerinin, yani bilim dilinin, felsefe ve sanat dilinin, inanç ve ibadet dilinin oluşmasında günlük dil bir ön-koşul olarak, olmazsa olmaz türünden bir öneme sahiptir. Çünkü yüksekdili de günlük dili de kullanan aynı kişilerdir. Bu kişiler herhangi bir alanda, bilim, sanat, felsefe... vb. gibi, yüksek dil oluştururken onu besleyecek bir anlamlandırma kaynağına ihtiyaç duyarlar ve bunu da günlük dilde bulurlar. Bu açıdan günlük dil, yeni bir takım kavramların ve bunları temsil edecek yeni sözcüklerin oluşturulmasının da prensibi olmaktadır. Günlük dilden yararlınsa da yüksekdil, artık çok daha zengin ve iyi bölümlenmiş bir kelime hazinesine sahiptir. Dilin her iki kullanımını, kendi alanlarında kullanmak da son derece önemlidir. Gündelik dilin kullanılması gerektiği yerde, yüksekdili kullanmak, ukalalık olacağı gibi, yüksekdil yerine günlük dili kullanmak da, alaya almak olacaktır.

Şayet bir dili kullanan toplum, dilini yüksekdil seviyesine erdirmemiş ise o toplumda bilim, felsefe, sanat... gibi alanlarda bir yaratıcı gelişmenin olamayacağı da muhakkaktır. Bilim ve düşünce hayatını geliştirmeden, bir toplumun kalkınmış olması da düşünülemez. Bu da demek oluyor ki, dil, kalkınmanın da bir ön koşuludur.

Hemen belirtelim ki, dilin gündelik, pratik ihtiyaçları karşılamak için kullanımı dışındaki kullanımlarında dil-anlam ilişkisi artık o kadar yalın ve sade değildir. Bu kullanımlarda sözcükler çeşitli delâletleriyle birlikte kullanılmakta bir tek anlamı işaret etmenin, bir şeyin tanımı olmanın ötesinde daha fazla bir anlam yüklenmektedirler. Çoğu kez normatif bir içerik, ahlaki bir sorumluluk yükü, ya da olumlu-olumsuz duygusal bir yük taşırlar; ayrıca kelimelerin bir değer çağrışımları vardır. (*CIA ajanı, Ermeni, Devlet adamı, hırsız, vatan, bayrak, istiklâl...* vb)

Öte yandan bir kelime bir kavrama bağlanmakla, kavramın gösterdiği nesnenin bir tanımı olmakta ve kavramın taşıdığı anlamları yüklenmektedir. İşte bu nokta da dilin taşıyıcılık görevini tam olarak yerine getirip getiremediği konusunda sorun vardır. Gerçekten de her kavramın bir *kaplama*, bir de *içleme* delâleti vardır. Öncelikle bir kelimenin, bir kavramın kaplama açısından olan anlamına bağlanması, toplumun fertlerinin uzlaşımıyla olduğu için bu konuda pek fazla sorun görünmemektedir. (*İnsan kavramının İbrahim, Samuel, Deyvid... vb/ bağlanması gibi*). Aynı ana dili kullanan, aynı kültürü paylaşan... İnsanlar arasında, kelimenin, kavramın içlemi açısından olan anlamına bağlanmasında da kısmen de olsa bir uzlaşımın bahsedilebilir. Çünkü aynı dili konuşan topluluklarda dil, toplumuna bir dünya görüşü, bir hayat felsefesi sunarken, kelimelerin kaplamın ötesine geçen anlamlarını da kısmen de olsa yerleştirir, (*Vatan, Bayrak, İstiklâl., hırsızlık ... gibi kelimeler toplumun fertlerinde birbirine oldukça yakın çağrışımlar oluştururlar*). Dilin anlamında ortaya çıkan bir iki şekilden birincisine kaplamın yanında *düz anlam, anlam1, denotation* ikincisine ise içlemin yanında, *yan anlam, anlam2 connotation* da denilmektedir.

Kelimelerin düz anlamları hep aynı kaldığı halde ikinci, hatta üçüncü dereceden anlamları, toplumdan topluma, hatta kişiden kişiye değişebilmektedir. Sosyal

statüler, eğitim durumları, meslek farklılıkları... vb. nedenler burada etkindir. Bu etkenlere halet-i ruhiye, fiziki şartlar, konuya duyulan heyecan... vb. de eklenebilir. Yan anlamlar bütün bu faktörlerle birlikte bir tür yorumlamayla ortaya koyulduğu için oldukça öznelirdir. Bunlara bir de oldukça değişken olan *duygu değerini* eklemeliyiz.

Örneğin: Zeynep, bugün yine çok büyüleyici görünüyorsun, sözcüğüne bakılır. Bu söz birinci anlamıyla dürüstçe bir iltifattır. İkinci olarak Zeynep ile münasebet kurmayı amaçlayan birisinin dalkavukça bir davranışdır; üçüncü olarak da Zeynep, gösteriş meraklısı, ilgi toplamayı seven biri olduğu için onun bu huyunu bilen birisinin söylediği iğneleyici bir söz, bir ironidir. Her üç durumda da sözün yalın anlamı sabit kalmaktadır.

Yine aynı şekilde birinin insanca davranışlarını çok olumlu bulduğumuzda *İşte İnsan, insan gibi insan*, tersi durumlarda *O da insan mı?* deriz. Atom, kelimesi fizikçi için bir bilimsel kavram, Hiroşimalı için bir kıyamettir. Burada da kelimelerin kaplam açısından delâletlerinin sabit kaldığını söyleyebiliriz. Ancak soyut kavramlara göstergen olan kelimeler için aynı şeyi çok rahat söyleyemeyiz. Çünkü bu konuda uzlaşım kolayca sağlanamamaktadır. Mesela, hürriyet kavramının içlemine belirlemek, bir terazi kavramının içlemine belirlemek kadar kolay değildir.

Diğer yandan dilde kelimeler kullanımı şekli ve kullanım amacına göre artı anlamlar taşımaktadırlar. Ses tonu, vücut hareketleri anlamı etkilemektedir. Kelimenin anlamı çoğu kez konuşmada olsun, yazıda olsun öteki kelimelerden ayrı, yalın ve bağımsız olarak da düşünülemez. Kelimelerin anlamı, yapılandıkları ilişkide ve diğer kelimelerle olan ilişkilerinden doğar. Bu durum her sözcük için geçerli olmak kaydıyla eş anlamlı sözcükler için daha da önem kazanmaktadır.

Şairin dediği gibi: Söyle güzelim, gül bahçesi gördün mü dikensiz?

Gül yüzün *benli* kalbin neden *bensiz*

Burada dilde iletişimi sağlayan asıl birimlerin de önermeler, yani cümleler olduğunu belirtmeliyiz. Hâlbuki doğal dilde cümle yapısının tek biçimli, kelimelerin tek anlamlı ve belirlenmiş olduğunu söylemek buraya kadar belirlenen nedenlerden dolayı oldukça zor görünüyor. Bu zorluğu doğuran nedenlere dilde çok anlamlılık, eş anlamlılık ve belirsizliği de ilâve edelim.

Eş anlamlı kelimeler her zaman değiş-tokuş edilemezler. Meselâ, Baş ve Kafa sözcükleri,

Başı şişmek→Kafası Şişmek, ifadelerinde ikisi de doğru olduğu halde

Başına dert açmak→Kafasına?

Kafasız→Başsız? Söylemlerinde aynı anlamı vermemektedir. Yine aynı şekilde eş anlamlı olarak bilinen

Tasa→düşünce,

Darılmak→küsmek,

Üzüntü→keder, sözcüklerinin anlamları arasında nüans vardır.

Öyle görülüyor ki çok anlamlı kelimelerin anlamı, bağtıda oldukça önem kazanır: Dil, gönül, ben-ben (tendeki ben, birey olarak ben) bar, çay, bahar (kokulu

bitkiler anlamında ve bir mevsimin adı olarak) gibi dilde eş adlı öğeleri de bunlardan ayırmak lazım

Bir sözcüğün çok anlamlı olması bu sözcüğün içinde geçtiği bazı önermelerin cümlelerin hem doğru, hem yanlış sayılabilmesi demektir. Mesela "Kanunu severim?" cümlesinde yasa anlamında kullandığımız kanun mu yoksa bir çalgı aleti olarak kullanılan kanun mu kastedilmektedir? Tayin edilmemiştir. Dolayısıyla her ikisi de kastedilmiş olabilir.

Bir sözcüğün belirsiz olması ise, sözcüğün içinde geçtiği cümlenin ne doğru ne de yanlış olması anlamına gelir. Meselâ: rengi mavi ile mor arasında olan bir şeyi göstererek, Bu şey mavidir, dediğimizde bunu ne doğru ne de yanlış kabul ederiz. Çünkü aynı şey için, bu şey morder, demekte en az birinci cümle kadar haklı olacaktır.

Belki burada, anlam kaynağını doğal dilden almakla birlikte, çeşitli bilim dallarında uzmanların kendi aralarında anlaşmak için oluşturdukları ve yüksedilin belirli amaçlarla sınırlı versiyonları olarak gördüğümüz uzmanlık alan dillerinde, ifadelerin tek anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü burada objeye bağlı tanımlarla herkes için geçerli anlamlar oluşturulmuştur. Bu tespit fizik, kimya, biyoloji... gibi tabiatı konu alan alanlar için doğrudur. Ancak, bir etik, bir sosyoloji... vb. söz konusu olduğunda bu tespitimiz zaman zaman geçersiz olacaktır. Mesela ahlak alanında İyi-kötü, sanat alanında güzel-çirkin kavramları farklı kişilerde farklı çağrışımlar oluşturabilmektedir... *Sen ne anlarsın Picasso'nun resminden*, sözünde anlatılmak istenen gibi

Şimdi, *iletişim olgusunu bir anlam alış-verişi ve bu alış-verişte sağlanan bir anlaşma, bir mutabakat olarak*, görür ve anlam taşıyan dili, bu olgunun olmazsa olmaz ögesi olarak belirlersek, dilin, yanlış anlaşmalara yol açmadan iletiyi amaçlandığı gibi,hiçbir yoruma ihtiyaç duymadan olduğu gibi aktaracak bir yetkinliğe sahip olması gerekir. Halbuki,doğal dil, bunu sağlayacak yetkinliğe sahip değildir. Çünkü bunu sağlayacak yetkin bir dilin söz dizi kurallarının tek-biçimli, kelimelerinin açık ve tek anlamlı ve kaplamının belirlemiş olması gerekir. Doğal diller ise istisnasız bu niteliklerden uzaktır. İletişim bağlamında anlam ve dil söz konusu olduğunda, iletişim aksaklıklarının, zihin durumumuzdan çok, duygusal yanımızdan ve dilin özelliklerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Burada zihin durumumuzun büyük ölçüde kavramsal iletişimi etkilediği ve onu yönlendirdiği gözden kaçmamalıdır. Ancak sorun iletinin zihinde belirlenmesinden çok, onun dil aracılığıyla iletilmesindedir. Çünkü dil, her zaman istenildiği kadar belirgin olmakta ve tek bir fikre bağlanamamaktadır. Hâlbuki sağlıklı iletişimin temel ilkelerinden biri *belirginlik*, diğeri de *tek fikirdir*.

Öyle görülüyor ki, anlaşmazlıkları hiç olmazsa en aza indirmenin yolu, dil-anlam bağıntısında ortaya çıkan sorunların çözümünden geçmektedir. Kullanıma bağlı olarak kelimelerin hangi anlama delalet ettiğinin açıklanması, her ne kadar dilcilerin sahası gibi görünse de, dilin bu yönü anlam bilimin doğmasına neden olmuş ayrıca başta felsefeciler olmak üzere, diğer birçok alandaki bilim adamları için bu yönü araştırma konusu olmuştur. Dil felsefesi, felsefenin önemli bir disiplini olarak ortaya çıkmıştır.

Dilin anlama delaleti mantıkçıların da dikkatini çekmiş, ilk çağlardan itibaren *delalet* konusu mantığın konuları arasına girmiştir. Öte yandan çok yakın bir geçmişte mantıkçılar, sentaksı ve semantiği tek anlamlı ve belirli dil sistemleri yapmak ve kurmak çabası içine girmişlerdir. Bu çabalar yaygın iletişimde kullanma amacından çok, teorik bir model olarak doğal dillerin yapısını aydınlatmak, insani iletişim için kusursuz bir dilin, nasıl olması gerektiğini göstermek, doğal dili kullanan bilimin çeşitli alanlarında adeta formülleşmiş bir bilim dilinin oluşmasına yol göstermek amacıyla ortaya koyulmuştur. Böyle bir dilin doğal dillerden çok daha kısır, sözcükleri sınırlı, esneklikten yoksun ve her türlü duygusal yükten arınmış olacağı da meydandadır. Dolayısıyla insani iletişimin her alanı için böyle bir modelin inşası söz konusu olamaz. Yine de bu çabalar doğal dillerin analizinde ve dolayısıyla dilsel iletişimin başarısı konusunda önemli yararlar sağlamıştır. Bu da küçümsenemeyecek bir katkıdır. Zira Leibniz'in de dediği gibi, *diller insan zihninin en iyi aynasıdır*. Kelimelerin anlamlarının tam bir analizi aklın nasıl işlediğini her şeyden daha iyi gösterir. Bir doğal dilin açık ve anlaşılır olması, o dili kullanan ulusu düşünmede, teori inşasında yaratıcı kılacağı gibi, algısı mükemmel olanlar da onu dile getirmenin etkin ve yetkin bir yolunu bulmak zorunda kalırlar.

Mantığın bu konuda üstlendiği görev, kelimelerin yanlış anlama gelmemeleri ve bağlandıkları anlamı tam olarak yansıtmaları için hangi durumda bulunmaları gerektiği sorusuna cevap aramaktır. Mantık açısından sorunun çözümünde en iyi çare adsal tanımlardır. Bu oldukça yararlı ve bazen de zorunludur. Ad tanımları, kelimelerin anlamlarını tespit etmek ve tahsis etmek konusunda bir tür uzlaşımlardır. Burada kelimeleri sadece özel kullanışı söz konusudur. Tanımı veren, söz konusu kelimeye bağlandığı kendi fikrinin en iyi şekilde anlaşılması için, başkalarının da onun aynı anlama alıp almayacaklarından kaygıya düşmeyecek bir şekilde tanımlamaya özen gösterir. Böylece günlük iletişimde dahi sık sık rastlandığı gibi, birinin bir türlü, diğerinin başka türlü anlattığı kelimeler üzerinde yararsız tartışmalardan kaçınmak için, adsal tanımlar iyi anlaşılırsa dilsel iletişim konusunda büyük yararlar sağlarlar. Ad tanımlarının amacı ulaşabilmesi için bazı düşünceler ileri sürülebilir. Her kelimeyi tanımlama zarureti yoktur, buna imkân da yoktur, faydasızdır da. Anlamı açık-seçik net olanlar niye tanımlansın ki!; Adları tanımlarken dildeki diğer kelimelere ihtiyaç vardır her kelime tanımlanacak olursa bizi zincirlemeye götürür ki, bu doğru olan bir şey değildir. Bir adın tanımında adın etimolojik anlamından büsbütün uzaklaşılmalıdır da (Çok anlamlı kelimeleri tek anlama tahsis etmek de bir tür tanımlamadır. Bir ifadenin tam olarak anlaşılmasını sağlayan herhangi bir işlem, bu ifadenin tanımı sayılmalıdır.

Diğer taraftan mantık, sözcüklerin yetkin bir anlam analizini yaparak, yan anlamların üzerinde durur ve bu türden sözcüklerin içinde geçtiği önermelerin denetlenebilir olmasını sağlar. Her ne kadar kendisi için yaptığı iddia edilse de, mantığın anlam açısından dil üzerinde yaptığı analizler, dilsel iletişimde de son derece yararlı olacaktır. En yetkin tanımların mantık çerçevesi dahilinde yapılan tanımlar olduğu da bir gerçektir. Yapısalcı yönetimin bu konuda mantığa verdiği ağırlık

dikkate alındığında, dil-anlam bağıntısında ortaya çıkan sorunların çözüm arayışlarında mantığın rolü ve önemi daha da iyi anlaşılacaktır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; istese de istemese de insan, farklılıkların tartışma götürmez bir gerçek olduğu insanlar arası dünyada bir iletişim ağı içinde yaşamaktadır. O her zaman ve her yerde bir anlam alış-verişindedir. Bu bir zihni faaliyet olup insan bunu fiilen dil vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Burada hayatla mantık, hayatla dil, dil ile mantık öyle iç içedir ki, birindeki gerçek bir değişiklik ötekini de zorunlu olarak birlikte sürükler. İletişim sürecinde önemli olan, bireylerin anlamları (kavramları) bağladıkları sözcüklerin kullanımında bir uzlaşma içinde olmaları, iletilerin dayandığı mantık silsilelerini kavrayabilmeleri ve dolayısıyla farklılıklara saygı duymaları ve tahammül edebilmeleridir. Farklılıklar arasında benzerlikler görebilmeleri ve yeni benzerlikler ortaya koyabilmeleridir. Günlük hayatta bile sık sık rastladığımız gibi sözcükler üzerinde yapılan gereksiz tartışmalardan uzak kalabilmeleridir. Bunun için de iletişimde anahtar sözcüğün tanımlanması büyük önem taşımaktadır. Bu noktada mantığın önemli düşünceler ileri sürdüğü görülüyor. Diyebiliriz ki, fiili anlaşma için dil sisteminin psikik ve sosyal şartlarını açıklayan bir iletişim modeli inşasında mantıkçılar da önemli çabalar göstermişlerdir ve göstereceklerdir de... Ayrıca dilsel iletişimde dilbilim ve mantık kurallarının gözetilmesi, dilin kullanımında, sözcüklerin seçiminde özen gösterilmesi, iletilmek istenilen mesajı bozmayacak tarzda duygusal yükü daha az olan kelimelerin kullanılması daha sağlıklı bir iletişim için yararlı olacaktır. Kısacası anlamak, anlatmak ve anlaşmak konusunda dil-anlam problemi her zaman geçerli bir konu olarak karşımızda duracaktır.

ABSTRACT MEANING AND LANGUAGE IN THE CONTEXT OF COMMUNICATION

Human being, as a thinking subject, produces concept by means of abstraction. A concept is almost like a picture, the meaning and the definition of the thing we try to know.

Our mind gives judgements about things by establishing a connection between concepts. By making a relation between judgements it cause other judgements through implications.

The abstract structures give existence to concepts; concepts to words; words to judgements; judgements to news sentences; news sentences to implications and implications to sentence systems in language. These are conveyed to others by transforming abstract to concrete and from person to person.

By conveying concepts, which are basic stones of thought, with words which are the main stone of language we make a communication possible. Here some problems may arise. For concepts have many complex meanings then it appears.

Whether words can indicate all the meanings of the concept is these for a question. Or can it signify the 1., 2. and moreover 3., 4. degrees of the denoted meanings?

When the complex structure of the language and innate language ambushes take into account it is not easy to say yes to the question. Whereas, healthy communication considers it necessary.

In this article, the problems which emerge in the three phase of communication; understanding (logical side), depiction (linguistic expressions) and reconciliation will be discussed and focused on communication faults those occurred from the denotation side of the language by efforts of making solutions of the thinkers.

Key Words: Concept, word, communication, meaning, nominal definition

ATEİZM VE ÇEŞİTLERİ

Murtaza KORLAELÇİ *

Konumuza, ateist (athée) ve ateizm (athéisme) kelimelerinin açıklamasıyla başlamanın uygun olacağını düşünüyorum.

Athée: Yunancadaki atheos, dolayısıyla theos kelimelerinden türetilmiştir; Tanrı'ya inanmayan ve her türlü ulûhiyetin (divinité) varoluşunu inkar eden kimseye verilen sıfattır. Bu kelimenin eş anlamlıları: Din dışı, inanmayan, dinsiz, materyalist. Zıt anlamlıları: İnanan, deist, dini olan, tanrıca (théist).¹

Paul foulquié'ye göre Yunancadaki atheos veya atheus kelimelerinde üretilen ateist (athée) kelimesi, site şehrinin kabul ettiği tanrıları kabul etmeyen, dinsiz kimseye verilen isim veya sıfattır.²

İsmail Fennî (1855-1946), *athée* kelimesini dilimize şöyle çeviriyor: Athée: Dehrî, zındık, mülhid, münkir-i uluhiyet, bîhuda, Allah'ın varlığını inkar eden.³ Biz bu kelimeyi ateist olarak kullanacağız.

Paul Foulquié'nin belirttiğine göre Diderot (1713-1784) ateistleri üç sınıfa ayırıyor: 1- Gerçek ateistler: Bunlar, Tanrı'nın var olmadıklarını açık olarak söylerler. 2- Septik ateistler: Bunlar, sadece düşüncede, yazı-tura meselesine göre karar verirler. 3- Ateist zümrenin palavracıları: Bunlar, Tanrı'nın hiç var olmamış olmasını isterler, buna inanıyormuş gibi görünürler ve böyle olanlarmış gibi yaşarlar.

Ateistliğin tabîi ve doğuştan olduğunu kabul eden bazı ateistler vardır. Félix Le Dantec (1869-1917) bunlardan biridir. O şöyle diyor: "Ben Brötanyalı olduğum gibi, istemeksizin esmer veya sarışın olduğum gibi ateistim".⁴ "Vücut yapımla ateist olduğum için hayatımı, beni ateizme götürecek olan çalışmalara adadım. Fakat inanmış olsaydım çalışmalarımı aynı şekilde yönetmemiş olacaktım".⁵ "Hayatı incelediğim bugün, teolojik teori ile tatmin olmamanın diğer nedenlerini buluyorum; bu nedenleri ciddi olarak söyleyeceğim, fakat onların boşluğunu da gizleyeceğim. M.de la Palisse ile, eğer Tanrı'ya inanmıyorsam, ateist olduğum içindir ifadesini kendi kendime söyleyecek kadar bilgeyim; inançsızlığımıza verebildiğim tek güzel neden buradadır. Fakat her şeye rağmen mademki diğer insanlar gibi ben de insanım, ben de kendi en iyimi yerine getirmek ve bazı *açıklama* ihtiyaçlarına sahip olmak hakkına pekâlâ sahibimdir".⁶

Fransız biyolojisti Le Dantec, kendindeki yetenekleri ve sahip olduğu hakları değerlendirmekte haksız değildir. Ancak bu yetenekleri, bu tabîi donanımı kendisine

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi.

¹ Paul Robert, *LePetit Robert*, Paris 1974, s.108.

² Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1992, s.53.

³ İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İst. 1341, s.60.

⁴ Félix Le Dantec, *L'Athéisme*, Paris 1928, s.10.

⁵ A.g.e., s.15.

⁶ A.g.e., s.38.

veren yaratıcıyı unutuyor, kendini O'nun yerine koymaya çalışıyor. Oysaki Tanrı her insanı verdiği tabii yetenekler oranında sorumlu tutar. İnsanlara verilen tabii donanımlar insanları inkârı değil, itaata, kabule götürürse doğru olarak gerçekleşir. Hiçbir insan yaratılış itibarıyla ateist değildir. Aksine dünyaya gelen her insan bülûğ çağına kadar teisttir.

Konumuzun ikinci önemli kelimesi ateizme (athéisme) etimolojik yönden bakarsak, çeşitli lügatlerde şunları bulabiliriz:

Athéisme: 1555 yıllarında kullanılmış olup athée kelimesinden türetilmiştir; ateistin tutumu veya doktrindir. Ateizm kelimesinin eş anlamlıları: İnançsızlık, dine aykırılık, bilinmezcilik, materyalizm. Şahsî bir Tanrı'nın varoluşunu inkâr edenlerin doktrini olan ateizmin zıt anlamlıları ise şunlardır: İnanç, din, tanrıçılık (théisme).⁷

Foulquié ateizm kelimesinin Yunanca *atheostan* türediğini belirtirken André Lalande (1867-1963) bu hususta şunları söylüyor: "Athéisme: Almanca athéismus; İngilizce atheism, İtalyanca ateismo. Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmekte olan doktrin."⁸

İsmail Fennî ise *athéisme* kelimesini dilimize şöyle çeviriyor: Athéisme: Dehşetlik, dehrîye mezhebi, zındıklık, ilhad. Allah'ın varlığını inkâr edenlerin mezhebi, münkirlik.⁹ Biz bu kelimeyi ateizm olarak kullanacağız.

Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmekten ibaret olan ateizm,¹⁰ "tabiat-üstü olana (ruhlar, tanrılar, ölümden sonra hayat, vs.) inancı reddeden görüşler sistemi"¹¹dir.

Ateist ve ateizmin tanımlarının ardından, ateizmin tarihçesini kısaca belirtmeye çalışırsak insanlığın başlangıç dönemine kadar inmek gerekir. "Ateizm" ismi sonradan verilse bile, inkâr fiilini insanlığın ilk dönemine kadar götürmek yanlış olmaz. Ancak antik doğu dünyası hakkında bilinmediği için oradaki ateist düşünür veya filozofların tamamının ismen belirtilmesi henüz daha mümkün görünmemektedir. Yukarıda ifade edilen tanımlar doğrultusunda her put-perest kavmin ateist olduğunu söylemek hiç te yanlış olmaz gibi görünüyor. Budizmin ateist bir din olduğu, Konfüçyus'un ölüm sonrası hayatı pek kabul etmediği bazı kaynaklarda mevcuttur. Antik Mısır düşüncesindeki sudur ve tenasuh görüşlerinin gerçek bir Tanrı ile bağdaşması mümkün gözükmemektedir. Keldaniler ve Fenikelilerdeki dinî düşüncelerin de teizm olduğu savunulamaz. Hint düşüncesindeki panteizm ve tenasuh anlayışı da teizmin dışında yer alır.

Antik batı dünyasını ele alırsak ateist olan düşünürler biraz daha netleşir. İyonya pozitivizmi ve panteizmi düşünüldüğünde Thales (640-548)'in, Anaksimadros (610-545)'un, Anaximenes (584-524)'in, Herakleitos (570-480)'un, Democritos (500-370)'un, eserlerinde ateist unsurlara rastlanır.¹² Zamanında düşen bir göktaşının madde, dolayısıyla güneşin alev alev yanan bir taş kütleli olduğunu açıklayan Anaxgoras (500-

⁷ Paul Robert, a.g.e., s.108.

⁸ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1980, s. 89.

⁹ İsmail Fennî, a.g.e., s.60.

¹⁰ Henri Bénac, *Nouveau vocabulaire de la dissertation et des études littéraires*, Paris 1972, s.17.

¹¹ M.Rosenthal ve P.Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çahşlar, İst. 1975, s. 462.

¹² A.g.e., aynı yer.

428)'in, şahsî daimonionun sesine göre hareket ettiğini söyleyen Sokrates (470-399)'in, doğruyu söylemelerine rağmen, devrinin geleneklerine ters düştikleri için ateistlikle suçlandıkları her aydın tarafından bilinen bir gerçektir.¹³ Helenistik dönemin en önemli okullarından Stoa Mektebinin materyalist panteizmi, insanların inanç ve kanaatlerinin tamamının sadece alışkanlıklar ve sözleşmelerden meydana geldiğini ileri süren septiklerin bu şekildeki tavrı da ateizmin dışında kalamaz gibi görünmektedir. “En yüce iyiliği şehvette gören bir ateist”¹⁴ olarak isimlendirilen Epiküros (341-270)'a göre maddeler dünyasında hiçbir şey vardan yok olmaz ve yoktan yaratılmaz. Fark ettiğimiz her şey maddi atomlardan meydana gelmiştir.¹⁵ Din boş inançtan başka bir şey değildir. Tanrıların dünya ve insanlarla hiçbir ilişkisi yoktur.¹⁶

Dinî inancın hakim olduğu Orta Çağda ateizm pek canlılık göstermese de bu dönemde görülen “gnostik” ve “nominalist” hareketlerin ateizme davetiye çıkarttığı söylenebilir. Ayrıca Kilisenin aşırı, ve zaman zaman da haksız baskısı ateizmin batıda yeniden canlanmasına neden olmuştur. Bu durumu Robert Coffy şöyle dile getiriyor: “Ateizm batıda, Hıristiyan batıda doğdu. Materyalizm, pozitivizm, laisizm, Marksizm, egzistansiyalizm bizden doğdular. Ateizmin bu farklı biçimleri bizim Hıristiyan ülkemizde doğdular. Hıristiyanlığı tanıdılar. Bazıları da Hıristiyan idiler. Bizim için ne kadar acı olursa olsun bu tespitler yapılmalıdır”¹⁷

XVII. asrın ateistleri özü bakımından dinsizlerdi. Reform hareketi sonucunda dinî hayatta bir patlama oldu. Yeni dengeler araştırılmaya başlandı. Yeni kiliseler oluştu. Ortaya çıkan bu dinî evrende, her grup kendi hakikatini belirledi. Bazı gruplarda sosyolojik saptamanın tabii ölçüsü din oldu, bazı gruplarda ise her çeşit dinden uzaklaşma görüldü. Gruplar arasındaki özerklik onları tartışmalara götürdü. Bu özerklik her tarafta görülebilen bir septisizm doğurdu. Böylece XVII. asırda göze çarpan şey ayrılmış toplumların oluşması oldu. Bazı toplumlar dinî evren içinde gelişmeyi devam ettirdiler, diğer bazıları da dinden uzak bir şekilde kuruldu ve düşünce özerkliğini ilan ettiler. Bu durum da, sapkınlık kadar, güvensizliği de ilham eden kopukluğun ateizmi oldu.¹⁸

XVII. yüzyıldaki ateizme karşı savaşılanlardan Bossuet (1627-1704), kilisenin bütünlüğünü korumak ve irade dışı taklidi önlemek düşüncesiyle ateistleri çok ağır eleştiriyor. Dinsiz (libertin) ile putperest (païen) ve ateistin değişikliği ve gerçek dışı oluşları daha iyi anlaşılıyor. Ateizmin ihmal edilmez bir tehlike oluşturduğu devrin sağduyulu aydınları tarafından kabul ediliyor. Ateistin, bilmediğine küfreden, gözü kapalı bir varlık olduğunu ifade eden Bossuet, ateistler hakkındaki eleştiriyi iki hususa dayandırıyor. Bunlardan biri ahlâkî bozulmadır: Her ateist tutkularının kölesidir, dengesiz ve ahlâksızdır. Bu nedenle ateist önce kalbini tedavi ettirmelidir. İkincisi zekâ

¹³ Gérard Legrand, *Vocabulaire de la philosophie*, Paris 1993, s.31.

¹⁴ Etienne Gilson, *Orta Çağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İst. 2007, s.53.

¹⁵ Paul Janet, Gabriel Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris s.971.

¹⁶ Ernst von Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, Uyarlayan: Vural Okur, İst. 1999, s.252.

¹⁷ Robert Coffy, *Dieu des athées*, Paris 1970, s.14.

¹⁸ Marcel Neusch, *Aux source de l'athéisme contemporain*, Le Centurion, 1977, s.17.

yönünden zayıflıktır: Ateist, aptallığını, zekâca zayıflığını ve aklını bilmiyor. Eğer ateistin durumu böyle ise onu ahlâkî hatasından kurtarmak ve zihnî yanılışına inandırmak için ne yapmak gerekir? Bu husus için baskı uygun görülmuş, çözüm, gözaltına almak olarak düşünülmüştür. Bir kısım ateistler hapis ve sürgün cezası ile cezalandırılmıştır.¹⁹ Güven duymayan ateist, inancını açıklamakta yarar görmüyordu. Toplumdan kuvvetli baskı gördükleri için ateistler gizli yaşamayı tercih ediyorlardı. Hayatı boyunca duygularını gizlemeyi bilen Katolik papaz Meslier (1664-1729) bunlardan biriydi. Bu Katolik papaz boş zamanlarını Tanrı'nın varolmayışının delillerini yazmakla geçirirdi. O, bu konu hakkında her şeyi yazdı. Modern ateistler sadece ondan intihal ettiler. Meslier, yapmış olduğu ispat metinlerini bir notere teslim etti. Voltaire onu tanıtmayla ilgili bir memurdur. Sosyal baskının açık olarak izlenebildiği Katolik papaz Meslier'in akıl almaz hali "bu asrı bitirerek ve XVIII inci asrın başında açıklanmış bir ateistin maruz kaldığı (courir) riski ve ona en kolay gelen taktiği de hissettiriyor".²⁰

17. asırda delil getirmeyi artırarak ateisti inandırmaya çaba sarf ediliyordu. Ateistin, akıl yürütmesinde yarı yolda kaldığına inanılıyordu. Bu hususta Pascal (1623-1662)'ın şu sözü anlamlıdır: "Ateizm, zihnin gücüne işaret ediyor, fakat sadece belli bir dereceye kadar" (Pensée 360 (61) Pt. 1182).²¹

Ateizmin akılsızlıktan veya imkanlarını sonuna kadar kullanmayan akıldan doğduğuna inanan XVII. yüzyıl, bu noksanlığını gidererek ateisti ikna etmeye çalışır. XVIII. yüzyıl ateizmi ise gürlütlü, patırtılı ve istilacıdır.

XVIII. yüzyıl toleransın hüküm sürdüğü bir asırdır. Pierre Bayle (1647-1706), tolerans olmaksızın, dünyanın bir batakhaneye olacağını ispata çalışıyor, herkese düşünme hakkı istiyor, ayrıca dinin himayesinden de kurtulmak istiyor. Kendisi ateist olmamasına rağmen Bayle, ateistler için yeni bir hak düzenliyor, bir ateistler cumhuriyetinin varlığını sürdürebileceğini düşünüyor. Ateistler bu yeni iklimden yararlanıyorlar. Bundan böyle ateistler renklerini ilan ediyorlar ve ateizm açığa çıkıyor.

XVIII. yüzyıl ateizmi yeterince militan, şiddetli ve tutkusal oluyor. D'Holbach (1723-1789) dinde sadece bölünmenin, çılgınlığın ve cinayetlerin kaynağını görüyor.²² Aynı zamanda ansiklopedinin işbirlikçisi olan D'Holbach, *Système de la nature* (Tabiatın Sistemi) (1770) isimli eserinde, mekanist ve ateist bir materyalizmi açıklıyor. O, aynı zamanda, *Christianisme dévoilé* (Ortaya Çıkarılmış Hıristiyanlık) (1767) isimli din karşıtı bir eserin de yazarıdır.²³

XVIII. yüzyılda kendisine güç bir yol açan ateizm, karşı konulmaz bir şekilde ilerledi ve kesin olarak yurttaşlık hakkını elde etti. XIX. asırda da, o, gerçek kurucularını bulacaktır. II. Vatikan Konseyinin aldığı kararla, ateistlerin ateizmlerini

¹⁹ A.g.e., s.18.

²⁰ A.g.e., s.19.

²¹ Aynı yer.

²² A.g.e., s.20.

²³ Paul Robert, *Le Petit Robert 2*, Paris 1984, s. 848.

açık olarak öğretebileceklerini kabul etti.²⁴ Bundan sonra ateizm yayılma alanını daha da genişletti. Jules Girardi'ye göre "ateizm, bugün bir elit gerçeği olmayı bırakıyor ve kimilerinin karşı konulmaz bir güç olarak yargıladığı, yükselerek giden bir dinamizm ile desteklenmiş, bir kitle hareketi oluyor. (...) Ateizm, bir alanda sınırlanmış olarak belirmiyor, fakat o, kültürün, şahsî ve sosyal hayatın her düzeyine yayılıyor: Felsefe, ahlâk, bilim, sanat, edebiyat, tarih, politika, ekonomi, hukuk, vs."²⁵

Tarihi gelişimini ve yayılım alanını kısaca belirtmeye çalıştığımız ateizmi önce genel olarak iki kısma ayırmak mümkündür: 1- Teorik ateizm 2- Pratik ateizm.

1- Teorik ateizm: Tanrı'nın var oluşunu inkâr eden doktrin olarak tanımlanabilir. Tanrı'yı inkâr etmek, O'nun var olmadığını söylemektir. Bunun içinde insanın önce Tanrı'nın bilgisine sahip olması; ikinci olarak, ne kadar tecrübe dünyasının ötesinde olursa olsun, Tanrı hakkında karar verecek durumda ve O'nun var olmadığını sonuca bağlayacak durumda olması gerekir.

Sadece Tanrı'nın varoluşunu inkar eden değil, tabii olarak Tanrı'yı tasdik etmeyen, veya zihin dünyasının her anını Tanrı'nın hazır oluşunu hesaba katmadan düzenleyen de ateisttir. Ancak açıktan Tanrı'yı inkâr eden, fakat kalben tasdik eden kimse ateist olur mu? Çözümü zor görülen bu soruya verilebilecek doğru cevap şöyle olabilir. Bu şekildeki bir insan kalbinin tasdikini davranışlarına uyguluyorsa ona ateist denemez. Tanrı'yı tasdik etmeyen kimse ateisttir, bu kimsenin ateistliği, Tanrı'yı zımnî ve açık olarak tasdik ettiği orandadır.

"Tanrı probleminin bir anlama sahip olduğunu değerlendiren, fakat bunun, ister insanın mutlak kesinliğe temel olarak yeteneksiz olduğu için (septisizm, rölativizm vs...), isterse kesinliğe elverişli olmasına rağmen insanın, insan tecrübesini aşan metafizik veya dinî alana ulaşamadığı için (agnostisizm) olsun, çözülemez olduğunu kabul eden"²⁶ çok sayıda insan da teorik ateizmin içindedir. Agnostisizm ile rölativizmin hangi durumlarda ateizm oldukları şöyle ifade ediliyor: Ateizmle Tanrı'nın inkarı söz konusu olursa bunlar ateizme dahil edilmezler. Eğer ateizmle, objektif planda Tanrı'nın kesin olarak tasdik edilmediği söz konusu olursa bu sistemler ateizme girerler.²⁷

"Tanrı" kavramına uygun düşen hiçbir bilgiye sahip olmadığımızı kabul eden, sonuç olarak bu kavramın ve problemin, anlamdan yoksun olan tüm "metafizik" problemler ve kavramlar gibi olduğunu söyleyen neo-positivist doktrin de teorik ateistler arasına girer. Ancak metafizik problemler dille ifade edilemeyebilir. Dille ifade edilemeyen dinî tecrübe ateistlik olarak düşünülemez.²⁸

²⁴ Marcel Neusch, a.g.e., s.23.

²⁵ Jules Girardi, *Çağdaş Ateizmin Problemi*, Çev. Murtaza KORLAELÇİ, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi cilt XLI Ankara, 2000, s.365.

²⁶ A.g.e., s.376.

²⁷ A.g.e., s.380.

²⁸ A.g.e., s.376.

Tanrı'nın var oluşunun kesinlikle tasdik edilmediği her doktrin teorik ateizme girer. Bu nedenle Tanrı problemini çözümlenmez olarak kabul eden **agnostisizm**, bu problemi anlamadan yoksun kabul eden **semantik ateizm**, teorik ateizmde yer alırlar.²⁹

Tam anlamıyla her şeyin Tanrı olduğunu, Tanrı ve kâinatın sadece Biri oluşturduklarını iddia eden panteizm de teorik ateizmin içinde yer alır. Panteizm, iki temel anlamda ifadesini bulur: 1- "Tanrı biricik gerçektir, kâinat sadece görünümünün veya ne devamlı bir gerçeğe ne de farklı cevhere sahip olmayan sudurların bir bütünüdür. Meselâ Spinoza'nın panteizmi böyledir. 2- Kâinat biricik gerçektir, Tanrı sadece var olan her şeyin toplamıdır. Meselâ D'Holbach, Diderot ve sol Hegelcilerin panteizmi böyledir. Bu panteizm genellikle naturalist ve materyalist olarak isimlendirilir".³⁰

Acosmisme, kâinatı Tanrı'ya girdiren Spinoza'nın panteizmine uygulanır. Pancosmisme, kâinatla aşkın varlık kabul etmeyen materyalist panteizme uygulanır. Verilen bilgiye göre Eisler, Tanrı'nın her şeyin bizzat birliği, her şeyin de Tanrı olduğunu savunmaktadır. Eisler panteizmi üçe ayırır: akademik panteizm, realist veya naturalist panteizm ve idealist panteizm. Akademik panteizmde Tanrı, her şeyin birliği, gerçek biricik varlıktır, şeylerin çokluğu izafî bir hiçliktir. Hindu panteizmi ile Eleahlar panteizmi böyledir. Realist veya naturalist panteizm, tabiat üzerine kurulmuş evrendeki birliği açıklar, tabiatla Tanrı'yı özdeşleştirme bakımından ateizme kayar. Hilozoistler, Stoacılar, G.Bruno, Spinoza, Goethe, Heackel vs.'nin panteizmi böyledir. "İdealist panteizm, Tüm-Bir (le Tout-un)'i ruh olarak anlam çokluğunda açılan "ide" olarak, akıllı veya irade olarak düşünür. Plotin, Lessing, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, Schellermacher, E.V. Hartmann, Recher, Bergson'un düşünceleri böyledir. C.Bergson'a atfedilen panteist sıfatı tartışılabilir".³¹

Panteizm Tanrı'nın alemle içkin olduğunu savunan kozmik bir monizmdir. Fakat her kozmik monizm panteizm değildir. Çünkü panteizm özü bakımından monist değildir.³² Panteizmde her şey sözde aşkın kabul edilen varlığın bir parçasıdır, dolayısıyla her şey Tanrı'dır.

Âlemin başlangıcında üstün bir Gücün veya Üstün bir Varlığın var olduğunu düşünen bir insana ateist denilebilir mi? Bu durum kabul edilen Gücün veya Üstün Varlığın anlaşılmasına bağlıdır. Eğer bu güçlere, algılanabilir gerçekliklerle aynı tabiatla kabul edilirse veya Tanrı'nın zatî ve subûti sıfatlarını taşımazlarsa, bu güçleri kabul edenler ateistliğe girerler. Fakat kabul edilen bu güçler Tanrı'nın sıfatlarını taşıyorsa, bunları kabul edenlere ateist denilemez.

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler şöyle özetlenebilir: Tanrı, evrene etki eden Aşkınlıktır. Teorik ateizm, evrene etki eden bu Aşkınlığın kesin olarak tasdik

²⁹ A.g.e., s.380.

³⁰ A.g.e., s.384-385.

³¹ A.g.e., s.385.

³² A.g.e., s.388.

edilmediği doktrindir.³³ Teorik ateizm, düşünce planına yerleştirilen bir doktrindir. Eylem planına yerleştirilen ateizm ise pratik ateizm adını alır.

2- Pratik ateizm: Lalande'in, Louis Boisse'tan naklettiği tanımla: "Tanrı yokmuş gibi yaşayanların tutumu".³⁴ Ateizmin bu türünde, sadece Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmek değil, insan davranışı üzerindeki onun etkisinin değerini de inkâr etmek söz konusudur. Pratik ateist niteliği, Tanrı'nın varoluşunu tasdik eden insanlara veriliyor. Tanrı yokmuş gibi yaşamak genellikle Tanrı'nın olmadığı bir değerler sistemine göre yaşamaktır.³⁵ Pratik ateizmin kimliği, değerlerin belli bir sisteminde Tanrı'nın yokluğunu ortaya koymakla tespit edilir. Ancak pratik ateizmle ahlâksızlık arasında bir eşdeğerlilik de kurulamaz. Mesela Bayle, Max Scheler (1874-1928) ve çok sayıda Thoas'cular, Tanrı'yı hesaba katmadan bir ahlâk kurmayı düşünmüşlerdir.

Pratik ateizm ile dinî ilgisizlik oldukça birbirine yakın iki tutumdurlar. Bu iki tutum da Tanrı'nın bir değer olmadığı ortak duygusuna sahiptirler.³⁶ Bu tutumlar birbirinden farklıdır. Pratik ateist, Tanrı'nın varoluşunu teorik olarak tasdik ederken, dinî ilgisizlik teorik planda yer almaz. Pratik ateizm Tanrı probleminde **existentielle** bir düzeyi tanımayanların tutumudur.

Bu bilgilerden sonra Jules Girardi şöyle diyor: "Şimdi bize, ateizm ile *Laïcisme* arasındaki ilişkileri kesin bir kararla belirtmek mümkün oluyor. Geniş manada *laïcisme*, dini halk hayatından çıkarıp atmakla meşgul olan her çeşit evren ve hayat anlayışını kapsar. Teorik olarak laisizm ateist olabilir veya olamaz. Menfilikte o, özgül bir fenomen olarak, pratiğin bir teorisi olarak ortaya çıkar; bu teoriye göre din sadece şahsın özel hayatını ilgilendirir, ve topluluk hayatında bilinmemelidir. O halde özgül fenomen olarak laisizm, toplum hayatı düzeyinde bir pratik (speklativo-pratik veya saf olarak pratik) ateizmdir.

Laisizmi Devlet doktrini olan laiklikle karıştırmamak gerekir. Laikliğe göre Devletin, felsefî veya teolojik bir yargıyı, dinî problem üzerinde toplamaya yetkisi yoktur. Gerçekten böyle anlaşılan bir Devletin, dinî fenomen üzerinde, sosyolojik tabiatlı bir yargıyı dile getirmesini, böyle bir yargı temeli üzerinde hareket etmesini hiçbir şey engellemiyor; böylece o, belirlenmiş hakları dinî kuruluşlara da tanıyabilecek ve bu hususta canlılığı koruyabilecektir, laiklik bakış açısı onu bunları tanımamaya götürse bile".³⁷

Laik kelimesi ve türevlerini sözlük anlamlarıyla belirtmek istersek şunları söyleyebiliriz: Laic, laïque, laics kelimeleri XIII. asırdan XVI. asra kadar: 1- Papa sınıfına mensup olmayan, papazlık emirlerini dinlemeyen kimse. 2- Her dinî inançtan bağımsız olan kimse.³⁸ Paul Foulquié'nin ifadesiyle **laïc** kelimesine iki anlam verilir:

³³ A.g.e., s.393.

³⁴ André Lalande, a.g.e., s.89.

³⁵ Jules Girardi, a.g.e., s.394.

³⁶ A.g.e., s.395.

³⁷ A.g.e., s.396.

³⁸ Paul Robert, *Dictionnaire alphabetique et analogique de la langue française*, Paris 1974, s. 966.

1- Yasal veya dinden bağımsız olan, papa sınıfına ait olmayan.

2- Dine yabancı veya bazı disiplinlerde yeni olan; ekseriya tarikatları olmayan anlamındadır.

Laique: 1- Eskiden, ne papaz adayı ne de dindar olan.

2- Bugün: Her kiliseden veya her dinî mezhepten bağımsız olan. Bu anlamda, eski Fransa'da, laik öğretmenler bilgide laik değillerdi. Bugün de laik okulun öğretmenleri, özel hayatlarında laiklikten sorumlu değillerdir. Aşırı anlamda dine ve dinin papazlarına düşman olan kimse.³⁹

Emile Litré (1801-1881)'ye göre **Laique**: ne Kilise taraftarı ne de dindar olan kimse. Düşünürü göre, Protestan kiliselerini kurmuş olan papazlar, aşağı yukarı tamamen tabii laiktirler.⁴⁰ Hiçbir şekilde kiliseyle ilgili olmayan, kilise emirlerine asla bağlı olmayan her insan laiktir.⁴¹

Laïcisme, modern anlamda, kuruluşlara, dinî olmayan bir karakter vermeye yönelen doktrin.⁴² Tüm halk hayatının laikleştirilmesini tavsiye eden politika veya doktrin.⁴³

Laïcité (Laiklik): "Sivil toplumla dindar toplumu ayırmanın ilkesi, hiçbir dinî gücü uygulamayan devlet ve hiçbir siyasi gücü uygulamayan Kilise".⁴⁴ "Laiklik fikri kesin olarak din fikrine karşıt değildir, fakat laiklik fikri, en azından din dışı ile kutsalın farkını ihtiva eder. Laiklik, insan hayatının bir kısmını dinin etkisinden çıkarmayı gerektirir."⁴⁵

Buraya kadar verilen bilgiler kısaca özetlenecek olursa: Teorik veya spekülâtif ateizm, evren üzerinde etki yapan bir aşkın'ın, ister inkar edilerek (asertorik ateizm), isterse problem çözülemez diye açıklanarak (agnostik ateizm), isterse problem anlamdan yoksun diye yargılanarak (semantik ateizm) olsun, kesinlikle tasdik edilmediği bir doktrindir. Pratik ateizm veya dinî ilgisizlik, Tanrı yokmuş gibi yaşayanların veya diğer bir deyişle, ister Tanrı'nın varoluşunu tasdik ederek, isterse problemi ortaya koymaktan vazgeçerek olsun, Tanrı probleminde hayati bir düzey tanımayanların (s.397) tutumudur. Spekülâtivo-pratik ateizm, Tanrı'nın insan hayatı üzerinde veya genel hayat üzerinde veya en azından halkın hayatı üzerinde (Laisizm) etkiye sahip olmasına gerek göstermeyen doktrindir.⁴⁶

Çağdaş ateizmin çeşitlerine geçmeden önce, onun kaynakları hakkında kısaca bilgi vermek konu bütünlüğü açısından önem arz etmektedir. Ateizme kaynaklık eden bazı düşünürleri doğum tarihlerine göre şöyle sıralayabiliriz:

³⁹ Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1992, s.397.

⁴⁰ Emile Litré, *Dictionnaire de la langue Française*, Paris 1873, Laique maddesi.

⁴¹ M.N. Bouillet, *Dictionnaire Universel des sciences, des lettres et des Arts*, Paris 1861, s.902.

⁴² Paul Robert, a.g.e., s.966.

⁴³ Paul Foulquié, a.g.e., s.397.

⁴⁴ Paul Robert, a.g.e., s.966.

⁴⁵ Paul Foulquié, a.g.e., s.397.

⁴⁶ Jules Girardi, a.g.e., s.393.

Ludwig Feuerbach (1804-1872): Çağdaş ateizmin pederi olarak kabul edilmektedir. Dinin tüm çağdaş eleştirilerinin kaynağı olarak Feuerbach gösterilmektedir. Marx, Freud, Nietzsche gibi ateistler doğrudan Feuerbach'tan etkilenmişlerdir. 16 yaşından itibaren teoloji ile uğraşmaya başlayan Feurebach, 1823'te istediğini gerçekleştiriyor. Çalışmalarına Heidelberg'de başlayan düşünür çok çabuk düş kırıklığına uğruyor. 1824'te, Berlinde iki yıl boyunca Hegel'in kurslarını takip ediyor. Hegel'i bir kurtarıcı olarak gören Feuerbach kardeşine şöyle yazıyor: "Teolojiyi felsefe ile değiştiriyorum. Felsefenin dışında kurtuluş yoktur".

Hegel Hıristiyanlıkla felsefeyi birleştirmeyi isterken, Feuerbach, felsefe adına Hıristiyanlığı reddediyor. Hegel ile zihni kopukluğu, 1839'da gerçekleşecektir. 1841'de yayınladığı **Hıristiyanlığın Özü** isimli eserde bu kopukluk sergileniyor.⁴⁷

Feuerbach hayatını Tanrı'yı inkâr etmekle geçiren ve ateist insanı icat eden bir çeşit ateist keşiştir. Tanrı'ya karşı yeni davalara girişen Feuerbach'ın değiştirmedığı özdeyişi şudur: "tanrı insanın bir ürünüdür". Teolojinin biçim değişikliğini antropolojide gören düşünüre göre söz konusu olan insanı Tanrı'ya bağlamak değil, Tanrı'yı insana indirgemektir. Ona göre din, insanın hayal ettiği, bazı insanî gerçeklerin efsanevî formundan başka bir şey değildir. İnsanı kendi fiillerinden sorumlu tutmak için Tanrı'nın inkârı şarttır. Dinle ilgili bütün temsiller, insanî ihtiyaç ve arzuların öbür âlemde yansımasıdır. Ateist filozofa göre uluhiyetin sujesi Akıldır, Aklın sujesi ise insandır.⁴⁸

Teolojiyi antropolojiye indirgeyen filozof Tanrı'nın, insanın bir yansıması olduğunun bilinmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre ilâhî varlığın arzuları ile insanî varlığın arzuları arasında fark yoktur, Tanrı'nın varlığı ile insanın varlığı arasında da bir fark yoktur, bunlar birbirine özdeştir.⁴⁹ Tanrı, insanın özüdür. Tanrı'nın sonsuzluğu ile insan cinsinin sonsuzluğu eşdeğerdedir. Din, sadece insan gerçekliğini Tanrı haline dönüştürüyor. Tanrı, insanın aldatılmış özüdür.⁵⁰ Tanrı, insanın aynasıdır.⁵¹

Feuerbach'ın ortaya koymaya çalıştığı yansıtma teorisi, hak dinlerin hiçbirleriyle bağdaşmıyor. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet geldikleri toplumdaki ezilen halk tarafından öncelikle kabul edilmiştir. Bu hak dinlerin toplumdaki haksızlığa, zulme ve adaletsizliğe karşı tam bir isyanıdır. Tahrif olmuş günümüz Yahudilik ve Hıristiyanlığı, ilk vahyolunmuş şeklinden uzaklaşmış olduğu için Cenabı-ı Allah insanlık için İslâmiyet'i göndermiştir. İslâm dininin değerleri de kıyamete kadar değişmeden kalacaktır. İnsanlığın kurtuluşu İslâmî değerlerin yaşanmasına bağlıdır.

Karl Marx (1818-1883), Yahudi bir aileden doğdu. Büyük babası haham idi, babası, avukatlık durumunu kaybetmemek için 1816'da Protestanlığa geçti.⁵² Burjuvaz bir aile çocuğu olan Marx, hukuk, tarih ve felsefe öğrenimi yaptı. Önce Hegel'in sonra

⁴⁷ Marcel Neusch, a.g.e., s.45.

⁴⁸ A.g.e., s.47.

⁴⁹ A.g.e., s.48.

⁵⁰ A.g.e., s.51.

⁵¹ A.g.e., s.52.

⁵² Roger Verneaux, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris 1987, s.6.

da Feuerbach'ın düşüncelerini keşfetti ve genç Hegelcilere devam etti.⁵³ "Democritos ile Epicuros'un Tabiat Felsefesi Arasındaki Farklar" isimli doktora çalışmasını 1841'de tamamladı. Bu eserinde, idealist temele sahip olan Hegel felsefesinden ateist fikirler çıkaran Marx 1842'de **Reinische Zeitung**'un yazı kuruluna girdi, daha sonrada bu gazetenin müdürü oldu. Hegel'de gördüğü tutarsızlıktan ötürü Hegel ve Sol Hegelciler'e karşı saldıran Marx, materyalist bir tavır aldı. Marx, sınıf anlayışında, devrimci demokrasiden proleter sosyalizme geçti (1844). 1845'te Bürüksel'de Engels (1820-1895)'le bir araya geldi, burada Komünist Lig'i isimli gizli bir propaganda derneğine katıldı. Marx ve Engels 1848'de Komünist Partisi Manifestosu'nu kaleme aldılar. Bu eserde, "yeni bir dünya anlayışı, yani sosyal hayat alanını da kapsayan tutarlı materyalizm; kavrayıcı ve derin bir gelişme teorisi olan diyalektik; sınıf mücadelesi tarihini ve yeni bir toplumun yaratıcısı olan proleteryanın dünya çapındaki tarihi rolü ortaya konmuştur."⁵⁴ Marx politik ekonomi üzerinde önemle durmuş, ömrünün büyük bir kısmını **Kapitali** yazmaya harcamıştır. Politik ekonominin geliştirilmesi de, sosyalizme temel hazırlamıştır.⁵⁵

Sigmund Freud (1856-1939): Avusturyalı nörolog ve psikiyatir olan Freud psikanalizin kurucusudur. Dinsizliği tabii olan Freud, her aşkınlığı yok etmeye çalışmaktadır. Zımnî olarak din duygusunun kendine yabancı olduğunu söyleyen Freud'un ateizminin temelinde pozitivist bir öngörü, hatta tabii bir pozitivism vardır. Paul Ricoeur (1913-)'ün ifadesiyle Freud'un ateizmi, Feuerbah'ın, Nietzsche'nin ve Marx'ın ateizminden daha fazla saf pozitivism benzer.⁵⁶ Tanrıyla uğraşmadığı kadar din ile de uğraşmayan Freud'un çabası, insanı, aşkın ve hayalî bir varlığa bağlayan, kafasına durmadan takılan şuurdan kurtarmaktır.⁵⁷ Kesin olarak ateist bir eğitimi hedefleyen Freud, babadan, okul öğretmeninden daha fazla çocuğu yöneten, ona hizmet eden annenin, çocukta dinî duyguyu kaldırması gerektiğine inanmaktadır.⁵⁸ Daima ateist olarak ilan edilen Freud, Yahudi asıllıdır. 4 yaşından 82 yaşına kadar Viyana'da yaşadı. Kültür tarihi ve felsefeye de meraklı olan düşünür, Darwin (1809-1882)'in etkisinde kalmıştır. Nöroloji üzerinde verimli çalışmalar yapan Freud, ünlü hekim ve düşünür Josef Breuer (1842-1925)'in etkisiyle psikopatoloji ve psikolojiye yöneldi. Hastaları, Breuer gibi hipnotize ederek tedavi etmeye başladı. Fakat Freud kısa bir süre sonra hipnotizma yerine serbest çağrışım metodunu kullanmaya başladı.⁵⁹

Dinin kaynağının Oedipus kompleksi olduğunu söyleyen Freud, insanlardaki suçluluk duygusunun dinleri doğurduğunu iddia eder. Düşünüre göre Tanrı, insan olan babanın biçim değiştirmiş şeklinden başka bir şey değildir. Din ise psikolojinin dışarı

⁵³ Paul Robert, *Dictionnaire universel des noms propres alphabétique et analogique*, Paris 1984, s.1164.

⁵⁴ M. Rosenthal ve P.Yudin, a.g.e., İst. 1975, s.315.

⁵⁵ A.g.e., s.316.

⁵⁶ Bruno Avrain, *Kierkegaard et Freud*, Paris 1988, s.31.

⁵⁷ A.g.e., s.32.

⁵⁸ A.g.e., s.33.

⁵⁹ Meydan Larousse, cilt 4, s.851.

Victor Hugosu ortaya konulur. "Fakat işin aslına gelince o, öz olarak "Almanya'dan ithal edilmiştir" ve oldukça yakından Heidegger'e bağlıdır".⁸¹

Martin Heidegger'in doktrininden beslenen Sartre, *Varlık ve Yokluk*'ta açıklanan Heidegger sistemini düşünmektedir. Ateist bir filozof ve anarşistleştiren bir ahlâkçı olan Sartre, dinlerin sağladığı açıklamaları devre dışı bıraktı. Böylece varlıklar ve objeler anlamdan yoksun göründüler.⁸² Kendinin üstünde asla herhangi bir erk kabul etmeyen⁸³ filozof insan için varlığın özden önce geldiğini, hayatımızda ne yapmamız gerektiğini bize anlatan Yaratıcı tarafından ortaya konulmuş hiçbir ilâhi esas, hiçbir değer olmadığını iddia etti.⁸⁴

Roger Garaudy: 17 Temmuz 1913'te, dinsiz bir ailenin çocuğu olarak, Marsilya'da doğdu. Felsefe öğrenimini yaptı. Nazilere karşı olduğu için 14 Eylül 1940'da tutuklanıp büyük sahradaki Celfa temerküz kampına sevk edildi. 1945'te Fransız Komünist Partisi üyesi oldu. 1945-1951'de Tarn milletvekili oldu. 1956-1958'de Seint bölgesinin milletvekili, 1959-1962'de aynı bölgenin senatörü oldu. 1953'te "Bilginin Materyalist Teorisi" isimli bir Doktora tezi savundu. 1956'da Komünist Partisi siyasi büro şefi oldu. "1959'da Clermont-Ferrand'da, 1965'te Paris'te öğretim görevlisi olarak bulundu."⁸⁵ Medeniyetler Diyalogu Milletlerarası Enstitüsünü kurdu. Marksist Araştırma ve İncelemeler Merkezi Müdürlüğünü yaptı. "Marksist Düşünce Haftaları"nın düzenlenmesinde büyük rol oynayan Garaudy'nin fikir ve doktrin anlaşmazlığı nedeniyle Fransız Komünist Partisiyle arası açıldı, 1970 yılında partiden ihraç edildi.⁸⁶ Garaudy bu durumu şöyle açıklıyor: "Otuz üç yıldır üyesi ve yirmi yıldır da yöneticilerinden biri olduğum Komünist Parti, 1970'de beni ihraç etti. Çünkü şu demeci vermiştim: 'Sovyetler Birliği, sosyalist bir ülke değildir!'"⁸⁷

Marcel Neusch'un naklettiğine göre bu duruma çok kızan Garaudy şöyle diyor: "Hayatımda ilk defa intihara teşebbüs ettim. Beni ümitsizliğe düşüren şey, hayatımın en iyi zamanını verdiğim bu partinin, tanıdığım 2000 (iki bin) insanın başka şartlarda cesaretili, namuslu iken, bu hususta bir kelime söylememesidir."⁸⁸

Garaudy, ihraçtan sonra parti üstünde kalarak hiç kimseden yardım almaksızın inandığı sosyalizmi halka doğrudan yaymak için kendi fikirlerini yazmak yolunu seçti. "Birçok konuyu ele almasına rağmen Garaudy'nin eserleri şu üç eksen etrafında dönerler: Sosyalizm, estetik, iman."⁸⁹

⁸¹ Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Derler*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri 1994, s.62.

⁸² P. Castex et P. Surer, *XX^e siècle*, Paris 1953, s.106.

⁸³ J.P.Sartre, a.g.e., s.28.

⁸⁴ Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, a.g.e., s.561.

⁸⁵ *Meydan Larousse*, cilt 4, s.952, Roger Garaudy, *Şahitlerim*, Çev. Cemal Aydın, İst. 2006, s. 30.

⁸⁶ Roger Garaudy, *İslâmın ve İnsanlığın Geleceği*, Çev. Cemal Aydın, İst. 2007, s.2.

⁸⁷ Roger Garaudy, *Şahitlerim*, s.14.

⁸⁸ Marcel Neus, *Aux source de L'athéisme Contemporain*, Centurion 1977, s.200.

⁸⁹ A.g.e., s.201.

Düşünür, Komünist Partisinden ihracından sonra uzun süren bir kararsızlığın ardından Hıristiyanlığa geçişini şöyle ifade ediyor: “Senelerce ateizmi öğrettikten sonra, bir insanın hayatındaki bu korkunç altüst oluş, kendinde taşıdığı ve taşımaya devam ettiği Hıristiyanlığı keşfetmektir.”⁹⁰ Neusch’ün belirttiğine göre, *Parole d’homme* (İnsan Sözü) isimli eserinde Garaudy, 1975’te Hıristiyan olduğunu şöyle dile getiriyor: “Benim komünist çabam sosyalizme bu görünümü vermektir. Bütün boyutlarında insanî tamlığın görünümü, Varlığın temel yasasına göre yaşamak: aşk. Öldükten sonra dirilme ötesine geçmeler. Ben Hıristiyanım.”⁹¹

Neusch’ün ifadesiyle Garaudy, “her partinin dışında politik angajmanını ve her Kilisenin dışında kendi Hıristiyan inancını yaşayan tek insandır”⁹² Garaudy, hakikat araştırmasını devam ettiriyor. Kendi iç dünyasında hakikati son olarak İslâm dininde bulduğu için de 1981’de Müslüman oluyor. Ona göre İslâmiyet çağın biricik dinidir. “Çok değiştiniz, İslâm sizin için bir son olacak mı?” şeklindeki bir soruya onun verdiği cevap şöyledir: “Benim yapım değişmekle varlığını devam ettirir, değişmezse ölür. Ancak aranan doğru bulunmuşsa, o zaman değişme, başkalaşma, değil; bulunan doğruya derinleşme olur.”

Gençliğinden beri bazı hakikatleri bulduğunu vurgulayan düşünür, Peder Carré tarafından sorulan “sizce Hz.İsa kimdir?” sorusu hakkında şunları yazıyor: “Kendine verdiğim ve geniş bir kısmını yayınladığım o cevabımla ilgili olarak 1997’de şunu yazdım: “Ben bu cevabımı Komünist Partisi yöneticisi olduğum bir dönemde vermiştim. Bugün ise Müslüman’ım ve bu cevabın bir tek kelimesini dahi değiştirmeye hiç mi hiç gerek görmüyorum.”⁹³ Komünist Partiden ihracına neden olan açıklaması gibi inandığı hakikatleri açıklamaktan asla çekinmeyen Garaudy, bu durumu şöyle ifade ediyor: “Şunu yazdığım da bazı Hıristiyanlar gazaba geldiler. “Pavlus’un İsa’sı Hz.İsa değildir!” Bir kısım Müslümanlar da şöyle dememden hazzetmediler: ‘İslâmcılık İslâm’ın hastalığıdır’. Faysal Ödülünü alırken, şu sözü söylememi ise hiç tasvip etmediler: ‘Ben İslâm’a bir kolumun altında İncil, diğerinde Marks’ın Kapital’i ile geliyorum!’

Bütün bu söylediklerim, sert fakat nezaket hudutlarını aşmayan tartışmalar doğurdu. Fakat ne zaman ki şöyle bir beyanatta bulundum, işte o zaman yer yerinden oynadı ve bambaşka bir tavır sergilendi:

‘Yahudilik saygı duyduğum bir din, Siyonizm ise mücadele ettiğim bir siyasettir!’⁹⁴

Garaudy, insanî görünümlü bir sosyalizmi savunuyor. Bu şekildeki bir anlayış onu Komünist Partiyle kavgaya sürüklemiş görünmektedir. Düşünüre göre A.B.D. ve Rusya bozulmuş toplum modelleridir. İnsanî amacı olmayan “yayılmak için yayılmayı” esas alan A.B.D. kapitalizmi karşısında, Rusya’nın “Proleterya diktatörlüğü” yer

⁹⁰ Roger Garaudy, *Şahitlerim*, s.2; Marcel Neusch, a.g.e., s.217.

⁹¹ Marcel Neusch, a.g.e., s.217.

⁹² Marcel Neusch, a.g.e., s.199.

⁹³ Garaudy, a.g.e., s.13-14.

⁹⁴ A.g.e., s.14.

almaktadır. İnsanı yabancılaştıran ABD'nin biricik amacı büyümedir. Burada tek değer ölçütü başarıdır, adeta büyümeye tapılır. Büyüme insanın hizmetinde değil aksine insan büyümenin hizmetinde yer alır.

Rusya üretim vasıtalarını efendi yaparak ekonomiye hakim oldu. Bu ekonominin amacı insan toplum olmadı. Burada da sanayileşme ve aşırı büyüme amaç oldu. Ekonomiye ilgilendiren büyük kararlar kitleleri dışarıda bıraktı. Bu da her şeyin zirvede bürokratik olarak kararlaştırıldığı merkezleştirilmiş bir sosyalizm oldu. Oysa Lenin (1870-1924) kitle tarafından kurulmuş bir sosyalizm istediği için "İşçiler Konseyi"ni kurmuştu.

Garaudy'ye göre, A.B.D.de olduğu kadar Rusya için de geçersiz olan şey ekonomik gelişmeyle halkın gelişmesi arasındaki kopukluktur. Her iki sistemde de tek amaç büyümedir. Bu iki ülkede de büyüme kültürü gelişmiştir. Her birey sadece ekonomik başarılarına göre değerlendirilir.⁹⁵ İnsan adeta üretkenliğin esiridir.

Düşünüre göre toplumun gerçek değişmesi ancak, kitleler kendi öz alın yazılarını kendi ellerine aldıkları zaman gerçekleşecektir. Garaudy'ye göre gerçek sosyalizm, "güçleri bazılarının değil bütün cemaatin hizmetine koymaya yönelik insanî bir projedir."⁹⁶

Geleceği yaratmak, icat etmek herkesin sorumluluğudur diyen Garaudy, Neusch'ün ifadesiyle, "dini, iktidarın hizmetinde bir ideoloji olarak reddediyor, inanç olarak, yani hayat dinamizmi olarak da onu kabul ediyor. İman ile sosyalizm arasında hiçbir muhalefet görmüyor."⁹⁷

François Mauriac 11 Kasım 1965 tarihli bir yazısında şöyle söylüyor: "Bir komünistin, tanrı tanımaz bir marksistin, Roger Garaudy'nin '*Bir Marksist Konsile Sesleniyor*' alt başlığını taşıyan '*Afaroza'dan Diyaloga*' adlı küçük kitabını edininiz. (...) Kabul ve itiraf edeyim ki fikir namusunu ve düşünce hürriyetini kimse Roger Garaudy'den daha ileriye götüremez."⁹⁸

Marksist olarak savaşmalarının insan için olduğunu söyleyen Garaudy'nin ateizmi, -din değiştirme durumundan önceki ateizmi- Marks'ın ateizmi gibi, Tanrı'nın inkârı ile başlamıyor ama "insan özerkliğinin tasdiki ve sonuç olarak, insanı kendi yaratıcı gücünden yoksun bırakan her teşebbüsü reddetmektir."⁹⁹ Müslüman Roger Garaudy'den, kendi ateizminin psikanalizini yazması, gönüllerin haklı olarak beklediği önemli bir arzudur.

Ernst Bloch (1885-1977): Yahudi bir aileden dünyaya gelen Ernst Bloch, çocukluğundan itibaren yerleşmiş düzene tamamen karşıdır. O, insanî amaç olmaksızın sadece verimlilikle uğraşan bir toplumda kapalı kalmanın geçersizliğini ileri sürer. Bloch, 1914-1918 savaşları sırasında Alman Emperyalizmine karşı çıkar. Düşüncesinin eğilimi, *Ütopya Anlayış* (1918) isimli ilk eseriyle belirlenir. Birbirini takip eden

⁹⁵ Marcel Neusch, a.g.e., s.203-204.

⁹⁶ A.g.e., s.206.

⁹⁷ A.g.e., s.214.

⁹⁸ Roger Garaudy, a.g.e., s.81.

⁹⁹ Marcel Neusch, a.g.e., s.212.

eserlerinde daima aynı iz derinleştirilir. *Ümit Teolojicisi, Thomas Münzer* (1921) isimli eseriyle, en belirgin ütopyalardan biri sahneye konulur.¹⁰⁰

“Yahudi Ernst Bloch, 1933'teki sürgüne karşıdır. O, 1924'ten itibaren nazi tehlikesini herkese duyurmuştu. Prague'ı, Viyana'yı, Paris'i dolaşiyor *İlke-Umut* isimli büyük eserinin yazımına, göç ettiği A.B.D. (Filadelfia) de başlıyor. Savaştan sonra 1949'da, felsefe profesörü olarak Leibzig'e çağrılıyor. Dogmatiklikle, köhneleşmişlikle suçladığı Partinin resmi doktrini ile, çok hızlı olarak çatışmaya giriyor. 1956'daki Macaristan'ın istilası anında, saptırmacılıkla suçlanıyor. Görevden alınınca Doğu Almanya'yı terk ediyor. Batı Almanya'da Tübingen'de profesör makamını elde ediyor. Alman editörler, barış edebiyatı ödülünü ona veriyorlar.”¹⁰¹

Bloch, 15 yaşından itibaren de dinî inancın tamamından uzaklaşıyor. Marcel Neusch'ün naklettiğine göre *Traces* (izler) isimli eserinde o, şöyle diyor: “Tasdik günümde, Kilise mihrabı önünde formülü telaffuz etmek mecburiyetinde kaldığım an, üç defa da şunu ilave ediyordum: “Ateizmi seviyorum.” Ateizminde yavaş yavaş ilerleyen Bloch Tanrı'nın var olmadığı ve dinlerin yanlış olduğu inancına ulaşıyor. Bu inanç Feuerbach ve Marx'tan kaynaklanıyor.”¹⁰²

Din nedir? Sorusuna Bloch'un verdiği cevap: Din bir kuruntudur. Tanrılar tasavvurla (imagination) desteklenmiş ve açıklanmış insan arzusunun ürünüdür, dolayısıyla bir kuruntudur. İnsan tabiatının dışında hiçbir şey yoktur. Tamamıyla bizim tasavvurlarımızla meydana getirilmiş üstün varlıklar sadece bizim öz varlığımızın fanatik yansıtılmasıdır.

Bloch'a göre din sadece bir afyondur. Bunun için de din zararlıdır. Selefleri Feuerbach ve Marx'ın görüşlerini tekrar eden düşünürü göre, insan bizzat kendisinin yapması gereken şeyi başka birine bıraktığı için din insanı hareketsizleştirir. Din, bir taraftan sahte teselliler üretir, diğer taraftan da bir baskı gücü oluşturur. Oluşturduğu bu güçle din, daima yeryüzünün efendilerine hizmet eder.¹⁰³

Bloch, hak dinlerin doğuşunu incelememiş gibi görünüyor veya bu husustaki bildiği gerçekleri yansıtmıyor. Hak dinlerin (vahye dayalı dinlerin) hemen tamamı sınıf ayırımını kaldırmış, haksızlığa uğrayanları kurtarmıştır. Onun için de her hak dinin etrafında öncelikle, ezilenler toplanmıştır. Tahrif edilmiş dinlerin yanlış uygulanması hakikî dinlere affedilemez. Hak dinde ki hiçbir temel ilke insanın tasavvuru ile yansıtılmış da değildir. Kur'an'ı Kerim nazil olurken Cenab-ı Allah'ın, “Eğer kulumuza (Muhammed) parça parça (âyet ve sureler) halinde indirdiğimiz Kur'an'dan şüphe eder iseniz, haydi onun ayarında bir sûre meydana getirin ve Allah'tan başka güvendiğiniz ne kadar yardımcılarınız ve şahitleriniz varsa hepsini yardıma çağırın. Eğer davanıza sadakatle bağlananlardan iseniz”,¹⁰⁴ buyurması gerçek dine insan elinin asla girmedigini açık olarak gösterir.

¹⁰⁰ Marcel Neusch, a.g.e., s.231.

¹⁰¹ A.g.e., s.232.

¹⁰² A.g.e., s.246.

¹⁰³ A.g.e., s.247-248.

¹⁰⁴ Kur'an 2 / Bakara 23.

Bloch'a göre tanrıları, semavî ödülleri, olağanüstü şeylerin her çeşidini insan kendi özünden üretiyor. Ona göre dinin gizli Tanrı'sı, insanın bizzat kendisinde gizlenmiş olan insanın kendisinden başkası değildir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Tanrı, bu dünyadaki insanın geleceğin dünyasına yansımadır; bizzat kendimizde saklı olan şeyin soyut bir ütopyasıdır. Tanrı, ütöpik bir form altında, henüz gerçekleşmemiş olan insan özünün ukunumlaşmış (Hristiyanlıktaki Tanrı, İsa, ruhül kudüs üçlemesinden her biri) ideali olarak görünür.¹⁰⁶

Bu tasvire uygun düşeceği kesin gibi görünen hüküm Xenophanes (M.Ö. VI. asır)'in, insan biçimli tanrılar ortaya koyan ve bu tanrılara hırsızlık, zina, karşılıklı aldatmalar gibi utanç verici, yüz karası fiiller atfeden Homèros (M.Ö. IX. asır) ve Hésiodos (M.Ö.VIII. asır) için kullandığı şu ifadedir: "Eğer öküzlerin ve aslanların elleri olsaydı, tanrıların heykellerini kendi öz vücutları modeli üzerine yontarlardı".¹⁰⁷ Etyopyalılar tanrılarının basık burunlu ve siyah, Trakyalılar da tanrılarını mavi gözlü ve kızıl saçlı olduğunu söylerlerdi.¹⁰⁸ Xenophanes, M.Ö. IX ve VIII. asırlarda yaşamış olan şairlerin tanrıları insan şeklinde düşünmelerini, haklı olarak yukarıda görüldüğü gibi eleştirirken, bunlardan yaklaşık 28 asır sonra yaşayan Ernst Bloch'un Tanrı anlayışını nasıl eleştirmek gerekeceğini düşüncelere bırakıyoruz. İnsan asla Tanrı olamaz.

Ateizme kaynaklık eden belli başlı düşünürleri ifade etmeye çaba sarf ettikten sonra, çağdaş ateizmin çeşitlerini biraz daha detaylı olarak açıklamaya çalışmanın uygun olacağına inanmaktayız. Çağdaş materyalist ateistlerden bazılarını şöyle belirtebiliriz: d'Holbach (1723-1789), La Mettrie (1709-1751), Didrot, Marx (1818-1883), Bakounine (1814-1876), Engels (1820-1895), Lenine (1870-1924), Haeckel (1834-1919), Le Dantec¹⁰⁹, Stalin (1879-1953). Bu isimler içinden, en etkili materyalist sistemi kuran şüphe yok ki Karl Marx'tır.

MATERYALİST ATEİZM (MARKSİST ATEİZM)

Dine yöneltilen eleştirilerin en etkilişi kuşkusuz Marksist eleştirilerdir. Dolayısıyla bütün ateizmlerin en tehlikelisi de Marksist ateizmdir.

Marx'a göre din bir hastalıktır. Tedavi edebilmek için öncelikle bu hastalığın sebeplerini bilmek gerekir. Sebepler yok edilirse din kendi başına çökecektir.¹¹⁰ Ona göre, "silahların eleştirisini değil, eleştirinin silahlarını düşüneceğiz."¹¹¹

Gerçek olan şey ekonomiktir. "Ekonomi, insanı, dünyayı, tarihi anlamaya yardım eden kırmızı ipliklerdir. Ekonomik durum, sosyal durumu, yani insanlar arası

¹⁰⁵ A.g.e., s.249.

¹⁰⁶ A.g.e., s.252.

¹⁰⁷ Paul Janet, Gabriel Séailles, s.922.

¹⁰⁸ Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris 1972, s.314.

¹⁰⁹ A.g.e., s.426.

¹¹⁰ Robert Coffy, *Ateistlerin Tanrısı*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Ank. 2003, s.30.

¹¹¹ Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Ank. 2001, s.30.

ilişkileri şartlandırır, bu sonuncu da üst yapıda ifade edilir. Bu üst yapı ise, politik sistemler, kanunlar, ideolojiler, sanat, edebiyat ve dindir.”¹¹²

Ekonomik yabancılaşma, bir işçinin imal ettiği şeyden uzaklaşması, ürettiği ürünü pahalıya satın almasıdır. Üretilen bu üründe, işçinin zekâsından, iradesinden, çabasından, alın terinden bir şeyler vardır. Ancak ürettiği ürüne yabancılaşan işçi, Marx’a göre “verimde değerlendirilen, para ödenen, yeri değiştirilen bir ticaret eşyasıdır. O, insan niteliklerinden yoksun bırakılmıştır ve o bir eşya, bir obje olmuştur. Yabancılaştıran bu durum dinî yabancılaşmayı yaratıyor.”¹¹³

Marx’a göre din, insan tarafından üretilmiştir. Din ekonomik yabancılaşmanın sonucu olan bir yabancılaşmadır. Köleliği nedeniyle ezilmiş bir kimse, bizzat kendinde var olan adalet, iyilik, aşk, bilim, bilgelik, hürriyet gibi nitelikleri, Tanrı diye isimlendirdiği bir varlık üzerinde yansıtıyor. Bu hayatta umutsuz olan insan, mutlu olacağı öbür hayatı hayal ediyor.¹¹⁴ İnsan Tanrı’ya taparken, bilmeden bizzat kendine tapıyor.¹¹⁵

Din “bir taraftan gerçek sefaletin ifadesi, diğer taraftan gerçek sefaletle karşı bir itirazdır. Din ezilmiş bir yaratığın, kalpsiz bir dünya kalbinin iç çekmesidir, o, ruhsuz bir zamanın ruhu gibidir. Din halkın afyonudur.”¹¹⁶

Robert Coffy’nin ifadesiyle Marx’a göre, “afyon gibi din de, insanı hayale ve yanılgıya daldırır, din onu yapay cennetlerde korur. O, dünyaya, bilimsel olmayan, efsaneye benzeyen bir açıklama getiriyor. Din insanı, esasta sadece kendinin yansıtması olan bir Tanrı’ya ve bir cennete başvuru halinde tutuyor. O, insanı, insanlığın daha mutlu olması için dünyanın değişimi olan çalışmasından çeviriyor.”¹¹⁷

Materyalist ateizmde **aşkınlık** fikri de bir yanıltmacadır. Derin düşünme (reflexion) kendi içinde bir tekevvün (oluş) ihtiva eder. Roger Garaudy, bu durumu şöyle açıklıyor: “Ben’im’de, ‘ben’im’den sayılmayacak kadar çok ben’im vardır; çünkü bildirim eylemi bu bildirim içeriğini aşar, geçer. Aşkınlık antinomisi budur.

Derin düşünme ve eylem zaten aşkınlık, iç ikileşme, diyalektik içerir. (...) Demek oluyor ki beşeriliğin, kendine oranla aşkınlığı vardır.”¹¹⁸ (...)

Aşkınlık kopma değil derinleşme, ya da daha doğrusu, diyalektik geçme, aşmadır. Sorun, aşkınlığı dışta oluş kategorisi içinde başka türlü düşünmektir, yoksa aşkınlık yabancılaşmanın bir başka adı olur ve böyle bir tanrının adı da bir putun adıdır.”¹¹⁹

Aşkınlığın bir Tanrı unvanı olarak değil, insanın bir boyutu olarak araştırılması gerektiğini vurgulayan Garaudy şöyle diyor: “Aşkınlığın belirmesi, ortaya çıkması

¹¹² Robert Coffy, a.g.e., s.32.

¹¹³ A.g.e., s.35.

¹¹⁴ A.g.e., aynı yer.

¹¹⁵ A.g.e., s.36.

¹¹⁶ A.g.e., s.37.

¹¹⁷ A.g.e., s.39.

¹¹⁸ Roger Garaudy, *Yirminci Yüzyılda Marksizm*, Çev. Galip Üstün, İst. 1968, s.112.

¹¹⁹ A.g.e., s.119.

ayrıcalıklı bir deney değildir ve din bilimsel (teolojique) ya da dinsel yanı yoktur. Bu, doğaüstü bir müdahaleyle doğal düzenin inkıtaa uğraması değil, en gündelik deney, özgül olarak beşerî deneydir; yaratımın deneyi.

Aşkılık ortak hayatın bir boyutudur. Başkaları için yaşamak ve başkaları için ölmenin her zaman var olan olanağıyla teyit edilmiştir.¹²⁰ (...) Bu anlayış, (...) insanın yaratıcı olduğunu, kendi kendinin yaratıcısı olduğunu anlamamıza yardımcı olur ve bize, yaratımın tersi olan yabancılaşmanın üstesinden gelmenin araçlarını verir.”¹²¹

Bu ifadeler Müslüman Garaudy'nin değil, ateist Garaudy'nin fikirleridir. Müslüman Garaudy daha sonra şu ifadeleri kullanıyor: “İslâmî seçmek, çağı seçmektir. Çünkü İslâmiyet bu çağın yegâne dinidir. Çağın ümididir. (...) Bana göre İslâm, çağları arkasında sürükleyen bir dindir. Diğer dinler ise, çağların arkasından sürüklendi. Yani İslâm dışındaki bütün dinler, zamana uyduruldu. Reforma tabi tutuldu. Mukaddes kitaplar çağlara göre tahrif edildi. Kur'an ise indirildiği gündün beri hep zamana hükmetti. O, zamanı değil, zaman onu takip etti. Zaman yaşlandıkça o gençleşti. İşte aradaki fark budur. (...)

Marksizm, kapitalizm ve İslâm arasındaki fark nedir? Biri insanı devlete karşı esir eder. Diğeri ise sermayeye karşı. Yani Marksizm ile kapitalizmin ikisi de insanı sömüren sistemlerdir demek istiyorum. Ama İslâm bunlara karşı, insana prestijini iade eden bir sistemdir. Dünyanın içinde bulunduğu bunalımdan ancak Kur'an'la kurtulabiliriz. (...) Batı'nın çözüm getiremediği, içinden çıkamadığı meselelere İslâm çözüm getiriyor. Müslüman olarak bizlerin vazifesi Sovyetvarî ya da Amerikavarî değil, İlahî akidelere dayalı, yeni, özel bir ekonomik gelişme modeli sunmaktır.”¹²²

Marx'ın dine yönelttiği eleştirilere Robert Coffy'nin getirdiği eleştirileri şöyle özetleyebiliriz: “Marx dinin 'niçinine' değil 'nasılına' cevap veriyor. Marx, Tanrı'ya ve semaya inancın nasıl doğabildiğini açıklıyor. O, bize insanın hangi durumlarda, hangi şartlarda, ibadette yalvardığı Tanrı'ya yöneldiğini söylüyor. Ve hepsi bu kadar.”¹²³ (...) İnsan semaya tatbik etmek için ilah fikrini nereden aldı? Niçin cinsimizin bu kendi başına hareketi her tarafta gözlemlenebiliyor? Sema veya başka bir şey, ne olursa olsun bu ilâhileştirme fikri niçin var? (...) İnsanın bu Mutlak isteğini niçin kendi kendine yakaladığını kimse henüz söyleyemedi. Bu niçine cevap Allah'ın varoluşunda ve insanın Allah tarafından yaratılmış olduğu kabulünde vardır.”¹²⁴

Allah'a inancın tamamının yok olması için, insanı bütün yabancılaşmalardan kurtarmak yetecek midir?¹²⁵ (...) Eğer Tanrı'yı insan icat ettiyse ve O'nu hayalinde icat ettiyse, eğer toplumun yapısı ile Tanrı'nın oluştuğu fikri arasında bir ilişki varsa, çok kaba, felsefesiz, kendi zamanının ve kendi çevresinin diğer halkları ile

¹²⁰ A.g.e., s.121.

¹²¹ A.g.e., s.122.

¹²² http://www.sevde.de/Yabanciler/roger_garaudy.htm.

¹²³ Robert Coffy, a.g.e., s.40.

¹²⁴ A.g.e., s.41.

¹²⁵ A.g.e., s.42.

karşılaştırıldıkları zaman medeniyetten çok ilkel halkın, Yahudi halkının en yüksek en saf olan Tanrı kavramına sahip olmasını açıklamak nasıl olur?¹²⁶ (...)

Marksistler aşkın ve yaratıcı bir Tanrı'yı reddediyorlar, fakat bunun yanında dünyayı ve insanı ilahlaştırıyorlar. (...) Netice olarak Marksizm, Etienne-Borne'un çok haklı olarak not ettiği gibi, panteizmin yeni bir şekli değil midir? Marksizm, dinlerin Tanrı'sını (...) reddediyor, bu dünyada O'nun yerini ya tarihle veya bu tarihin yapıcısı olan insanla dolduruyor. Bu ise panteizmin yeni bir şeklidir."¹²⁷

Marksizmin ilahlaştırdığı başka bir kurum da komünist partisidir. İyi ve kötünün belirleyicisi partidir. "Partinin çizgisinde olan her şey hakikattir, güzeldir ve iyidir. Partiye karşı olan her şey de yanlıştır ve kötüdür. Parti mutlaklıdır. (...)

Bir komünist Parti üyesi, her zaman ve her yerde, bütünüyle Partinin yararını hesaba katmaya, ve Partinin yararını, kendi şahsî problemleri ve yararlarının üstünde tutmaya mecburdur."¹²⁸

RASYONALİST ATEİZM

Bütün ateistler kendi inançsızlıklarını akıl üzerine kurduklarını kabul ederler. Marksizm, egzistansiyalizm, en ateşli din inkârcısı Nietzsche'nin kurduğu sistem de böyledir. Bu ateizmlerle, rasyonalist ateizm arasında açık bir farkın varlığı da gerçektir. Marksist veya egzistansiyalist, hakikat adına değil de, din tarafından inkâr edilmiş bazı öz değerler adına ateist olarak hareket eder. "Aksine rasyonalist, dinin, hatta bütün dinlerin yanlışlığının zihinsel kesinliğine ulaştığı için ateist olduğunu ilan eder. (...) Rasyonalist ateizm gerçekten inançsızlığın en tipik formudur. Masonların ve diğer 'liberalilerin' Kilisenin etkilerine karşı ve halk kuruluşlarını, özellikle okulları laikleştirmek için savaşmalarının ismi budur."¹²⁹

Bu ateizme göre bilim, aydınlığın araştırılması iken din koyu karanlığa eşdeğerdedir. Dolayısıyla koyu karanlıkla aydınlığın birlikte varoluşu mümkün olmadığı gibi, din ile bilimin barışması mümkün görünmüyordu.

Rasyonalist ateizmin mensupları arasında, "hâlâ" insanlığın, aklın yasalarına göre yaşayabileceğine, saadetin şartlarını ve evrensel barışı aklın başaracağına inananlar vardır. Onlar arasında agnostikten daha ateist olanlar da vardır.¹³⁰

Ignace Lepp'e göre, yirminci asırda, rasyonalist ateizmi öğreten yazar ve düşünürler arasında, inançsızlığın bu çeşidini Ernest Renan (1823-1892) ve Alain'den daha iyi temsil eden Jean Rostand'dır. Rostand dar kafalı olmayışı ve zihnî dürüstlüğüyle birçok genç ateiste etki etmiştir. Bu nedenle XX. yüzyıl rasyonalist ateizminin temsilcisi olarak ele alınmaya daha layık görünmektedir.¹³¹

¹²⁶ A.g.e., s.45.

¹²⁷ A.g.e., s.46-47.

¹²⁸ A.g.e., s.47.

¹²⁹ Ignace Lepp, *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, Paris 1966, p. 156-157.

¹³⁰ A.g.e., s.162.

¹³¹ A.g.e., aynı yer.

Jean Rostand (1894-1977): 30 ekim 1894'te Paris'te doğar. Dram yazarı Edmond Rostand ile şaire Rosemonde Gérard'ın oğlu olan Jean Rostand, çocukluğunu Cambo-Les-Bains (Pays basque)'da, villa Arnaga'da geçirir. On yaşında, Jean-Henri Fabere'in *Böceklerle İlgili Hatıralar*'ını keşfeder. Üstün bir kalem kuvvetiyle donatılmış olmasına rağmen edebiyattan daha ziyade bilimlere cezp edildiği için lisansını Paris Bilimler Fakültesinde alır. Babasının ölümü ile, 1922'de Ville-d'Avray'a yerleşir. Palais de la Découverte (Keşifler Sarayı)'de 1936'da biyoloji bölümünün kuruluşuna katılır. Gerçek bir biyoloji tutkunu olarak ortaya çıkan Rostand, Birinci Cihan harbi esnasında, Profesör Vincent laboratuvarında tifo karşıtı aşılarda çalışır. Ville-d'Avray'da bağımsız özel laboratuvarını kurar. O, çok sıkıcı olarak eleştirdiği üniversite kuruluşlarının dışında kalır. Hayatın kaynaklarıyla çok ilgilendiği için kurbağagiller, döllenmesiz cüçükleme, yumurtalar üzerine soğuk eylemi inceler ve kalıtım hakkında birçok araştırmalar vaat eder.

Biyolojist, bilimler tarihçisi, filozof ve denemeci olan Jean Rostand, atomik silahlanmaya karşı olması bakımından bir barışseverdir. Kesin kaniya varmış bir ateist olarak isim yapan düşünür 1959'da Eduard Herriot kürsüsünde Fransız Akademisine seçilir. 1975'te, Milli Eğitimin Genel Yardımlaşma Kurumunun (MGEN) Kuruluşunun Enstitüsü tarafından verilmiş olan Eğitim Ödülünü alır. 1977'de Şeref Başkanı olduğu Hür Düşünce Kongresine katılır. 3 Eylül 1977'de Ville-d'Avray'da ölür.¹³²

Ignace Lepp'in belirttiğine göre Jean Rostand, *Ce que je crois (İnanmış Şey)* isimli eserinde şöyle diyor: "Ben, tarihimizin geçmiş zamanlarında atalarımıza yapılmış sözde 'vahyin' farkına varma kapasitesinde değilim... Benim nazarımda tek tek kişiler değerlidir, zekâ tarafından her zaman yeniden yaratılabilen inançlar, bilim tarafından veya hür düşünce tarafından temin edilmiş yeni kanıtlardan (matériaux) itibaren, bugünün insanının zihninde yeniden oluşabilirler" (P.15-16).

Burada görüldüğü gibi Rostand'a göre hakikati elde etmenin tek vasıtası akıldır. Akıl esas alan düşünür, sadece vahyi değil, vahyin imkânını da reddeder. Ona göre, vahyedilmiş hakikatlere inananlar, bu hakikati, sadece pasif olarak, olduğu gibi kabul edilecek, tamamen olmuş bitmiş bir doktrinin gövdesi olarak anlarlar.¹³³ Düşünüre göre yüzeysel inançlı, tembel insanlar, bütün problem ve sorunların cevabını vahiyden beklerler.

Rostand, ateizmi doğrulamak için tamamıyla yetersiz ve agnostik doğrulamalarla yetinmeyip kendi biyolojist inancını şöyle ortaya koyar: "Bizimle hayvan arasında, şöyle veya böyle var olan fark, asla nitelik değil sadece bir nicelik farkıdır; hayvanla aynı kumaştan, aynı cevherdeniz" (P.19). Lepp'e göre Rostand, "uzuvlu olan her varlığı, ne kadar basit olursa olsun, kendine kardeş olarak hissediyor. Böyle bir bilimsel iman iddiası (profession), bugünün yetişmiş Hıristiyanlarının büyük

¹³² [http://fr.Wikipedia.Org/Wiki/Jean Rostand](http://fr.Wikipedia.Org/Wiki/Jean_Rostand).

¹³³ Ignace Lepp, a.g.e., s.164.

çoğunluğunu şoke etmeye sebep oldu.” Aziz François d’Assise ve Yahudi Bilgin, Teillard de Chardin en küçük bir şüphe olmaksızın bunu onaylamış olacaktır.

Ateist Rostand’dan yapılan bazı alıntıları da şöyle verebiliriz. Beynelmilel dilin (Éspéranto) yayılması için çalışarak, bilginin en iyi iletişimi için ve halkların karşılıklı anlaşılmalari için de çalışarak başarılacağından şüphe etmiyorum. İnsan cinsinin birliği dil ortaklığı (communauté) doğuruyor. Bana göre bütün insanların beynelmilel dil ile iletişim yapabilecekleri zaman uzak değildir.”

“Bir insan öldürülür, katil olunur. İnsanlardan milyonlarca öldürülür, kahraman olunur. Onların tamamı öldürülür Tanrı olunur.” “Atom enerjisinden kürtülülecek, gezegenlere seyahat edilecek, ömür uzatılacak, tüberküloz ve kanser tedavi edilecek, fakat bir avuç alçak (indignes) tarafından yönetilmenin sırrı bulunamayacaktır.” Hakiki insan olmaya layık olmamızdan önce, bilim bizden Tanrılar yaptı.”¹³⁵

Görüldüğü gibi rasyonalist ateizmin kabul ettiği biricik ölçü akıldır. Akıl normal insan olmanın zorunlu şartıdır, ancak fizik-metafizik her şeyi çözecek güçte de değildir. Beş duyunun verileriyle çalışan akıl Tanrı da olamaz. Allah’ın sadece insan cinsine verdiği bir yetenek olan akıl, tıpkı duyu organlarımız gibi belli bir alanda, kudreti ölçüsünde iş görür. Gözün görmesi, kulağın işitmesi, dilin tatması nası sınırlı ise aklın gücü de sınırlıdır.

Bir bilim adamı kendi alanında uzman olabilir, olmasa da gerekir. Ancak, âlemdaki bütün bilimlerin, kendi bilim alanının içine girdiğini iddia edemez, aksi halde yanlışlığa düşer. Jean Rostand’ın, biyoloji alanında yaptığı çalışmalarda yeni buluşlar ortaya koyması normaldir. Zaman ve mekândan münezzehtir olan Allah’ı, zaman ve mekân içinde, uğraştığı laboratuvar içinde, fizikî olarak, fizikî gözle araması gerçek Tanrı kavramı ile zaten çelişiktir.

EGZİSTANSİYALİST ATEİZM

Egzistansiyalizm insanlığın orijinine kadar gider. Onun, günümüzdeki birçok şeyler gibi laikleştirilmiş dinî bir düşünce olduğu da söylenebilir. Egzistansiyalizmin ilk düşünürlerinin, Augustin (354-430), Bonaventura (1221-1274), Pâscal (1623-1662), Kierkegaard (1813-1855), birer Hristiyan mistiği oldukları daima hesaba katılmalıdır.¹³⁶

Çağdaş egzistansiyalizmin babası Kierkegaard kabul edilir. Bu egzistansiyalizmde iki ana eğilim vardır. Biri soldur, diğeri ise sağdır. Sol egzistansiyalizm ateisttir, sağ egzistansiyalizm ise Hristiyan veya en azından teisttir. “Sol egzistansiyalizm, şef olarak Almanya’da M.Heidegger (1889-1976), Fransa’da Heidegger’e sınımsız bağlı olan J.P.Sartre (1905-1980)’a sahiptir. Sağ egzistansiyalizm,

¹³⁴ A.g.e., s.165.

¹³⁵ http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Rostand.

¹³⁶ İgnace Lepp, a.g.e., s.192.

Almanya'da K.Jaspers (1883-1969), Fransa'da ise, ruhen yakın fakat gelişimi bağımsız olan G.Marcel (1889-1973) tarafından temsil edilmektedir."¹³⁷

Ateist sol egzistansiyalizmin bazı tanınmış isimleri, Heidegger, J.Paul Sartre, Simone de Beauvoir (1908-1986) ve Merleau-Ponty (1908-1961)'dir. Ateist egzistansiyalizmin tipik temsilcisi, Martin Heidegger'in felsefesidir. Ancak, düşüncesinin açıklığı, edebî eserleri sayesinde daha fazla okunması, Heidegger uzmanlarınca bile kolay anlaşılması, Tanrı'nın yokluğunu diğer ateistlerden daha açık bir şekilde ortaya koyması, gençlik üzerinde, sınırlar ötesinde bile, baskın bir etki uygulaması nedeniyle bu ateizmin temsilcisi olarak Sartre yeğlenecektir. Diğer taraftan bugün, Katolik, Protestan, Ortodoks, Yahudi gibi inananlar arasında, en azından ateistlerin sayısı kadar insan, sağ egzistansiyalizmin bayraktarlığını yapmaktadır.¹³⁸

J.P. Sartrenin Ateizmi

Ateistlik "Sartre'in düşüncesinin merkezini teşkil ediyor; dinsizlik onun egzistansiyalizminin hareket noktasıdır. Varoluşculuğu halka yaymak amacıyla verdiği bir konferanstan alınan iki parça bunu açık bir şekilde anlatıyor: Varoluşculuk, mütacanis bir Allahsızlık durumunun bütün sonuçlarını çıkarmak için gösterilen bir çabadan başka bir şey değildir. Varoluşculuk, insanı katiyen ümitsizliğe düşürmüyor. Fakat eğer Hristiyanların söyledikleri gibi her dinsizlik hareketine ümitsizlik adı verilirse, varoluşculuk köklü (ve tam) ümitsizlikten hareket ediyor. (EH, s.94; aynı eser, s.89)¹³⁹

Sartre'in burada verdiği hüküm, başta belirttiğimiz sağ egzistansiyalizmi ilgilendirmez. Zikredilen konferanstan alınan ikinci metin ise şöyledir: "XVIII.inci yüzyılda, filozofların dinsizliğinde, Allah kavramına yer verilmemiştir, fakat, özün (essence) varlıktan (existence) önce geldiği fikri aynı derecede büsbütün kaldırılmıştır. (...) Benim temsil ettiğim Allahsız varoluşculuk daha mütacanistir. Bu Allahsız varoluşculuk, Allah mevcut olmamakla beraber, hiç olmazsa, kendisinde varlığın, özden önce geldiği bir varlığın bulunduğunu, hiçbir kavram aracılığıyla tarif edilemeyen böyle bir tariften önce mevcut olan bir varlığın bulunduğunu ve bu varlığın insan olduğunu bildiriyor... Böylece, mademki, insan tabiatını kavramaya yarayan Allah mevcut değildir, o halde insan tabiatı yoktur." (EH. s.20-22)¹⁴⁰

Nietzsche gibi Sartre da Tanrı'nın ölümünü ilan ediyor. Robert Coffy'nin aktarımıyla *Şeytan ve Yüce Tanrı* isimli piyesinde şu ifadeler yer alıyor: "Heinrich, dikkate değer şeytanlığı sana tanıtacağım: Tanrı yoktur. O yoktur. Sevinç, sevinç gözyaşları! (...) Ben bizi özgürleştiriyorum. Artık ne cennet ne cehennem: Dünyadan

¹³⁷ Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s.7.

¹³⁸ Ignace Lepp, a.e.g., s.192.

¹³⁹ Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, Çev. Mehmet Toprak, İst. 1969, s.121-122.

¹⁴⁰ A.g.e., s.123-124.

başka bir şey yoktur. Ve Hilda'da şöyle tekrar ediyor: tanrı ölmüştür... tanrı'nın ölmüş olduğunu size söylüyorum..."¹⁴¹

Burada kullanılan "tanrı ölmüştür" ifadesinin anlamı, artık biz Tanrı'ya inanmıyoruz, O'na inanmayı reddediyoruz demektir. Eğer Tanrı inkâr edilirse insan kendi öz hürriyetine sahip olur. Roger Verneaux'nun aktarımıyla J.P. Sartre şöyle diyor: "Takdim ettiğim ateizm, eğer Tanrı yoksa en azından varoluşu özden önce gelen bir varlık, hiçbir kavramla tanımlanabilmiş olmasından önce var olan bir varlık vardır, ve bu varlık insandır."¹⁴² Böylece insan hür oluyor, kendi projesini kendisi çiziyor. İrade için zorunlu olan ve hürriyeti sınırlayan değerler de yoktur.

Sartre'ın ateist düşüncesinde varlık özden önce gelir. Sartre'da bir yoktan yaratma söz konusu değildir. Varlık yaratılmamıştır. "Yaratık ya ilâhî şuurda daim olarak kalır, o zaman kendi başına mevcut olmaz, yaratık Tanrı'nın kendisi olur veya yaratık, Tanrı'nın dışında kendiliğinden ortaya çıkmış olur, o zaman bizzat kendi kendine, kendi öz temeline ait olur ve yaratma gereksiz kalır."¹⁴³

Sartre varlıkları üçe ayırır: Kendinde varlık, kendisi için varlık, başkası için varlık.

Kendinde varlık, Sartre felsefesinin kilit noktasını oluşturur. Buna göre, Evren sadece nesnelere ve fenomenlere oluşmuştur. Evrende nesnelere başka bir şey yoktur. Evrendeki varlıklar tabii olarak kendi başına vardırlar.

Varlık hiçbir şekilde yokluktan çıkartılamaz. "O, ne mümkünden türetilir, zira imkân şuurun bir biçimi (mode)dir, ne de zorunludan türetilir. Zira zorunluluk sadece ideal önermeler bağı ile ilgilendir. Varlık, aktiviteye sahip olmadığı için başka bir varlıkla da ilgilenemez. O halde varlık nedensiz, sebepsiz, açıklamasız saf bir olgudur. İster mantıkî, terimlerle saçma olsun, ister ontolojik terimlerle kontenjan olsun, isterse edebî terimlerle gereksiz olsun bunlar söylenerek ifade edilebilir."¹⁴⁴

Kendisi için varlık, insan gerçeğidir. Bu varlık, bir süje veya özneliktir. İnsan gerçeği bir şuurdur. Fakat insan gerçeği tamamen boştur, hiçbir muhtevaya sahip değildir. O, yoktur. "Kendinde varlık tam, yoğun bizzat kendine özdeş, bizzat kendinin aynı olan bir varlıktır; kendisi için varlık ise, bir varlığın basıncından kurtulma, kendine göre varlıktan ayrılıp uzaklaşmadır. (...)

Kendinde şey, var olan nesneden başka bir şey değildir, kendisi için, var olduğu şey olmama gücüdür. Ben, inkâr ettiğim düşüncede ancak kendimin şuuruna varıyorum. Bu masadan aldığım şuurda kendimi, bu masa olmayan olarak, onun dışında olarak yakalıyorum. (...) Şuur bir kasıtlılıktır. Daima bir şeyin şuurunda bulunduğu için sürekli kendine doğru yansıtılmış olan kendinde ile ancak varoluyor. (...) İnsanî gerçeklik varoluşa gelişinde, tamamlanmamış bir varlık olarak kendini yakalıyor. (...) İnsanî gerçeklik, asla verilmemiş olan kendinde ile aydınlığa doğru devamlı bir

¹⁴¹ Robert Coffy, a.g.e., s.64.

¹⁴² Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, s.46.

¹⁴³ Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s.65.

¹⁴⁴ A.g.e., s.66.

aşmadır.¹⁴⁵ Burada insanı, kendine çekmeyi sürdüren bir ideal vardır. Sartre'a göre bu ideali, dinler Tanrı diye isimlendiriyorlar. Ancak bu Tanrı aşkınlıktan hiçbir şeye sahip olmayan bir Tanrı'dır. "Tanrı, insanî gerçekliğin kalbindedir, O bütünlük olarak sadece bu realitedir."¹⁴⁶

Sartre'a göre insan tanrı olmayı düşünen varlıktır. "İnsan olmak, tanrı olmaya yönelmektir veya tercih edilirse insan, öz itibarıyla tanrı olmak arzusudur."¹⁴⁷ Fakat Sartre için bu ideal boştur. Çünkü Tanrı kavramı çelişmelidir. "Tanrı'nın varoluşunu bilmek, gerçekte Kendindenin varoluşunu, kendisi için olarak, kendisiyle tamamiyla aynı olan bir varlığın varoluşunu doğrulamaktır."¹⁴⁸ Bir varlık aynı zamanda hem kendinde varlık hem de kendisi için varlık olamaz. Bu Hegelci düşünce tamamen yanlıştır.

Başkası için varlık: Hiç kimse diğer insanların varoluşundan şüphe etmez. Sartre da böyledir. Kierkegaard için olduğu gibi Sartre için de insan bir bireydir. "ben tekim ve yalnızım, zira hiç kimse ben kendim olamaz, benim yerime var olamaz. Fakat Kierkegaard'ın aksine, bu kez Sartre için insan durumunun tam bir tasviri, suçların çokluğunu ve ilişkisini bilmeyebilir: Egzistansiyalizm yerini başkasına isteyerek bırakır."¹⁴⁹

Bochenski'nin ifadesiyle Sartre, "bizim cinsel organlara sahip olduğumuz için cinsel davranışlar göstermediğimizi, tam tersine, temelde cinsel bir yan taşıdığımızdan, yani başkası için varlık olduğumuzdan cinsel organlar taşıdığımızı ileri sürmektedir. (...) Başkasının var olduğu, utanç fenomeninde bize doğrudan doğruya kendini gösterir."¹⁵⁰

Utanma, suçun doğrudan bir biçimi, yaşanmış bir duygu, yaşanmış bir haldir. "Bütün suç halleri gibi utanma da kısıtlıdır, bir objeye başvurur: Bir şeyden utanıyorum. Bir obje kendimden başka bir şey değildir: Kendimden, olduğum şeyden utanıyorum. (...) Fakat utanma kavramı yabancı bir gözlemciyi ihtiva eder. Birinin önündeki kendimden utanıyorum. Başkası gibi görüldüğüm benden utanıyorum."¹⁵¹

Fakat biri çıkarda görsel alanda bakarsa bu durum bizde bir sıkıntıya neden olur. Böylece başkası bizi kendi görsel alanına çekmeye ve bizi dünyasının bir nesnesi yapmaya çalışır.¹⁵² Başkasının bakışının hükmü altına giren "ben", Başkasının özgürlüğü için bir nesne haline gelir, varlığını Başkasının özgürlüğünde ve başkasının özgürlüğünce, kayda geçirildiği biçimde yaşar.¹⁵³ Başkasının hazır oluşu Sartre'cı

¹⁴⁵ Robert Coffy, a.g.e., s.67.

¹⁴⁶ A.g.e., s.68.

¹⁴⁷ Aynı yer.

¹⁴⁸ Aynı yer.

¹⁴⁹ Roger Verneaux, a.g.e., s.73.

¹⁵⁰ I. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İst. 1983, s.208.

¹⁵¹ Roger Verneaux, a.g.e., s.73.

¹⁵² I. M. Bochenski, a.g.e., s.208.

¹⁵³ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İst. 1998, s.204.

manada insanı kendi dünyasından soyar. Onun için; “Cehennem, bu başkalarıdır” onun doktrinini çok iyi özetliyor.¹⁵⁴

Sartre’a göre her şeyi olduğu gibi bilme kapasitesinde bir Tanrı hayal edilince, başkası yüceltiliyor. “Zira bu açıdan Tanrı, soyut olarak alınmış ve fonksiyonunun son sınırına kadar götürülmüş bir başkasından başka bir şey değildir. Fakat insan tecrübesine bağlı olan gerçek başkası, asla insandan başkası değildir.”¹⁵⁵

Verilen bilgilerden de anlaşılabilceği gibi Sartre, başkası için varlığın, bir insanın kendisinin dışındaki diğer insanlar olduğunu açık olarak belirtiyor. Başkası için varlığın, aşkın bir varlık yani Tanrı olmadığını tekrar tekrar vurguluyor. Hiçbir kimsenin bulunmadığı yerde bazı hususlarda bir kimsenin utanç duymasını neye bağlamak gerekir? Açıklama yapılmıyor.

Sartre’da hürriyet: Sartre’ın ateistliği onun hürriyet anlayışının temelidir. Sartre bu hususta şöyle diyor: “Madenki, ‘metafizik bir göğe kaydedilmiş’ değerler yoktur, ve bir Allah tarafından tasarlanmış ‘insan tabiatı’ da yoktur, o halde, insan tamamıyla kendi kendine terk edilmiştir: İnsanın aralıksız olarak seçmesi ve değerler yaratması gerekir. Eğer, tersine, Allah mevcut olsaydı, objektif değerlerin mevcudiyeti insanı seçme sorumluluğundan muaf tutardı.” (EN, s.721-722)¹⁵⁶

“Hürriyet tabiatımızın bir nitelik veya özelliği değildir. (...) Hürriyetle insan kendine, kendi öz temeline ait olur. (...) İnsan Hürriyeti, projeleri ile, uyguladığı aktivitesi ile, dünya hakkındaki global tutumu ile ancak gerçekleşir ve belirir. Herkes fiilleri ile her fiil dünyayı değiştirmeyi amaçladığı için, hürriyetini öğrenir; kısacası insan dünyada, seçimlerini, projelerini, kendi varlığını yansıtan bir aynadaki gibi belirir. (...) Hürriyetin kendisi ne kadar saf bir olgudan yana olursa olsun: İnsan hür olmakta hür değildir, o, hür olmaya mahkumdur.”¹⁵⁷ Doğumu ve ölümü kendi irade ve seçimine bağlı olmayan insan hürriyete nasıl mahkum olur? Cevapsız kalan sorudur.

Sartre’ın eserlerinde en önemli görülen şey, ateizmdir. Robert Coffy’nin ifadesiyle “Sartre’a cevap vermek gerekir mi? Tek bir cevap yeter: Onun reddettiği tanrının, gerçek Tanrı ile hiçbir ilgisi yoktur. *Sinekler*’in Jupiteri, (...) sonunda düzenli olarak Tanrı’nın inkârına ulaşan *Varlık ve Yokluk*’un uzun felsefi analizleri Tanrı’nın yokluğunu, fakat üstün bir insanı bize takdim ediyorlar.”¹⁵⁸

Hemen her ateizm de olduğu gibi Sartre’ın ateizminde de insan tanrılaştırılıyor. Sartre’ın Tanrısı sadece zanaatkar bir Tanrı’dır. Sartre’ın, kâinatın ve insanın yaratılışı hakkındaki fikirleri tamamıyla temelsiz ve hayale dayanıyor.

DEĞERLE İLGİLİ ATEİZM

Değer adına inançsızlık ifadesi, alışılmışın dışında bir söylemdir. Değer adına ateizm aynı zamanda, günümüz dünyasına ait olmaktan da uzaktır. IV. asırda kral Julien

¹⁵⁴ Roger Verneaux, a.g.e., s.74.

¹⁵⁵ A.g.e., s.76.

¹⁵⁶ Charles Moeller, a.g.e., s.177.

¹⁵⁷ Roger Verneaux, a.g.e., s.70.

¹⁵⁸ Robert Coffy, a.g.e., s.75.

L' Apostat (331-363), daha o zamandan hak din olan Hristiyanlığı küçük düşürmek için şöyle diyordu: "Hristiyanların çoğunluğunun, birinin diğerine karşı yırtıcılığı kadar, insanlar için yırtıcı, yaramaz ve tehlikeli hayvan yoktur." O zamanlar canlandırılmaya çalışılan paganizm, her yönüyle Hristiyanlıktan üstün tutuluyordu.¹⁵⁹ İnananlardaki yetersizlikler, zihinsel eksiklikler ve inananların ahlâkî davranışları, değer adına Hristiyanlığı reddedenlere birer kanıt oluyordu.

Değer adına dini eleştiren filozoflar ve yazarlar son derece çoktur. Ancak günümüz insanları üzerinde en etkili olanları öne çıkartmanın daha iyi olacağı düşünülmektedir. Değerle ilgili ateizmin tipik sözcüleri olarak şu üç isim gösterilebilir: Friedrich Nietzsche, André Malraux ve Albert Camus. Bu düşünürler arasında ihmal edilemez farklılıklar varsa da, dini reddetme noktasında birleşirler. Günümüz dünyasında, ateizmi yaymaya çalışan her insanın bu ateist düşünürlere başvurduğu açık bir gerçektir. Biz, bu üç ateist düşünür içinden, örnek olarak sadece Nietzsche'nin ateizminden bahsetmeye çalışacağız.

Friedrich Nietzsche'nin Ateizmi: Nietzsche, Basel Üniversitesindeki ilk dersini, "Homeros ve Klasik Filoloji" başlığı altında veriyor. Sokrates öncesi filozoflardan Herakleitos'la Empedokles'e sevgi besleyen Nietzsche, Sokrates'ten nefret etmektedir. Çünkü ona göre Sokrates akla önem veriyor, akli her şeyin üstünde tutuyor. Bu durum da Yunan efsanelerini, tragedyelerini, müziğini ve lirizmini öldürüyor.¹⁶⁰ Düşünüre göre Sokrates'ten itibaren ortaya çıkan Grek Filozofları bir yozlaşmanın işaretidir.¹⁶¹ Ona göre bugünkü düşünüş tarzımız Herakleitos'cudur, Demokritos'cudur ve Protagoras'çıdır. Protagoras, Herakleitos ve Demokritosu kendi içinde birleştirdiği için Nietzsche, Protagorascıdır.

Nietzsche genel olarak filozofları iki grupta toplar:

- 1- Değer biçmelerden büyük bir olgu bağlamını tespit etmek isteyenler.
- 2- Değer biçmelerin yasasını yapanlar.

"Birincilerin amacı şimdiye kadar olup bitenleri, topluca görülebilir, topluca düşünülebilir, kavranabilir olarak kullanışlı yapmaktır. Bunlar bütün geçmiş şeyleri insanın yararına kullanarak insanın ödevine hizmet ederler.

İkinciler şöyle derler: 'Öyle olmalıdır' Onlar 'nereyeyi' ve 'niçin'ini, insanların yararının ne olduğunu belirler. Filozofların bu ikinci türü ender olarak doğarlar. (...) Sadece bir Tanrı'nın emri olarak ödevlerini yerine getirmeye cesaret ederler."¹⁶²

"Felsefeciler buyurucu ve yasa koyucudurlar. (...) Yaratmaları bir yasa koymadır, hakikat istemeleridir,"¹⁶³ diyen Nietzsche, Platon ile Hz. Muhammed'i ikinci grubun içine dahil eder. Düşünür, felsefe, din ve ahlâkın bir yozlaşma belirtisi olduğunu kabul eder.¹⁶⁴ Ateist düşüncelerini inkârcı istikamette devam ettirerek "Tanrı bir

¹⁵⁹ İgnace Lepp, a.g.e., s.218.

¹⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s.12.

¹⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s.223.

¹⁶² A.g.e., s.466.

¹⁶³ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev.Ahmet İnam, İst. 2004, s.134.

¹⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s.301.

sanıdır,”¹⁶⁵ diyen Nietzsche, Tanrı hakkındaki gerçek dışı hayallerini de şöyle dile getiriyor: “Tanrı öldü, insana acımadan öldü Tanrı”¹⁶⁶ (...) Eksik olsun böylesi Tanrı! Tanrısız olmak daha iyi, deli olmak daha iyi, kendin Tanrı olmak daha iyi! Ey Zerdüşt, bu inançsızlıkla sen sandığından daha dini bütün bir kişisin! Seni bu tanrısızlığa, içindeki bir tanrı düşürmüş olsa gerek.”¹⁶⁷

Hayalen öldürdüğü Tanrı'nın yerine yüksek insanları geçirmeyi düşünen Nietzsche yüksek insanları göreve şöyle davet ediyor: “Haydi, yüksek insanlar, haydi! Ancak şimdi doğum sancıları içindedir insan geleceğinin dağı. Tanrı öldü: Artık Üstinsan yaşasın istiyoruz biz.”¹⁶⁸ Filozofa göre üstinsan, yeryüzünün anlamıdır. Dünya ötesi ümitlere inanmamak gerekir. Hayalen öldürülen Tanrıyı diriltmek mümkün olmadığına göre insanların üstinsanı meydana getirmesi gerekir. İnsana göre maymun ne ise, üstinsana göre insan da öyledir. İnsan hayvanla üstinsan arasında gerilmiş bir iptir.¹⁶⁹ Üstinsanın dışındaki insanlar, sürü insanıdır. Sürü hayvanı nasıl kendini yönetmeye yetenezsiz olup bir çobana ihtiyaç duyarsa, sürü insanın da üstinsana ihtiyacı vardır.

Nietzsche'ye göre ruhun imanla selamete kavuşması, öldükten sonra tekrar dirilişi gibi hususlar Hristiyanlığın kalpazanlıklarıdır. Bunları telkin eden de Paulus'tur.¹⁷⁰ Düşünre göre, Hristiyanlık, kendilerini antik kültürün mirasından mahrum ettiği için anarşizme eşittir. Ona göre “Müslümanlık, Hristiyanlığı hor görüyorsa, bin kez haklıdır: Müslümanlık erkekleri varsayar.”¹⁷¹ (...) Hristiyan kilisesi yolsuzluğu bulaştırmadık hiçbir şey bırakmamıştır, her değeri bir değersizlik, her hakikati bir yalan, her dürüstlüğü bir ruh alçaklığı haline sokmuştur. Bir de tutup bana onun ‘insancıl’ katkılarında söz açıyorlar! Herhangi bir zorluk, felaket durumunu ortadan kaldırmak, onun en derin çıkarına aykırıdır, o felaketlerle yaşar, kendini bengileştirmek için zorluklar yaratmıştır.”¹⁷²

Yahudi hahamlar cemaati ne gibi hak iddiasında bulunmuşsa “onları Tanrı'nın bir iç tüzüğü olarak, Tanrı'nın emrine itaat etmek olarak göstermeyi bilmiştir. (...) Aynı şekilde, İsrail'i idame ettirmek için onun varoluş imkânını sağlamak için buna yararlı olan her şeyi bir Tanrısız iç tüzük gibi göstermiştir,”¹⁷³ diyen Nietzsche şöyle devam ediyor: “Bizim şartımız: hiçbir Tanrı: hiçbir amaç: sonlu güç.”¹⁷⁴ (...) Tanrı, eğer mevcut olsaydı, nezaketen kendini dünyada sadece insan olarak gösterecektir.”¹⁷⁵

¹⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.106.

¹⁶⁶ A.g.e., s.277.

¹⁶⁷ A.g.e., s.307.

¹⁶⁸ A.g.e., s.336.

¹⁶⁹ A.g.e., s.30.

¹⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s.101.

¹⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, Çev. Oruç Aruoba, İst. 2003, s.94.

¹⁷² A.g.e., s.97.

¹⁷³ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s.109.

¹⁷⁴ A.g.e., s.303.

¹⁷⁵ A.g.e., s.455.

İnsanı bir taraftan ilahlaştırmaya, diğer taraftan sürüleştirmeye çalışan çelişkilerle dolu Nietzsche, din hakkında da şöyle diyor: “Din, kişinin birliğinden kuşkunun doğduğu bir ucubedir, kişiliğin değişimidir. Buna göre insandaki bütün büyük ve güçlü yan insanüstü ve yabancı olarak tasarlandı, böylece insan kendini küçülttü. O çok zavallı, zayıf yanıyla çok güçlü ve şaşırtıcı yanını iki alan ayırdı, ilki insan diye adlandırıldı, ikincisi ise Tanrı diye isimlendirildi.”¹⁷⁶ Filozofa göre din insan kavramını alçaltmıştır. Bu görüşüyle Nietzsche, insanlık tarihini objektif olarak incelemeyi ortaya koyuyor. Çünkü tarih, hak dinlerin insanlık kavramını yüceltiğine şahitlik ediyor.

Filozofa göre dinin ahlâkla bir alışverişi yoktur. Dinler ahlâka inançları yüzünden mahvoldular.¹⁷⁷ “Hristiyanlık bir inanç öğretisi değil, bir pratik uğraştır. O bize nasıl davranacağımızı söyler, neye inanacağımızı değil,”¹⁷⁸ diyen Nietzsche kendinin immoralist olduğunu da şöyle ifade ediyor: “Böylece biz immoralistler ahlâkın kudretine ihtiyacımız var. Bizim idame içgüdümüz hasımlarımızın güçlü olmasını ister.”¹⁷⁹

İmmoralist (ahlâksızlık taraflısı) Nietzsche, ahlâk hususundaki görüşlerini şöyle belirtiyor: “Ben ‘ahlâk’ denilince bir varlığın yaşama şartlarına teğet geçen değer biçmelerin bir sistemini anlıyorum.”¹⁸⁰ Düşünürü göre ahlâkî davranışın iki ölçütü vardır: 1- Diğergamlık; 2- Genel geçerlik.¹⁸¹

Makyavelciliği saf, katkısız, bütün gücüyle, bütün şiddeti ile insanüstü gören Nietzsche şu görüşleri ortaya koyuyor: “Bir ahlâk idealinin zaferi gayrı ahlâkî araçlarla kazanılır her zafer gibi. Zorba güçle, yalanla, iftira ile, adaletsizlikle (...) Ahlâk düpedüz ‘ahlâksızdır’ yeryüzündeki diğer her türlü şey gibi. Ahlâklılık kendi ahlâksızlığının bir biçimidir.”¹⁸²

Ahlâkilik alanı küçültülmelidir, sınırlandırılmalıdır. İnsanda faaliyet gösteren içgüdüler açığa çıkartılmalıdır. Nietzsche’ye göre insan “nedensel olarak düşünmediği her yerde ahlâkî olarak” düşünür.¹⁸³ İdeali, “insanın bütün reel ve acil ödevlerinde ödemek zorunda olduğu muazzam masraflar için para cezası”¹⁸⁴ olarak kabul eden filozofa göre, “eğer realite sona ererse, bu takdirde düş, yorgunluk, zaaf gelir: ‘İdeal’ hemen hemen rüyanın bir şeklidir, yorgunluğun, zaafın bir biçimidir.”¹⁸⁵

Nietzsche’ye göre, düş, yorgunluk, zaaf aptallaşmayı namusluluk; tembelliği de mutluluk olarak kabul ettirirler. Bunlar, insanı alçaltan her şeyi ideale yüklerler. Eğer

¹⁷⁶ A.g.e., s.88.

¹⁷⁷ A.g.e., s.95-96.

¹⁷⁸ A.g.e., s.124.

¹⁷⁹ A.g.e., s.191.

¹⁸⁰ A.g.e., s.147.

¹⁸¹ A.g.e., s.149.

¹⁸² A.g.e., s.168.

¹⁸³ A.g.e., s.174.

¹⁸⁴ A.g.e., s.178.

¹⁸⁵ A.g.e., s.178-179.

ahlâkî değerler, en yüksek değerler haline getirilirse, insanlık kabaran bir aşkla sadece bulutları kucaklar. Düşünüre göre bu duruma gelen insan “sonunda mutsuzluğuna, kudretsizliğine Tanrı demiştir.”¹⁸⁶ Gerçek “ideal” insanı yükseltir, geliştirir, olgunlaştırır ve aktifleştirir. Boş hayal insanı akamete uğratar. Nietzsche, gerçek “ideal” ile boş hayali karıştırıyor gibi görünüyor. Gerçek “ideal” insanı tanımlatmaz, insanı kendinin farkına vardırır.

Kendi ahlâk anlayışını dile getirirken Nietzsche şöyle diyor: “Benim sağgörüm: Kendileri sayesinde hayatın ve büyümenin var olduğu bütün güçler ve insiyaklar ahlâkın aforozuyla damgalanmıştır. Ahlâk, hayatın reddi olarak hayatı kurtarmak için, ahlâkı yok etmelidir.”¹⁸⁷

Nietzsche’ye göre “filozoflar daima yozlaşmış olanlardır, nihilist dinlerin daima hizmetindedirler. (...) Ahlâk, ahlâksızlığın bir özel halidir.”¹⁸⁸ Platondan beri felsefe ahlâkın egemenliği altında olmuştur.¹⁸⁹ Ahlâk filozoflarının ortaya çıkmaları, ahlâklılığın sona erdiği çağlara aittir.”¹⁹⁰

Nasıl güçlü olunur sorusuna filozof şöyle cevap veriyor: “Yavaş yavaş karar vermelidir: Ve karar verilen şeye itaatle sarılmalıdır. Bundan sonrası kendiliğinden gelir.”¹⁹¹ Stoiklerdeki, Hristiyanlardaki ve Araplardaki kayıtsız şartsız itaattir. Buna Kant’ta da rastlarız. Bir mafevka mı yoksa bir kavrama mı itaat arasında fark yoktur.”¹⁹² Güçlü olmanın sırrını itaata bağlayan düşünür, zaruretin önemini de şu ifadeyle dile getiriyor: “Zaruret çalışmayı, düşünmeyi, kendini dizginlemeyi öğretir.”¹⁹³

Martin Heidegger (1889-1976)’in ifadesiyle Nietzsche’nin “düşüncesi hiçlik adı altında görünür.”¹⁹⁴ Hiçliği (nihilizmi) tarihî bir akım olarak gören Nietzsche bu akım hakkında şunları söylüyor: “Nihilizmin anlamı nedir? En üst değerlerin değersizleşmesi. Hedef yok: ‘Niçin’e bir yanıt verilmiş değil. (...) Özetle diyebiliriz ki, ‘ahlâk’ pratik ve kurumsal nihilizme karşı büyük bir panzehirdir.”¹⁹⁵ (...) Nihilizmin en aşırı şekli şu sözcüğüdür: Her inanç, her bir şeyi gerçek telakki ediş, zorunlu olarak yanlıştır. Çünkü gerçek bir dünya asla mevcut değildir.”¹⁹⁶ Nietzsche’ye göre “insan kendini tanrıbilimden ne kadar kurtarırsa, ahlâk o derece daha çok emredici olur.”¹⁹⁷ Nihilizmi, ruhun yükseltilmiş kudretine işaret eden etkin nihilizmle; ruhun kudretinin azalmasına işaret eden edilgin nihilizm olarak ikiye ayıran Nietzsche, kendisinin de

¹⁸⁶ A.g.e., s.179.

¹⁸⁷ A.g.e., s.183.

¹⁸⁸ A.g.e., s.209.

¹⁸⁹ A.g.e., s.215.

¹⁹⁰ A.g.e., s.220.

¹⁹¹ A.g.e., s.445.

¹⁹² A.g.e., s.453.

¹⁹³ A.g.e., s.457.

¹⁹⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev. Levent Özşar, Bursa 2001, s.14.

¹⁹⁵ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s.23.

¹⁹⁶ A.g.e., s.28.

¹⁹⁷ A.g.e., s.30.

nihilist olduğunu şöyle ifade ediyor: “Ben aslında nihilist olduğumu kısa bir zamandan beri itiraf ettim. Nihilist olarak ilerleyişimin enerjisi ve köktencilği beni bu ana olgunun üzerine aldatmıştır.”¹⁹⁸

Felsefi nihilizmin bütün olayların anlamsızlığını kabul ettiğini, dolayısıyla onları yok saydığını dile getiren düşünür, inkârını bir kez de şu sözle dile getiriyor: “Suçu iptal eden bir kudrete inanmak için tanrıbilimci olunmalıdır; biz immoralistler ‘suça’ inanmamayı tercih ederiz.”¹⁹⁹

Nihilizmi kabul eden Nietzsche, Budizm ve Hristiyanlığı nihilist din olarak ele alıyor ve şöyle diyor: “Budizm ve Hristiyanlık nihilist din olarak biri diğerine benzerler. Bunlar çöküş halinde olan tiplerdir. Biri diğerinden garip bir şekilde, birbirinden ayrılırlar. Budizm, Hristiyanlıktan yüz kez daha fazla realisttir. Budizm, tam anlamıyla pozitivist olan tek dindir.”²⁰⁰

Nietzsche’nin, hak din olarak vahyedilen ilk Hristiyanlığı hesaba katmadan hareketi tamamen hakikati dışıdır. “Tanrı öldü” ifadesi, hiç doğruluk arz etmiyor. Tanrı’yı kim, nerede, ne zaman ve ne ile öldürdü? Öldürülen bir Tanrı varsa mezarı nerede? İslâm’ın Tanrı’sı için böyle bir iddiada bulunmak, delirmiş bir insanın ulu orta konuşmasını gösterir. Nietzsche’nin düşündüğü Üstinsan değil, hiçbir varlık Tanrı’nın yerine ikame edilemez. Din ve ahlâk hususunda da hemen hiçbir tutarlılık görünmediğini söyleyebiliriz. Bunalım içindeki bir kimsenin isabetli konuşması da zaten pek beklenemez. Bu şekildeki insanlardan toplum için de bir yarar beklemek insanı aldatır. Bu tip düşünürler kendini takip edenleri bir bunalımdan çıkarmayıp ikinci bir bunalıma sürüklerler.

Araştırmamız boyunca vermeye çalıştığımız ateizm çeşitlerinin, dünya kültüründe yer alan ateizmlerin tamamını ihtiva ettiğini düşünmek bilimsellikten uzak olur. Bu nedenle araştırmamızda, araştırma hacmi nedeniyle üzerinde duramadığımız bazı ateizm çeşitlerinin isimlerini zikrederek konumuzu tamamlamanın uygun olacağını düşünüyorum. Bunlar: Pozitif ateizm, negatif ateizm, nevrotik ateizm, mistik ateizm, ahlâkî ateizm, bilimsel ateizm, politik ateizm, semantik ateizm, agnostik ateizm.

RÉSUMÉ

L’ATHÉISME ET SES DIVERSITÉS

L’athéiste, celui qui ne croit pas à l’existence de Dieu (athée théorique), ou qui vit comme si Dieux n’existait pas (athée pratique).

L’athéisme consistant à nier l’existence de Dieu. On distingue habituellement l’athéisme théorique et l’athéisme pratique. L’athéisme théorique est une doctrine selon la quelle l’existence de Dieu ne peut être affirmée avec certitude, soit qu’on la nie (athéisme assertif), soit que l’on déclare le problème insoluble (athéisme agnostique), soit qu’on déclare ce problème dénué de sens (l’athéisme sémantique). L’athéisme

¹⁹⁸ A.g.e., s.32.

¹⁹⁹ A.g.e., s.134.

²⁰⁰ Nietzsche, *L’Antéchrist*, trad. Dominique Tassel, Paris 1967, s.29-30.

pratique est l'attitude de ceux qui vivent habituellement comme si Dieu n'existe pas, ou, en d'autres termes qui ne reconnaissent pas une portée existentielle au problème de Dieu, soit qu'ils en affirment l'existence, soit qu'ils s'abstiennent de poser le problème.

Les sources de l'athéisme contemporain sont: Ludwig Feuerbach, Karl Max, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche, Jean Paul Sartre, Roger Garaudy, Ernst Bloch.

Il est possible de classer généralement l'athéisme contemporain comme cela: L'athéisme matérialiste, l'athéisme rationaliste, l'athéisme existentialiste, l'athéisme axiologique. Le représentant de l'athéisme matérialiste est Karl Marx. D'après Marx, la religion est l'opium du peuple. L'homme fait la religion, la religion ne fait pas l'homme. Le représentant de l'athéisme rationaliste est Jean Rostand. D'après Rostand, la raison est certes imparfaite mais il n'y a qu'elle. Le représentant de l'athéisme existentialiste est J. P. Sartre. D'après lui, Dieu n'est qu'une projection du psychisme humain. L'existence précède de l'essence. Le représentant de l'athéisme axiologique est Friedrich Nietzsche. D'après lui, pour débarrasser les consciences de l'idée de Dieu, il faut le tuer.

Les mots clés: Athée, athéisme, matérialisme, existentialisme, source, rationalisme, nihilisme, théorique, pratique.

KAYNAKÇA

- Avrain, Bruno, Kierkegaard et Freud, Paris, 1988.
Bénac, Henrie, Nouveau Vocabulaire de la Dissertation de la Philosophie, Paris 1972.
Bochenski, I.M., Çağdaş Avrupa Felsefesi, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İst. 1983.
Bouillet, M. N., Dictionnaire Universel des Sciences, des Lettres et des arts, Paris 1861.
Coffy, Robert, Ateistlerin Tanrısı, Çev. Murtaza Korlaelçi, Ankara 2003.
-----, Dieu des athées, Paris 1970.
Foulquié, Paul, Dictionnaire de la Langue Philosophique, Paris 1992.
Garaudy, Roger, Yirminci Yüzyılda Marksizm, Çev. Galip Üstün, İst. 1968.
-----, Şahitlerim, Çev. Cemal Aydın, İst. 2006.
-----, İslamın ve İnsanlığın Geleceği, Çev. Cemal Aydın, İst. 2007.
Gilson, Etienne, Orta Çağda Felsefe, Çev. Ayşe Meral, İst. 2007.
Girardi, Jule, "Çağdaş Ateizmin Problemi", Çev. Murtaza Korlaelçi, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XLI, Ankara 2000.
Heidegger, Martin, Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, Çev. Levent Özşar, Bursa 2006.
Http://fr. Wikipedia. Org/wiki Jean Rostand
Http://www. Sevde de/yabancilar/roger garaudy.htm.
İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, İst. 1341.
Janet, Paul, Séilles, Gabriel, Histoire de la Philosophie, Paris 1971.
Lagard, André- Michard Laurent, XX. Siècles, Bordace 1973.
Lalande, André, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris 1980.
Le Dantec, Félix L' Athéisme, Paris 1929.
Legrand, Gérard, Vocabulaire de la Philosophie, Paris 1993.
Lepp, Ignace, Psychanalyse de l'athéisme Moderne, Paris 1966.

- Litré, Emile, Dictionnaire de la Langue Française, Paris 1873.
Meydan Larousse, Cilt 4.
Moeller, Charles, Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi, Çev. Mehmet Toprak, İst 1969.
-----, Aspect de l'athéisme dans Littérature Contemporain (l' Athéisme dans la vie et culture contemporaines, tom I, Paris 1967).
Neusch, Marcel, Aux Source de l'athéisme Contemporain, Le Centurion 1977.
Nietzsche Friedrich, Böyle Buyurdu Zerdüş, Çev. A. Turhan Oflazoğlu, İst. 2005
-----, L' Antéchrists trad. Dominique Tassel, Paris 1967.
-----, Güç İstenci, Çev. Sedat Umran, İst. 2002.
-----, İyinin ve Kötünün Ötesinde, Çev. Ahmet İnam, İst. 2004.
Robert, Paul, Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française, Paris 1974.
-----, Dictionnaire Universel des noms Propres Alphabétique et Analogique, Paris 1984.
-----, Le Petit Robert, Paris 1974.
Rosenthal, M. -Yudin, P., Materyalist Felsefe Sözlüğü, Çev. Aziz Çalışlar, İst. 1975.
Sartre, Jean Paul, Sartre Sartre'ı Anlatıyor, Çev. Turhan Ilgaz, İst. 1994.
Shirbekk, Gunnar- Gilje, Nils, Antik Yunan'dan Modern Dünya'ya Felsefe Tarihi, Çev. Emrah, Akbaş, Şule Mutlu, İst. Tarihsiz.
Verneaux, Roger, Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler, Çev. Murtaza Korlaelçi, Ankara 2001.
-----, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, Çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, 1994.
-----, Histoire de la Philosophie Contemporaine, Paris 1987.
Von Aster, Ernst, İlk ve Orta Çağ Felsefe Tarihi, Uyarlayan Vural Okur, İst. 1999.
West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev. Ahmet Cevizci, İst. 1998.
Lagarde-Laurant Michard, XX^e Siècle, Bordas 1973.

YENİ TÜRK SİNEMASINDA ESTETİK ARAYIŞI

Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ*
S. Ruken ÖZTÜRK**

Türk sinemasının son yıllarda büyük bir atılım içinde olduğu bir gerçektir. Hem film sayısı giderek artmakta hem de popüler filmler daha çok seyirciyle buluşmaktadır. 2003'de *GORA*, 2005'de *Kurtlar Vadisi Irak* dört milyondan fazla seyirci çekmiştir. Buna karşın sanat filmleri, sözgelimi *Yazgı*, *Bekleme Odası*, *Uzak*, *İklimler*, *Mayıs Sıkıntısı*, *Bulutları Beklerken*, *Karpuz Kabuğundan Gemiler Yapmak* gibi filmler çok az seyirci tarafından izlenmiştir. 56. Cannes Film Festivali'nde Grand Prix / Jüri Büyük Ödülü almış olan Nuri Bilge Ceylan'ın *Uzak* filmi ülkemizde 62.494 seyirci çekerken, Fransa'da 150 binden fazla seyirci tarafından izlenmiştir. Hatta basınımda Türklerin *Uzak* filmine Fransız kaldığı biçiminde espriler yapılmıştır. Sanat sinemasına aşırı derecede uzak kaldığımız bir gerçek. Yeni Türk sineması ve oluşturmaya çalıştığı estetik anlayışa gerekli ilginin gösterilmeyişinin arkasında yatan nedir?

Bunun bir nedeni, izleyicinin geleneksel sinema diline ve onun estetiğine alışmış olmasıdır. Bu dil, öyküyü temele alan, filmin sonunu kapatan, filmin kahramanıyla özdeşleşmeye dayanan, izleyiciyi edilgen kılan, onun beklentilerine yanıt veren, yaygın geleneksel anlayışı üreten, starlara dayalı bir dildir. Bu dili en iyi üreten fabrika, bilindiği gibi Hollywood sinemasıdır ve onun ürünü olan tür filmleridir (melodramlardan romantik komedilere kadar). Bu sinemada genel olarak kadınlar fetişleştirilir ya da fetiş nesne haline getirilir, bedenleri çeşitli çekimlerle parçalanır; güzellikleri ön plana çıkarılır. Genellikle filmin bir yerinde erkek kahraman tarafından cezalandırılır ya da kurtarılır, kurban haline getirilir. Buna karşın sanat sineması bu kalıpları kullanmamaya çalışır; varolanı eleştirir, sorgular, seyirciyi de harekete geçirir, etkin kılar. Bir başka deyişle, kısırılmış bir yaşamın estetize edilerek açılması, toplumun değerleriyle hesaplaşması, çıkış araması, mevcut estetiğe karşı durması sanat sinemasının temel özellikleri arasındadır. Burada estetikte amaç, görüntünün tablo güzelliğinde olması değil, imgelerin anlamlı olması, kurulan mizansene ve karaktere önem verilmesi, çok katlı bir metin yaratılmasıdır.

Yeni Türk sineması ya da Türk Yeni Dalgası derken, geleneksel modelleri taklit etmek yerine özgünlük peşinde koşan, insanın ve toplumun kendini keşfetmesi ve yeniden oluşturması arayışında eleştirel bir sinemadan söz ediyoruz. Toplumumuzda yaygınlaşan estetik bozulmaya meydan okuyan, karşı duran bir sinema. Bu yeni sinema, yönetmen merkezlidir. Estetik ve etik kaygılar ön plandadır. Karakterler belirsizdir;

* Prof.Dr., Ankara Üniversitesi DTCF, Felsefe Bölümü Başkanı

** Doç.Dr., Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi RTS Bölümü

çünkü insan doğasının sabit, değişmez olmadığı, gizemli kaldığı varsayılr. Kristeva, modern insanın ruhunu yitirdiğini söyler; parçalanmış ve hızlanmış bir zaman ve uzamda ikamet eden bu insan genellikle kendi yüzünü tanımakta zorluk çeker; bir kimlik sorunu yaşamaktadır.¹ Benzer biçimde yeni Türk sinemasının, ruhunu yitirmek üzere olan ya da yitirmiş karakterleri betimlerken filme bir ruh kazandırdığını söyleyebiliriz. Oysa popüler/geleneksel filmlerde ruhunu sanki hiç yitirmemiş, yitirmeyecek kahramanlar anlatılırken filmler ruhsuz kalmaktadır.

Kuşkusuz bu noktada, felsefeden bağımsız bir estetik anlayış olabilir mi sorusu gündeme geliyor. Öte yandan felsefemiz de arayışta. Sanki birbirlerini arıyorlar. Vuslat bir türlü gerçekleşmiyor. Özgün ve özgür sanat yapıtları üretebilmek için, içinde yaşanan kültürü ve toplumu felsefece sorgulamadan geçirmek gerekir. Doğayı, yaşamı, dünyayı kendi gözüyle göremeyen, sorgulamayan bir düşüncenin bu sorgulamayı yapanları taklit etmeleri kaçınılmazdır. Batı sanatları, toplumsal bir konuyu anlatsa bile bunlar bireyin dramı üzerine kurulmuştur. Geleneksel ve klasik Türk sanatlarında birey önemli bir rol oynamaz. Önemli olan toplumun içindeki temsilci tiplerin betimlenmesi ve kamusal bilinçtir. Bu nedenle didaktik bir estetik anlayışı yaygındır. Böylece alımlayıcı yerine ideolojik, inançsal beklentilerine tatmin arayan, buna alışmış bir sanat tüketicisi oluşturulmuştur. Oysa sanat yapıtında düşünceler bir bilim-felsefe kitabı gibi dış dünyaya işaret etmez; bağlamın içine sindirilir. Yapıt estetik bir nesne olduğundan bizi kendi içine çeker; dış dünyaya yollayarak karşılaştırmalar yaptırmaz. Önemli olan yapıta zengin, anlamlı bir tepki geliştirmek, yapıtın dünyasına dalmaktır. Yapıt izleyicinin sonsuz iç bağlantılar keşfedebileceği açık uçlu bir evrendir; kendimizle buluşabileceğimiz bir evren. Bu durumda edebiyat, tiyatro, mimarlık, şiir, müzik alanlarında acaba hangi felsefi ve estetik anlayışa göre ürünler veriliyor? Bu sorunun yanıtını hâlâ arıyoruz.

Yeni Türk sineması geleneksel kültürden besleniyor; örneğin, Zeki Demirkubuz *Masumiyet* ve *Kader*'le klasik Yeşilçam melodramlarını dönüştürmektedir. Derviş Zaim *Cenneti Beklerken* filminde tarihsel bir öyküyü minyatürlerden yararlanarak işlemektedir. Öte yandan yeni Türk sineması Avrupa sanat sinemasına, özellikle İtalyan Yeni Gerçekçiliği'ne ve Fransız Yeni Dalgası'na çok şey borçludur. Nuri Bilge Ceylan'ın tarzı Antonioni ve Tarkovski'ye benzetilmektedir. Zeki Demirkubuz'un *Yazgı* ve *Bekleme Odası* varoluşçuluktan beslenmektedir.

Jameson, yeni Türk sinemasının gelenekselin, modernin ve postmodernin eşsiz bir bileşimiyle kayda geçtiğini söyler.² Gerçekten yeni bir estetik ve görsel dilin kurulmaya, oluşturulmaya çalışıldığına tanıklık etmekteyiz. Yeni Türk sinemasında sanat sineması seyircisinin yöneldiği ve akademik anlamda da ilginin üzerlerine çekildiği iki önemli yönetmen kuşkusuz Nuri Bilge Ceylan ve Zeki Demirkubuz'dur. Her ikisi de düşük bütçeli ve tümüyle kendilerinin kontrol ettikleri, yazdıkları, çoğu

¹ Julia Kristeva (2007). *Ruhun Yeni Hastalıkları*, Çev: N.Tutal, İstanbul: Ayrıntı.

² Fredric Jameson (2007). "Yeni Türk Sineması Üzerine Kısa Notlar", *Kader: Zeki Demirkubuz* (ed: S.R.Öztürk), Ankara: Dost.

zaman görüntü yönetmeni ya da kurgucusu da oldukları filmler yapmaktalar. Reha Erdem de son yıllarda festivallerde öne çıkan yönetmenlerden biri olmuştur. Bu üç yönetmenin filmlerinden aldığımız çeşitli sahnelerle çözümlenmeler yapmaya çalışacağız.

Nuri Bilge Ceylan'ın *Uzak* (2002) filmi, taşradan İstanbul'a iş bulma umuduyla gelen ve fotoğrafçı kuzeni Mahmut'un misafiri olan Yusuf'un kuzeniyle olan ilişkileri üzerine yoğunlaşır. Ortak tek yanları, kadınlarla nasıl iletişim kuracaklarını bilememeleridir. Film, karakterlerin kendi aralarındaki uzaklığa, yabancılaşmaya gönderme yaparken, kendilerinin de geçmişlerine, hayallerine olan uzaklıklarına vurgu yapar.

Yusuf- Mahmut karşıtlığı, kır-kent, cahil-aydın, doğu-batı karşıtlığını da temsil eder. Her iki karakterin tek ortak yanı erkeklikleridir. Bir başka deyişle, ister kentli, ister köylü olsun, yönetmen bize erkeklerin kadınlarla iletişim kuramadıklarını ve bir çeşit erkeklik krizi yaşadıklarını gösterir; bu erkekliği sorgular. Bu paylaşılan sorunlu erkeklik, Fashion TV'nin ayrı mekânlarda iki karakter tarafından da izlenmesiyle gösterilir. Filmin içinde kullanılan çeşitli motifler karakterlerin kuşatılmışlığına, sınırlandırılmasına işaret etmektedir. Sudan çıkmış balığın çırpınışı ya da yakalanan farenin çaresiz durumu. Hatta her iki karakterin mutfakta geçen sahnesinde yönetmen onları yeni bir çerçeve içine (kapının kenarları) kapatır. Mahmut ısrarla Yusuf'la arasına mesafe koyar; balkonda Yusuf sigara içerken açık kapının öteki yanında Mahmut durmaktadır, kapıyı usulca kapatır. Mahmut, Yusuf'u kuşatırken /sınırlarken, kendi kuşatılmışlığının da bilincine varır. İki karakterin karşılıklı konuştuğu sahnede Mahmut'un arkasında aynaya yansıyan imge aslında Yusuf'un imgesidir, ama onu Mahmut'un geride bıraktığı gençliği olarak yorumlayabiliriz. Çünkü Mahmut hayallerine, arzularına yabancılaşmıştır; istediği halde sanat yapamamaktadır, bunu da güzel bir manzaranın karşısında fotoğraf çekmek istememesinde görürüz. Mahmut'un Yusuf'u anladığı, düşündüğü tek sahne belki de final sahnesidir. Birbirlerinden Marlboro ve Samsun sigaraları kadar uzak olan bu iki karakterden Mahmut, Yusuf'tan kalma sigarayı içerken uzaklara bakar ve düşünür, tek anlaştıkları sahne budur, ama bu kez de Yusuf yoktur.

Zeki Demirkubuz'un *Bekleme Odası*'nda (2003) ilişkisizlik, kayıtsızlık ve anlamsızlık ön plandadır. Yönetmen Ahmet, sevgilisinden ayrılır. Evine girmeye çalışan bir hırsız filmde oynatmak ister. Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sını çekmek istemektedir, yaratma sancıları çeker, sıkılır ve sonunda filmde vazgeçer. Kendi hikâyesini anlattığı *Bekleme Odası*'nı yazar.

Karakterimiz varoluşçu bir yönetmen. *Suç ve Ceza*'yı nasıl çekeceğini bilemiyor, sıkılıyor. Hayatına giren kadınlara karşı çok acımasız; çünkü acımak zayıflık belirtisidir. Acımasızlık, kayıtsızlık, umursamazlık güç isteminin doğal bir sonucu. Filmin yönetmeni Demirkubuz, film içindeki yönetmeni / erkeği bu yönüyle göstererek onun gücünü /iktidarını ironik bir biçimde sorgulamaktadır. Bunu da aşırı yalın, süssüz, katı gerçekçi bir dille anlatmakta. Fatih Özgüven'in de dediği gibi, "Sevimli bir dünya değil burası; Demirkubuz'un özellikle, bile isteye göze aldığı şey, bencillikten,

yalnızlıktan yalandan, başkasına duyulan ihtiyaçla başkası fikrine katlanamama arasındaki gerilimden, bundan üreyen (filmin kahramanlarının kullandığı sözcükle) 'kötülük'ten en çıplak haliyle bahsetmek"; filmin derdi ise kadınların bağlanma arzusuna erkeğin duyduğu tepkiyi göstermek.³ Ama bu tepki de saf değil, yalnız kalamayacağını bilen erkek, kapısına gelen kadın oyuncuyu boşuna davet etmiyor çaya. Film, oyun içinde oyun, metin içinde metin kurarak çok katmanlı bir yapı oluşturmakta, filmin kendisini konu yaptığı için de öz düşünümselliği ön plana çıkarmaktadır.

Reha Erdem'in *5 Vakit* (2006) adlı filminde zamanın yavaş aktığı bir köyde çocukların büyüme sancıları, büyükler arasındaki dayanışma ve rekabet, çocuklarla ana babalarının ilişkileri anlatılır. Babalarına hayran kız çocukları, babalarını öldürme hayalleri kuran erkek çocukları vardır. Çocuklar büyümek ister, ama zaman durmuş gibidir. Şiddet her yerdedir.

Taşrada bir türlü geçmeyen zaman, durağanlık, tekdüzelik, leitmotiv olarak çocukların doğa içinde kayboluşunda / yatışında gösterilir. Bu dünyada şiddet var, şiddet gören erkek kadına ve çocuğa, kadın ise çocuğa şiddet uygular. Köylü, çobana yönelttiği şiddeti "babalık yaptım" diye meşrulaştırmaktadır. Çocuklar dayakla terbiye edilir. Belli ki bu dünyada çocuklar da büyüyünce anne babaları gibi olacaktır. Nitekim yetişkinlerin de babaları rekabeti körükler, çocuklarını aşağılayıp horlar. Babalık yapmanın aslında şiddetin ta kendisi olduğunu gösteren film, babalığı ve dolayısıyla erkekliği sorunsallaştırır ve eleştirir. Çocuklarda Oedipus ve Elektra karmaşası görülür, anneler oğullarını korur, babalar kızlarını. Çocuklara sorumluluk verilir ama bir türlü büyüyemez bu çocuklar, zamanda asılı kalmış gibidirler. Film zamanı da estetikleştirmektedir.

Sonuçta biçimsel olarak dış mekânda (güzel bir köyde) geçen *5 Vakit*'te görsellik ön plandadır. Bu görsellik, çocuklara yönelik ve büyüklerin dünyasında gerçekleşen şiddeti de yumuşatır. Sadece bu filmde senfonik müzik yoğunudur. Genelde popüler filmlerde kullanılan müzikler yoğunudur ve izleyicinin duygularını, izleyicinin nerede korkması gerektiğini, nerede hüzünlenmesi gerektiğini yönlendirir. *Uzak* da *Bekleme Odası* da müziği minimum düzeyde kullanır. Bu açıdan *5 Vakit* diğer iki filmden farklıdır.

Söz konusu üç filmin Yeşilçam'dan ve popüler filmlerden farkı, kameranın durması gerektiği yerde durabilmesi, filmsel gerçekliği kurguyla bozmaması, daha çok uzun çekimler kullanmasıdır. Gerçek zamanı vurgulayan bu durağanlık *Uzak*'ta neredeyse bir yabancılaştırma öğesi gibi hizmet görür. *Bekleme Odası*'nda ise zaten filmin içinde bir filmin çekilmesi, hatta izlediğimiz filmin, yönetmen Ahmet tarafından yazılması, aracın/filmin/sinemanın kendisini açık ederek izleyicinin yabancılaşmasına hizmet eder. Aynı zamanda ironik bir işleve sahiptir, çünkü tıpkı *Uzak*'taki fotoğrafçı Mahmut Nuri Bilge Ceylan'ın alt benliği olduğu gibi bu filmde de yönetmen Ahmet Zeki Demirkubuz'un alt benliğini temsil eder. İzleyici olarak bu oyunun farkındayızdır. Her iki film karakterinin de yönetmenin evini kullanması, ayrıca Ahmet'in yönetmen

³ Fatih Özgüven (2004). "Akılda Kalmamayı Reddeden Biri", 4 Mart, *Radikal*.

tarafından oynanması da bu oyun içindeki oyuna işaret eder. Yani karakterleri yönetmenlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Merkezde aslında sanat sinemasında olduğu gibi yönetmen bulunmaktadır.

Söz konusu üç filmin hem Yeşilçam sinemasından hem de günümüz popüler filmlerinde önemli tematik farklılıkları vardır: Yeşilçam'da melodramın klasik özellikleri işler; yani aşırı zıtlıklar, tesadüfler, yüce bir aşk ilişkisi; filmdeki gerilim kadın ve erkeğin kavuşup kavuşamamalarına dayanır. Genellikle mutlu sonla biter filmler. Ama bu süreçte gelene kadar kötü kadınlar cezalandırılır, iyi kadınlar yola getirilir, genellikle şiddet uygulanarak bunlar gerçekleşir ve sonunda kötü talihlerini yener karakterler. Genellikle evlenirler, ölseler bile birlikte ölere öte dünyada kavuşacaklarına dair inancımızı pekiştirirler. Günümüzdeki popüler sinemada artık kadınlar bile yer almamakta neredeyse, sadece erkekler var, erkekler arası dayanışma ve erkekler arasındaki ilişkiler yüceltiliyor, erkeğin yüceltilmesi son dönem filmlerde çoğu zaman milliyetçilikle de kol kola giriyor. İncelediğimiz üç filmde ise erkeklik yüceltilmemekte, bu filmlerin tersine sorunsallaştırılmakta, eleştirilmekte ve sorgulanmaktadır.

ABSTRACT

SEEKING THE AESTHETICAL IN THE NEW TURKISH CINEMA

In this paper, we are going to try to present and discuss the new Turkish critical cinema which is after authenticity instead of imitating the conventional models. We believe that the new Turkish cinema is a constitution of conventional, modern and postmodern. The films of Zeki Demirkubuz, Reha Erdem and Nuri Bilge Ceylan will be the focus of attention.

Key Words: Aesthetic, new Turkish Cinema, Turkish critical cinema,

KAYNAKLAR

Kristeva, Julia, *Ruhun Yeni Hastalıkları*, Çev: N.Tutal, Ayrıntı, İstanbul 2007.

Jameson, Fredric, "Yeni Türk Sineması Üzerine Kısa Notlar", *Kader: Zeki Demirkubuz* (ed: S.R.Öztürk), Dost, Ankara 2007.

Özgüven, Fatih, "Akılda Kalmamayı Reddeden Biri", 4 Mart, *Radikal*, 2004.

DOĞA KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ

Hasan ASLAN*

Tarihsel gelişimi süresince insan, içinde bulunduğu yaşam biçimine bağlı olarak bir doğa imgesine hep sahip olmuştur. İnsanın bu imgeler aracılığıyla doğayla kurduğu bağ eğer yeteri kadar güçlü olmuşsa, yaşam biçimleri olarak gelişip köklü kültürlerle dönmüştür. Doğa kavramı bu bakımdan insanın tarihsel gelişimiyle doğrudan örtüşen kültürel bir kavramdır. Antropolojik ve arkeolojik araştırmalar, yazılı kültürlerden önce de insanın doğaya ilişkin güçlü imgelere sahip olduğunu göstermektedir. Uzakdoğu ve Hint kültürlerinin yanı sıra Yakındoğu ve Akdeniz çevresindeki kültürlerinin doğaya ilişkin güçlü düşüncelerini dile getiren pek çok yazıt günümüze kadar ulaşmıştır. Sumer, Akad, Babil, Asur gibi Mezopotamya kültürlerinin yanı sıra Mısır, Hitit, Fenike kültürleri de doğayı anlamada olağanüstü matematik, geometri, astronomi bilgileri geliştirmişlerdir.

Bununla birlikte çağımız doğa anlayışının kökenleri M.Ö. 7. Yüzyılda Eski Yunanlı filozofların doğa üzerine (*peri physeos*) düşüncelerinde yatar. Bugün, bilim, sanat, edebiyat, din alanlarındaki pek çok düşünce, bu Eski Yunanlı filozofların oluşturdukları kavramsal çerçevenin belirli bir tarihsel yol izleyerek gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. Başka bir yolla söylersek, çağımız doğa kavramı bir belirli bir kültür izleği olarak Avrupa düşünce tarihinde gelişip, bu kültürün bütün kavramsal öğelerine sinmiştir. Dolayısıyla, bu doğa kavramı, tarihsel gelişimi içerisinde ele alındığında, yalnızca bu kavramın anlam bulduğu kültüre ilişkin pek çok ipucunun değil, aynı zamanda bu kavramın dışlandığı kültürlerle ilişkin önemli özelliklerinin de ayırına varılır.

Eski Yunanlı filozofların doğa anlayışını günümüz çağdaş doğa anlayışına bağlayan tarihsel süreç aynı zamanda bir düşünme geleneğinin de sürecidir. Bu gelenek, Eski Yunanlı filozofların doğayı yeni bir biçimde ele alarak, kendilerinden önceki kültürlerin doğa anlayışından kopuşuyla başlar.

Eski Uzakdoğu ve Yakındoğu kültürlerinde doğaya olan ilgi kılışal (patik-pragmatik) amaçlara dayanıyordu. Bu bakımdan doğadan yararlanmak için madencilik, dokumacılık, çanak çömlek yapımı alanında kılışal bilgiler, matematik, tıp, astronomi alanlarında da çeşitli hesaplama, ölçme-biçme teknikleri geliştirmişlerdir. Bu kültürlerde doğa canlı bir varlık olarak ele alınıp, söylencelerle, gizemlerle, gizemlere, dinsel inançlarla, büyülerle açıklanıyordu.¹ Eski yunanlı filozoflar doğayı, doğadan hareketle açıklamaya girişerek bu eski kültürlerin doğa anlayışından ayrılmaya başladılar.

*Prof. Dr. Hasan Aslan, Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ Wilson, John A. "Egypt"; Jacobsen, Thorkild, "Mezopotamia", in Frankfort, Henri. *Before Philosophy*. Pelican Books. 1946, s. 39-70, 137-199.

Eski kültürlerin doğa anlayışından ilk kopuş, Eski yunanlı ilk doğa filozofu Thales'in doğanın temel yapı taşının, temel oluşturucu ögesinin, anamaddesinin (*arkhé*), ne olduğunu sormasıyla başlar. Bu soruya Thales, su yanıtını vererek, doğaya dayanarak doğayı açıklama düşüncesine önyak olmuştur. Thales'in öğrencisi Anaksimenes ise bu anamaddenin "hava" olması gerektiğini savunmuştur. Anaksimandros bu temel ögenin, *arkhénin*, "su" ya da "hava" gibi belirli bir öge olamayacağını, doğanın, kaynağı, belirleyicisi olanın ancak "sonsuz, belirsiz" bir madde, *apeiron*, olması gerektiğini savunmuştur. Doğanın bu *kurgusal (spekülatif)* ele alınış biçimi, Herakleitos ile Parmenides'in *değişim* sorunuyla ilgili çekişmesinde; Pisagorcuların doğayı sayısal yolla *ussallaştırma* yönteminde; Empedokles'in sevgi-nefret savaşımının yönettiği "temel dört elementler"iyle, Demokritos'un öncesiz-sonrasız "atomlar"ıyla, Anaksagoras'ın *nous* yönetiminde "tohumlar"ıyla kurmaya çalıştığı *kosmologiya*da belirgin bir biçimde öne çıkar.²

Yunanlı filozoflar, doğayı artık yeni bir biçimde ele almaktadırlar. Bu doğa anlayışı henüz bütünüyle söylencelerden, gizemlerden, dinsel inançlardan bütünüyle ayrılmış değildir. Bu Yunanlı filozoflar için her şeyin kökeni olan, doğanın anamaddesi hala canlıdır. Hala, doğa bir ruh taşımaktadır.

Ancak bu doğa yaklaşımı giderek edilgen, cansız, nesneleşmiş bir doğa anlayışına doğru evrilecek, doğadaki olaylar, olgular Tanrının istencine yüklenerek değil, doğa olaylarının kendisi aracılığıyla açıklanacaktır. Platon öncesi bu doğa filozofları zaten doğadaki bir olgu ya da olayı biricik bir durum olarak değil, genel olarak o tür olgu ya da olayları kapsayacak biçimde açıklamaya başlamışlardır. Uslamlama yaparak, gerektiğinde gözleme, deneye başvurarak kendi savlarını desteklemek ya da karşıdaki savı çürüterek, doğa üzerine kuramsal, eleştirel düşünmenin yolunu açmışlardı. Doğa kavramı tarihsel gelişimi içerisinde bu kuramsal, eleştirel düşünme yolunu izleyerek gelişecektir.

Platon'un bu Eski Yunanlı filozofların doğa anlayışını yorumlayarak geliştirdiği yaklaşım, yalnızca bir felsefe yaklaşım olarak değil, Avrupa düşünce geleneğinin ana yollarından da birisi olacaktır. Platon, doğanın sürekli bir oluş, yokoluş, değişim durumuna olduğundan, gerçek olanın doğada olamayacağını ileri sürdü. Phythagoras'ın etkisiyle, gerçek olanı, görünür (*physis*) olanda değil, düşünülür (*idea*) olanda aradı. Doğayı oluşturan şeylerin sürekli değişim içerisinde bulunması, onların sağlam bir özlerinin olmadığını gösterdiğini düşündü. Doğayı oluşturan şeyler yalnızca dış etkilerle değişmez, kendi kendilerine de değişirler. Bu bakımdan, Platon'a göre doğayı oluşturan şeylerin altında hep değişmez, kalıcı bir töz aramak boşunadır: Doğa görünen şey değildir.

Platon geometrik biçimler gibi, düşünsel şeylerin de gördükleriyle aynı olduklarını dolayısıyla gerçekliği bu düşünsel şeylerde, idealarda aramak gerektiğini dile getirip, gerçek kavramını maddi doğadan, değişmez düşünsel biçimlere çevirerek, idealar kuramını geliştirdi. Phythagoras'ın biçimciliğini daha da ileri götürerek ideaları

² Burnet, John. *Early Greek Philosophy*, London, A. and C. Black, 1930.

salt düşünülür biçimler olarak, ayrı bir dünyada kendi başlarına varlıklar olduğunu tasarladı.

Sokrates öncesi filozofların, gerçeğin doğayı oluşturan şeylerde içkin olduğu düşüncesine karşı çıkan Platon, gerçeği, doğaya aşkın bir şey olarak ele aldı. Doğayı oluşturan şeyler bu aşkın gerçekten pay olan, onu taklit eden şeylerdir. Platon'a göre doğayı anlamak, doğada kalıcı, değişmez, mutlak olanı, doğanın temel yasalarını anlamaktır. Doğada gözlemlenen düzenlilikler, değişimin nesnesi olan *maddenin* sonucu olduğundan, bu temel yasaları gösteremezler. Platon, bu değişen, gözlemlenen, duyular dünyasını olanaklı kılan şeyin, değişmeyen, mutlak, zaman dışı, *tümel bir gerçeklik* olduğunu ileri sürer. Bu *gerçeklik*, maddi, tekil olan yoluyla değil, ussal modeller aracılığıyla tasarlanabilir. Dolayısıyla, *gerçeklik*, maddenin, tekilin gözlemlenebilir düzenliliklerinin sağlam olmayan bilgisine dayanarak değil, sağın düşünme yöntemleriyle *idea* olarak kavranabilir. Platon *gerçekliğin* altında yatan *ussal* düzenin, ancak maddi doğanın ötesine geçerek kavranabileceğini savunur.

Platon'un yaklaşımı Avrupa düşünce geleneğindeki ana damarlardan birisidir. Platonculuk olarak gelişen bu yaklaşım Avrupa düşünce tarihinde, bilimden sanata, dinden matematiğe her alanda değişik biçimlerde yinelenecektir.

İlk dizgesel doğa anlayışını, hiç kuşkusuz, yaklaşımı bin yıl boyunca yalnızca Avrupa düşünce geleneğinde değil İslam düşünce geleneğinde de derin etkilere yol açmış olan Aristoteles geliştirmiştir. Aristoteles bir bakıma bu dizgesel anlayışı geliştirmek için zengin bir malzeme yığını hazır bulmuştur. Thales'ten Platon'a kadar oldukça kapsamlı bir düşünce çeşitliği içerisinde doğanın eski kültürlerden ayrı kavranmasının yolu açılmıştı.

Platon'un doğayı yüz üstü bırakıp, gerçekliği formlar, idealar dünyasında kuran anlayışına karşın, Aristoteles gerçekliği olgular dünyasındaki *tikel* şeylerin varlığına bağlayarak doğayı gerçekliğin temeline koyar. Aristoteles, ideaların gerçekliğini, algılanabilir olandan ayrı bir gerçekliğe değil, algılanabilir olanın maddi varlığının *formuna* yerleştirerek, onu şeylerin *özel kalıcılığına* dönüştürür. Doğanın doğru bilgisi, şeylerin *formuyla* ilgili *özel ilişkilerin* bilgisidir; şeylerin *türler, cinsler* sıradüzeninde özüne uygun yerine konmasıdır.

Aristoteles doğadaki somut şeyleri gerçekliğe yerleştiren *töz* kavramıyla, doğayı incelenebilir, araştırılabilir kılar. *Töz*, algılanabilir olanın varlığını sağlayan temel dayanak, asıl gerçekliktir. Aristoteles doğayı oluşturan tikel şeylerin *madde* ile *formun* birlikteliği sonucu olduğunu ileri sürer. *Madde*, tikel şeyin *biricikliğini*, bireyliğini sağlarken, *form* o tikel şeyi, onun benzeri tikellerin oluşturduğu kümeye ait kılar.

Aristoteles doğanın anlaşılabilir, kavranabilir olduğunu düşünür. Doğayı doğru kavramak için gözlemden genel ilkelere, genel ilkelere gözleme giden bir yaklaşım gerekir. Doğa Aristoteles'e göre sürekli değişim içindedir. Dolayısıyla, konusu, değişmeyen, soyut şeyler olan matematik, sürekli değişim sürecinde olan doğayı açıklamaya uygun değildir. Matematik, doğayı oluşturan olguların belirli niceliksel yönlerini soyutlayıp, onlar arasında ilişki kurmakla bu olguları çarpıtıp, bozar. Bu

bakımdan Aristoteles için doğa bilimi, şeylerin niceliksel değil, nitel özelliklerini açıklanma işidir.

Aristoteles'e göre doğadaki bir olgunun yeterli olarak açıklanabilmesi için, o olgunun nedenin dört yönünün açıklanması gerekir. İlki, bir şeyin yapıldığı madde bakımından açıklanmasını gerektiren, maddesel neden. İkinci, bir şeyin gerçekleşmesi sonucu aldığı biçimin açıklanmasını gerektiren, biçimsel neden. Üçüncüsü, bir maddenin biçim alması için, dışarıdan etki eden nedenin açıklanmasını gerektiren, etken neden. Sonuncusu ise, bir şeyin oluşmasında varmak istediği erek bakımından açıklanması gereken, ereksel neden. Aristoteles'in doğa anlayışı, deneyimi temele koyan, gözlem, sağduyu, soyut düşünceyi birleştiren bir anlayıştır. Doğadaki tek nesnelere, olgulardan yola çıkıp kavramlara, ilkelere ulaşmanın *ussal* yolunu kurar.

Aristoteles'in bu *ampirik* doğa anlayışı, tutarlı bir evren anlayışıyla bütünleşir. Aristoteles'in *evreni*, kapalı, sonlu bir evrendir. Bu evrenin merkezi *yerdur* (dünyadır), evren de sabit, çakılı yıldızlarda son bulur. Evrende boşluk yoktur. *Ay* evreni ikiye böler; *esîrden* (*aither*) yapılmış yıldızlar ile saydam küreler, onların altında gezegenler, gezegenlerin altında da güneşin bulunduğu *ay üstü* bölge, en aşağıda *toprak*, onun üstünde *su*, suyun üstünde *hava*, havanın da üstünde *ateşin* yer aldığı *ay altı* bölge. Yerden göğe doğru gittikçe mükemmellik artar, en sonunda da Tanrısal varlığa en çok yaklaşan sabit yıldızlar vardır ki onlardan sonra Tanrı ya da *ilk hareket ettirici* gelir. Tanrı evrene ilk hareketi vermenin dışında bir etkide bulunmaz, ancak evren salt form olan Tanrıyı özleyişinden ötürü belirli bir *erek* için devinir.

Aristoteles ay altı bölgenin yani doğanın, toprak, su, hava, ateş ögesinden oluştuğunu, diğer nesnelere bu ögelerin değişik oranlarda karışımından oluştuğunu ileri sürer. Bu dört ögenin ağırlıklarına göre *doğal* olarak yer tuttuklarını belirtir; ağır olan toprak, merkezde, onun üstünde su, suyun üstünde sudan daha hafif olan hava, en hafif olan ateş de en üste yer alır. Dolayısıyla, suya atılan bir taşın, suyun dibine doğru gitmesi, dumanın yukarı doğru çıkması *doğal hareket* gereğidir. Havaya atılan bir taşın, belirli bir süre yukarı gitmesi, o taşa dışarıdan uygulanan *zoraki hareket*dir, daha sonra yere düşmesi de, onun *doğal hareketidir*.³

Aristoteles'in felsefesindeki bütünlüklü, tutarlı, yalın, işlenebilir doğa anlayışı, geliştirdiği mantıkla da birleşince, tartışmasız seçeneksiz kalıyordu. Bu anlayış bütün Ortaçağ boyunca rakipsiz doğa anlayışı olarak sürdü. Ortaçağda Aristotelesçi doğa anlayışına bağlı kalarak Yunanlı Galen'in (M.S. 129-200) biyoloji ile tıp yaklaşımı, Ptolemaios'un (M.S. 100-178) yer merkezli gökbilim sistemi 17. yy kadar etkili oldu.

Özellikle İslamiyet'in yayılışla Yunan felsefesiyle tanışan Arap-İslam bilim adamları 8. yy'dan 10. yy'a kadar hemen hemen bütün Yunanca felsefe metinlerini Arapça'ya ya doğrudan çevirdiler ya da özetleyip, yorumlayarak aktardılar. Kindî (801-872), Râzî (865-925), Fârâbî (870-950), İbn-i Sina (980-1037), İbn-i Rüşd (1126-1198) gibi İslam bilim adamları Aristoteles'in düşünceleri üzerine geniş etkili yorumlar,

³ Guthrie, W.K.C. *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*, New York: Harper and Brothers. 1960.

tartışmalar yaptılar. Yunan felsefesinin özellikle de Aristoteles'in düşüncelerinin pek çok yönden işlendiği bu dönem, İslam biliminin en parlak dönemidir. Özellikle halife El Me'mun döneminde (813-832) güçlenen Mu'tezile okulu ussallığı öne çıkarıp, Kuran'ın anlatımının simgesel yorumlanması gerektiğini savundu. Bu okul, *usun vahiyden önde geldiğini*, *us ile dinin uyumsuzluğa düştüğü* durumlarda *usun gösterildiği yolun izlenmesi gereğini* savundular. Gerçeğin bilgisine vahye dayanarak değil, *usa güvenerek ulaşabileceğini* savundular. Uslamlamalarında Aristoteles'in mantığını kullandılar. Bu tutum o dönemde İslam biliminin tıp, simya, gökbilim gibi alanlarda kılışal bakımdan oldukça gelişmesine yardımcı olmuştur. İslam bilim adamları yalnızca yunan bilimini kılışal yönüyle değil aynı zamanda bu bilimle iç içe olan yunan felsefesini kuramsal yönüyle de ele almışlardır.

Mu'tezile okulunun ussal yaklaşımı, felsefeyi öne çıkarması dinin dolayısıyla vahyin önemini azaltıyordu. Bu okula karşı, yine o dönemde El Eşari'nin önderliğinde gelişen yaklaşım vahyi temel alıyordu. Eş'ariciler gerçekliğin özünün Tanrı olduğunu, bu öze, yani gerçekliğe, ne *us* (akıl) ne de *duyular aracılığıyla* ulaşamayacağını ileri sürdüler. *Us sınırlı, duyular ise yanıltıcıdır. Dolayısıyla, usun sınırlılığına, duyuların yanılgısına düşmeden, bu gerçekliğe ulaşmanın tek yolu, kaynağını vahiyden alan, imandır. Us, gerçeğe ulaşmada ancak imana yardımcı olabilir.*⁴

Arap-İslam bilim adamları çeviriler yoluyla miras aldığı yunan felsefesini dolayısıyla da yunan bilimini İslam diniyle bir süre, en azından kılışal yönden, uyusabilir kıldıysalar da daha sonra bu miras, özellikle Gazali'nin (1058-1111) keskin eleştirileriyle 12. yy'da terk edilmiştir. Yunan mirası çeviriler yoluyla bu kez Arapça'dan Latince'ye diğer bir deyişle Doğudan Batıya, Avrupa'ya aktarılmaya başlandı. 13 yy'a geldiğinde Aristoteles'in hemen hemen varolan bütün yapıtları önce Arapça'dan, daha sonra Yunanca'dan Latince'ye çevrilmişti. Aristoteles'in düşünceleri Batıya İbn-i Rüşd'ün Aristoteles'in yapıtları üzerine yazdığı yorum kitapların çevirisi yoluyla geçmeye başladı. Aristoteles'in görüşleri 13. yy'da Avrupa'da kurulan üniversitelerde her ne kadar bir süre kilise tarafından yasaklansa da daha sonra üniversitelerin çoğalmasıyla Aristotelesçilik de bilimsel bilgi olarak yayılır. Hıristiyanlığın dolayısıyla Klise'nin etkili olduğu bu dönemde Aristotelesçiliğe şiddetle karşı olan *tutucular* ile Aristotelesçiliği savunan İbn-i Rüşdcülerin yanı sıra Aristotelesçiliği Hıristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışan Thomasçuların çekiştiği görülür.⁵

Aristotelesçi bilim ne Müslümanlığın ne de Hıristiyanlığın inançlarıyla uyusur. Müslümanlık bu uyumsuzluğu Aristotelesçiliği içinden atarak çözerken Hıristiyanlık ayrı bir yol izledi. *Yaratıcı Tanrı anlayışıyla, açıkça Aristotelesçilerin hareket etmeyen hareket ettirici ilkesel Tanrısı, evrenin belirlenmişliği, öncesiz-sonrasız oluşu, tekruhçuluğu* bağdaşmıyordu. Bu durumu biçimsel olarak kurtarmak için İbn-i Rüşdcüler, Brabantlı Siger önderliğinde Kilisenin inançlarıyla felsefenin, dolayısıyla

⁴ Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, S. 120-130.

⁵ Corbin, A.g.y., s. 235-245.

bilimin önermelerinin ayrı ele alınması gerektiğini belirten *Çifte Doğruluk* öğretisini ileri sürdüler; Vahiy ile us (felsefe, bilim) bizi *zorunlu doğrulara* götürürler, bu iki alanın doğruları *çeliştiğinde* de Vahyin doğrularını kabul etmek gerekir. Albertus Magnus (1193-1280) ile öğrencisi Thomas Aquinas (1225-1274) ise Aristotelesçiliği Hıristiyanlaştırmaya çalıştılar: Vahiy ile us iki ayrı bilgi kaynağıdır, dolayısıyla inanma ile bilme birbiriyle bütünüyle örtüşmez; vahyin insan usunun kavrama gücünün ötesinde olan *sırları (mysterium)* vardır. Us dolayısıyla bilim insanı ancak inanç dünyasının eşğine getirir. Bilginin en yüksek noktası Tanrı bilgisidir. Tanrı bilgisine de bilginin çıkış noktası olan *deneyden* gideriz. Thomasçuların bu uzlaştırma yaklaşımı Kilisenin 1277 yılında Aristotelesçiliğin giderek yayılmasını tehlikeli görüp 219 önermeyi lanetlemesini önleyemedi.⁶

Aristotelesçiliğin *tanrıbilim (teoloji)* alanında Hıristiyanlıkla bağdaştırılmasındaki başarısızlık, Aristoteles'in doğa felsefesinin, özellikle de bilimsel bilginin zorunlu olarak doğru olduğuna götüren Aristoteles'in bilimsel yönteminin sorgulanmasına yolaktı. Aslında Aristotelesçi olan Robert Grosseteste (1168-1253) ile öğrencisi Roger Bacon (1214-1292) Aristoteles'in mantığını eleştirip, doğayı anlamada matematiğin önemini vurgulamışlardır. Doğa biliminin temeli *deney (experiment)* ile *deneyledir (experientia)*. Deney, deneyleme olgulara ilişkin bilgimizi artırıp, doğa üzerinde güçlü olmamızı sağlar. Bacon, deneysel bilimi doğanın *son öğelerini (tözlerini)* elde etmeye çalışan dolayısıyla doğanın esrarını çözen bir iş olarak görür. Bu bakımdan simya, astroloji, büyü doğanın, dış dünyanın bilgisini elde etmemizi sağlayan deneysel bilimlerdir. Bacon'a göre doğanın bilgisine götüren bu *dış deneyin* yanı sıra, ruhumuzdaki bilgilerin sağladığı bir de *iç deney* vardır. İç deneyin amacı Tanrının ışığına ulaşmaktır.

Duns Scotus'un (1266-1308) Tanrıyı *istençle* özdeşleştiren yaklaşımı bu *dış deneyi*, olgular dünyasını usun alanına devretmeye hazırlanır. Aristoteles'in, şeylerin, *cinsleri, türleri* arasındaki *sıradüzen* ilişkilerini olgusal bakımdan *doğal zorunluluk* olarak ele alıp, bu doğal zorunluluğu yansıtan önermeleri de *zorunlu doğru* önermeler olarak değerlendirmesi, Hıristiyanlığın Yaratıcı Tanrı anlayışıyla uyusmuyordu. Duns Scotus, Aristoteles gibi, evrende var olan şeylerin kendi kendilerinin nedeni olamayacağı, hiçlikten de çıkmış olamayacakları için bir *ilk nedene, ilk ilkeye* gerek olduğunu, bunun da Tanrı olduğunu düşünür. Tanrı kendi kendisinin nedeni olan, biricik zorunlu varlıktır. Buna karşın, var olan şeyler, evren, Tanrıdan zorunlu olarak çıkmaz. Duns Scotus'a göre Tanrıyı şeylerin zorunlu nedeni olarak görmek, Tanrıyı sınırlar. Tanrı evreni yaratmakta zorunlu değil, özgürdü; isteseydi yaratmaya bilirdi, evrenin varlığı zorunlu değildir; evreni oluşturan şeyler, olgular olmaya da bilirdi ya da başka türlü de olabilirdi. Doğadaki gözlemlenebilir düzenlilikleri bile Tanrı isterse değiştirebilir. Tanrıda *istenç* ustan, bilgiden önce gelir. Dolayısıyla us, Tanrının

⁶ Lindberg, D.C. *The Beginnings of Western Science: the European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450.* University of Chicago Pres. 1992.

istencini belirten Vahyi anlamakta yetersiz kalır; us olgular arasında *tümevarımsal* (*inductive*) bağıntıyı kavrayabilir, ancak bu bağıntı da Tanrının istencine bağlı olduğundan güvenilir ya da sağlam olamaz. Duns Scotus, Aristoteles'in *belirlenimli* (*determinist*), kapalı evren anlayışına karşın *olumsal* (*contingent*), *belirlenimsiz* (*indeterminist*) bir evren önermekle kalmaz, Aristoteles'in ussal insan kavramının yerine istenci ağır basan dolayısıyla özgür insan kavramını koyarak *bireyciliğe* (*individüalizm*) giden yolu açar. Duns Scotus, Tanrının zorunluluğuna her ne kadar bu dünyadan (duyu verileri nesnesinden, olgulardan, olumsuzluktan) giderek ulaşırsak da, bu dünyanın ortaya çıkmasının bir zorunluluk olmadığını tartışmakla hem olgular arasındaki Aristotelesçi zorunluluk ilişkisini hem de *us* ile *inan* arasındaki ilişkiyi iyiden iyiye zayıflattı.

Ockhamlı William (1285-1349) *us* ile *inan* alanını *ulamsal* olarak birbirinden koparıp ayrı ayrı özerkleştirdi. Eğer Tanrının yapıp ettikleri ussal bir karara değil de bütünüyle Tanrının keyfi istencine bağlıysa, inanı usla anlamaya çalışmak boşuna çabadır, dahası, bu iki alanın birbirine müdahale etmesi birbirine zarar bile verebilir. Tanrıyla, aşkın gerçeklikle ilgili bütün önermeler inanç önermeleridir; bunlar ne tanımlanabilir ne de tanıtlamada ilkeler olarak kullanılabilirler. Us açısından ele alındığında pek çok din önermesi çelişik olacaktır; bu durum usun kendi alanı dışında kalan, usdışı olan bir alana karışmasından, girmesinden doğar. Us, Tanrı istencini anlayıp, açıklayamayacağı gibi, Tanrının istencini bilemeyeceğimizden, usun alanını da bu istenç yönünden kavramamız olanaksızdır. Öyleyse, insan us yoluyla inan alanını değil, usun konusu edilebilecek alanı, *olgusal* alanı anlamaya çalışmalı. Duns Scotus'un zorunluluk ilişkisinden yoksun olgular dünyasını, Ockhamlı William özerk, bağımsız bir alan olarak insan bilgisinin temeline koyar. Gerçek varlıklar deneyimizizin, algımızın nesnesi olan tikel şeylerdir, *bireylerdir* (*individuel*); deneyi aşan, tikel, birey olmayan şeyler yapay varlıklardır. Ockhamlı William, tümelleri, gerçek şeyler olmayıp, birbirine benzeyen şeylerin, benzerliklerini gösteren genel ifadeler olarak ele alan *nominalizm*yle, Aristotelesçi ulamsal, nitel doğa kavramına dayanan bilim anlayışının çözümlü dağılmasında en etkili hamleyi yapar. İnsan, kendini birey olarak (*individuum*) evrende yeniden sorgulayıp, konumlandıracağı (*humanizm*) bir yenedendoğuş (*Renaissance*) ruh haline girip, yeni bir evren tasarlamaya gidecektir.

Nicolaus Cusanus (1401-1464) Rönesans'ın ilk önemli isimlerindedir. Aristoteles'in *ikici* (*dualistic*) evren yapısını eleştirip, gökyüzü ile yeryüzünde aynı yasaların işlediğini, evrende bir *birlik* olduğunu, doğanın içine girildikçe doğayı yöneten kuvvetlerin kavranacağını ileri sürerek, Ortaçağın durağan evren anlayışından geri döndürülemez bir kopuşu da başlatır. Bu kopuşun ilk önemli adımını gökbiliminde Nicolaus Kopernicus (1473-1543) yer ile güneşin yerlerini fiziksel olarak değiştirip, yerin fiziksel yapısıyla göksel cisimlerin yapısını birleştirerek atar. Evreni oluşturan maddeleri ya da varlıkları özdeşleştirerek, Aristotelesçi sıradüzenli dünya yapısının, *ikici* evren yapısının temel dayanağını yıkar. Her ne kadar Kopernicus'un güneş merkezli gökbilim anlayışını sağduyuya aykırı bulup inanmasa da, Tycho Brahe (1546-1601) olguları gözlemede, ölçmede *kesinliğe* büyük bir önem vermekle yeni bilim

anlayışının ırasına matematiksel özelliği sokar. Pisagorcu Johannes Kepler (1571-1630) Tanrının, Evreni büyük bir düzenlilik, üstün bir uyumluluk içinde yarattığını, bu düzenlilik ile uyumun da geometrik olduğunu, Evrenin her yerinde aynı yasaların, geometrik yasaların geçerli olduğunu söylerken yeni bilim anlayışının *kesinlik* ırası açıkça görülür. Bu kesinlik duygusu öylesine baskındır ki, Kepler gözlem verilerini geometrik yasalara dönüştürürken, iki bin yıl boyunca sürüp gelmiş olan, gök cisimlerinin dairesel yörüngede hareket ettiği düşüncesini de terk eder; çünkü gözlem verileri matematiksel (geometrik) olarak gezegenlerin hareketinin *eliptik* olmasıyla uyum sağlıyordu. Gözlem verileri ile matematik arasındaki uyum artık kesinliğin bir başka biçimi olarak yasalastırılabilirdi. Kepler de öyle yaptı, üç yasayla gök cisimlerinin hareketini dile getirdi: Gezegenler *eliptik* yörüngelerde dolaşır; Bir gezegen ile güneşi birleştiren çizgi eşit sürelerde eşit alanları tarar; Gezegenlerin güneş etrafındaki dolaşma sürelerinin kareleri onların güneşe olan uzaklıklarının küpleriyle orantılıdır.

Galileo Galilei (1564-1642) bu matematiksel yaklaşımı, yeni bilimin ussallığını da kapsayacak biçimde daha da ileri götürür: *Tanrı doğanın kitabını matematik diliyle yazmıştır*. Kepler gezegenlerin hareketinin matematiksel olarak dile getirmekteydi, Galileo yeryüzündeki cisimlerin yersel hareketlerinin de matematiksel olarak ilişkilendirilebileceğini gösterdi. Galileo bilimin konusunu, doğanın matematiksel olarak ölçülebilen, diğer bir deyişle nicelenebilen şekil, büyüklük, sayı, konum, gibi *nesnel* “birincil nitelikleri”ne, bu niteliklerin ilişkilerine indirger; renk, tat, koku, ses gibi *öznel* “ikincil nitelikler”i bilimin konusunun dışında tutar. Böylece, bilimsel olanla olmayan açıklamanın sınırı da çekilir. Şeylerin yere doğru düşmesini, şeylerin “doğal yer”ine gidişi olarak yorumlayan Aristotelesçi “ereksel açıklama”, matematiksel deneyin konusuna gelmediğinden bilimsel değildir artık. Galileo cisimlerin hareketsizliği kadar hareketinin de doğal olduğunu matematiksel olarak dile getiren *eylemsizlik ilkesiyle* Kopernicus’un güneş merkezli evren anlayışında dünyanın fiziksel olarak hareketinin olanaklılığının temelini atar.

Bir yandan da Galileo yeni bilimin ussallığını belirleyecek yöntemi kurmaktadır: Bilimin temeli duyularla kavradığımız deneydir; ancak, tek tek durumların tümü sayılıp gözden geçirilemeyeceğinden tümevarım eksik kalıp, tümel geçerli bir bilgiye varılamayacaktır. Önce olgular arasında matematik ilişkiyi dile getirecek tümel bir önerme (varsayım, taslak yasa) ileri sürülüp, daha sonra da bu önermenin tekil durumlarda doğru olup olmadığına bakılacaktır. Galileo’nun yöntem yaklaşımı matematik ile deneyi birleştirerek bir yandan tanıtlanabilir bir bilim kurmaya çalışır öte yandan da bilimsel bilginin sınırlarını çeker. Hem salt düşünmeyle yapılan spekülasyonları hem de yalnızca deneye bağlı tümel olarak geçersiz önermeleri bilimsel bilginin sınırları dışına atar.

Ortaçağın Aristotelesçi ontolojisine dayalı, sıradüzenli, ulamsal, kurulumu zorunlu kozmolojisinden kopuş, Rönesans insanını her şeyin olanaklı olduğu bir doğa anlayışına yöneltti. Bu ortam, Yeni Platonculuk, Pisagorculuk, Atomculuk, Kuşkuculuk, Hermetizm gibi pek çok akımın ortaya çıkmasına olanak sağladı. Doğada gizli güçler olduğu, bu gizli güçlerin her şeyi yönettiği inancı, Rönesans’ta büyücülüğü (*hermetizm*)

hem halk hem de aydınlar arasında yaygınlaştırdı. Örneğin, Marsiglio Ficino (1433-1499), Pico Della Mirandol (1463-1494), Paracelssus (1493-1541), Campenella (1568-1639), William Gilbert (1540-1603), Giordano Buruno (1548-1600), büyücülük konusunda kitaplar yazdılar. Hermetizmin temel yaklaşımı şuydu: Evren canlı bir organizmadır, yeryüzü ile gökyüzünü aynı ruh, evrenin ruhu, Tanrı oluşturmuştur, bu bakımdan yeryüzü ile gökyüzü birdir; doğa gizli kuvvetlerle doludur; doğadaki hareketi bu gizli ruh sağlar; doğadaki kuvvetler arasında bir sıradüzen vardır, kuvvetler arasındaki etki de bu sıradüzene göre olur; bu gizli kuvvetler ancak yaşantı, deney yoluyla açıklanıp anlaşılabilir. *Hermetizm* doğayı salt açıklanır kılmaya değil aynı zamanda doğanın güçlerini denetlenebilir kılmaya, ele geçirmeye çalışan deneyci bir yaklaşımdı.

Kopernicus, Kepler, Galileo çizgisinde gelişen “doğanın birliği” ile deney anlayışı hermetizmin geliştirdiği birlik ile deney anlayışından ayrıdır. Hermetizm evrenin bütünlüğünü tanrının evrene verdiği ruha, canlılığa bağlarken, Kopernicus, Kepler, Galileo çizgisindeki “yeni bilim” bu birliği evrenin her yerinde aynı yasaların geçerliliği olarak tasarlamaktaydı. Bu birlik doğanın, tartılabilir, ölçülebilir, hesaplanabilir, nicel, matematiksel yapısına dayanmaktaydı; evrenin her yerinde aynı matematiksel yasalara uyan nesnel birbirlerinden ancak nicel olarak ayrılırlar. Yeni bilim açısından *deney*, doğal olarak gözle görünenden *inductive* olarak tümel geçerli bilgilere ulaşılan bir yol değil, matematiksel olarak doğaya sorulmuş soruların yanıtının bulunması için doğanın belli bir doğrultuda soruşturulması işidir. Aynı dönemde, bu deney anlayışıyla, adı deneysel yöntemle özdeşleştirilmiş Francis Bacon’un deney anlayışı arasındaki önemli ayrıma değinmek gerek.

Francis Bacon (1561-1626) her türlü büyücülüğe karşı çıkararak, doğayı kontrol altına almak için deneyin dışında her hangi bir yöntemi yadsıdı. Aristotelesçiliğin, Ortaçağ yaklaşımının doğru yöntemi bilmediğinden, doğanın doğru bilgisini elde edemediğini ileri sürdü. Doğanın doğru bilgisinin, insana doğayı kontrol etmesini, doğa karşısında güçlü olmasını sağlayacağını savundu. Bacon’a göre bilim bütünüyle pratiğe yönelmeli. Doğa emredilmeli, itaat ettirilmeli. Doğayı kontrol edebilmek için onu anlamak gerekir. İstedığımız sonuçları elde etmek istiyorsak, doğada işleyen nedenleri bilmeliyiz. Bacon insanın temel çabasını, evren üzerinde insanın gücünü ve üstünlüğünü kurup yaymak olarak görür. İnsanın evrendeki yeri evrenin bütününe hakim olmaktır. Bacon insanı doğanın lütfüne, insafına bırakmak istemez. Tam tersine, doğanın insanın emrinde olmasını ister.

Bacon, bilginin insana doğa karşısında sağlayacağı üstünlüğü sezer: *Bilgi güçtür*. Bu güce, yani doğanın doğru bilgisine insan ancak “yeni yöntem”le ulaşabilir. Yöntem herkesin aynı şekilde kullanabileceği nesnel bir alettir (*organum*). Yeni yöntem, doğanın gerçeğine uygun bilgiyi elde etmek için insanın doğaya öncelikle zihninde yüklü olan kuruntulardan, yargılardan, putlardan, Bacon’un deyişiyle “*idol*”lerden kurtularak yaklaşmasını gerektirir. Bacon, doğru doğa bilgisi karşısında insanı yamılgıya düşüren bu *idol*leri temel olarak dört öbeğe toplar: insanın doğasından kaynaklanan çarpıtmaları, abartmaları kapsayan “soy idolleri” (*idola tribus*); kişisel

eğilimlerimizin, eğitimimizin, yetişmemizin, çevremizin, yargılarımızın yönelttiği yanlışlıkları kapsayan “mağara idolleri” (*idole specus*); sözcüklerin anlamlarından kaynaklanan kısır-döngü çekişmeler yüzünden, deney dünyasını kucaklayacak bilimsel kavramların oluşmasını engelleyen, dilden kaynaklanan “çarşı idolleri” (*idole fori*); eski felsefi kuramlara, otoritelere, yöntemlere inanmakla yayılmasına yardım ettiğimiz yanlışları kapsayan “tiyatro idolleri” (*idole theatri*). İnsan, zihnini bu idollerden temizledikten sonra, doğayı doğru biçimde araştırmaya başlayabilir. Bacon Aristoteles’in *biçimsel (formel)* ve *ereksel (teleolojik)* nedenin, insan imgeleminin ürünü, uydurması olduğu için bilimden çıkartılması gerektiğini, bilimin yalnızca *maddesel ve etken* nedenle ilgilenmesi gerektiğini ileri sürdü.

Bacon için de bilimsel araştırmanın, “yeni yöntem”in temeli, bize olguların neliğini, özünü, Bacon’un deyişiyle *formunu*, verecek olan *tümevarımdır*. Tümevarımın belkemiğini gözlem ya da deney yoluyla toplanan veriler oluşturur. Bu veriler yoluyla belirli bir olguyla ya da olayla, belirli bir özellik ya da nitelik arasındaki ilişki çizelgesi çıkartılır. Bu çizelgede üç durum yer alır, *Var, Yok, Derece*; olguyla ya da olayla hep birlikte görünen belirli özellik ya da nitelik, olayla ya da olguyla birlikte hiç görünmeyen özellik ya da nitelik, olay ya da olguyla birlikte azalan ya da çoğalan özellik ya da nitelik. Bacon’a göre tümevarımın amacı *Var* ilişkisini göstermek yani genellemelere varmaktır. Ancak bir tümevarımda temelsiz, acele yapılmış genellemelerden sakınmak için, ilk önce *Yok* durumu yani, bir olayla ya da olguyla kesinlikle birlikte görünmeyen özellikler ya da nitelikler saptanıp *dışarıda bırakılmalıdır*. Daha sonra *Var* durumunun sağladığı genellemelere, diğer bir deyişle doğanın kesin, doğru bilgisine, “form”una ulaşılır. Ne matematiğin ne de bir kuramın bu yaklaşımda özel bir yeri vardır. Bacon, nesnelerin *neliğini*, *formunu*, özünü verecek bir yöntem kurmaya çalışır. Her ne kadar Bacon bilimsel yöntemin önemini vurgulayıp, propagandasını yapsa da, onun *yeni* diye ileri sürdüğü yöntem, düşmanı olduğu Aristotelesçi yöntemin yenileştirilmesinden öteye gitmez. Bilim adamı olarak başarısızlığına karşın Bacon yeni bilimin geleceğini, gücünü sezer.

Descartes’in (1596-1650) bilimsel yöntemi Bacon’un yönteminden ayrı olsa da her iki düşünürün düşü aynıdır. Descartes de Bacon gibi bilimin sağladığı bilginin kılğısal öneminden söz eder. Descartes için de doğayı onu yönetmek için biliriz. Bu, bir bakıma zaten doğanın matematiksel mekanik tasarımında saklıdır. Bilimsel bilginin insan soyunu iyileştireceğinden söz eder. Bu, Descartes’e göre, kurgusal (spekülatif) felsefeden kopup, her yönüyle daha kılğısal bir felsefeye geçiştir. Bu kılğısal felsefe aracılığıyla, nasıl ki zanaatkarlarımızın yaptığı şeyleri açıkça biliyorsak, ateşin, suyun, havanın, yıldızların, gök cisimlerinin, etrafımızdaki diğer bütün cisimlerin hareketlerini, güçlerini de öyle bilebileceğiz; nasıl ki zanaatkarlar kendi bilgilerini kullanıyorsa, biz de bu bilgiyi uygun olduğu bütün amaçlara kullanarak, doğanı efendisi, hakimi yapacağız.

Yeni bilim matematik, geometrik bir yapıya dönüştürdüğü evrenin bilgisini de geometrik, matematiksel kesinlik içerisinde verecek bir yöntem peşindedir. Galileo, tek tek durumları sayıp gözden geçirmekle, tümel geçerli bilimsel bilgiye ulaşamayacağını, şeylerin matematiksel olmayan *ikincil niteliklerinin* bilimin konusu

olamayacağını, ileri sürmekle Aristotelesçi sağduyuya dayalı gerçeklik anlayışından derin bir kopmayı gerçekleştirir. Aristotelesçi gerçeklik, duyulur niteliklere dayanıyordu. Galileo matematiği gerçekliğin temeline koyarak Aristotelesçi gerçekliği yani duyularımıza verilmiş dünyayı öznel, insana göreli bir durum olarak gerçekliğin dışına atar. Yeni bilim kesinliğe dayalı bir yöntem anlayışının yanı sıra bu gerçeklik anlayışına uygun bir *ontolojiye* de gereksinim duyuyordu.⁷

Descartes da Bacon gibi bilimin, en üst *genel ilkelerin* yer aldığı bir dizi bilimsel önermelerden oluşan bir piramit olduğunu kabul eder. Descartes'a göre bu genel ilkelere Bacon'un inductive yöntemiyle adım adım ulaşamaz, çünkü bu ilkeler diğer bilimsel önermelerin dayanağıdır, dolayısıyla bu ilkeler kuşkuya açık deney ile gözlemden elde edilemezler. Descartes, her türlü kuşkunun dışında kalabilecek, kesin, güvenilir bir Arşimed dayanağı arar; öyle ki *deductive* olarak geri kalan her şeyi ondan elde edebilelim. Descartes, kuşkuyu götürülebilecek en uç noktaya götür, ta ki kuşkulanamaz bir doğruya ulaşıp bütün bilgiyi üzerine kuracağımız dayanağa kadar; o da *düşünen bendir*, kendisinin *var* olduğudur (*Cogito ergo sum.*). Bunu sağlayan da mükemmel bir Tanrıdır. *Cogito* ile Descartes dünyayı yerinden oynatacak Arşimed dayanağını bulur. İnsan, düşünen özne olarak her şeyin özeğine yerleştirilir. *Cogitonun* gerçekliğinden diğer şeylerin gerçekliğine varılır. Kendi varlığını düşünen ben olarak kurduktan sonra, açık ve seçik olarak benimizin, usumuzun, kavradığı şeylerin gerçekliğini Tanrının garantisine aldıktan sonra Descartes yaratılmış evreni inceler.

Galileo gibi Descartes de birincil ve ikincil nitelikler ayrımı yapar. Birincil nitelikler, maddeyi madde yapan zorunlu, ikinci nitelikler ise renk, ses, koku, tat gibi algisal olan öznel özelliklerdir. Madde olmak, uzanımsal olmaktır (*res extensa*); uzanımsallık maddenin açık ve seçik kavranabilen tek özelliğidir. Descartes uzanımı maddeyle doluluk olarak tasarladığından, doğada "boşluk" olamayacağını savunur. Doğada boşluğa karşı çıkmasına karşın, bir tür atomculuğu da benimser. Boşluk olmadığından, cisimler sürekli birbirleriyle dokunma durumundadırlar. Dolayısıyla, bir cismin hareketi, o cisme dokunan cisimlerden daha çok itenin ittiği yönde olur. Cisimlerin düzgün bir doğrultuda hareket etme eğilimleri olduğunu ileri sürerek *eylemsizlik ilkesini* savunur, Galileo ise bu eğilimi, Kopernicus'un sistemi dairesel harekete gereksinimi olduğundan, dairesel olarak düşünmüştü. Descartes bir cismin bir cismi uzaktan etkileyebileceği yaklaşımını kabul etmez; hareketi bütünüyle mekanik nedensellik içinde açıklar; evreni mekanik kurallarla çalışan bir *makine* olarak tasarlar.

Kopernicus, Kepler, Galileo bu doğa anlayışının temel direklerini matematiğin üzerine çakmışlardı. Descartes'e göre de bilimin geleceği matematiğe bağlıdır. Descartes matematiği, ölçülebilir, düzenlenebilir olan her şeyi açıklayan genel bir bilim olarak, *mathesis universalis*, ele alır, diğer bilimleri de "matematiğin dalları" olarak görür. Bu yüzden Descartes'e göre matematik, bilimi bütünüyle kapsar. Doğanın

⁷ Westfall, R. S. *The Construction of Modern Science: Mechanisms and Mechanics*. Cambridge University Press, 1977.

matematikleştirilebilir olduğu düşüncesinden varır buraya Descartes. Öyle ki atomcu madde düşüncesine bile matematikten giderek ulaşılmıştır. *Res extensa* matematiksel bir olanaklıdır; maddesel doğayı, her şeyden önce matematiğin konusu yapan uzanımsallığıdır. Descartes “bana madde ile hareketi verin, dünyayı kurayım” derken Yeniçağcın mekanik bilim anlayışına geçilmiştir artık.

17. Yüzyıl Mekanikçi doğa felsefesi yalnızca Descartes’in ileri sürdüğü yaklaşımdan oluşmuyordu. Descartes’in çağdaşı olan Pierre Gassendi (1592-1655) Rönesans’ın hermetizmine karşı çıkıp, temel mekanikçi ilkelerde Descartes’le aynı düşünüyordu. Mekanikçi doğa filozofları, doğanın hareket halinde maddeden oluştuğu, nedenselliğin maddi değme sonucu ortaya çıktığını, algımızın nitelikler konusunda yanıltıcı olduğu konusunda birleşiyorlardı. Gassendi, maddenin atomlardan meydana geldiğini, dolayısıyla Descartes’e karşı çıkıp maddenin sonsuza kadar bölünemeyeceğini, ileri sürdü. Descartes, evreni maddeyle *dolu* olarak ele aldı; Gassendi ise evrende maddenin doldurmadığı *boşlukların* varlığını savundu. Descartes’in doğanın bir doluluk olduğu konusundaki savı, maddeyi uzanımı (*res extensa*) ile özdeşleştirmesinin doğal bir sonucuydu; maddenin uzanımı ile özdeşleştirilmesi de, geometrisel akıl yürütmenin bilime uygulanmasını olanaklı kılıyordu. Geometrisel uzay maddeyle özdeşleştirildiğinde, doğa bilimi de kanıtlamalarında geometrinin sahip olduğu kesinliğe ulaşacaktır. Descartes’e göre bilim *zorunlu ilkelerden* çıkartılmış zorunlu ispatlardır; varsayımlar, ya da olası açıklama biçimleri bilim değildir. Descartes, nedensel açıklamanın ayrıntılarında belli bir *kesinliğe* ulaşamadığı durumlarda bile bilimin genel ilkelerinden *kuşku* duyulamayacağı bir yöntem kurmaya çalışmıştı.

Gassendi’nin canlandığı Eskiçağ atomculuğu *çağcıl bilimin* gereksindiği *ontolojiyi* sağlayacaktır. Gassendi de atomların uzanımlı olduğunu kabul eder, ama uzanımın atomların, Descartes’in ileri sürdüğü gibi maddenin özü olduğunu kabul etmez. Gassendi’nin bu düşünce ayrılığı yalnızca ayrıntı değildir, Descartes’in bilim anlayışından derin bir ayrıma işaret eder. Kesinlik peşinde olan Descartes’in Aristotelesçi zorunlu kanıtlama anlayışının tersine Gassendi, nesnelerin özünü bilmenin insanın gücünü aştığına, kuşkuculuğun insanın kaçınılmaz bir doğal durumu olduğuna inanır. Egemen felsefe yaklaşımlarında bilimin amacının özlerin bilinmesi çabası olarak görmek Aristoteles’ten Descartes’e kadar sürüp geldi. Gassendi bu bilim ülküsünün bir yanılısına olduğunu savunur; insan usu doğayı bütünüyle anlayamaz; yalnızca doğayı dıştan, görünen olaylar yoluyla bilebilir; dolayısıyla bilim *olguların* betimlenmesinden başka bir şey olamaz. Gassendi bilimin neyle ilgilenmesi gerektiği konusunda bilime yeni bir yol öneriyordu.

Newton (1642-1727) Gassendi’nin önerdiği bu yoldan giderek, matematiksel betimleme ile mekanikçi yaklaşımı birleştirip, çağcıl bilimin iskeletini tamamladı. Newton, temel fizik yasalarını metafizik ilkelerden çıkarmaya çalışan Descartesçılara bilimsel yöntem konusunda karşı çıkar. Newton doğa filozoflarının, yani bilim adamlarının, genellemelerini, olgunun (*phenomenon*) dikkatli gözlemine, incelenmesine dayandırması gerektiğini ileri sürdü. Newton da Galileo gibi şeylerin birincil

niteliklerinin bilimin konusu olduğunu, şeylerin ikincil niteliklerinin, iç yapılarının, özlerinin bilgisinin bize kesin olarak kapalı olduğunu ancak deneyle meydana konmuş akılla temellendirilmiş olan düzenlilik ile yasalar, şeylerin insan tarafından erişilebilen yönü olduğunu düşünür. Newton bilimsel yöntemi ne sadece Bacon gibi olgu toplayıp sınıflandırma süreci ne de Descartes gibi *a priori* konmuş ilkelerden mantıksal sonuçlar çıkarma işlemi olarak görür. Bilimsel yöntem Newton'a göre niceliksel, sayısal olarak ifade edilen gözlem, deney sonuçlarını bir ana kavrama bağlayama yoluyla açıklayan bir çabadır.

Kepler, yasalarıyla gezegenlerin, Galileo eylemsizlik ilkesiyle cisimlerin *nasıl* hareket ettiğini matematiksel bir uygunlukla dile getirip, Kopernicus'un sistemiyle başlayan yeni bilim anlayışını güçlendirdiler, ama hala bu sistemin birliğini sağlayacak öge eksikti. Kepler eliptik yörüngeleri ileri sürerek gök cisimlerinin hareketine ilişkin fiziksel bir sorunu da ortaya çıkarmıştı; gezegenlerin yörüngelerinde hareket etmesini sağlayan şey nedir? Newton'un yanıtı mekanik dünya görüşünün zaferini ilan eder: *Evrendeki her cisim birbirini kütleleriyle doğru, aralarındaki uzaklıkla ters orantılı olarak çeker. Evrensel çekim kuvveti yasası yalnızca dünyadaki kuvvetlerle evrendeki kuvvetleri birleştirmiyor, evreni bir bütün olarak bir biçime (uniform) sokup birliğini (unity) sağlıyordu. Madde ile hareket Newton'dan önce sağlanmıştı. Newton bunlara hareketi ekleyerek evrenin yeni bir yolla açıklanabilir kılan dünya görüşünü ayakları üzerine oturtur. Bütün cisimler engellenmedikçe aynı hızla aynı doğrultuda hareketlerini sürdürürler; Hareket eden bir cisme bir kuvvet uygulanırsa o cismin hızı değişir ($f=m.a$); Her etkiye karşı eşit bir tepki vardır.*

Newton'un hareket yasaları evrenin büyük bir makine olduğu düşüncesinin tamamlayıcı yönü olmuştur. Makine benzetmesini Galileo ile Descartes yaptı ama giderek yaygın evren görüşü oldu. Aslında bu benzetme büyücülüğe, hermetizme karşı dini koruyup savunmak için geliştirildi. Evrenin bir makine olduğu düşüncesi, tanrının bir mühendis olarak evreni kendi kendine çalışan mükemmel bir makine olarak yaptığını dile getirir. Newton'un hareket yasaları, tanrının duyu aygıtı (*sensorium dei*) mutlak zaman ile mutlak uzay içerisinde cisimlerin nasıl hareket ettiğini betimler. Evrenin işleyişini de dolayısıyla hermetikçilerin, büyücülerin ileri sürdüğü gibi gizli güçler değil mekanik ilkeler sağlamaktadır. Newton'a göre çekim kuvveti gizli bir güç ya da nitelik değil, matematiksel, görüngüsel olarak betimlenebilir bir kavramdır.⁸

Atomcu, mekanik ilkeler üzerinde kurulan bilim başarılı bir biçimde işliyordu işlemesine, ancak bu bilimin, felsefe bakımından sorunları da beraberinde gidiyordu. "Duyulardan geçmemiş hiç bir şeyin zihinde olamayacağını" savunan deneyci John Locke (1632-1704), şeylerin *niteliklerinden*, bu niteliklerin nedeni olan *gerçekliğin* bilgisine ulaşamayacağımızı, dolayısıyla şeylerin *birincil niteliklerini* konu edinen bilimin de bize gerçekliğin zorunlu bilgisini sağlayamayacağını ileri sürdü. Cisimlerin iç yapısını oluşturan atomları doğrudan deneyimlememiz olanaksızdır, dolayısıyla

⁸Burt. E.A. *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Garden City, N.Y. Doubleday, 1954.

bilimin bilgi alanı ancak bu atomların kendi aralarındaki etkileşiminin, düzenin *neden* olduğu *birincil niteliklerin* bilgisidir. Bilimin elde ettiği bilgi, şeylerin *zorunlu* bilgisi değil, *olumsal (contingent)* bilgisidir. Leibniz (1646-1716) deneycilerin insan zihninin deneyden geleni (duyu verilerini) alırken oynadığı etkin işlevi görmezlikten geldiğini, ancak insan zihninde deneyden gelmeyen, zihnin yapısında, *a priori*, önceden olan zorunlu bilgiler yoluyla bilimin gerçekliğe ilişkin zorunlu bilgi sağlayabileceğini savurur.

David Hume (1711-1776), Locke'un bilimin doğanın *zorunlu* bilgisini sağlaması konusundaki kuşkusunu daha da ileri götürür. Hume göre atomların düzenini bilesek bile doğanın zorunlu bilgisine ulaşamayız. Doğanın zorunlu bilgisinin olanaksızlığına ilişkin Hume'un uslamlaması şöyledir: Bütün zihin içeriklerimiz ya doğrudan olgulara dayanan duyu verileriyle gelen *izlenimler (impressions)* ya da bu izlenimlerin bellekte oluşturduğu kopyaları ile bu kopyalardan türemiş *idealdardan (tasarım)* oluşur, dolayısıyla, bilgi konusunda dile getirdiğimiz önermeler ya *ideaların bağlantılarına* ya da *olgu durumlarına* dayanır. İdeaların bağlantıları, iki kere on beş, otuz eder gibi yalnızca düşüncenin işlemleriyle ortaya çıkartılan doğruluklardır. Bu tür önermeler yalnızca kavramlarımız arasındaki içsel bağıntıları dile getiren *totolojilerdir*; bu önermelerin yadsınması kendiyle çelişik önermelere yol açar, usdışıdır. Öklidci geometrinin *belitlerini (axiom)* doğru kabul edip, bu belitlerden türetilen teoremlerin yanlış olduğunu söyleyemeyiz. Bu tür önermeler *zorunlu* önermelerdir; bunların doğrulukları ya da yanlışlıkları olgulardan bağımsızdır, dolayısıyla olgulara ilişkin bilgi vermezler.

Olgu durumlarını dile getiren önermeler ise doğrudan dünyada gerçekten var olanla ilişkilidir, dünyaya ilişkin savlardan oluşurlar, dolayısıyla bu tür önermeler *olumsal doğrudurlar*; doğrulukları ya da yanlışlıkları olgulara bağlıdır. Bir olumsal önermenin yanlış olduğunu söylemek ne çelişiktir ne de daha az usaldır; "Güneş yarın doğmayacak." önermesi "Güneş yarın doğacak." önermesi kadar, usaldır. İdeaların bağlantılarına dayanan önermeler ile olgu durumlarına dayanan önermeler arasında hem bilgi içeriği hem de doğruluk bakımından *ulamsal* bir ayırım olduğunu göstererek, Hume insanın kavrama yetisinin hiç bir zaman ne bilgi vermeyen matematik ile mantığın ötesine ne de olgusal durumların ötesine geçemeyeceğini ileri sürer. Bu sav, deneyi matematiğin zorunlu çıkarım kalıpları içerisine sığdırıp, matematiksel doğa yasaları yoluyla doğanın kesin, zorunlu bilgisine ulaşmayı amaçlayan bilim anlayışına çok önemli bir karşı çıkışıdır. Bu eleştiri, *neden-sonuç* ilişkisi üzerine kurulu mekanik doğa tasarımının *nedensellik* kavramına yönelerek deney ile matematiğin evliliği üzerin kurulu yeniçağ bilimine felsefi açıdan bir daha onmayacak bir yara açar.

Yeniçağ bilimi *neden-sonuç* ilişkisini doğanın mekanik işleyişinde *a priori* olarak var olduğunu düşünmüştür. Daha da önemlisi yeni bilim, nesnesini, yani olguları onların *birincil özelliklerine* indirgeyip *neden-sonuç* bağıntısını da bu olguların dışsal olarak gözlemlenebilen ama *içsel* bir niteliği olarak tasarladı. Hume da bilinebilir olanın yalnızca gerçekliği oluşturan *izlenimler* dünyası yani, dünyanın bu gözlemlenebilir yönünün olduğunu ileri sürer. Ancak bu izlenimler *ontolojik* olarak birbirlerinden

ayrıdır; her hangi bir izlenimin varlığı ya da yokluğu diğer bir izlenimin varlığına ya da yokluğuna bağlı değildir. Örneğin, harlı bir ateşin üzerine konulan bir çaydanlık suyun kaynaması gerektiğini söylerken, ateşin suyun kaynamasının nedeni olduğu düşünürüz. Diğer bir deyişle “kaynama” olgusu “ateş” olgusunu izler; ne zaman ateşe su koysak kaynar. Hume ateş izlenimi ile suyun kaynaması izlenimi arasında herhangi bir *zorunlu* bağlantı olmadığını ileri sürer; suyun kaynamayacağını söylemek bir *çelişki* değildir. Bu iki olgu arasında matematik, geometri ya da mantıkta olduğu gibi bir zorunluluk ilişkisi yoktur, dolayısıyla ileride de bu iki izlenimin birbirini izleyeceğini, ateşe konan suyun kaynayacağını zorunluluğunu mantıksal olarak söyleyemeyiz. Hume’un deyişiyle “Güneşin bugüne kadar doğması, yarın da doğacağını garanti etmez.” İzlenimlerimizde zorunluluk idesine karşılık gelecek hiç bir şey yoktur. Gözlemlediğimiz, olaylarda, olgular arasında belirli yinelenmeler, düzenlilikler olduğudur; zorunluluk düşüncesi bunların ötesine geçer. Peki *nedensel zorunluluk* düşüncesi *deneyden* gelmiyorsa nereden geliyor? Hume zorunluluk düşüncesinin geçmiş gözlemlerimizin yinelenmesine dayanan alışkanlıklarımızın yol açtığı beklentilerden ortaya çıktığını söyler. Gündelik yaşamımız geleceğin de geçmişe benzediği inancına dayanır. Bir takım olgular arasında yinelenen birlikteliklerin sıklığı bizde *kaçınılmazlık* duygusu yaratır, biz de bunu zorunluluk olarak olgulara yükleriz. Hume, yalnızca zorunlu nedensellik düşüncesinin değil, *töz* düşüncesin de benzer şekilde ortaya çıktığını ileri sürer. *Töz* dediğimiz kavram da aslında duyularımızı bir çok defa hep aynı biçimde birleştirmemizden, bağlamamızdan ortaya çıkar. Duyularımızın bu sürekli aynı biçimde bağlanması *töz* izlenimini yaratır. *Nitelikleri (qualities)* algılarken onlara hep bir de *töz* ekleriz. Bu alışkanlık bizi her niteliğin bilinmeyen bir töze bağlı olduğu inancına götürür. *Töz idesi* de *nedensellik idesi* gibi izlenimi olmayan bir *tasarımdır (idea)*; ne *töz idesine* ne de neden-etki bağlantısı idesine karşılık olacak bir izlenim yoktur.

Hume’un eleştirisi Rönesans’tan beri güvenilir bilgi örneği olarak görülen matematiksel doğa biliminin Newton’la başarıyla kurduğu temel dayanaklarından birini, nedensellik ilkesini yıkmaya yöneliktir. Bu dayanağın bilimin altından çekilmesi, kurulan bilimin çökmesi demektir.

Kant’ı (1724-1804) “dogmatik uykularından uyandıran” tehlike de buydu; Hume bilimin altının “boş” olduğunu ileri sürüyordu. Hume, doğa bilimlerinde olgulara ilişkin tümellik özelliği taşıyan bütün genel önermelerin, yasa önermelerinin *ussal (rational)* bir dayanağı olmayan, alışkanlıklardan türemiş bir inanca, evrenin bütünlüğü inancına dayandığını dolayısıyla bilimde *tümevarımın (induction)* temelsiz olduğunu ileri sürer. Daha keskin sözlerle dile getirecek olursak, Hume bilimin bilgi sağlayamayacağını ileri sürüyordu.

Kant, salt deneye bağlı, olumsal doğrulukları dile getiren *a posteriori* önermeler ile doğrulukları deneyden bağımsız, zorunlu, tümel *a priori* önermeler ayrımına, *analitik-sentetik (çözünümlü-birleştirilmiş)* önermeler ayrımını ekler. *Analitik* önermeler *totolojidir*, doğrulukları anlamlarıyla ilgilidir; bu önermelerin yadsınması mantıksal çelişkiye yol açar. Diğere yandan *sentetik* önermelerin yadsınması mantıksal olarak çelişkiye yol açmaz, bu önermeler dünyaya ilişkin bilgi sağlarlar. *A priori*

doğruluklar *analitiktir*, bunların evrensellikleri, zorunlulukları *totoloji* olmalarından ileri gelir. Buna karşın, *sentetik* doğruluklar, diğer bir deyişle dünyaya ilişkin gerçek bilgi sağlayan önermeler *a posteriori* doğruluklardır; doğrulukları zorunlu değildir, olumsaldır. Bu iki çift ayırım aşağı yukarı biliniyordu, ancak Kant *sentetik a priori* önermelerin olduğunu ileri sürerek bilimi Humecu kuşkudan kurtarmaya çalışır. Kant'ın sözünü ettiği *sentetik a priori* önermeler dünyaya ilişkin bilgi sağlayan, doğrulukları zorunlu, evrensel olan önermelerdir. Kant, matematik önermelerinin bu tür önermeler olduğunu öne sürerken bilimin bilgi sağladığını, Newtoncu bilimin de bunun en başarılı örneği olduğuna inanır.

Eğer bilimsel yasaların *içeriği* ile *biçimi* tamamıyla duyu deneyiminden geliyorsa Hume'un vardığı sonuç kaçınılmazdır. Ancak Kant, her türlü bilginin duyu izlenimleriyle, deneyle başladığını, ancak her şeyi, deneyi de düzenleyen birtakım ilkelerinin olduğunu bu ilkelerin, *a priori*, deneyden önce gelen temel ilkeler olduğunu söyler. Bunlar zorunludurlar, yani tersi düşünülemez, aynı zamanda evrenseldirler yani her zaman her yerde hüküm sürerler. *Zaman, uzay, töz, nedensellik* bu gibi ilkelerdendir. Dünyanın deneyimini edinme sürecinde zihin sahip olduğu belli bir yapıyla dünyayı zorunlu olarak yorumlar. Zihin dünyaya zaten sahip olduğu donanımlarla yaklaşır.

Kant *sentetik a priori* yargılar yoluyla, sonul gerçeğin bilgisini sağlamaya çalışan usçu yaklaşım ile de deneyin genel geçer bilgi sağlayamayacağını savunan deneyciler arasında bir köprü kurar. Dünya bilinebilir, bu bilinen ne bilen öznenin bağımsız *kendinde şeyin* (*noumena*) bilinmesi ne de bilen öznenin *öznel* olarak yarattığı içeriklerin bilinmesidir; olanaklı olan bilgi nesnesi yalnızca *görüngülerdir* (*phenomena*), fiziksel dünyanın gözlemlenebilen nesnelere. Kant'a göre de bunu en iyi biçimde yapacak olan da doğal olarak bilimdir.

ABSTRACT

HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE CONCEPT OF NATURE

In this article, the concept of nature is surveyed in its historical context. The concept of nature in Ancient Greek, Middle Ages, Renaissance and Modern Age is compared and its transformation into the Contemporary times is elaborated. It is argued how the meaning of the concept of the nature has turned into a cultural conceptin.

Keywords: Nature, Science, Greek, Aristotle, Middle Age, Renaissance, New Age, Mathematics.

KAYNAKLAR

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, London, A. and C. Black, 1930.

Burtt, E.A., *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. Garden City, N.Y. Doubleday, 1954.

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986.

Frankfort, Henri, *Before Philosophy*. Pelican Books, 1946.

Guthrie, W.K.C, *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*, New York: Harper and Brothers, 1960.

Lindberg, D.C, *The Beginnings of Western Science: the European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*. University of Chicago Press, 1992.

Westfall, R. S., *The Construction of Modern Science: Mechanisms and Mechanics*. Cambridge University Press, 1977.

PLATON'DA BİLGİ KAYNAĞI OLARAK GÖRME

Hüseyin Gazi TOPDEMİR *

Giriş

Bu makalenin amacı, Antik Çağ'ın büyük sistem filozofu Platon'un *Theaitetos*, *Devlet*, *Menon* ve *Timaios* adlı diyaloglarında, birer metafor olarak kullandığı Güneş, ışık ve renk açıklamaları bağlamında, görme ve bilgi ilişkisi konusunda geliştirdiği düşüncelerini bir araya getirmek ve onun genel felsefi kabulleri açısından irdelemektir. Bugün bağımsız bir disiplin olan optik, o günkü anlayış çerçevesinde başlı başına görme bilimi olarak anlaşılıyor, görmenin ışık ile olan bağlantısı ve diğer ışık olguları hep görme algısı bağlamında anlamlandırılmaya çalışılıyordu. Örneğin bugün ışığın ayna gibi parlak yüzeylerde uğradığı değişimleri araştıran yansıma (katoptrik) o gün için yansıma aracılığıyla görmenin irdelendiği bir konu ve alt disiplin olarak kabul edilmekteydi. Benzer şekilde ışığın farklı yoğunluklu ortamlarda ilerlerken uğradığı değişimleri araştıran kırılma da (dioptrik) kırılma aracılığıyla görmenin irdelendiği bir konu ve alt disiplindi. Makalede Platon'un bütünüyle "bilgi" bağlamında ele almış olduğu bu konular, aynı zamanda salt optik bilimi açısından da değerlendirilmiştir.

Platon Öncesi Dönemdeki Optik Kuramları

Platon öncesi dönemde belirgin olarak ortaya çıkmış ve basit bir konumda bulunan herhangi bir optik kuramı yoktu. Bununla birlikte görme konusunu ele alan farklı iki yaklaşım söz konusuydu. Bu yaklaşımlardan birincisi görmeye neden olan ışıkların kaynağının göz olduğunu kabul ediyor ve gözden çıkan ışık ışınlarının nesneye ulaşması sonucunda algılamının gerçekleştiğini savunuyordu. Daha sonraki dönemlerde Gözışın Kuramı adını alan bu yaklaşıma almaşık oluşturan ikinci görüş ise, görmeye neden olan ışınların nesneden çıktığını ve bu ışınların göze girmesiyle görmenin oluştuğunu ileri sürüyordu. Daha sonra Nesneışın Kuramı adını alan bu yaklaşıma göre, ışığın kaynağı nesne, hedefi ise gözdür, Gözışın Kuramı açısından ise tersi söz konusudur.

Antik Dönem'de Nesneışın Kuramı'nın sistemli bir anlatımını yapanlar atomcular olmuştur. Atomculardan Leukippos'a göre, ister meydana getirilmiş, isterse edilgin olarak alınmış olsun, ortaya çıkan her değişim, bir ilişki sonucunda gerçekleşir. Bizim bütün algılarımız dokunma duygusu nedeniyledir ve bütün duyularımız da, dokunma duyusunun değişik biçimleridir. Bundan dolayı, ruh dış dünyadaki nesnelere algılarken onlara gitmez, aksine algılama sürecinde duyular aracılığıyla bu nesnelere

* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.
topdemir@hotmail.com

ruha gelirler. Daha doğrusu Leukippos'a göre, nesnelere ruh tarafından algılanmak için kendilerini temsil eden "bir şey"i belirli bir imgeyi, [ειδολα]¹ ruha göndermektedir.²

Benzer düşünceleri savunan Leukippos'un öğrencisi Demokritos'a göre de görme, görme nesnesinden, o nesnenin kendi biçimini taşıyan sürekli bir yayılımın [simulacrum] çıkması ve bunun göze girmesiyle olur. Işık ise, küçük ve yuvarlak olmaları dolayısıyla oldukça hızlı bir biçimde devinen ince atomlardan meydana gelmiş cisimsel bir şeydir. Işığın nesnelere yüzeyleri üzerine düşmesiyle, renkleri oluşturan atomlar yüzeyden geri gitmekte ya da yansımaktadır. Bu yüzden Demokritos, renkleri de, nesnelere yüzeylerini oluşturan atomların değişik konumlarıyla açıklamaktadır.³

Görüşlerini bütünüyle maddesel ve mekaniksel bir düşünce bağlamında oluşturmuş olan Demokritos, her türlü bilgi ve bilginin aracı konumunda olan duyumları da bu bağlamda düşünüp açıklamıştır. Ona göre bilgilerimiz duyu organlarımız aracılığıyla bize ulaşır, fakat duyu organlarımızın ulaştırdığı bu bilgilerin güvenilirliği konusunda bizi ancak akıl aydınlatır. Akıl en çok güvenilir bulunduğu duyum, dokunma duyumudur. Bu yüzden evren dokunma duyumunun bize tanıttığı bir evrendir.⁴ Böylece, her tür duyum dokunma duyumuna indirgeyen atomcular, bir duyum türü olan görmeyi de bu yoldan, yani nesnelere sürekli olarak yüzeylerinden, göze giden, giderken de nesnenin biçimini az ya da çok koruyan atomlardan oluşan bir yayılım gönderdiği sayılıyla açıklamışlardır. Bu yüzden, görme duyumunu da, atomlar ve atomlar arasındaki doğrudan ilişkiyle ilgili bir konu olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı atomcuların duyum mekaniğini oldukça ayrıntılı bir biçimde işledikleri ve duyumunu, tüm çeşitlilikleri içinde, doğrudan özdeksel bir ilişki olarak tanımladıkları anlaşılmaktadır.⁵

Nesneğin Kuramı, özellikle büyük bir dağ ya da benzeri bir nesnenin görüntüsünün son derece küçük olan gözbebeğinden içeriye nasıl girebildiğini açıklamak gibi o döneme göre oldukça zor ve teknik bakımdan olanaksız olan sıkıntılar dolayısıyla hızlı bir gelişim gösterememiştir. Bununla birlikte alması bir görüş olarak varlığını sürdürmüştür. Bu görüşü benimseyenlerden birisi de Empedokles'tir (M.Ö. 490-430). Çok yönlü bir düşün adamı olan Empedokles, bir yandan din yenilikçisi, ruh göçüne inanmış bir düşünürken, diğer yandan da doğa bilgisi oldukça gelişmiş olan bir

¹ Eidola: Atomcu doğa anlayışında, fiziki nesnelere yayılan ve bilginin kaynağında bulunan duyumlar ve algılanı oluşturacak şekilde duyu organlarını uyaran ve harekete geçiren parçacıklara verilen addır. Simulacrum da benzer anlamlı bir sözcüktür. Burada bu iki sözcük üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Kelime anlamıyla irdelendiğinde görüntü, kopya veya bir şeyin benzeri demek olan bu sözcüklerin yarattığı düşünsel metafor felsefe tarihinde Antikçağ'dan 20. yüzyıla uzanan geniş bir ilgi oluşturmaktadır. Bu ilgiyi belki de en iyi biçimde göstermiş ve ifade edebilmiş olan Platon'dur. Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 286.

² Vasco Ronchi, *The Nature of Light*, İngilizce'ye Çeviren: V. Barocas, Cambridge, Mass. 1970, s. 7.

³ W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Ankara 1988, s. 75.

⁴ Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999, s. 83.

⁵ Guthrie, s. 76.

doğa bilginidir. Bu iki yönlü gelişmişliği Empedokles'e hem gözleme hem de hayal gücüne dayalı açıklamalar yapma olanağı sağlamıştır. Nesnelerin birbirlerine nasıl etkide bulduklarını açıklarken yaptığı belirlemeler bu yönlerini açığa vurmaktadır. Ona göre, Güneş'ten nasıl ışınlar yayılıyorsa, aynı şekilde nesnelere de birtakım ışınlar yayılır. Ancak nesnelerin bu ışınları yayabilmesi için, aynı insan bedeni gibi, gözeneklere sahip olması ve bir nesnenin bir başka nesneye etki edebilmesi için, bu iki nesnenin gözeneklerinin de birbirleriyle uyum içerisinde olması gerekir. Yani bir nesneden çıkan ışınlar, diğer nesnenin gözeneklerine girebilecek konumda bulunmalıdır. Algılamayı da bu bağlamda düşünen Empedokles'e göre, görme gözün gözenekli olması ve dışarıdaki nesnelere yayılan ışınların gözün gözeneklerinden içeri girmesiyle oluşmaktadır.⁶

Bütün bu çabalara karşın, Atomcular ve daha sonra kısmen Empedokles tarafından geliştirilen Nesneğin Kuramı fazla kabul görmemiş, çok çabuk terk edilmiştir. Bundan dolayı, ışığın kaynağının göz, hedefinin ise nesne olduğunu belirten Gözışın Kuram'ı etkinlik kazanmaya başlamıştır.

Gözışın Kuram'ının ilk derli toplu anlatımını yapan ise Alkmeon (M.Ö. 5. yüzyıl) olmuştur. Alkmeon'a göre göz ateşten yapılmıştır. Çünkü birisi ona çarptığında, ateş çıkmaktadır. Görme de gözden yayılan ışığın bir nesne tarafından yansıtılmasıyla oluşur.⁷ Alkmeon'un savunuculuğunu yaptığı ve daha sonra "intraocular" adı verilen bu kuramı asıl yetkinliğe ulaştıran ise aşağıda ayrıntısıyla ele alacağımız üzere Platon'dur. Fakat burada hemen şunu da belirtmek gerekir ki, Platon'un yaklaşımı ancak bir bütün olarak ve son derece genel çizgileriyle göz önüne alındığında Gözışın Kuramı çerçevesinde düşünülebilir. Aksi halde ayrıntıya inildiğinde, onun kuramını çok farklı bir nitelemeye tabi tutmak daha doğru olacaktır.

Platon'un Varlık Tasarımı

Platon'un ışık tasarımını da onun genel felsefi tutumunun zorunlu bir sonucu olarak anlamak ve bu bağlamda ilişkilendirerek irdelemek en güvenilir yol olacaktır. Çünkü onu değişmez olanı, kalıcı olanı düşüncesinin temel motifi yapmaya götüren usamlamasının altında yatan neden veya nedenler neler ise, ışığın doğasına yönelik temel sayılıtlarını oluşturmasını sağlayan da benzer gerekçelerdir. Işık görmenin ön koşulu olduğuna göre, ışığın kaynağının da "varlık"ın ön koşulu olması doğal bir zorunluluktur. Bu ilişkiyi anlamayı kolaylaştıracak olan temel formlar da yine Platon'un "idea" ve "görüntü" arasında kurduğu zorunlu ilişkinin bir benzeri "Güneş" ve "varlığın görünmesi" veya algılanması arasındaki ilişkide yer almaktadır ve burada Güneş sadece varlığın görünürlüğünü sağlayan bir unsur olarak değil, aynı zamanda varlığın "varlık nedeni"dir de. Öyle ki Güneş aydınlattığında varlıklar görünür hale gelmekte, ancak diğer taraftan varlıkların algılanması da Güneş'in varlığının anımsanmasını sağlaması bakımından değer taşımaktadır. Bu demektir ki ışık ve varlık arasında bir karşılıklık

⁶ Ernst von Aster, ss. 67-68.

⁷ David C. Lindberg, *Theories of Vision Al-Kindi to Kepler*, Chicago 1976, ss. 3-4.

ilişkisi söz konusudur ve bu karşılıklılık epistemenin olmasa bile doxanın kaynağını oluşturması bakımından değer taşımaktadır. Dolayısıyla Platon'un ışık tasarımı bu ikili varlık anlayışı bağlamında anlamak gerekmektedir.

Platon gerçek olanı arayan bir problem düşündürüdür ve bunu da gerçekliği fiziksel, düşünsel ve etik boyutlarıyla ortaya çıkararak yapmak istemektedir. Kendisine kadar gelen dönem içerisinde yapılan tartışmalardan, özellikle doğa filozofları ve ardından sofistlerin bilginin kaynağı ve niteliği konusunda farklı düşünceler geliştirmiş olmalarından Platon, algılanan evrenin durmadan değiştiğini, dolayısıyla da duyuların aldatıcı olduğunu ve bu bağlamda duyuların bize gerçeği veremeyeceğini savunan "sofistik savı" benimsemiş görünmektedir. Ona göre, duyularımız bize "varolanların gerçekliğini" değil, yalnızca "görüntüyü" vermektedir. Gerçek varoluş değişmez, sınırsız ve sonsuz bir şeydir. Bu nedenle gerçek bilgiye ulaşmak için olguların sınırsız ve değişmez özünü bilmemiz gerekir. Bunu sağlayacak olan ise saf kavramsal düşüncedir.⁸ Bu belirleme, Platon'u ebedi ve ezeli zorunluluğu keşfetmeye yalnızca "kuramsal aklın" muktedir olduğu kanısına götürmüştür. Bu, aslında bakışın duyumdan ya da deneyden ideal olana çevrilmesidir. Bu nedenle geometri, onun düşünce dünyasında her şeyin önüne geçmiştir. Çünkü geometride de küre, üçgen, daire vb. ideal şekillerdir ve özellikleri değişmez. Aynı zamanda geometri salt akıl yürütmeye dayanır, duyuma ya da deneyime gerek duymaz. Öyleyse, bilim *ideanın* (ideal olan) bilimidir ve yöntemi de diyalektiktir.⁹

Gerçek bilgiyi duyumda değil, ideal olanda aramış olması nedeniyle Platon'un bir fenomenin bilgisinin yalnızca duyuların sağladığı verilere dayanmasını yeterli bulmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre, bilginin bu türünün açık hale gelmesi için akılsal düzenin temelinde yer alan bir aşkınlığı içermesi gerekir. Buradaki sorun, bu derin gerçekliği araştırmanın duyuların sağladığı verilerden uzaklaşmasının gerekli olup olmadığıdır. Platon'un bu noktadaki yanıtı "hayır"dır. Çünkü ona göre bu derin bilgi "fenomenin içerisinde gizli bir biçimde yer alan model" açığa çıkarılarak elde edilebilir.¹⁰ Platon'un bu bakışı, onun düşünce dünyası üzerindeki Pythagorcu etkiyi göstermesi bakımından ilginçtir. Pythagorcu düşünce yapısının Batı'da etkin olmasını sağlayan da, bu anlamda Platon olmuştur. Bu etkinin yaygınlaşması ise Platon'un *Timaios*'unun ve *Kutsal Kitab*'ın bir araya getirilmesinin bir sonucudur. Çünkü *Timaios*'da Platon, formsuz ilk madde üzerine matematiksel bir modeli çıkartan, yardımsever bir "demiurge"¹¹ tarafından evrenin yaratılışını betimlemektedir.¹² Bu

⁸ Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: İbrahim Şener, Cilt 1, İstanbul 1995, ss. 99-101.

⁹ Platon, *Devlet*, (532a-b; 533d-e; 534b).

¹⁰ Losee, s. 18.

¹¹ Demiurge, usta veya yaratıcı olarak, bazı inanç sistemlerinde, fiziksel evrenin yaratılmasında sorumlu olan tanrıdır. Başlangıçta Platon'un eserlerinde Tanrısal bir varlık olarak tanımlanan demiurge terimi, daha sonra, Gnosticism'de maddi dünyanın kötü yaratıcı Tanrısı anlamında kullanılmaya başlamıştır. Demiurge, farklı din ve felsefi sistemlerde kullanılmakla birlikte, özellikle Platonculuk ve Gnosticism'de önemli yer almıştır. Platon, bu terimi her tür yardımsever yaratmayı ifade etmek için kullanır. *Timaios*'ta demiurge, yasaların, cennetin veya Dünya'nın

hikâye, “Yaratılışın Kutsal Planı” ile bu modeli özdeşleştiren ve ilk madde üzerine yapılan vurguyu yeniden öne çıkaran Hıristiyan savunmacıları (apologist) tarafından kendilerine mal edilmiştir. Bu sentezi kabul eden doğa filozoflarının işi, kendisine dayanılarak evrenin düzenlendiği matematiksel modeli açığa çıkarmaktır. Platon *Timaios*’da dördü yersel ve biri de göksel olan beş “element”in beş düzgün çok yüzeyle ilişkili olduğunu ileri sürmüştür. Bu düzgün beş yüzlü şekil şunlardır: Tetrahedron (dört üçgen yüzlü, dört köşeli, altı kenarlı), Küp (altı kare yüzlü, sekiz köşeli, oniki kenarlı), Octahedron (sekiz üçgen yüzlü, altı köşeli, oniki kenarlı), Dodecahedron (oniki beşgen yüzlü, yirmi köşeli, otuz kenarlı), Icosahedron (yirmi üçgen yüzlü, oniki köşeli, otuz kenarlı).¹³ Platon bunlardan Tetrahedron’un en keskin açılı düzgün yüzey olması ve ateşin elementler içerisinde en nüfuz edebilir olanı olması dolayısıyla ateşi, Küp’ün Dünya’yı, Octahedron’un havayı, Icosahedron’un suyu ve Dodecahedron’un da göksel nesnelere simgelediğini ileri sürmüştür. Platon’un madde ve özelliklerine ilişkin bu geometrik şekillere dayanan açıklaması da fazlasıyla Pythagorcu geleneğin izlerini taşımaktadır.¹⁴ Ancak durum ne olursa olsun, bu bakış açısının Platon’u duyum bilgisinin gerçek bilgi olamayacağı sonucuna götürdüğü ve gerçekliğin özüne inebilmeyi sağlayacak bilginin peşine düşmesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Bu deneyimine dayanarak Platon gerçekliğin özüne incek bilginin aynı zamanda evrensel ve değişmez nitelikler taşıyan “kavramsal bilgi” olması gerektiğine karar vermiştir. Bu dünyada algıladığımız şeyler yalnızca, bir mağaranın içinde, eli kolu bağlı bir kimsenin gördüğü gölgelere benzer.¹⁵ Gerçek ise kavramlar, başka bir deyişle idealer

yaratıcısı olarak ifade edilmektedir. Yeni Platoncu Plotinos’ta demiurge Bir’den ilk taşan tanrısal aklı simgeleyen nous ile özdeşleşmiştir. Yeni Platoncular demiurge’u Zeus olarak kişileştirmişlerdir. Gnostisizm’de ise maddi evren kötü olarak görülmekte ve demiurge’da bu dünyanın kötü yaratıcısı olarak kabul edilmektedir. Demiurge için alması Gnostik adlar içerisinde Yaldabaoth, Yao, Iao, Ialdabaoth ve diğer söylenişleri bulunmaktadır. Gnostikler demiurge’u Yahudilerin tanrısı Yehova (Yahweh) ile özdeşleştirmişlerdir. Mandaenizm’de ise Ptahil olarak bilinmektedir. Demiurge sözcüğü Antik Grekçe’de δημιουργός (*dēmiourgós*)’tan türetilmiştir ve Latincesi *demiurgus*’tur.

¹² Platon, *Timaios*’un özellikle 28a paragrafından başlayarak evrenin ezeli ebedi mi, yoksa yaratılmış mı olduğu sorularından başlayarak, evrenin ideal olanın örnek alınarak nasıl yaratıldığını betimleyen bir anlatım sergilemektedir. 29a’da ise bu evrenin güzel olduğunu ve onu yapanın da iyi olduğunu vurgulayarak, 30b-c’de ise “... sonunda zekayı ruha, ruhu bedene koydu ve evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratmasına şekil verdi. İşte bu temel, yakın düşünüşe göre, gerçekten bir ruhu, bir zekası olan bu evrenin, bu canlı varlığın, Tanrı kayrasıyla [iyilik, lütuf] yaratıldığını söylemek gerekir” demektedir.

¹³ Bu mükemmel çok yüzlülerin (polyhedra) her biri, sıralı üçgenlerden oluşmuştur ve sadece belirli üç köşeli şekillere (30-60-90 ve 45-45-90 gibi üçgenler) izin verilmiştir. Her öge, kendi bileşen üçgenlerine dönüşebilir ve daha sonra diğer öğeleri oluşturmak için bir araya gelebilir nitelikte kabul edilmiştir. Belki daha dikkat çekici bir diğer nokta da bu şekilde öğelerin interconvertible olduğunun kabul edilmesi ve dolayısıyla da bu fikrin daha sonra yoğun ilgi gösterilecek olan simyanın doğuşunun bir habercisi olmasıdır.

¹⁴ Losee, ss. 18-19.

¹⁵ Platon, *Devlet*, VII. Kitap, (514a-515c).

veya formlardır. İdea ya da kavram, çok sayıdaki parçacığı ortak bir nitelik etrafında toplama özelliğine sahiptir. Görünen her şey bir ideanın gölgesidir.

Bütün bunlar Platon'un görünenin dışında değişmez, hep kendi kendisiyle aynı kalan bir gerçekliği aradığını göstermektedir. Bu aslında "aradığımız şeyin ya bilinen bir şey olduğunu ve böyleyse bunu aramaya gerek olmadığını, ya da bilinmeyen bir şey olduğunu, o zaman da bulunan şeyin aranan şey olduğunun bilinemeyeceğini"¹⁶ ileri süren "s sofistik sav"a karşılık oluşturulmuş bir bilgi kuramıdır. Çünkü bu anlayışta Platon ruhun zaten bu bilgilere önceden sahip olduğunu ve nesnelere gördükçe onlara ilişkin bilgilerini de birer birer anımsadığını savunmaktadır.¹⁷ *Menon* diyalogunda matematik bilmeyen birisine problem çözdürülmesi de bu iddianın bir sonucudur.¹⁸ Çünkü böylece araştırmanın yani felsefenin olanaklılığı kanıtlanmış ve dolayısıyla da sofistik sav çürütülmüş olmaktadır. Ancak yeni bir problem daha ortaya çıkmaktadır. Mademki, öğrenmek bir anımsamadır. Öyleyse, "kanı" (doxa) ve "kesin bilgi" (episteme) nasıl ayırt edilecektir? Platon bu problemi yine "kavram" ve "nesnenin kavramını belirleme" edimiyle çözer. Bilginin temeli kavramdır. Başka bir deyişle idea hem nesnenin varlığının hem de bilgisinin kaynağı ve temelidir. *Devlet* diyalogunda mağaradan çıkarıldığı varsayılan insanın aşama aşama yeni duruma alışması betimlenirken, Platon'un söyledikleri bunu göstermektedir.

Platon'un ışık ve görme¹⁹ arasında kurduğu koşutluk da tam bu noktada karşımıza çıkmakta ve bir yandan gerçek ışık ve gerçek varlık, diğer taraftan da görünen ışık ve görünen varlıklar arasındaki ilişkiden hareketle ideal bir düzleme ulaşmayı başarmaktadır. Bunu yaparken de yine bir ikilikten hareket etmekte ve önce bütün yaşantısı mağarada geçmiş insanın varlık algısıyla, mağaradan çıktıktan sonra edindiği varlık algısı arasında bir koşutluk kurmaktadır.

Platon'un Işık Tasarımı ve Görme Kuramı

Düşünce tarihinin belki de en eşsiz benzetmesidir mağara benzetmesi. Platon'un bütün düşünce sistematığının kavranmasında anahtar bir rol üstlenmiş olan bu alegorik anlatım, varlık, bilgi ve değer gibi klasik felsefenin üç temel disiplini bir arada ve tutarlı bir sistematik içerisinde anlatabilmenin etkin bir yolu olduğunun kesin delilidir. Burada öncelikle Platon'un neden *Devlet* diyalogunda insanı mağarada yaşamaya mahkûm olmuş bir varlık olarak betimlediğini anlamamız gerekmektedir. Platon bu benzetmeyi okuyucuya şöyle yansıtmaktadır:

¹⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980, s. 61.

¹⁷ Platon, *Menon*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Ankara 1989, ss. 23–24, (81c-d).

¹⁸ Platon, *Menon*, ss. 25–37, (82b-86a)

¹⁹ Platon'un ışık, göz ve görme konularındaki fikirleri için şu diyaloglarına bakılabilir: *Theaitetos, Diyaloglar 2*, Çeviren: Macit Gökberk, İstanbul 1986, s. 199, (156 d-e); *Devlet*, Çeviren: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, İstanbul 1986, ss. 194–195, (507c-508d); *Menon, Diyaloglar 1*, Çeviren: Adnan Cemgil, İstanbul 1982, s. 155 (75 b-c); *Timaios*, Çeviren: Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul 1989, ss. 54–55 (45 b-e).

“Şimdi, dedim, insan denen yaratığı eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış olarak düşün. Bunu şöyle bir benzetmeyle anlatayım: Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önde boydan boya ışığa açılan bir giriş... insanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Ne kıvıldanabiliyor, ne de burunlarının ucundan başka bir yer görebiliyorlar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parıldıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında dimdik bir yol var. Bu yol boyunca alçak bir duvar, hani şu kukla oynatanların seyircilerle kendi arasına koydukları ve üstünde marifetlerini gösterdikleri bölme var ya, onun gibi bir duvar. Böyle bir yeri getirebiliyor musun gözünün önüne? ... Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yanlarındakileri nasıl görürler? Ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılarına vuran gölgeleri görebilirler, değil mi?”²⁰

Platon’un bu benzetmesi dünyaya gerçek anlamda nasıl baktığını ve nasıl bir yer olarak gördüğünü ortaya koyması bakımından ayrıca değerlidir. Çünkü mağaradaki durumu garip olarak niteleyen Glaukon’a “garip ama tıpkı bizler gibi” karşılığı verilmektedir. Öyleyse bu dünya mağaradır ve insanlarda o mağarada yaşamak zorunda kalan mahkûmlar. Kısacası görülen her şey mağaradaki ateş alevinin yaydığı ışığın oluşturduğu maketlerin gölgeleridir ve bu insanlar doğal olarak gördükleri bu gölgeleri gerçek sanmaktadırlar. Demek ki bu dünya sanaldır, dolayısıyla ona ait bilgiler de sanı olmaktan öte bir değer taşımayacaktır. Tıpkı yukarıdaki alıntının devamında Platon’un dediği gibi, “Bu adamların gözünde gerçek, yapma nesnelere gölgelerinden başka bir şey olamaz.”²¹ Öyleyse bu dünya, insana “asıl” dünyayı anımsatmak için ve benzer şekilde alev ışığı da “asıl” ışığı anımsamak için gereklidir. Önemli olan insana bu “gerçeği” anlatıp uyanmasını sağlamaktır.

“Şimdi düşün: Bu adamların zincirlerini çözer, bilgisizliklerine son verersen, her şeyi olduğu gibi görürlerse, ne yaparlar? Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım; başını çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın. Bütün bu hareketler ona acı verecek. Gölgelerini gördüğü nesnelere gözü kamaşarak bakacak. Ona demin gördüğün şeyler sadece boş gölgelerdi, şimdiyse gerçeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğru görüyorsun, dersek; önünden geçen her şeyi birer birer ona gösterir, bunların ne olduğunu sorarsak ne der? Şaşırakalmaz mı? Demin gördüğü şeyler, ona şimdikilerden daha gerçek gibi gelmez mi?”²²

Bu anlatımın devamında yer alan bir paragraf, yukarıdaki değerlendirmelerimizle ilgili olmakla birlikte, optik kuramı açısından çok daha ilginç bir boyut içermektedir. Platon burada mağaradan çıkarılan insanın gün ışığına sürüklendiğinde fiziksel, fizyolojik ve psikolojik olarak uğrayacağı değişime

²⁰ Platon, *Devlet*, VII. Kitap, (514a-515a).

²¹ Platon, *Devlet*, VII. Kitap, (515c).

²² Platon, *Devlet*, VII. Kitap, (515c-d).

değınmekte ve “Gün ışığında gözleri kamaşıp bizim şimdi gerçek dediğimiz nesnelere hiç birini göremeyecek hale gelmez mi?” diye sormaktadır. Bu soru algı sonrası oluşan psikolojik duruma dikkat çekmekle birlikte, duylardan birisinin gerçekleştirdiği algılamaya bağılı olarak oluşan duyumdan ağırı oluştuğuna göre, Platon’un ışığın kaynağının göz değıl nesne olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü eğer ışık kaynağı göz olsaydı, gözüñ kendisinin ürettiği bir ışıktan kamaşmayacağı ve nihayet acı duyacak bir hale gelmeyeceği açıktır.

Platon’un buradaki açıklamasından onun ışık kaynağını nesne olarak kabul ettiği sonucunu çıkarmamızı sağlayan çok daha temel bir kanıt, yine bu anlatımının devamında, bu durumda olan bir insanın varlıkları ve nesnelere, kısacası çevresindeki her şeyi nasıl algılayacağına ilişkin ortaya koyduğu açıklamalardır. Bu açıklamada verdiği ayrıntı temel alındığında onun Nesneşın Kuramı’nı savunduğunu ileri sürmek gerekmektedir. Aşağıdaki alıntı her şeyi özetlemektedir:

[Mağarada çıkan insanın] “rahatça görebildiği ilk şeyler gölgeler olacak. Sonra, insanların ve nesnelere sudaki yansılarını, sonra da kendilerini. Daha sonra da, gözlerini yukarı kaldırıp, Güneş’ten önce yıldızları, Ay’ı, gökyüzünü seyredecek. ... En sonunda da, Güneş’i; ama artık sularda, ya da başka şeylerdeki yansılarıyla değıl, olduğu yerde, olduğu gibi. ... İşte ancak o zaman anlayabilir ki, mevsimleri, yılları yapan Güneş’tir. Bütün görünen dünyayı Güneş düzenler. Mağarada onun ve arkadaşlarının gördükleri her şeyin asıl kaynağı Güneş’tir”.²³

Burada apaçık olarak Platon, bir tür varlık yelpazesi ortaya koymakta ve gölgelerden başlayarak, varlıkların yansımalarına, oradan kendilerine, sonra sırasıyla yıldızlara, Ay’a ve nihayet Güneş’e uzanan bir algı sürecini dile getirmektedir. Öyle ki bu süreç sonunda insan öğrenmekte ve öğrendikçe de asıl varlığın peşine düşmesi gerektiğine karar vermekte, kısacası bu dünyanın asıl değıl, sadece geçici, gölge bir dünya olduğu bilgisine ve bilincine ulaşmaktadır. Dolayısıyla mağara benzetmesi insanın sıradan bir bilinç düzeyinden, gittikçe daha karmaşık ve entelektüelliği daha yüksek bir bilinç düzeyine aşama aşama yükselmesinin söz konusu edildiği bir anlatımı dile getirmektedir. Platon’un simgesel anlatımıyla ifade edilecek olursa, Güneş’i görmekle insan asıl varlığı tanımakta, dolayısıyla da o zamana kadar doğru ve gerçek olarak kabul ettiği her şeyin aslında bir gölge olduğunun bilincine ulaşmaktadır. Öyleyse mağaradan çıkıp Güneş ile tanışmak, insanın varlık yelpazesi boyunca bilinçlenmesi ve en sonunda felsefi bir bilgiyle yüz yüze gelmesinin serüveninden başka bir şey değıldir. Başka bir deyişle duyulur dünyadan düşünülür dünyaya bir yükselme halidir.

Aslında Güneş idealar sıralamasının en üstünde yer alan İyi İdeas’dır. İyi İdeas’ı “kavranan dünyanın sınırlarında bulunmaktadır ve insan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, insanın dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. “Görülen dünya”da ışığı yaratan ve dağıtan odur.

²³ Platon, *Devlet*, VII. Kitap, (516a-c).

“Kavranan dünya” da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir”.²⁴ Bu açıklamalarında Platon’un kavramların birer “gerçek” olduğunu ve “görünen nesnelere” yanında, onlardan bağımsız bir “dünya” oluşturduğunu ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. “Görünen dünya” ve “kavranan dünya” ayrımının simgelediği iki ayrı varlık alanı bu amaçla belirlenmiştir. Mağara benzetmesi de bu ayrımın somut anlatımından başka bir şey değildir. Böylece bilgide ortaya çıkan sanı ve kesin bilgiye karşılık gelecek iki ayrı dünya ortaya çıkmış olmaktadır: Görüntüler ve İdealar dünyası. Görüntüler dünyası her tür oluş ve bozuluşun ortaya çıktığı, buna karşılık idealar dünyası ise, bölünemeyen, değişmeyen, öncesiz ve sonrasız varlıkların dünyasıdır.²⁵ Birincisi duyuların, ikincisi ise salt aklın konusudur. Dolayısıyla ideaların bilgisine saf düşünceyle ulaşılabilir.²⁶

Burada artık şu sonuca gitmemek için hiçbir neden kalmamıştır: Mademki iki ayrı varlık alanı söz konusudur, öyleyse ışık içinde iki ayrı kaynak söz konusu olmalıdır. Gerçekten de Platon, iki farklı ışık kaynağı ve iki farklı ışık kabul etmektedir. Burada özellikle *Devlet* VI’da Güneş ışığının gerekliliğine yapılan vurguyu anımsamakta yarar vardır. Platon açıkça Güneş’i, görmenin kendisi değil, nedeni olarak görmekte ve şunları belirtmektedir: “Şimdi şunu iyi belle, dedim, iyinin doğurduğunu söylediğim varlık Güneş’tir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için Güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur.”²⁷ Öyleyse “iyi”nin de ışığı olacaktır. Peki, ama nasıl? Bu noktayı aydınlatılabilmek için onun bir başka diyaloguna daha başvurmamız gerekmektedir. *Timaios* bu konudaki en iyi başvuru yapıtıdır. Burada sergilediği düşüncelere göre de ışık gözden çıkmaktadır. Ancak, bununla birlikte, onun görmenin oluşumunu yalnızca bu ışık aracılığıyla açıklamadığı görülmektedir. Şu alıntı konuyu açıklayıcı niteliktedir:

“... Yarattıkları ilk örgelemler ışık taşıyan gözler oldu. Onları yüzün üzerine şunun için yerleştirdiler: yakmadan, tatlı bir ışık vermek hassası olan bu bir çeşit ateşten, her gün görünen gün ışığına yakın bir madde vücuda getirmeyi düşündüler. Bu ateşin kardeşi olan içimizdeki saf ateşi, birbirine sıkışmış, ince parçaların bir akıntısı halinde gözlerden akıttılar, bütün gözü de, hele merkezini, daha kalın olan bütün öteki ateşleri tutacak, yalnız o saf ateş çeşidini sızdıracak şekilde kalınlaştırdılar. Demek oluyor ki gün ışığı görüş akıntısını sardığı zaman, kendi benzerine rastlayarak, içerden çıkan ışığın dışarıda rastladığı bir nesneye çarptığı her yerde, gözlerin yönünde bir tek ten vücuda getirmek için onunla birleşir. Parçaları birbirine benzediği için bütünüyle aynı duygulanıma tâbi olan bu ten bir nesneye dokunur yahut da

²⁴ Platon, *Devlet*, VII. Kitap, (517b-c).

²⁵ Gökberk, s. 63; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991, ss. 52-59.

²⁶ Platon, *Devlet*, VII. Kitap, (517b-c).

²⁷ Platon, *Devlet*, VI. Kitap, (508c).

bir nesne ona dokunursa, o nesnenin hareketlerini bütün tenden geçirip ruha kadar götürür ve bize görüyoruz dedirten o duyumu verir.”²⁸

Burada sergilenen düşünceye göre, Platon’un birbirlerinden farklı iki tür ışık (ateş) kaynağı kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan bir tanesi gözün yaydığı, diğeri ise ışıklı nesnenin yaydığı ışıktır. Görmeyi meydana getiren de, bu iki ışığın karışımıyla oluşan bir başka ışıktır. Platon bu ışığa “görüş akıntısı” adını vermektedir. Bu iki ışığın, daha doğrusu ateşin birleşmesinden de, dış ateş vasıtasıyla nesneyle, iç ateş vasıtasıyla da ruhla temas eden bir çeşit cisim meydana gelmektedir. İşte bu cisim nesneye dokunursa, o nesnenin hareketlerini ruha taşır ve görme duyumu ortaya çıkar. Şu halde görme, iç ve dış ışığın oluşturduğu, bir çeşit “karışım ışık” aracılığıyla oluşmaktadır. Bu ise Platon’un hem Gözışın hem de Nesneışın kuramlarının bir tür senteziyle görmeyi açıkladığı anlamına gelmektedir ki, bu nedenle onun kuramını “bileşik kuram” adıyla adlandırmak belki daha doğru bir belirleme olacaktır.

Platon ışık ve görme konusunu varlıkların algılanması bağlamında *Theaitetos* adlı diyalogunda da işlemiştir. Burada duyum, duyu ve renk algısı konularında modern bilim açısından ilginç belirlemelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Burada öncelikle tartışılan problem “bilgi nedir?” sorunsalıdır ve Sokrates’in anlatımıyla Platon önce “Bilgi algıdır veya duyum bilgidir”²⁹ yargılarını ileri sürmekte ve ardından da algılarımızda gözlemlenen farklılıklardan hareketle bu yargıların doğru olup olamayacağını irdelemekte ve şunları belirtmektedir:

“İmdi, hiçbir şey, kendiliğinden olmadığı gibi, kendiliğinden bir şey de değildir ve “bir şey” veya “herhangi bir nitelik” ifadeleri hiçbir şey için doğru değildir; büyük dediğin, küçük de görünebilir. Ağır dediğin hafif de görünebilir; böylece gider; çünkü hiçbir şey ne bir şeydir, ne de herhangi bir niteliğe sahiptir. Her şey, belki de, yer değiştirme, hareket ve birbiriyle karışma sayesinde olur ki biz buna yanlış olarak varlık diyoruz. Çünkü bir şey var değildir, tersine, her şey sürekli oluş halindedir. Parmenides bir yana bırakılırsa, sırasıyla bütün bilgeler: Protagoras, Herakleitos, Empedokles ve şiiirin her iki türünün en ustaları, komedide Epikharmos, trajedide Homeros bu konuda aynı düşüncededirler.”³⁰

Platon bu paragrafta hareketin görünüşte varlığın ve oluşun nedeni, dinginliğin de yokluğun ve bozuluşun nedeni olarak kabul edildiğini ve bunu ileri sürenlerin dayandıkları kanıtın da hareket veya değişim olduğunu, çünkü gerçekten bütün başka şeyleri doğuran ısı ile ateşin de yer değiştirme ve sürtünme ile gerçekleştiğini belirtmektedir.³¹ Giderek her şeyin bir devinim ve değişim sonucu gerçekleştiğini savunan Platon, renklerin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini savunmakta ve şunları ileri sürmektedir:

²⁸ Platon, *Timaios*, (45 b-e).

²⁹ Platon, *Theaitetos*, (151e).

³⁰ Platon, *Theaitetos*, (152d-e).

³¹ Platon, *Theaitetos*, (153a).

“... siyah ile beyaz ve bütün öteki renkler gözlerin, uygun bir hareket (yer değiştirme) üzerine dikkatini toplamasıdır.”³²

Bu son belirlemesiyle Platon artık her şeyin bir oluş içinde olduğu sonucunun çıkarılması gerektiğini belirtiyor ve Theaitetos’a “O halde sana hiçbir şeyin iyi ve güzel olmadığına, saydıklarımızın hepsinin varlıkları olmayıp bunların sürekli bir oluştan ibaret olduklarına inanıp, inanmadığını yeniden soruyorum”³³ diyor. Bu sorunun aslında bir “doğurtma” gayesi taşıdığı ve gerçekte Platon’un asıl yargısına gitmesinde önemli bir aracı oluşturduğunu kısa süre içerisinde öğrenmekteyiz. Eğer algı bilgi ise, o zaman algı yanlışlarına ne dememiz gerekir? Bu soru “bilgi nedir?” sorusuna yeniden bir dönüştür ve haklı olarak Platon, eğer iyi ve güzel yoksa ve sadece birer algıysa, o zaman bunların algılayana göre değişeceklerini belirtmektedir. Ancak onun asıl tartışması algının kendi doğası üzerinedir ve bu konuda şöyle bir akıl yürütme geliştirmektedir:

“Onlara göre demin konuştuklarımızın bağlı olduğu ana ilke şudur: evren hareketlidir, hareketten başka bir şey değildir. Fakat hareketin iki türü vardır; bunların her ikisi de nicelik bakımından sınırlıdır, içyapıları bakımından ise biri **etki**, öteki **edilgi**dir. Bunların katılımından ve karşılıklı ilişkilerinden sınırsız sayıda ürün oluşur, fakat bu, biri algılanmış olan öteki algı olmak üzere daima çift olur, bunlar daima algılananla aynı zamanda meydana çıkar ve doğarlar. Algılar için görmek, işitmek, koklamak, soğukluk, sıcaklık, bunların sonucu olarak da haz, acı, hurs ve korku gibi sözlerimiz vardır; hiç adları olmayan algıların sayısı sonsuzdur; adları olanlar ise bir yığındır. Algılananlar ise, daima ayrı ayrı algılara tekabül ederler; türlü görme algılarına türlü renkler, işitme algılarına sesler, öteki algılara, yakınlıkları bakımından bağlı oldukları başka algılanmışlar tekabül ederler.”³⁴

Burada dikkatimiz iki kavrama yönelmelidir: etki ve edilgi. Algıyı etki eden ve etkilenen bağlamında ele aldığımızda, yine kendi örneğiyle, hastayken içilen şarabın etkisi farklı, örneğin acı, sağlıklıyken farklı, örneğin tatlı olabilir. Öyleyse etkileyenin etkisi aynı algılayan için her zaman aynı olmadığı gibi, farklı algılayanlar için de aynı anda farklı olabilir. Bu demektir ki duyular değişmektedir. Şu halde bana göre kendi algım gerçektir. Kısacası durum böyleyse, “bilgi algıdan başka bir şey değildir” yargısını doğru kabul etmek gerekir. Ancak Platon hemen arkasında bu mitosun iyi bir sonuca varamayacağını belirtmekte ve bu kabul edildiğinde “her düşünen için düşüncesinin aynı zamanda varlık olduğu”³⁵ sonucunun haklılık kazanacağını savunarak yeni bir tartışma başlatmaktadır.

Tartışmanın temel savı “bir şeyi gören bir kimsenin gördüğünün bilgisini elde edeceği” Platon’a göre, örneğin görmenin, dolayısıyla algı ile bilginin aynı oldukları kabul edildiğinde, gören bir kimsenin gördüğünün bilgisini elde ettiği kabul edilmek

³² Platon, *Theaitetos*, (154a).

³³ Platon, *Theaitetos*, (157e).

³⁴ Platon, *Theaitetos*, (156b-c).

³⁵ Platon, *Theaitetos*, (162d).

zorundadır. Fakat gören ve gördüğünün bilgisini elde eden, gözlerini kapadığında, onu hatırlar ama göremez. Bu durumda “görüyor” sözü “biliyor” sözüyle aynı anlamda olmaktadır, o zaman “görmüyor” ile “bilmiyor” da aynı anlamda olacaktır. O halde şöyle bir durum ortaya çıkıyor: bilgisi elde edilen şey, onu artık görmediğimiz için, bilinemediği halde hatırlanmış oluyor. Platon’un bu mantık örgüsünün en ilginç tarafı bu sonuca dayanarak, bu ana kadar ortaya koyduğu “bilgi algıdır” savının geçersizliğini göstermeyi amaçlamasıdır. Bu açıklamasının ardından kullandığı şu tümce yeterince durumu aydınlatmaktadır: “Bu durumun demin tuhaf olduğunu söylemiştim. O halde bilgi ile algının aynı olduklarını iddia etmek olanaksız gibi görünüyor ve bunların birbirinden başka olduklarını söylemek gerek.”³⁶

Platon’un neden böyle bir belirlemeye gittiğini anlamak aslında kolay gözükmektedir. Bir uşçu filozof için “bilgi algıdır” yargısı aslında uşculuğun temel ilkeleri açısından rahatsız edici ve anlamsızdır. Çünkü hem varlık hem de bilgi açısından kalıcı olanı, değişmez olanı felsefesinin temeline koymuş bir filozof için, duyuların geçici ve çoğu zamanda yanıltıcı verilerine dayanmak söz konusu olamazdı. Platon da bu gerçeğin görülmesini apaçık olarak sağlayabilmek için, önce amaçladığının tersi bir durumu doğruymuş gibi ileri sürüp (Tez), ardından asıl doğrunun o olamayacağını ileri sürerek karşısındakine gösterip (Karşı Tez), en sonunda doğrunun apaçık olarak algılanmasını (Sentez) sağlayan diyalektiği kullanmaktadır. Bu diyalogda bu uslamlama biçiminin tamamını görmek olanaklıdır.

Theaitetos diyalogunda dikkatimizi çeken önemli bir nokta da sürekli olarak duyum ve algı dedikçe göz ve görmeyi örnek vermesidir. Platon duyum ve algı üzerine Sokrates ve sofist *Theaitetos*’a yaptırdığı tartışmaları bu noktadan itibaren şu yargıdan başlayarak sürdürmektedir. “Görme bilgi, görmeme bilgisizliktir.”³⁷ Bu bağlamda “algı bilgidir” savını geçersiz kılacak önemli bir aşamaya ulaştığını düşünen Platon, ilk önemli karşıt kanıtını bu yargının derhal bir mutlak göreceliğe ve öznelliğe yol açan doğasında elde etmektedir ve ulaştığı sonucu böyle bir kabulden “herkese görünen şey, onun kendisine görüldüğü gibidir”³⁸ sonucu çıkar biçiminde dile getirmektedir. Giderek daha ileri çıkarımlarda bulunan Platon, bunun daha genel sonucunun “varlık ile yokluğun herkesin sanısına bağlı hale geleceğidir” demekte ve nihayet bu tutumun hiçbir değişmez, sağlam ve herkesçe kabul edilebilecek bir başvuru noktasının olmadığı bir belirsizliğe (sofist şüpheciliği) yol açacağını ileri sürer.

Bu belirlemelerinde dikkat çeken önemli yönlerden birisi de gelecek hakkındaki öngörülere (prediction) ilişkin yorumudur. Platon şunu sorgulamaktadır: Eğer “insan her şeyin ölçüsü ise” o zaman gelecek, hakkında öngörüle bulunan en azından iki kişiden hangisine uyacaktır? Mademki “herkese görünen şey, onun kendisine görüldüğü gibidir” o zaman gelecekte öyle olmalıdır. Peki, hangisi gerçek ve doğru kabul edilecektir? Platon’un bu soruları elbette ki bilgi kuramsal bağlamda

³⁶ Platon, *Theaitetos*, (164a-c).

³⁷ Platon, *Theaitetos*, (165c).

³⁸ Platon, *Theaitetos*, (170a).

sağlam temellendirilmiş sorulardır ve her şeyin görelî olacağını belirten “sofistik savı” geçersiz kılabilen bir potansiyeli taşımaktadır. Çok daha önemlisi Theaitetos’un şu yargıya ulaşmasını sağlamaktadır: Duyu bilgilerinin güvenilirliği konusunda bizi ancak us aydınlatır. Çünkü “duyularla alınan izlenimlerde bilgi bulunmaz; fakat bu izlenimler hakkındaki düşüncülerde bulunur; zira görünüşe göre varlığa ve gerçeğe bu alanda varılır.”³⁹ Bu sonuç Platon’un ulaşmak istediğidir ve Theaitetos’un, “artık bilgi ile algının ayrılığı tamamıyla aydınlandı”⁴⁰ demesiyle amaca ulaşılmıştır: Platon sonucu şöyle ifade etmektedir: “Bununla beraber, bilgiyi algıda değil, artık ruhun şu yalnız ve doğrudan doğruya, şeyler ile meşgul olduğu durumunda arayacak kadar ilerlemiş oluyoruz.”⁴¹

Platon’un optik olgular ile iç içe giden bilgi sorgulaması bu noktada durmamakta ve optiğin bir disiplin olarak içerdiği alt konularına da problemler bağlamında değinmektedir. İlginç olan nokta ortaya koyduğu fikirler salt optik bilimi açısından son derece değerli bilgiler olmasıdır. Tıpkı yansıma konusunda verdiği bilgilerde olduğu gibi.

Platon ve Işığın Yansıması (Katoptrik)

Platon, yansıma konusunu da aynı mantık örgüsüyle ele almıştır ve onun yansıma konusundaki bilgilerine ulaşabildiğimiz en önemli çalışması da *Timaios*’tur. Bu bakımdan optik tarihi açısından da değerli olan *Timaios*’ta şunları belirtmektedir:

“Aynalarla bütün parlak, dümdüz yüzeylerin verdikleri imgelerin aslına gelince, artık onu anlamak zor bir şey değildir. İç ateşle dış ateş birleştiği zaman, birden bire dümdüz yüzeye rastlayıp üst üste ona birkaç sefer vurursa, dış ateş görüş ateşiyle parlak ve düz yüzeyde birbirine karıştığından bütün bu imgeler tabii olarak meydana gelir. Solda olan sağda gözüktür, çünkü rastlamada, her zamankine aykırı olarak, görüş akıntısının karşıt taraflarıyla nesnenin karşıt tarafları arasında bir temas olmuştur. Görüş ışını, dış ışıkla karışarak, tersine dönünce, bu sefer de aksine olarak, sağdaki sağda, soldaki solda gözüktür; bu da aynaların dümdüz yüzeyi, her iki yandan yükselerek görüş akıntısının sağını sola, solunu sağa gönderdiği zaman olur. Aynanın iriliği yüzün uzunluğuna doğru gelecek şekilde yerleştirilerek döndürülürse nesneyi tamamıyla baş aşağı gösterir, çünkü o zaman aşağıda bulunan görüş ışını yukarı, yukarıdaki de aşağıya doğru gönderir.”⁴²

Bu metni birkaç noktada analiz ettiğimizde, Platon’un bugün yansıma optiği dediğimiz optik dalının temel ilkelerini ne ölçüde kavradığını ve verdiği bilgilerin mahiyetini tam olarak ortaya koyabiliriz. Öncelikle “İç ateşle dış ateş birleştiği zaman, birden bire dümdüz yüzeye rastlayıp üst üste ona birkaç sefer vurursa, dış ateş görüş

³⁹ Platon, *Theaitetos*, (186d).

⁴⁰ Platon, *Theaitetos*, (186d).

⁴¹ Platon, *Theaitetos*, (187a).

⁴² Platon, *Timaios*, (46 b-c).

ateşle parlak ve düz yüzeyde birbirine karıştığından bütün bu imgeler tabii olarak meydana gelir.” cümlesini analiz edelim. Burada “iç ateşle dış ateşin birleşmesinden” söz edilmekte, dolayısıyla yukarıdaki yargımızın doğruluğu bir kez daha göz önüne serilmektedir: Platon görme için iki farklı ışığın karışımına gereksinim olduğunu savunmaktadır. Diğer taraftan cümlede yer alan bir ifade de optik bilimi açısından ayrıca aydınlatıcı bir boyut içermektedir. Platon “dış ateş görüş ateşle parlak ve düz yüzeyde birbirine karıştığından bütün bu imgeler tabii olarak meydana gelir” demektedir. Öyleyse karışım parlak ve düz yüzeyde, yani ayna yüzeyinde karşılaştığı için aynalar görüntüleri yansıtmakta ve daha önemlisi görüntü bütünüyle aynanın sınırları dahilinde ortaya çıkmaktadır. Platon adını koymamış olmakla birlikte, açıkça yansımanın birinci kuralını ifade edebilmiştir: Gelen ışın, yansıyan ışın ve ayna yüzeyine olan normal tek bir düzlemde bulunurlar ve bu düzleme görüntü yüzeyi denir.

Bu ilginç anlatımın dikkat çekmesi gereken bir diğer yönü de, Platon’un bir aynada oluşan görüntünün, ışığın yansımalarıyla nasıl ortaya çıktığını doğru bir biçimde belirlemiş ve daha da önemlisi yansımayla, görüntünün aslının karşıt yönlerde yer aldığını gözlemlemiş olmasıdır. “Solda olan sağda gözüktür, çünkü rastlamada, her zamankine aykırı olarak, görüş akıntısının karşıt taraflarıyla nesnenin karşıt tarafları arasında bir temas olmuştur.” ifadesi optik bilimi açısından bütünüyle geçerli bir anlatımdır. Çünkü gerçekten de nesnenin sağından aynaya gelen ışık, sol tarafa, solundan gelen ışık da sağ tarafa yansıyacağından, yönler farklılaşmış olur. Bundan daha şaşırtıcı durum ise aynı cümlenin devamında “Görüş ışını, dış ışıkla karışarak, tersine dönünce, bu sefer de aksine olarak, sağdaki sağda, soldaki solda gözüktür” diyerek ikinci bir yansıma durumunda görüntünün düzeleceğini öngörmüş olmasıdır.

Platon’un bu anlatımlarının önemini kavrayabilmek için optik konusunda bağımsız bir kitap kaleme almış olan düzlem geometrinin kurucusu Eukleides’in (M.Ö. 300 yılları) düşünceleriyle karşılaştırmak gerekir. Eukleides optik kitabında aynı konuda şunları ileri sürmektedir:⁴³

- 1) Gözden doğrusal olarak çıkan ışınlar daima birbirlerinden uzaklaşırlar.
- 2) Göz ışınları tarafından oluşturulan şekil, tepesi gözde ve tabanı da görülen nesnede olan bir konidir.
- 3) Üzerine görsel ışın düşen nesnelere görünür, ışının düşmediği nesnelere görünmez.
- 4) Nesnelere büyük açı altında büyük, küçük açı altında küçük ve eşit açı altında da eşit görünürler.
- 5) Yukarıdaki göz ışınlarının gördüğü nesnelere yukarıda, aşağıdaki göz ışınlarının gördüğü nesnelere aşağıda görünür.
- 6) Sağ tarafta çıkan ışınların gördüğü nesnelere sağda, sol tarafta çıkan ışınların gördüğü nesnelere solda görünür.
- 7) Daha büyük açı altında bakılan nesnelere daha net görünürler.

⁴³ Morris R. Cohen, & I. E. Drabkin, *A Source Book in Greek Science*, Harvard 1966, ss. 258-261.

8) Bütün ışınlar eşit hızdadır.

Burada özellikle 5. ve 6. maddelerdeki ifadelerin Platon'un anlatımıyla olan benzerliğine dikkat edilmelidir. Ayrıca Eukleides'in sadece Gözün Kuramı'nı benimsediğini de ilk maddedeki ifadesinden anlamaktayız.

Platon yansıma dışında bir başka optik olguya, renk konusuna da ilgi göstermiş, duyum ve duyu organları konusunu tartışırken ele aldığı ışık ve görme meselesinin tam bir açıklamasını yapmış olabilmek için, konuyla yakından ilişkili olan renklerin oluşumu hususunu da ele almıştır.

Platon'un Renk Açıklaması

Platon'un, renk açıklaması diğer optik olgulara ilişkin açıklamalarının yanında nispeten zayıf görünse de, dönemin bilgi düzeyini yansıtmayı bakımından değer taşımaktadır. Renk konusundaki açıklamalarının asıl ilginç olan yönü, Platon'un bütünüyle yanlış olsa da, renklerin oluşumunda, asıl rolü nesneden gelen ışık ışınlarına ya da görüntüsel verilere vermiş olmakla birlikte, iç ışıkla da bir şekilde ilişkilendirmiş olmasıdır.

“... Şimdi renklere dair akla yakın açıklamalarda bulunmak uygun olur. Öteki cisimlerden ayrılıp görüme çarpan cisimciklerden bazıları görüm ışımından daha küçük, bazıları daha büyüktür, bazıları da aynı büyüklüktedir. Sonuncuları görünmezler, onlara şeffaf deriz. Daha büyük veya daha küçük olan cisimciklerden büyükleri görümü kısaltır, küçükleri de uzatır. Demek ki bu cisimcikler tenle kıyaslanınca soğuk ve sıcak, dille kıyaslanınca da yakıcı, buruk dediğimiz cisimlerin kardeşidir. Bunlar tesiri soğukla sıcaklığın tesirine benzeyen beyaz ve siyah cisimciklerdir, ama başka bir orgene tesir ettiklerinden bize başka türlü görünürler. İşte onlara verilmesi gereken adlar şunlardır: Görüm ışınını büyütene beyaz, karşı tesiri uyandıranı da siyah. Daha hızlı hareket eden başka çeşit bir ateş, göz ışımına çarpıp onu şiddetle bölerek açıklıklarının erittiği göze kadar genişletince, oradan birdenbire gözyaşı dediğimiz ateşle suyu akıtınca; kendisi de ateş olan bu hareket o göz ateşine doğru ilerleyip iç ateş bir şimşek gibi dışarıya fırlayınca, dış ateş de içeriye girip ıslaklıkta sönünce bu karışmadan her çeşit renkler doğar. Duyulan izlenime göz kamaşması, onu meydana getirene de, parlayan, ışıldayan deriz.”⁴⁴

Bu tam olarak neyin kastedildiğinin anlaşılması güç anlatımda yer alan düşünceleri şöyle ayrıştırılabilir: Burada Platon “göz kamaşması” ve “parlama ya da ışıldama” kavramları arasında bağ kurmaktadır. Bu aslında görsel süreçte gözün dış verilerin veya dış uyaranların alıcısı konumunda bulunduğu kabul edilmesidir. Çünkü gözün kendisinin ürettiği varsayılan ışık veya ateşten kamaşması söz konusu olmaz. Bir duyum olarak kamaşmaya dikkat çekildiğine göre, görmede gözün dış verilerin alıcısı konumunda olduğu ve parlak nesnelere uzun süre bakıldığında da

⁴⁴ Platon, *Timaios*, (67d-68b), ss. 95-96.

kamaşma ve daha uzun süre bakıldığında ise acı duyumunun ortaya çıktığı böylece belirlenmiş olmaktadır.

Platon, her bir rengin oluşumu meselesine de yine bu bağlamda değinmiş ve ilginç bir biçimde, daha sonra öğrencisi Aristoteles tarafından geliştirilecek olan "Değişim Kuramı"nın ilk anlatımlarını ortaya koymuştur.

"Bu iki ateş arasında bir de üçüncü ateş çeşidi vardır; bu ateş gözlerin ıslaklığına kadar varır, ona karışır, ama hiç parlaklığı yoktur. Ateşin karıştığı ıslaklık içinde ışıldaması bir kan rengi meydana getirir ki, buna kırmızı diyoruz, kırmızı ile beyaza karışan parlaklık sarı olur. Bu karışmaların orantısına gelince, bunları bilsek bile, söylemek doğru olmaz, çünkü onların ne zorunlu, ne de akla yakın nedenliği kandırıcı bir şekilde gösterilmez. Siyahla beyaza karıştırılan kırmızı erguvani, bu karışık renkler daha fazla yakılınca ve onlara siyah karıştırılınca da koyu esmer rengi meydana getirir. Açık esmer renk sarı ile bozun, boz renk beyazla siyahın, aşı boya rengi de beyazla sarının karışmasından olur. Sarı ile karıştırılan ve tam siyah renge giren beyaz koyu mavi bir renk verir; koyu mavi renk beyazla karışınca ela, açık esmer de siyahla karışınca açık yeşil olur. Öteki renklere gelince, bu örneklerle bakarak onların da nasıl meydana geldiğini akla yakın bir şekilde açıklamak mümkündür."⁴⁵

Bütünüyle yanlış olan bu renk kuramı, renklerin oluşumuna yönelik ortaya konulmuş ilk kuram veya varsayım olması dolayısıyla önem taşımaktadır. Her ne kadar derin bir Empedokles etkisi taşımakla birlikte, Platon'un bu anlatımının Aristoteles'in renk kuramının hazırlayıcısı konumunda olması, onu önemli kılmaktadır. Burada Platon renklerin bir tür ışık ve karanlığın farklı derecelerde karışmasıyla oluştuğunu ileri sürmektedir ki, ayrıntısında önemli değişiklikler yapmış olmakla birlikte, Aristoteles'in renk kuramının temel ilkesini oluşturan bu sayıttır.

ABSTRACT

THE VISION AS THE SOURCE OF KNOWLEDGE IN PLATO

The aim of this article is to examine Plato's thoughts about the relation between vision and knowledge. Plato expresses his thoughts which indicated in his dialogs called *Theaitetos*, *Republic*, *Meno* and *Timaios*, in metaphorical terms where the Sun, light and color are used. In addition we attempt to consider plato's thoughts with respect to his general philosophical assumptions. Since the optics was accepted as a science of vision in Plato's time, in this article, the questions considered by Plato within the epistemology, are evaluated from the perspective of the science of optics.

Key Words: Sun, Light, Color, Republic, Timaios.

⁴⁵ Platon, *Timaios*, (68c-d), ss. 96-97.

KAYNAKLAR

- Aster, Ernst von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999.
Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999.
Cohen, R. & I. E. Drabkin, *A Source Book in Greek Science*, Harvard 1966.
Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980.
Guthrie, W. K. C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Ahmet Cevizci, Ankara 1988.
Lindberg, David C., *Theories of Vision from Al Kindi to Kepler*, Chicago 1976.
Losee, John, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford 1972.
Platon, *Devlet*, Çeviren: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, İstanbul 1986.
Platon, *Menon, Diyaloglar 1*, Çeviren: Adnan Cemgil, İstanbul 1982.
Platon, *Theaitetos, Diyaloglar 2*, Çeviren: Macit Gökberk, İstanbul 1986.
Platon, *Timaios*, Çeviren: Erol Güneş, Lütfi Ay, İstanbul 1989.
Ronchi, Vasco, *The Nature of Light*, İngilizce'ye Çeviren: V. Barocas, Cambridge 1970.
Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: İbrahim Şener, Cilt 1, İstanbul 1995.
Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991.

AHMET HAMDİ TANPINAR VE GÜNDELİK YAŞAMIN ESTETİĞİ*

Erdal CENGİZ**

Bu metin, estetik olanı bir yaşam örneği olarak sunmaya çalışan Tanpınar'ın yapıtları içinde sanat, yaşam ve zaman kavramlarının birleştirilmesinin; bu kavramların gündelik yaşamın estetiğini, bir anlamıyla da zamanın estetiğini nasıl kurduğu üzerine bir metin okuması yapmayı denemektedir. Tanpınar'ın yapıtları, yaşamın estetik kılınmasının yollarının açıldığı ya da estetize edilmiş yaşantı örneklerinin metinleri olarak okunabilir. Belki, bütün metinlerinde izi sürülebilecek yaşam ile estetik arasındaki bağ, *Huzur* romanında "bir insanın hayatı bir sanat eseri kadar güzel olabiliyor" tümcesinde verilmektedir. Bu tümce çerçevesinde bir yaşam estetiğinin anlamı üzerine olan çalışma, Tanpınar'ın sıklıkla sözünü ettiği yaşama örneğini, kimi temel kavramlar çerçevesinde, özellikle de 'yaşanan zaman' ve bu 'zamanın estetiği' içinde belirlemeye çalışacaktır.

I

Tanpınar'ın yaşamın estetiğine ilişkin düşünceleri tarih, zaman, gündelik yaşam, kültürel ruh, musiki, mimari, İstanbul, Türk İstanbul¹ gibi sözcüklere odaklanmaktadır. Romanlarındaki kahramanlar bu sözcükler aracılığıyla bir takım kaygılı varoluşlar olarak sergilenmekte; Tanpınar'ın kendisi de estetik üzerine yazı ve eleştirilerinde aynı sözcüklerin çevresinde dolaşmaktadır. Bu sözcüklerin, metinlerde yoğun bir tarzda kullanılması, estetik yaşamın yalnızca kişi yaşamında değil, toplumsal yaşamdaki bütün bireylerin varoluşlarında, böylece bütün bir ulus yaşamında gerçekleşmesi dileğinden kaynaklanmaktadır. Bireysel olandan öte toplumsal olana verdiği önem, Tanpınar'ın yaşamı estetik kılma tasarımı, geçmişe ilişkin bir yaşam anlayışına olan bağlılık da kendini göstermektedir. Çünkü, estetik olanda her zaman ulusal tarih ile ilişkili bir yan olmalıdır; yaşamın tarihinin olmaması, estetik olandan da

* Bu metin, Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde düzenlenen I. Uluslararası Estetik ve Sanat Felsefesi Kongresi'nde, Engin Delice ile birlikte sunulan "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Zamanın Estetiği" başlıklı bildiri metninin kısmen değiştirilmiş biçimidir.

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Öğretim üyesi.

¹ Tanpınar, "Türk İstanbul" deyimini Yahya Kemal'den alarak kullanır. Yahya Kemal, Tanpınar için, Türk insanının Avrupalı olmasıdır; o Doğu ve Batı ikiliğini sona erdendirir. (Aktaran, Turan Alptekin, *Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Kültür, Bir İnsan*. İletişim Yayınları, 2001, 81.) Tanpınar'a göre "İstanbul bize ait her şeyi içinde toplar"; İstanbul bizim kimliğimizi almıştır. Baudelaire "Paris değişiyor" derken, o "asalet zevki, tarih, şiir, bin türlü şeyi birden sokan ve zaman zaman onu bir içki gibi sarhoş eden Paris'i kendine benzeyen bütün bir sanatkar ve amatör kafilesi namına müdafaa ediyordu." Halbuki Paris doğru değişiyordu. Oysa İstanbul değişmedi; "o olduğu yerde çözüldü"; zevkle gereklilikleri bir arada yürütmedi. "Tanzimat İstanbul'a devlet eliyle bu karışık anlayışı getirdi" (*Türk İstanbul*, 1964; *Yaşadığım Gibi* içinde, 164-168).

yoksun olmasına yol açmaktadır; yaşanan zamandaki bu yoksunluk, yaşamın bütününe bir bozulmuşluğa bir düzensizliğe dönüşmesine neden olmaktadır.² Geleneksel olan ile yeni olan arasındaki kopukluğun aşılmasının gerekliliği ve yolları, Tanpınar'ın metinlerinde toplumsal bir sorun olarak ele alınır ve çözümlenir. Bu kopukluğun düşünsel temelinde Batı'nın kavramlarını gören Tanpınar, sorunu, bu kavramların içselleştirilmeden, özümsemeden, yaşamın içinde doğrudan anlamlandırılmadan geleneğin içine yerleştirilmesine dayandırmaktadır. Ancak, Batı'nın zaman kavramı, hem içinde yaşanan anın hem de kendi geçmişi ile kopuk olan ulusun açmazlarının anlaşılmasını sağlayacak bir kavramdır. Geçmiş kendi zamansallığının bir deneyimi olarak şimdiye ve geleceğe taşıyan bir bilinç, zaman içinde kendiliğini yitirmemiş bir bilinç olacaktır. Belki de hemen yapılması gereken tek şey, bu zamanın içinde kaybolmadan onu yaşamaktır.³ Kendilik bilinci, kurgulanan yaşamın kendi yaşamın olması ile, bir tarihi olması ile olanaklıdır; tarih ya da geçmiş, varolma bilincin koşuludur. Ancak, gerçekleşmesi beklenen geçmişin tekrarının yaşanması değil, onunla kurulacak doğru bağdır. Bu nedenle, geçmişin Batılı bir biçimde anlaşılmasının yolu onun zaman anlayışının kavranılmasında yatmaktadır. Çünkü bu tarih ve zaman anlayışında geçmişe eleştiri ve dargınlık bulunmamaktadır.⁴ Zaman, bireyin kendine ve kendine ait olanlara yabancılaşmasının kaynağı değil, yaşanan anın doğru kavranılmasının nedeni olmalıdır. Geçmişe dönük bir bakışla kavramsallaştırılacak zamanın çizgiselliği, bireyin ve ulusun bilincinin gerçekleşme koşulu olacaktır. Geçmişin ya da kültürün bireye kattığı bir bilinç yoksa onun tarihteki varoluşu bir görüntüyü aşmayacaktır. Tarihe ve kültüre ilişkin değerlerin taşınması, bu değerlerin

² Yapılması gereken o tarihle ilişkinin kopartılmaması ya da yeniden kurulmasıdır. Ulusal yaşamın tinini inşa etmenin tek olanağı, Tanpınar'a göre, geçmişle olan bağın yakalanmasıdır. "Niçin geçmiş zaman bizi kuyu gibi çekiyor? İyi biliyorum ki aradığım şey bu insanların kendileri değildir; ne de yaşadıkları devre hasret çekiyorum. Hayır, muhakkak ki bu eski şeyleri kendileri için sevmiyoruz. Bizi onlara doğru çeken bıraktıkları boşluğun kendisidir. Ortada izi bulunsun veya bulunmasın, içimizdeki didişmede kayıp olduğunu sandığımız bir tarafımızı onlarda arıyoruz. Çünkü bu dâvıssıla'nın kendisi başlıbaşına bir âlemdir. Onunla geçmiş hayatın en iyi izahını yapabiliriz" (**Beş Şehir**, 102). Yaşamın estetiği de ancak kendi tarihi ile ilişkisinin kurulması ile olanaklı olacaktır. "Şurası var ki, üslup daima kültüre ve medeniyete aittir" (*İstanbul'un Mevsimleri ve Sanatlarımız*, 1953; **Yaşadığım Gibi** içinde, 115). Bu durumda kendi tarihi üzerine oturan bir eylem gerçek ve bu yolla da deneyimlenebilir olacaktır.

³ "Öyle sanıyorum ki, ne maziye sevmek, ne de Garb'ı tanımak ve ona hayran olmak bizim için kafi değildir. Mazi, nihayet geçmiş bir zamandır; Biz ise 'Bugün bile' değiliz; yarınız. Her neslin asıl vazifesi kendi ötesinde gelecek için olanı hazırlarken başlar. Bizim için asıl yapılması lazım gelen, memlekette yeni hayat şekilleri yaratmaktır. Biz Şark'a veya Garb'a ancak bir birbirinden ayrı iki kaynağımız gibi bakabiliriz. Her ikisi bizde ve geniş bir şekilde vardır; yani realitemizin içindedirler." İçimizdeki kaynaşmanın verimli olması için üçüncü bir yere, "memleket realitesi"ne bakmak gerekmektedir (*Asıl Kaynak*, 1943, **Yaşadığım Gibi** içinde, 34).

⁴ "Yahya Kemal'in mazi anlayışı bile bir nevi avrupalı anlayıştır. Bu yüzden onda tenkid ve dargınlık yoktur. ...Yahya Kemal'de, eskinin inkârı değil, eskinin geniş olarak alınışı vardır. O, tarihimizde insanı karakterize eden çizgileri gayet iyi bulur. Bu, insanın bütün olmasıdır." (Aktaran, Alptekin, 81).

bugün içinde yeniden kurulması için geleneğe ilişkin bilginin bireyin bilincine aktarılması gerekmektedir.⁵ Bu da yekpare zaman içerisinde yaşanan anın duyumsanması; çizgisel zamanın akışı içerisinde bilincin yakalanmasıdır.

II

Tanpınar'da estetik bir yaşamın olanağının neler olduğu konusunda öne çıkartılabilecek temel kavramlar, *gündelik yaşamın dinginliği ve derinliği*dir. Örneğin, akşam güneşine batmış boğazın kıyısında izlenen bir İstanbul'un rengi⁶ bu estetik olanı duyumsatır.⁷ İstanbul'un renginin duyumsandığı bu estetik anın iki bileşeni bulunmaktadır: Tarih ve müzik. Estetik olanın yüceliğinde bu iki oluş gizlidir. *Tarih estetik yaşamın olanağıdır*; çünkü ancak kendi tarihinden beslenen bir eylemin tını olabilir. İnsan eylemleri, tarihselliği olduğu sürece estetik bir değer taşır. Tarih dışı eylem ve düşünceler, beden ile uyumsuz olacağı için, yaşamın tını olanaklı olmayacaktır. Bu aynı, müzikteki zaman uyumsuzlukları gibidir. Eğer, *müzik estetik olanın ölçütü* olarak alınrsa, Tanpınar için, kendinde bir derinlik olan Klasik Türk müziğinin taşıdığı zamansal uyum ve ezgisel ritim, yaşamın ahengi için ideal ölçüttür. 'Tarih' ve 'müzik' terimleri bir üst kavramda, zaman kavramında senteze ulaşır. Müzik ve tarih terimlerinin her ikisi de *zaman* demektir. Çünkü, müzik, zamanın düzenlenmesi olarak 'haller'i aşmaktadır.⁸ Ardeşik anlarının kopuşuzluğu ile açığa çıkan zamansal bütünü insani varoluştan kopartmak olanaklı değildir. Yaşanan anın anlamı, anların bütünlüğü içerisinde ortaya çıkmaktadır; anı duyumsamak estetik bir yaşam

⁵ Bu nedenle Tanpınar Andre Gidé ve Paul Valéry'yi Avrupa'nın kendisi olarak görür. Ona göre bu iki arkadaş Avrupa'yı bütün saflığı ile sürdürüyorlardı. Masalları yeniliyorlar, değerleri yeniden kuruyorlar, insanlığın özü olan kültürü, gündelik olanın elinden kurtarıyorlar. Uygarlık birkaç düşünce geleneği ve bunları sürdüren birkaç adamın aracılığı ile yaşamını sürdürür. Andre Gidé ve Valéry, Sokrates'ten beri başlayan insanlık mirasını kendilerinde taşıyan son insanlardı (*Edebiyat Üzerine Makaleler*, 1969: 507-8).

⁶ Ama bu rengin bozulan tadına karşı da bir hüznün kendisini sürekli hissettirir. Bugün hayatımızda her şey içinden çıkılmaz bir hal almıştır. "Bugünün geçiş devrinde her şey bize biraz daha tehditkar bir muamma çehresiyle bir muamma çehresiyle geliyor. Tarihimizin acayip bir devrindeyiz. Bir buçuk asırdır süren bir medeniyet değıştirmenin neticesi olarak hayatımızda hakim olan ikililik, her şeyi güçleştirdi." "Biz şehir mefhumunu kaybettik. İçimizde fukaralığın nizamı kuruldu" "Biz çoktan beri şehir fikrini kaybettik.." İstanbul'un bozulan kent yaşamı, satıcılar, toplu taşıma, bakımsızlık... "Şehir, bir terbiyenin ve zevkin etrafında teşekkül eden müşterek bir hayattır." (*Yaşadığım Gibi* içinde, 188-191).

⁷ "Yakında ay ışığının şehrin manzarasına, tek başına rakipsiz hakim olduğunu göreceğiz. O zaman soğuk ve hülyalı mehtabın altında, semt semt, abide abide, koy koy bu peyzajın, imkansız bir Wagner operasının hareket ve musikisini bekleyen boş bir dekor gibi açıldığını ve bizzat bu hareket ve musikinin yokluğu sayesinde tesirlerini bir sonsuzluğa doğru genişlettiğini göreceğiz" (*Karanlıkların Tadı*, 1941; *Yaşadığım Gibi* içinde, 137).

⁸ "... Musiki zamanın üzerinde çalışıyordu. Musiki zamanın nizamı idi; hali yok ediyordu" (*Huzur*, 267).

deneyimlemektir. (*Huzur*: 230). Estetize edilmiş yaşam, bir sanat yapıtı gibidir; zamanı duyumsama, onun içinde olma, onunla varolabilme durumudur.

O halde, sanatın amacı da gündelik yaşamın izini sürerek, “yekpare zaman”la “deneyimlenmiş zaman” arasındaki bağlantıyı kurmaktır. Kozmik ya da yekpare olan, bilincin ve varoluşun olmadığı, sonsuz, aşkınsal bir zamanı belirtir. Bölümlemiş ve deneyimlenmiş zaman, aşkın olanın, yekpare zamanın biçimlenmesini göstermektedir. Her varoluş, deneyimleyen ya da deneyimlenen bir şey olarak sonsuz zamanın sonlulaşmasından, biçimlenmesinden başka bir şey değildir. Dile gelmeyen varoluş aracılığıyla dile getirilir. “... Eşyayı bırakmalı güzelliğinin saltanatını içimizde kursun” (*Bursa'da Zaman*, 137). Zamanın anlamı, deneyimlemede açığa çıkar. Her deneyim, sonsuz, yekpare zamanın bir parçasıdır ya da zamanın parçasının bir görünümüdür. Sonsuz zaman, kendi gerçekliğini, onu deneyimleyen insan varoluşu ile kurmaktadır.

Tanpınar, *Ne İçindeyim Zamanın* şiirinde, sonsuz olan ile deneyimlenen zaman ilişkisini şöyle kurmaktadır:

*Ne içindeyim zamanın,
Ne de büsbütün dışında;
Yekpâre, geniş bir ânın
Parçalanmış akışında.*

İnsan varoluşu, bölümlemiş zamanın tutsağıdır; ondan kurtulmak, onun dışına çıkmak ister. Tanpınar için çıkış yolu sanattır, musikidir, edebiyattır. Düşsellik ve yaratıcılık parçalanmış zamanın tutsaklığından kurtuluş yoludur. Düş ya da sanat, zamanın üç boyutunun birleştirildiği, zamanın kozmikleştirildiği; geçmişin, şimdinin ve geleceğin anılar olarak birbirini tamamladığı, parçalanmış zamanın tutsaklığından kurtuluş anıdır. Düş görmek bir başka yaşamda olmaktır. Düşte, “bir anda karanlık bir eşik atlanır ve bir başka yıldızın kendisine mahsus nizamı altında, başka bir zaman ve uyanık halden çok ayrı, daha geniş imkanlı, daha kesif, son derecede hızlı ve tesadüfe bağlı bir hayat başlar” (*EÜM, Şiir ve Rüya* I, 16). Bu iki yaşam, ‘uyanık hayat’ ile ‘rüya hayatı’, birbirini tamamlayan karşıtlar; birbirini tamamlarlar çünkü, “kozmetik nizamın ta kendisi olan ritim ancak bu zıtlıkla mümkündür”, karşıtlar “çünkü ayrı ayrı kaynaklardan gelirler”. Uyanık hayat, bölümlemiş, parçalanmış anların yerleşimidir; “güneşin adına söylenmiş kasidedir”. Rüya hayatı, kendisini yok etmeye çalışan, uyanık hayatın parçalanmasına izin veren geniş ve ıssız gecenin konuştuğu yaşamdır. Bu yaşamda gece, bölünmüş yaşamın her parçasını ele geçirmiştir. Orada her deneyim “bir kehaneti, yani zamanla gayri şahsi ve bizimkinden çok ayrı bir alâkayı ifşa ediyor. Benliği, kökü ve yaprağı birbirinin aynı olan bir ağaç, kozmik bir sarmaşık olmuş zamanın üç bu’unda yüzüyor. Onun için mazi, hal, istikbal bir hatıradır” (*EÜM, Şiir ve Rüya* I, 17). İnsan varoluşu bu yaşadığı gece aleminde, sonsuzluğun içerisinde, bilincin sınırları olmaksızın konuşmaktadır: “bütün sonsuzlukla perdesiz olarak” konuşmaktadır. Burada artık zaman kavramı yoktur; her bir saniye ebediyet kadar uzundur; her tasavvur kendi başına bir andır.” Bu biricik anlar, yalnızca onları dolduran rasgele olayların

silsilesiyle değil, çözülmesi güç bir ruh durumunun yarattığı havayla doludur. Bu havanın kesifliği, ölüm korkusunun ve ölüm deneyiminin kendini ilk gösterdiği biçimi olan ürpertinin bedende uyanmasından ötürüdür; bu ürpertinin katıksız düşünceleri, hayallerin, gündelik izlenimleri, endişeleri, bilinçaltında yatan her şeyi ele geçirip içimizde kendi acayip senfonisini kurmasından ötürüdür. İster bir düş anlatsı ister bir gerçeklik öyküsü olsun, sanat bu havayı kurabilmek ister; sanat, “bu duygu kesifliği altından eşyayı gösterebilmektir.” Bu hava, kozmik anın, yekpare zamanın bütün görkemiyle kucaklandığı, kozmik düzenin deneyimlenen şeyle ritim içinde bulunduğu anın havasıdır. “Yaşadığımız, gülp eğlendiğimiz, çalıştığımız, seviştığımız zamanın yanı başında, ondan daha çok başka, çok daha derin, takvimle, saatle alakası olmayan; sanatın, ihtirasla, imanla yaşanmış hayatın ve tarihin bu şehrin havasında ebedi bir mevsim gibi ayarladığı velût ve yekpare bir zaman.” (*Bursa’da Zaman*, 108). Sanatın amacı, parçalanmış zamanı yenmek, bölünmüşlükten bütünleşmeye doğru ulaşmaktır. Bir anlamda, geçmişin, şimdinin ve geleceğin aynı olduğu bir dinginlik içerisinde yaşanmışlığın ayırına varmaktır. “... Asıl zamanın yanı başında, bizim için ondan daha başka ve daha derin olarak mevcut olan ikinci zamanı yapan şeyin ne olduğunu öğrenmiş gibiyim. Bu ses ve onun etrafını kucaklayan, her dokunduğu şeyin özünü bir ebediyette tekrarlayan akisleri, bu mevsimlerin ve düşüncelerin ezeli aynası, zamanın üç çizgisini birden veren tılsımlı bir aynadır. Sanatın aynası da bundan başka bir şey değildir.” (*Bursa’da Zaman*, 138). Zaman ile sanat aynı şeydir; zaman billur bir avizede, bir aynada, bir düşte görünen akislerin, gölgelerin kendini sanat içinde zamansız olarak başka bir güzellikte göstermesidir. Her an yeniymiş gibi görünen, her an yeniden deneyimlenen ve deneyimlenmeye çağıran şey, insan varoluşunu bir güzellikle buluşturmaktadır. “Güzelin en büyük hususiyeti her an yeni gibi görünmesinde, her an bizi kendisine ve kendisinde uyanmağa zorlamasıdır.” (*Beş Şehir*, 219).

Bursa’da Zaman şiiri, bu her an yeniden başka bir biçimde deneyimlenen gündelik yaşamın zaman ile bütünleşmesini örneklemektedir.

*Her şafak onunla uyanır, güler
Gümtiş aydınlıkta serviler, güller
Serin hulyasıyla çeşmelerinin.
Başındayım sanki bir mucizenin;
Su sesi ve kanat şakırtısından
Billur bir avize Bursa’da zaman.*

Bu estetik deneyim, düş görmek gibidir; uyanırken görülen bir düş; bir içe dalma, yaşanan anın sonsuzlukla buluşma halidir. Bu düş hali, sanat yapıtı karşısında estetik değeri olanı duyumsatan duygunun kendisinden başka bir şey değildir. “Asıl olan bu duygudur. Musiki burada işe girer. Çünkü bu duygu musikişinas olmamak şartıyla musiki sevenlerde bu san’atın uyandırdığı hisse benzer. Bunu yaşadığımızdan başka zamana geçmek diye de tarif edebilirim. Başka türlü ritmi olan ve mekanla, eşya ile içten kaynaşan bir zaman.” (*Tanpınar’ın Mektupları*, 276).

Sanat, musiki örneğinde olduğu gibi, uyanık halde düş görmektir; parçalanmış zamanın içinde kozmik zamanla buluşmaktır. “Dede’nin Mahur Beste’sini ilk def’a dinlediğim zaman, birdenbire gözlerimin önünde çıplak bir manzaraya tek başına hakim olan büyük bir ağaç canlandı. Bu hayal, musikinin rüzgarıyla bende doğan bir şeydi. Halbuki bu besteyi o anda dinlemeye hazırlanmış değildim; nağme beni ansızın yakalamıştı. Bu hayalin meydana gelmesi, uyanık halde bir rüyadır.” (EÜM, Şiir ve Rüya. II, 22). Bedensiz olan musikinin yine bedensiz olan kozmik zamanla özdeşliği, kendinde doğan şeyin kendinde yok oluşu özdeşliğidir. Sanat, parçalanmış anlar içerisinde gecenin yaşanmasıdır; zamanın kendi içerisinde kaybolması, zamanın kendi düzeni içerisinde kendisini yok etmesidir. Bu aslında, insanın deneyimlediği gerçeklik içerisinde, deneyimlediği şeyi aşması, onun dışına çıkmasıdır. Yaşanan zamanın kendi kendisini yok etmesini sağlayarak, kozmik zamanla buluşmasıdır insanın.

‘Saatleri Ayarlama Enstitüsü’ romanında, insanlaşan zamanı konu edinerek, zaman ve estetiğin insanlaştırılmasını öykülemiştir. Romanında, Tanpınar, *yaşanan zaman* sorununu ele alarak, yaşamı insanın eylemlerinin bütünü olarak tanımlamaktadır. İnsan eylemleri, zamansallık ve estetik görünüşleriyle birlikte ele alınarak; yekpare ya da kozmik zaman bölümlenmiş, parçalanmış yaşanan zamanın içerisinden duyumsanmaya çalışılır. Romanda, saatlerin ‘sahibinin karakterini edinmesi’ zamanın insanlaştırılarak yaşanan zamana dönüştürülmesine yol açar. Zaman insani bir nitelik kazandığı için, o ‘kültürel yapılara ve yaşamlara göre değişmektedir.’ (SAE, 18). Öyle ki, sonunda kol saati ya da günün kendisiyle döndüğü masa saati sahibi gibi “yaşamaya ve düşünmeye alışmaktadır.”⁹

Tanpınar’ın yaşamın düzenlenmesi ve saat ayarı arasında kurduğu *ironik* ilişki¹⁰ Bergson’cu bir zaman anlayışına olana bağlılığını göstermektedir. Bergson’un zaman anlayışında, mekânın ardışıklığı, nesnelerin yan yanalığı bilinç içerisinde gerçekleşir. Bilinçte biri birini izleyen haller bir birinden farklılaşmadan bulunur; mekânda eş zamanlıklar bir ardışıklık olmadan bir birinden ayrılırlar, yani biri görüldüğünde diğerrinin var oluşu sona erer. Dışımızda, ardışıklığı olmayan ortak bir dışsallık; içimizde ortak bir dışsallığı olmayan bir ardışıklık. Bu dış dünyayı kuran eş zamanlılık, bilincimizde bir birine ardışık olarak düzenlenir; ölçülebilir zamanı sanki dışarıdaki nesnelerin kendi içlerinde bir ardışıklık varmış gibi onlara yerleştiririz; zamanı mekân içerisine yerleştiririz. Bu iç içe yerleştirme sürecinde, ölçülebilir zaman, aynılığı olan mekân olarak; süre ya da deneyimlenen zaman bir ardışıklık olarak ortaya

⁹ Bu durum, yani insana uyma durumu, bütün eşyada vardır. Eski eşyalar insan o kadar uyarlar ki, yenisi yeni bir benlik gibidir. Hatta İrdal, Ayarcı’nın giysilerini giydiğinde, onun bilimsel bakışını da devraldığını, onun kişiliğine büründüğünü gizemli bir iş olarak anlatır. (SAE, 19).

¹⁰ *Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde*, düşünce ile yaşamın bütünlüğü de gösterilmeye çalışılır. Düşünsel olan ile gerçek olan arasındaki uyum, yekpare zaman ile deneyimlenen zamanın bütünlüğü ile sağlanmaktadır. Bu bütünlüğün kaybolması, romanda, ironik bir biçimde, zamanın gerisinde kalmanın bedelinin nakit para cezası ödemek zorunda olmak durumuyla eğretelenir.

çıkartır.¹¹ Zamanın deneyimlenen zaman olarak, yaşamın eylem bütünlüğü olarak tanımlanması zamanın ve insanın birlikte tasarlanması gerektiğini göstermektedir. Saat, zamanın insanlaştırılmasının simgesidir. (SAE, 237). “Saatin kendisi mekan, yürüyüşü zaman, ayarı insandır.” “Bu da gösterir ki zaman ve mekan insanla mevcuttur.” (SAE, 35). Tanpınar’ın zamanın ve insan varoluşunun bu iç içeliğini vurgulaması, yaşam biçimi ile zaman arasında bir *kesintisizliğin* olması gerektiği düşüncesini benimsemesindedir. Zaman, toplumun tinidir. Bu tin geçmişte yaşamını sürdürür; bu tine hayat veren tarihtir ve toplum varlık iradesini orada bulur. Bu nedenle zamanı değiştirmek, bu tini değiştirmektir. Yaratıcı olanın bu tinle doğru bir ilişki kurması gerekmektedir. Yaratıcı olan yenidir; eski olan yeniden tasarlanarak tinselliğiyle şimdiye taşınır ‘Yeni’ ile ‘eski’ arasındaki gerilim zaman açısından “şimdi” ile “geçmiş” arasındadır. Tanpınar; “yeniye bulmak sorun değil, önemli olan onu kendine mal edebilmektir,” derken yeniye karşı geçmişi yeğlemesini de anlatmaktadır. Geçmiş, yaşanılmış olanın yeniden yaşanmasının olanağıdır; bende olandır, şimdinin olanağıdır. Tanpınar için ‘geçmiş’in ideal olma yanı buradan gelmektedir; bende ve bana ait olmasından. İdeal olan, tinini kendinde taşıyan bir yaşam tarzıdır. Geçmiş bir rüya, bir tasarım olarak yaşanmaktadır. “Hakiki sanat budur”; geçmiş yaşamı düşüncede yeniden tasarlamak. “Kendi hayatını bir başkasının düşüncesinde yaşamak, zamana kendinden bir şeyler kabul ettirmek” (Huzur, 165-166).

Geçmiş ve şimdi arasındaki gerilim bozuk bir zaman anlayışını doğurmaktadır. Zamanı kavrayamayan bir bilinç kendi varoluşunu ertelemektedir. Zaman insandır. Zaman insanın görünümü ile dışlaşır. İnsanın yaşam tarzı onun tini ile –daha çok toplumsal tini- ile örtüşmüyorsa, zaman bozuk olarak yansır. İnsan ve zaman arasındaki ilişkiyi doğru kurmalıdır. Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Tanpınar’ın zaman ve insan yaşamı arasındaki bağın doğru kurulmasını içeren bir bakışın yansımasıdır. Zaman doğru takip edilmediğinde, yaşam bozulacaktır. Çünkü, zamanın algılanışı, yaşamın düzenlenişi ile birliktedir. Zaman, yaşayan insanın zamanıdır. Zamanın insan olması, yaşamın insan yaşamı olmasından kaynaklıdır.

III

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Huzur* adlı romanı, estetik bir yaşamın olanağının, geçmiş ile şimdi arasında yaratılacak bir uyum üzerine kurulması gerektiği üzerine kurgulanmıştır. Şimdinin ile geçmişin eşiğinde duran, zamanı şimdiyi yaşamakla içinde ve geçmişi unutmakla dışında tutan insan bilincinin çelişkisi, aslında, estetik bir yaşamın olanağının ne olduğu sorusunun yarattığı bir çelişkidir. Çelişki, ‘yeni’ yaşam değerleri ile ‘geçmiş’ değerler arasındaki kesinti ve süreksizliktir. Kopuş, geçmişin şimdiye taşınmamasından, onun terkedilmiş bir zaman olarak tasarlanmasından kaynaklanmaktadır. Geçmiş bir uzamsallık olarak buradadır; ancak, düşüncede yer

¹¹ Henri Bergson. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, translated by F.L. Pogson, M.A. London: George Allen and Unwin, 1910: 221.

bulamamaktadır. Oysa, yeniyi oluşturan güç, unutulmak istenen geçmişin kendisidir. Yeninin yaratılma eşiğinde geçmişi unutmak, benliği kaybetmektir.¹² “Yeniye yaratacak irade inkardan çıkmamalıdır.” (Huzur, 88).

Çünkü geçmiş “hayatımızın, bugün olduğu gibi gelecek zamanda da şekillerinden biridir.” “İkincisi bizim zevk dünyamızdır. Hatta kısaca dünyamız.” (Huzur, 165). “Hepsi bir medeniyet çöküntüsünün yetimleri” olan “bu insanlara yeni hayat şekilleri hazırlamadan evvel insanlara hayata tahammül etmek kudretini veren eskilerini bozmak neye yarar?” (Huzur, 182). “Yeni bir hayat lazım,” bu anlaşılır bir şeydir. “Fakat sıçrayabilmek, ufuk değiştirmek için dahi bir yere basmak lazım. Bir hüviyet lazım ... Bu hüviyeti her millet mazisinden alıyor”¹³ (Huzur, 164). Yeniden yaratabilmek için, bir geçmişe, geçmişin bir iç duyumuna gereksinim vardır. Bu geçmiş, düşsel bir tasarıma aittir. Geçmiş, bilincin akışında şimdiyle bütünleşmiş bir iç duyum olarak bulunmaktadır. ‘Geçmiş bir rüya, bir tasarım olarak’ yaşanmaktadır. (Huzur, 165-166). “Hakiki sanat budur”; geçmiş yaşamı zihinde yeniden tasarlamak. “Kendi hayatını bir başkasının düşüncesinde yaşamak, zamana kendinden bir şeyler kabul ettirmek.” (Huzur, 166).

Romanın kahramanı Mümtaz’ın sergilediği varoluş biçimi, estetik olanın tarihsel olanla bağlarını ve bunu yaşayabilmenin yaratacağı huzurun ne olduğunu göstermek üzerine kuruludur. Bu varoluş biçimi, kendi iç dünyasında duyumsadığı güzel duygusuyla gerçekliği algılayan, gerçekliği huzurun ve dinginliğin karşılığı olarak gören bir var olma biçimidir. Güzel olanın gerisindeki ölçüt müziktir; müziğin dinginliğidir (Huzur, 107-108, 114); çünkü müzik uyumdur; uyum da güzelliştir. “Güzel” kavramı ancak yaşamda karşılık bulur. Yaşam, bir bütün olarak güzeldir ve mucize ile doludur. Kaygılar içinde bir durumu düşlemek bile güzeldir. “Çünkü hepsi bizde şuur dediğimiz o mekanizmayı oynatıyor, onunla hayata, eşyaya sahip oluyorduk.” (Huzur, 187-88).

Tanpınar’ın müziği estetik yaşamın ölçütü olarak görmesi, geçmiş zaman ile müzik arasında kurmuş olduğu ilişkiden kaynaklanmaktadır. Müziğin ruhu onun geçmişinden getirdiği yaşanmışlıktır. Müzik, geçmişi şimdiki zamana taşımakta; onu şimdiye dönüştürmektedir. Müzikte yaşanan estetik deneyim, geçmişin şimdiliğidir;

¹² Huzur’un kahramanı İhsan: “... kendimize mahsus, şartlarımıza uygun yeni bir hayat kurmaya çalışacağız. Hayat bizindir; ona istediğimiz şekli vereceğiz. Ve o şeklini alırken, kendi şarkısını yapacak. Fakat fikre, sanata hiç karışmayacağız! Onları hür bırakacağız. Çünkü onlar hürriyet, mutlak hürriyet isterler. Masal bir anda, bir istiyoruz diye teşekkül etmez. O hayatın içinden fıskırır. Hele mazi ile bağlarımızı kesmek, Garp’a kendimizi kapatmak! Asla! ... Biz Şark’ın en klasik zevkli milletiyiz. Her şey bizden bir devam istiyor.” (Huzur, 89).

¹³ İhsan: “Maziyi ihmal edersek hayatımızda ecnebi bir cisim gibi bizi rahatsız eder ...” (Huzur, 240). “Kendimizi sevmiyoruz. Kafamız bir yığın mukayeselerle dolu; Dede’yi Wagner olmadığı için, Yunus’u Verlaine, Bakı’yi Goethe ve Gide yapamadığımız için beğenmiyoruz. Uçsuz bucaksız Asya’nın o kadar zenginliği içinde, dünyanın en giyinmiş milleti olduğumuz halde çırlıçıplak yaşıyoruz. ... Başka milletin tecrübesini yaşamaya çalışıyoruz.” (Huzur, 241). “Bazen kendimi Goethe’nin Homunculus’u gibi bir cam kabuk içinde mahpus sanıyorum.” Öyleyse bu fanusu kırma, onu kabuğun yap ve onu genişlet. (Huzur, 243).

müzik geçmişin bir yaşam deneyimidir. Geçmişte “basit şeylerin güzelliği vardır.” (Huzur, 123). Müzik bu ‘basit güzellikleri’ bir estetik bir yücelik olarak insana geri verir. Müzik estetik yaşamın ölçütüne dönüşür. Bu ölçüt İstanbul yaşamında en iyi kendisini göstermiştir. “İstanbul manzaralarıyla eski musiki birleşiyor.” (Huzur, 161). Bundan dolayıdır ki, “İstanbul’u tanımadıkça kendimizi bulamayız” ((Huzur, 163). Ve İstanbul müzik demektir; kendimize giden yol bu müziktir.¹⁴ Eski müzikte geçmişe açılan bir anahtar vardır.¹⁵ Üst üste giydirdiği zamanlar aracılığıyla içimizde gizlediğimiz hazinenin kapılarını açıyor; oradan çevreye bakabildiğimiz için bu bizim için bir sanat oluyor. İstanbul’un peyzajı, sahip olduğumuz uygarlık musikide gizlidir. Batı’nın bizi anlamaması, musikiyi¹⁶ anlamamasındandır. “Kaldı ki sanat, sanat eseri, doğrudan değer olan şey, altını musiki çizdiği zaman büsbütün değişiyor.” “İnsan hayatı sonunda sestem başka hiçbir şeyi benimsemiyor; hepsinin üstünde yaşıyoruz, ancak dokunuyoruz, Fakat şiirde, musikide...” (Huzur, 164)

Tanpınar’ın geçmiş ve musiki arasında kurduğu bağı İstanbul’un peyzajında cisimleştirir.¹⁷ *Huzur*’da Mümtaz’ın bilinç akışında tanık olunur. Mümtaz estetik olanın yüceliğine Nuran’ın aşkı ile varır; böylece, Tanpınar estetik ile aşkı bütünleştirir. Öyle ki Nuran ve klasik olanın peyzajı (eski Osmanlı konağı, mobilyalar ve İstanbul) başka

¹⁴ “Charles Baudelaire bir şiirinde ‘Musiki çok defa beni bir deniz gibi alır ve solgun yıldızına doğru götürür’, der. Bu güzel şiirin sonunda ise şair, musiki için ‘ümitsizliğimin büyük aynası!’ çığlığını atar. Musiki karşısında benim vaziyetim de aşağı yukarı budur ...” (*Musikiye Dair* [karalama notları arasında bir yazıdan] , *Yaşadığım Gibi* içinde, 356).

¹⁵ Türk müziği asaletini gittikçe kaybetmektedir. “Halbuki Türk musikisi böyle bir akibete hiç de layık değildi. O, büyük bir cemiyetin, çok sıhhatli bir hayat akışının ve derin, huzursuz, her an ebediyetin muammasını çözmek için sabırsızlanan bir ruhun mahsulüydü.” Musiki incelenmiş bir zevk eseri idi. “... bizi yapan, mazideki benliğimizi vücuda getiren büyük isimler, büyük eserler ... kayboldular. “Hakikatte eski musikimiz belki bizim en öz olan sanatımızdır. Türk ruhu hiçbir sanatta bu kadar serbest suretle kendi kendisi olmamış, bu kadar derin ve yüksek kemale mutlak bir hamle ile erişmemiştir.” “... müşterek İslam medeniyetine bizim ithaf ettiğimiz bir sanat sayarlardı.” “Eski hayat tarzını” yitirmek “bizi çınlıçplak bıraktı.” “Fuzuli’yi, Nef’i’yi hakikaten sevip anlayan bir muasır, ondan Avrupa şiirine Goethe’ye, Shakespeare’e çok kolay geçebilir.”; “Dede Efendi ile beslenmiş bir ruh için ise Bach sadece bir kardeştir.” “Eğer hakikaten cemiyetimizde bir musiki değişikliği yapıyorsak, muayyen bir zevk seviyesinde bulunan bir halk kitleleriyle bunu daha iyi ve daha kolay başarabiliriz” (*İstanbul Konservatuarı ve Musikimiz*, 1941; *Yaşadığım Gibi* içinde, 339-342).

¹⁶ Klasik Müziğin bestecilerinin Türk müziğinin bestecileri ile karşılaştırıldığında Emin Dede: “Erenler, yanlış kapı çalıyorsun, demişti. Ötekiler sanat yapıyor. Biz sadece duadayız. Bilirsin bazı tarikatlarda değil eser vermek, kabrinin üzerinde adını yazdırmak bile iyi sayılmadı. İşte bu Şark’tı. Mümtaz’a göre hem şifasız hastalığımız, hem de tükenmez kudretimiz olan Şark!” (Huzur, 249). “... Musiki sanattan ziyade dine benzer” (*Musiki Hülyaları*, 1949; *Yaşadığım Gibi* içinde, 337).

¹⁷ İstanbul betimlemelerinin sıklıkla resim tabloları ile birlikte dile gelir: Sis empresyonist resmin sunduğu bir tablo gibiydi. “İstanbul’un güzelliklerine kendimi dama teslim ettim.” Boğazın sularındaki ışık oyununu hangi sanat verebilir? Gelecek yüzyılın cümlesi “Güzel öldü” olacaktır. “Büyük ve muhteşem bir sanat eserini henüz bitirmiş gibiydim. İstanbul’un operasını yaşadığımı biliyordum” (*Lodosa, Sise ve Lüfere Dair*, 1958; *Yaşadığım Gibi* içinde, 140-147)

bir bütünleşmenin içinde bir araya gelir. Evin tasarımının, düzenlenişindeki estetiğin hayali, Nuran'ın güzelliğinin o estetik yaşam alanında düşünmesi ile iç içe gelişir. Nuran'ın güzelliğinden, İstanbul yaşamının güzelliği, oradan da geleneksel olanın yüceliği oluşturulur. (Huzur, 154-155). Nuran, yaşamın kendisidir artık; o, gerçek bir estetik deneyimdir (Huzur, 157). "Nuran ile olan aşkı sayesinde Mümtaz'ın özellikle sanatı, doğayı ve kadını bir "terkip" halinde görebilmesi, bunların hepsinin bir bütün oluşturduğunu kavraması, onu bir çeşit sanatçı panteizmine ulaştırır" (Moran, 1998: 212). Mümtaz, bilinç akışında Nuran'ın güzelliği aracılığı ile kavram olarak güzelin ne olduğunu kavrar: "Nuran ile olan aşk, sanatkarca yoğun yaşamayı kat kat artırdığı içindir ki ayrı bir anlam taşır ve bu aşk, tüm güzellikleri bir bütün olarak kavramada bir araç rol olur" (Moran, 1998: 211). Nuran ile yaşanan, güzelin bedensel deneyimidir. Mümtaz, aşkı aracılığıyla kendi iç evreninin kuruluşunu izlemektedir (Huzur, 200). Öyle ki sonunda Nuran'ın aşkı Mümtaz için bir tür dine (Huzur, 160) dönüşür. Gündelik hayatın her safhası sanatın ölmez aynasında yansır gibidir. (Huzur, 170-71). Mümtaz'ın ruhunda doğa, kadın ve sanatın aşk sayesinde bir tek gerçek olarak sentezlemesi, onun bilinç akışındaki bütün imgeleri, tasarımları etkiler. Gittikçe Renoir'in tablolarıyla Nuran arasında bir benzerlik ilişkisi kurulur. Düşsel olanla gerçek olan aynışır. Geçmiş ile şimdi, estetik duyum içerisinde birleşirler. Zaman, bulunulan anın gerçekliği içerisinde cisimleşir. Geçmiş, şimdilenir; zaman mekanlaşır. Estetik haz, yaşanan anın gerçekliği içerisinde kendini gösterir. Kendini, geçmiş ile şimdinin insan zihninde ardışıklık olarak gösterir. Bu, kendini bir ritim olarak sunan, bütünleyici bir yaşam deneyimidir.

ABSTRACT

AHMET HAMDİ TANPINAR AND THE AESTHETICS OF DAILY LIFE

This article endeavors to point up that how Ahmet Hamdi Tanpınar assimilates the concepts of art, life and time in his works and that through these concepts how he constructs the aesthetics of ordinary life or aesthetics of the time. His works may be read as the proses which articulate the possibilities or the ways of carrying out life as an aesthetic unity. Possibly, the key word for all of his works can be summarized with one single sentence cited from his novel *Serenity*, "a life of a man could be beautiful as a work of art." This article hinges on this sentence to seek a style of life that can be called as aesthetic life in Tanpınar works by illuminating the concepts of experienced life and aesthetics of the time.

Keywords: Aesthetics, time, ordinary life, serenity, culture.

KAYNAKLAR

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Bütün Şiirleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1976.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, İstanbul: YKY, 2000.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Huzur*, İstanbul: YKY, 2000.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1964.
- Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Bergson, Henri, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, İngilizceye çeviren F.L. Pogson, M.A. London: George Allen and Unwin, 1910.
- Kaplan, Mehmet, *Tanpınar'ın Şiir Dünyası*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- Alptekin, Turan, *Ahmet Hamdi Tanpınar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Kerman, Zeynep, *Tanpınar'ın Mektupları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.

GABRIEL MARCEL FELSEFESİNDE MODERN İNSANIN TEMEL PROBLEMLERİ: SOYUTLAMA RUHU ve ONTOLOJİK ANLAM KAYBI

Emel KOÇ*

Rönesans, yeni bir yaşam duygusunun ve dünya görüşünün oluşmaya başladığı bir dönemdir. Yeni bir yaşam duygusu üzerinde yeni bir insan, din, doğa, devlet ve hukuk düşüncesi gelişmeye başlamıştır. Doğa dünyasını, Ortaçağdan tümüyle farklı bir biçimde ele alıp değerlendiren Rönesansın en büyük başarısı, yeni doğa biliminin tüm görkemiyle kendisini göstermeye başlamasıdır. Bu suretle XVI. yüzyılın sonlarına doğru giderek artan bilimsel gelişme hızındaki tempo XVII. yüzyılda karşımıza göz kamaştırıcı bilimsel gelişmeler olarak çıkmış ve nitekim XVII. yüzyıldaki bilimsel devrimden 150 yıl sonra Endüstri Devrimi başlamıştır.

Endüstri Devrimine yol açan temel etkenler arasında özellikle, “teknolojik uygulamaya elverişli bilgi birikiminin” ve “ticaret olanaklarının büyük boyutlar kazanmasının” altı çizilebilir. Zira bir yandan, bilimsel bilginin uygulamaya konması teknolojiye yol açarken, diğer yandan teknoloji, insanın yaşam tarzını, üretim metot ve araçlarını değiştiren makineleşmeye imkan vererek endüstriye dönüşebilmiştir.

Bilimsel bilgi ve bulguların teknoloji aracılığıyla endüstriye geçişi XIX. yüzyıla gelinceye dek son derece yavaşken, bu yüzyıldan itibaren büyük bir hız kazanmıştır. Başka bir deyişle, XIX. yüzyılı daha önceki yüzyıllardan ayıran en büyük değişiklik kendisini bilim ve endüstri ilişkisinde göstermiştir.

Uzun süre endüstri teorik çalışmalardan fazla etkilenmeksizin ama bazı yönlerden bu çalışmaları etkileyen kendi içinde bir gelişmeyken, XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısında durum birden bire değişmiştir. Bu konuda sadece elektrik üzerindeki bilimsel çalışmaların endüstriye neler kazandırdığını düşünmek yeterlidir. Telgraf, telefon, dinamo ve günümüzde telsiz, radar, televizyon, bilgisayar gibi icatlar, Faraday’ın deneysel ve Maxwell’in ona dayanan teorik çalışmalarını doğrudan izleyen uygulamaların başlıcalarıdır.¹

XIX. yüzyılın temel özelliklerinden bir diğeri ise yüzyılın ortalarından itibaren başlayan ve zamanımıza değin giderek artan bir hızla devam eden “uzmanlaşma” eğilimidir. Bilimlerin çeşitli uzmanlık dallarına ayrılması, bilimin ilerleme hızını artırmış, bu durum ise bilime bağlanan umutları güçlendirerek, bilime karşı ilginin artmasına neden olmuştur. Bunun en önemli göstergesi XIX. yüzyılın ortalarında Fransa ve İngiltere’de olduğu gibi Almanya’da da bilime dayalı pozitivist bir düşünüşün egemen olmaya başlamasıdır. Bilimden aldığı destekle XIX. yüzyıldan bu yana giderek ivme kazanan teknolojik gelişmelerin günümüzde baş döndürücü bir noktaya ulaşması, beraberinde nükleer tehlike, nüfus yoğunluğu, doğal kaynakların hızla tüketilmesi, çevre

* Doç. Dr., G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölümü

¹ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 144

sorunları ve diğer toplumsal sorunları da (salgın hastalıklar, açlık, terör, savaş v.b.) beraberinde getirerek “teknolojinin kullanım biçimini” sorgulanabilir hale getirmiştir.

Bu bağlamda, ahlaki sorumluluk taşıyan pek çok düşündür, modern bilimin ve teknolojinin hangi amaçlarla kullanıldığını derinlemesine sorgulamıştır. Örneğin E. Husserl (1859 – 1938) doğa bilimlerinin kendi spesifik alanlarıyla sınırlı kalmayan bir tavır sergilemeleri halinde, insan adına ciddi bunalımların ortaya çıkacağını belirterek, “Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji” adlı yapıtında modern bilimin kritiğini yapmıştır. Ona göre, bilimsel ve teknolojik anlayışın insan ve kültür bilimlerine egemen olma eğiliminin sonucunda kriz oluşmuştur. Bilimlerin krizi, netice itibarıyla tüm insanlığın krizine sebebiyet vermiştir.

Husserl, modern bilimin temelini Rönesans düşüncesi, Rasyonalizm ve evrensel felsefe düşüncesi ile ilişkilendirmektedir. Rönesans düşüncesi ve dönemin en önemli bilim adamlarından olan Galileo'nin deney ile matematik düşüncüyü birleştiren yöntemi, şüphesiz modern düşünce açısından bir dönüm noktası teşkil eder. Galileo, doğa alanında yeni bilgilere ulaşmak için yapılacak şeyin “fenomenlerin matematik ile çözümlenmesi” olduğunu düşünmüştür. Matematizasyon yaparak bilimde evrenselliği yakalamak amaçtır. Bu noktadan hareketle, gerek bilimde gerekse felsefede evrenselliğe ulaşma kaygısıyla hareket eden Rönesans insanı, matematiği temele almak suretiyle objektiviteyi yakalamak arzusundadır. Bu amaç dahilinde tümevarımın izlenecek tek akıl yürütme biçimi haline gelmesiyle, bireysellik ve bireysel olanın tecrübeleri göz ardı edilmiştir. Bu sebeple Husserl, Avrupa krizinin, yanlış yola sapan bir Rasyonalizmde kök saldığını düşünmektedir. Galileo'nin ve ardıllarının açtığı yolda dünyanın ideal-mantıksal bir yapıya bürünmesiyle, Husserl'in ifadesiyle “yaşam dünyası” gözden uzak tutulmuştur. Oysaki Husserl, bilinen ve bilinmeyen tüm gerçekliği kapsayan yaşam dünyasının insan için daima bilimlerden öncelikli olduğunu vurgulayarak, Avrupa bilimlerindeki krizden kurtulmanın yolu olarak, yaşam dünyasının anlaşılması ve fenomenolojik metodun temele yerleştirilmesi gerektiğini savunmuştur.

M. Heidegger (1889-1976) de bilimsel akıl ve teknolojinin Batı kültürü üzerinde son noktada yıkıcı bir etki bıraktığını düşünen filozoflardandır.

Felsefenin, “Varlığın anlamı” sorusuyla ilgilendiğini belirten Heidegger, felsefi bilgiyi diğer bilgi türlerinden ve doğa bilimlerinden ayırır. Ona göre, doğa bilimleri şeylerle ilgili olup, belli alanlardaki objeleri konu edinir. Bu nedenle Heidegger, “ontolojik” olanla “ontik” olanı ayırarak, “ontik” olanın varlıkların yüzeysel anlamlarıyla ilgili olduğunu, bilimlerin her şeyde olduğu gibi insanın da ontik analizini yaptıklarını, oysaki temel varlıkbilim veya felsefenin ise, Varlığın varoluşçu bir analizini konu edindiğini ifade eder. Filozof, bilimlere karşı olmamakla birlikte onların felsefeye göre yüzeysel olanla ilgilendiklerini düşünmektedir. Bilimin yanı sıra “teknoloji”nin özüne ilişkin sorgulamalarında ise Heidegger, “aletheia” kavramına ulaşır ve iki terim arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: Teknoloji kelimesi Yunancadaki “technikon” dan gelir ve bu “Techné” ile ilgilidir. Heidegger, bu kelimenin iki anlamı olduğunu söyler. Techné, yalnızca aktiviteye ve yeteneğe verilen bir ad değil, aynı zamanda güzel sanatlar ve zihin sanatlarına verilen bir isimdir de. Böylece “Techné,”

meydana gelmek olan “poiesis”e aittir. Diğer bir önemli nokta ise, eski çağlardan Platon zamanına kadar “Technénin,” “epistemé” ile bağlantılı olarak anlaşılması olmalıdır. Her ikisi de genel anlamıyla “bilmek” ve “bilgi” olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda bilmek, “bir şeyi açmak”tır; “bir şeyi açmak” ise, “açığa çıkartma” anlamına gelir. Açığa vurma, gizli olanın gizini açması olduğundan Heidegger, onun ancak Varlığın kendisine ait bir özellik olduğunu düşünür. Böylece teknolojinin özü, açığa çıkmak yani “aletheia”dır. Başka bir deyişle, teknoloji “açığa vurma”nın bir modu olarak kendini açıklığına olduğu yerde gösterir. Ancak Heidegger, açığa vurmanın modern teknolojiye “çerçevelemek” olarak ortaya çıktığını, çerçevelemenin ise hakikatin ortaya çıkmasını engellediğini vurgulayarak, çerçevelemenin bulunduğu yerde ciddi tehlikelerin var olduğunu dile getirir. Bu tehlikelerden kurtuluş yolu ise, Heidegger’e göre Techné kavramının gerçek anlamına dönerek, “Techné”nin sanat içinde ortaya çıkışını farkedebilmektir. Zira ne denli teknolojinin özünü sorgularsak o denli sanatın özündeki gizem de ortaya çıkacaktır.²

Husserl, Heidegger ve pek çok diğer düşünür gibi, bu çalışmanın konusunu oluşturan Fransız filozofu Gabriel Marcel (1889-1973) de bilimsel ve teknolojik gelişimin getiri ve götürülerine ilişkin çarpıcı bir değerlendirme yapmıştır.

Marcel, Rönesanstan itibaren yeni bir kültürün ve bilimin şekillenmesine hizmet eden görüşleri, kendi felsefesinde bir senteze ulaştıran Descartes’ın düşünceleriyle ve özellikle de Kant’ın Kopernik Devrimiyle birlikte, yeni bir insan-merkezli teorinin oluşmaya başladığını ifade eder. Bu yeni teoride, eskisinden farklı olarak insan, öncelikle bir varlık olarak değil, epistemolojik fonksiyonların bir kompleksi olarak düşünülmekte ve somut olan, bilimin aktif girdabında yutulmaktadır.³

Somut olanın, bilim ve teknoloji tarafından ya da başka herhangi bir nedenle gölgelenmesinin veya göz ardı edilmesinin getirebileceği tehlikelerin farkında olan Marcel, somut olanın, soyut sistemler ve “izm”ler içerisine hapsedilmesinin mümkün olamayacağını düşünerek “somut felsefe” yapmanın önemini belirtmiştir.

Zira, “epistemolojik cogito”dan hareket eden felsefelerin varlığa kavuşmama riski taşıdıkları yolundaki düşüncesi, onu somut varoluşsal tecrübemizden hareket ederek “Varlığa katılımı” amaçlayan bir felsefe oluşturmaya yönlendirmiştir. Bu felsefede Varlık, dışımızdaki bir “problem” olarak değil, kendimizin de bizzat bağlanmış olduğumuz bir “sır” olarak düşünülmek durumundadır.

Böylece Marcel’in somut varoluşsal felsefesi, bilgi karşısında varlığın önceliğini vurgulayarak işe başlayan, hareket noktası olarak “bedene bürünmeyi” esas alan, formülasyon ve soyutlamalarla ifade edilmeye uygun olmayan yaşanan tecrübeleri konu edinen bir felsefedir.

² A. Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa 1997, s. 146-148, 159-161.

³ Gabriel Marcel, *Being and Having*, (Tr. Katharine Farrer), Dacre Press, Milwaukee 2002, s.231-232.

Somut felsefe yapmak, Marcel'e göre, bir dizi mantıksal, epistemolojik, metafizik argüman sunmaktan çok, bir "keşif yolculuğu"na çıkmaktır. Somut felsefede insan varlığı, tamamlanmış bir ürün olarak değil, sertiven halindeki gezgin bir varlık olarak değerlendirilmek durumundadır.

Marcel, soyutlama ve objektifleştirme eğiliminin, bilimsel ve problematik düşünceye özgü bir yaklaşım olduğunu düşünür ve bu doğrultuda "birinci ve ikinci refleksiyon" olmak üzere iki tip refleksiyondan söz eder.

Birinci refleksiyon, esas itibarıyla deneysel güçlükleri bir problem olarak ele almayı amaçlayan "problem çözücü" bir düşünme biçimidir. O, tümel, soyut, objektif ve doğrulanabilir olan bir bilgiye yönelir, objeleri çeşitli bilimlere parçalayarak "önüne ilk konulan tecrübe birliğini çözme eğilimi"⁴ gösterir. Birinci refleksiyon, bir objektifleştirme faaliyetidir. Doğrulanabilir ve objektif olan bir bilgiyi araştırması sebebiyle ister istemez soyuttur ve düşünen ile objesi arasında kısmi bir ilişkiyi içerir. Başka bir deyişle, bu tür bir refleksiyonda obje, soru soranın amacını yansıtan sorulara ve kategorilere boyun eğmeye zorlanmaktadır.

"Birinci refleksiyonun çok farklı biçimleri vardır. Muhtemelen, düşünen ile varoluşsal dünyanın hiçbir biçimde ilgisinin kurulmadığı soyut matematiksel ya da mantıksal düşünceler olan paradigmlar veya bir teorinin doğrudan doğruya uygulanabilmesinin dikkate alınmadığı pür bilim bunlar arasındadır. Çeşitli bilim dallarına ilişkin uygulamalı teknikler de aynı zamanda bu düşünce tipinin açık örnekleridir. Sağ duyu, objektif hale getirme ve problem çözme eğilimi sergilediğinde, benzer şekilde bir birinci refleksiyon biçimi"⁵ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bedeni objektifleştirerek onu "ben" den ayıran bir felsefe olan Kartezyen felsefe de birinci refleksiyondan türeyen bir felsefedir.

Birinci refleksiyonun ya da soyut düşüncenin birbirinden kopuk belirlemeleri üzerinde çalışan ikinci refleksiyon ise "...esas itibarıyla telafi edicidir; söz konusu birliği yeniden fetheder."⁶ İkinci refleksiyonun rolü "...parçalara ayırmaktan, bölmekten değil, aksine ihtiyatsız bir analizin parçalara ayırdığı yaşayan dokuyu tüm sürekliliğiyle yeniden inşa etmekten ibarettir."⁷

Marcel'e göre, bu iki refleksiyon düzeyi insan bilgisinin karşılıklı olarak birbirini tamamlayan iki boyutudur. Birinci refleksiyonun kavramlaştırıcı düşüncesi (pensée pensée) bilim adamlarının iş gördüğü özel bilimlere ait düzey olup, somut bir felsefede "kavramlaştırıcı düşüncenin" temel fonksiyonu-kendisini hiçbir biçimde reddetmeyen ya da inkar etmeyen, ancak bir aşma faaliyeti olarak görülen-"düşünen düşünce" (pensée pensante) için bir temel hazırlamaktır. Birinci refleksiyonun yaşamımı, aşkı, imanımı genel kategorilerle ayrıntılı olarak tespit etmeye çalıştığı

⁴ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being I*, (Tr. G. S. Fraser), St. Augustine's Press, Indiana 2001, s. 83.

⁵ Sam Keen, *Gabriel Marcel*, John Knox Press, Richmond, Virginia 1967, s. 19.

⁶ Gabriel Marcel, a.g.y., s.83

⁷ Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*, (Tr. Bernard Wall), Henry Regnery Co, Chicago 1952, s. 334.

durumda, ikinci refleksiyon-birinci refleksiyonun gözlem, soyutlama, objektifleştirme eğilimlerine karşı- somut varoluşun haklarını korumak, “ontolojik sırrı” muhafaza etmek durumundadır.

Marcel, bilgi elde etme sürecinde birinci refleksiyona özgü olan “bir mesafe dahilinde olma”, “objektifleştirme” ve “soyutlama” gereğinin ne denli önemli olduğunun farkında olmakla beraber, ısrarla bir noktanın altını çizmektedir: Birinci refleksiyon emperyalist olduğunda yani her bilgiyi ve doğruluğu yalnızca objektif ve problematik alana özgü bir kriterle yargılama iddiasında bulunduğu anda, insanların şeyleştirildiği (obje muamelesi gördüğü) bir durumla karşı karşıya kalırız. Objektifleştirmenin, soyutlamanın ve bilime özgü tavır alışın suistimali, “somut olan” adına ciddi tehlikeleri de beraberinde getirir. “Soyutlama ruhu” ve “ontolojik anlam kaybı” bu tehlikeler arasında öncelikli bir yer işgal eder. Peki “soyutlama ruhu” nedir?

Marcel, soyutlama ruhunun ne olduğunu anlayabilmek için öncelikle onun “soyutlama” ile karşılaştırılması gerektiğini belirterek şunları söyler: “Soyutlama aslında, biz herhangi bir türden belirli bir amaca erişmek üzere araştırma yapma durumundaysak, kendisine başvurmak zorunda olduğumuz zihni bir işlemdir... soyutlama yapmak, kısacası, zeminin ön temizliğini yapmaktır ve şüphesiz bu zeminin temizliği son derece makul görünen bir şeyi gerçekleştirmektir. Bu, insan zihninin arzu edilen bir sonuç elde edebilmesi için, gerekli... metodolojik atlamalara ilişkin kesin ve hassas bir farkındalığı muhafaza etmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Ancak, bir tür cazibeye kapılan zihin, soyutlamayı haklı kılan bu önceki koşulların farkında olmaya son vermiş olabilir. Soyutlama ruhu, soyut düşünmenin somut koşulları hakkındaki bu küçümsemeden ayrılmaz, hatta ben, onun bu küçümseme olduğunu söyleyeceğim. Muhtemelen soyutlama ruhunun belirli bakımlardan emperyalizme ilişkin yaklaşımın zihni plana aktarılması olarak kabul edilebileceğini söylemek yanıltıcı olmayacaktır. Tüm diğer kategorilerden izole edilen herhangi bir kategoriye keyfi bir öncelik verir vermez, soyutlama ruhunun kurbanları oluruz.”⁸

Bu ifadelerden de çok açık ve net bir biçimde anlaşılacağı üzere Marcel, soyut düşünmenin değerini göz ardı etme eğiliminde olmayıp, aksine soyut düşünmenin ve soyutlamanın zihinsel bir işlem olarak düşüncenin temelinde yer aldığı farkındadır. Ancak onun şiddetle karşı çıktığı şey, zihnin soyutlama esnasında bir tür etkilenimine bağlı olarak, soyutlamanın çarpıtılarak kullanımı yani kendisinden soyutlama yaptığımız somut gerçekliği görmezden gelme eğilimidir. Örneğin, bilimsel terimlerle ifade edilen bir çiçeğin aynı zamanda kendine özgü kokusu, rengi v.b. özellikleriyle doğal ortamında varolan güzel bir çiçek olduğunu gözden kaçırdığımızda, soyutlamanın büyümesine kapılarak “somut gerçekliği” küçümseme eğilimi gösteririz. Kategorilerle anlayamayacağımız ya da teknik uygulamalarla kontrol edemeyeceğimiz somut gerçekliğe yönelik bu küçümseme tavrı, Marcel’in “emperyalist tavır alışın zihni plana geçişi” dediği şeydir.

⁸ Gabriel Marcel, *Man Against Mass Society*, (Tr. G. S. Fraser), Henry Regnery Co, Chicago, 1952, s. 116.

Marcel, soyutlama ruhunun insanoğlunu her geçen gün daha fazla etkileyerek, onları yaşamın anlamından ve somut gerçekliklerden uzaklaştırmak suretiyle, totaliter ideolojilerin gelişimine elverişli bir ortam yarattığını düşünür.

Teknolojik aşırılıklara, partizan ruhun yanlışlarına, varoluş ya da varlık sorununu problematik hale getirmeye çalışan her girişime yönelik eleştirilerinin temelini “soyutlama ruhunu” yerleştiren⁹ filozof, bu ruhun, fanatizme başka bir deyişle putperestliğe götüreceğini, böyle bir putperestliğin ise, sürekli olarak bir “objektifleştirme krizi” ile birlikte düşünüleceğini defaatle ifade etmiştir.

“Fanatizmi tam anlamıyla bir çılgınlık”¹⁰ olarak değerlendiren filozof, fanatik kişinin tavrında, bir bütünü göz ardı etme, kataloglar oluşturma, bir şeyi diğerlerinden soyutlayarak soyutlanmış olduğu şeye keyfi bir üstünlük atfederken, bütünün diğer yönlerine karşı kayıtsız kalma tavrının bulunduğu dile getirir ki bu türden son derece tehlikeli tavrı alışlar ve soyutlamalara kişileri yönlendiren şey ise, “...zeka değil tutkulardır.”¹¹ Soyutlama ruhunun bir sonucu olarak fanatizmde, rakamlardan etkilenme söz konusudur. Marcel, modern insanın aşına olduğu en ürkütücü etkilenmelerden (hatta kendi ifadesiyle günaha teşvik unsurlarından) biri olarak “niceliksel olana duyulan ilgiyi” ya da “rakamların büyümesine kapılmayı” gösterir. Rakam, “bilimin dili” olması sebebiyle insanı cezbeden en önemli alanlardan birinin “bilim” olacağı açıktır.

Marcel, bilimi, kendi içinde değerlendirdiğinde onu günaha teşvik unsuru olarak görmez. Hatta bilimi dogmatizmden uzak, disiplinli ve kesin bir metoda sahip olması açısından takdir eder.¹² Ancak bilimin, bir metot dogmatizmiyle sonuçlanan bilimciliğe (scientism) teslim olması durumunu, modern insanın karşı karşıya kaldığı en ürkütücü etkilenmelerden biri olarak görür. Zira bilimsel tümevarım metodunun tüm diğer metotların yerine geçebilecek güvenilir yegane metot olma ve tüm alanlara uygulanabilme iddiası, tinsel gerçeklik açısından ciddi tehlikeler doğurmakla kalmayıp, felsefi yaklaşımı da hiçe saymak anlamına gelecektir.

Marcel, insana ve insana ilişkin tüm problemlere bilimsel metotla yaklaşıma kalkışma, objektifleştirme ve soyutlama eğiliminin sonucunda, modern dünyada insanın, insanlığını kaybetme tehlikesiyle yüz yüze bulunduğunu ifade eder. İnsanın, yalnızca fiziksel yönüyle değer kazandığı modern dünyada insan tecrübesinin “ontolojik ağırlığı” ve “aşkınlığın gerekliliği” kaybolmaya başlamıştır. Marcel bu durumu “ontolojik anlam kaybı” olarak nitelendirerek, modern insanın tedirginliğinin temel belirtilerinden biri olarak görür.

Modern dünyada her şey insanı, adeta “gerçekleştirdiği işiyle”, “yerine getirdiği fonksiyonu” ile özdeşleştirmektedir. İnsanın değeri, işine eşdeğer görülerek, onun ontolojik itibarı gözden kaçırılmaktadır.

⁹ Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, (Tr. Stephen Jolin and Peter McCormick), North Western University Press, Evanston 1973, s. 246-247.

¹⁰ Gabriel Marcel, *The Decline of Wisdom*, Philosophical Library, New York, 1955, s. 47

¹¹ Gabriel Marcel, *Man Against Mass Society*, s. 3.

¹² Gabriel Marcel, “The Philosopher meets The Scientist”, *Philosophy Today*, 8:3 (Fall 1964), s. 173.

Ontolojik gereksinim ve talepler, modern insanı endişelendirse bile, bu durum ancak belirsiz bir dürtü olarak, sönük bir biçimde gerçekleşmektedir.

Marcel'e göre, çağımızın baskın karakteristik özelliği, hem yaşamsal hem de toplumsal fonksiyonları ihtiva eden "fonksiyon fikrinin yanlış konumlandırılması" şeklinde adlandırılabilir olan şeydir. Yalnızca kısmen anlaşılabilen derin tarihsel sebeplerin bir sonucu olarak, birey kendisini giderek daha fazla saf bir fonksiyonlar sistemi gibi görmeye başlamakta, diğerlerine de bir (yaşamsal, toplumsal, psikolojik) fonksiyonlar yığını muamelesi yapmaktadır. Ancak böyle bir yaklaşımın doğal sonucu, insanın itibarının ve yaratıcı aktivitelerinin görmezden gelinmesidir. Marcel bu bağlamda metrodaki biletle ilgili örneğini vererek, modern bireyin bir "fonksiyon icracısı" durumuna indirgenmiş olduğunu vurgular.

Metroda seyahat ederken demiryolunda istihdam edilen filan ya da falan adamın-sözgelimi kapıları açan ya da biletleri zambalayan adamın-manevi gerçekliğinin ne olabileceği beni sıklıkla bir tür korkuyla karışık hayrete düşürür. Kesinlikle hem içindeki hem dışındaki her şey elbirliğiyle onu fonksiyonlarıyla özdeşleştirmeye çalışır-yalnızca bir işçi olarak sendika üyesi ya da bir seçmen olarak fonksiyonlarıyla değil, fakat aynı zamanda yaşamsal fonksiyonlarıyla da birlikte. Time-table gibi oldukça korkunç bir anlatım, onun yaşamını tam olarak tanımlayabilir. Her bir fonksiyon için pek çok saatler ayrılmıştır. Uyku bile, sırası geldiğinde diğer fonksiyonların da icra edilebilmesi için, icra edilmesi gereken bir fonksiyondur. Her şeyin sistematize edildiği fonksiyonel bir dünyada hastalık, kaza gibi sıra dışı unsurların sistemin işleyişini sekteye uğratacağı açıktır. Bu nedenle bireyin düzenli aralıklarla tıpkı bir saat gibi gerekli onarımının yapılması, elden geçirilmesi gerekir. Hastane bu gözden geçirme platformu ya da tamir atölyesinin bir parçası rolündedir. Fonksiyonel bir dünyada emekliye ayrılan kişiye bahsedilen hoşgöründe bile müstehzi bir şeyler vardır. Modern bürokrasi dünyası, bireyin faaliyetlerini devletin resmi kayıtlarıyla bir tutma eğilimindedir. Böyle bir dünyada ölüm bile, Marcel'e göre, kullanılamaz olanın, kullanışlılığını yitirenin, toplam hanesine kayıp olarak yazılması gerekenin, defterden kaydının silinmesinden başka bir anlam taşımaz.¹³

Tüm aktivitelerin fonksiyonlaştırıldığı toplumlarda, sadece işten atılma korkusuyla işlerini ifa eden insanlar, soylu bir duygu ile çalışma bilincinden yoksun olup, "kendi fonksiyonuna kalbini koyamayacağı bir görev"¹⁴ muamelesi yaparak, yaşam kalitelerini de düşürmektedirler.

Böyle bir dünyada "Varlık gereksinimi" bir yandan, şahsiyetin dağılmasıyla diğer yandan, "pür bir biçimde doğal" olanın kategorisinin zaferi ve onun sonucunda ortaya çıkan "hayret" edebilme yetisinin körelmesiyle tam bir nispet içinde tükenmektedir. Marcel'e göre, fonksiyon etrafında dönüp duran bir dünyada, bu dünya

¹³ Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, (Tr. Many Harari), The Citadel Press, New York, 1967, s. 10-12.

¹⁴ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being II*, (Tr. G. S. Fraser), St. Augustine's Press, Indiana, 2001, s. 40.

Marcel, soyutlama ruhunun insanoğlunu her geçen gün daha fazla etkileyerek, onları yaşamın anlamından ve somut gerçekliklerden uzaklaştırmak suretiyle, totaliter ideolojilerin gelişimine elverişli bir ortam yarattığını düşünür.

Teknolojik aşırılıklara, partizan ruhun yanlışlarına, varoluş ya da varlık sorununu problematik hale getirmeye çalışan her girişime yönelik eleştirilerinin temelini “soyutlama ruhunu” yerleştiren⁹ filozof, bu ruhun, fanatizme başka bir deyişle putperestliğe götüreceğini, böyle bir putperestliğin ise, sürekli olarak bir “objektifleştirme krizi” ile birlikte düşünüleceğini defaatle ifade etmiştir.

“Fanatizmi tam anlamıyla bir çılgınlık”¹⁰ olarak değerlendiren filozof, fanatik kişinin tavrında, bir bütünü göz ardı etme, kataloglar oluşturma, bir şeyi diğerlerinden soyutlayarak soyutlamış olduğu şeye keyfi bir üstünlük atfederken, bütünün diğer yönlerine karşı kayıtsız kalma tavrının bulunduğunu dile getirir ki bu türden son derece tehlikeli tavır alışlar ve soyutlamalara kişileri yönlendiren şey ise, “...zeka değil tutkulardır.”¹¹ Soyutlama ruhunun bir sonucu olarak fanatizmde, rakamlardan etkilenme söz konusudur. Marcel, modern insanın aşına olduğu en ürkütücü etkilenmelerden (hatta kendi ifadesiyle günaha teşvik unsurlarından) biri olarak “niceliksel olana duyulan ilgiyi” ya da “rakamların büyümesine kapılmayı” gösterir. Rakam, “bilimin dili” olması sebebiyle insanı cezbeden en önemli alanlardan birinin “bilim” olacağı açıktır.

Marcel, bilimi, kendi içinde değerlendirdiğinde onu günaha teşvik unsuru olarak görmez. Hatta bilimi dogmatizmden uzak, disiplinli ve kesin bir metoda sahip olması açısından takdir eder.¹² Ancak bilimin, bir metot dogmatizmiyle sonuçlanan bilimciliğe (scientism) teslim olması durumunu, modern insanın karşı karşıya kaldığı en ürkütücü etkilenmelerden biri olarak görür. Zira bilimsel tümevarım metodunun tüm diğer metotların yerine geçebilecek güvenilir yegane metot olma ve tüm alanlara uygulanabilme iddiası, tinsel gerçeklik açısından ciddi tehlikeler doğurmakla kalmayıp, felsefi yaklaşımı da hiçe saymak anlamına gelecektir.

Marcel, insana ve insana ilişkin tüm problemlere bilimsel metotla yaklaşmaya kalkışma, objektifleştirme ve soyutlama eğiliminin sonucunda, modern dünyada insanın, insanlığını kaybetme tehlikesiyle yüz yüze bulunduğunu ifade eder. İnsanın, yalnızca fiziksel yönüyle değer kazandığı modern dünyada insan tecrübesinin “ontolojik ağırlığı” ve “aşkınlığın gerekliliği” kaybolmaya başlamıştır. Marcel bu durumu “ontolojik anlam kaybı” olarak nitelendirerek, modern insanın tedirginliğinin temel belirtilerinden biri olarak görür.

Modern dünyada her şey insanı, adeta “gerçekleştirdiği işiyle”, “yerine getirdiği fonksiyonu” ile özdeşleştirmektedir. İnsanın değeri, işine eşdeğer görülerek, onun ontolojik itibarı gözden kaçırılmaktadır.

⁹ Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, (Tr. Stephen Jolin and Peter McCormick), North Western University Press, Evanston 1973, s. 246-247.

¹⁰ Gabriel Marcel, *The Decline of Wisdom*, Philosophical Library, New York, 1955, s. 47

¹¹ Gabriel Marcel, *Man Against Mass Society*, s. 3.

¹² Gabriel Marcel, “The Philosopher meets The Scientist”, *Philosophy Today*, 8:3 (Fall 1964), s. 173.

Ontolojik gereksinim ve talepler, modern insanı endişelendirse bile, bu durum ancak belirsiz bir dürtü olarak, sönük bir biçimde gerçekleşmektedir.

Marcel'e göre, çağımızın baskın karakteristik özelliği, hem yaşamsal hem de toplumsal fonksiyonları ihtiva eden "fonksiyon fikrinin yanlış konumlandırılması" şeklinde adlandırılabilir olan şeydir. Yalnızca kısmen anlaşılabilen derin tarihsel sebeplerin bir sonucu olarak, birey kendisini giderek daha fazla saf bir fonksiyonlar sistemi gibi görmeye başlamakta, diğerlerine de bir (yaşamsal, toplumsal, psikolojik) fonksiyonlar yığını muamelesi yapmaktadır. Ancak böyle bir yaklaşımın doğal sonucu, insanın itibarının ve yaratıcı aktivitelerinin görmezden gelinmesidir. Marcel bu bağlamda metrodaki biletçi örneğini vererek, modern bireyin bir "fonksiyon icracısı" durumuna indirgenmiş olduğunu vurgular.

Metroda seyahat ederken demiryolunda istihdam edilen filan ya da falan adamın-sözgelimi kapıları açan ya da biletleri zımbalayan adamın-manevi gerçekliğinin ne olabileceği beni sıklıkla bir tür korkuyla karışık hayrete düşürür. Kesinlikle hem içindeki hem dışındaki her şey elbirliğiyle onu fonksiyonlarıyla özdeşleştirmeye çalışır-yalnızca bir işçi olarak sendika üyesi ya da bir seçmen olarak fonksiyonlarıyla değil, fakat aynı zamanda yaşamsal fonksiyonlarıyla da birlikte. Time-table gibi oldukça korkunç bir anlatım, onun yaşamını tam olarak tanımlayabilir. Her bir fonksiyon için pek çok saatler ayrılmıştır. Uyku bile, sırası geldiğinde diğer fonksiyonların da icra edilebilmesi için, icra edilmesi gereken bir fonksiyondur. Her şeyin sistematize edildiği fonksiyonel bir dünyada hastalık, kaza gibi sıra dışı unsurların sistemin işleyişini sekteye uğratacağı açıktır. Bu nedenle bireyin düzenli aralıklarla tıpkı bir saat gibi gerekli onarımının yapılması, elden geçirilmesi gerekir. Hastane bu gözden geçirme platformu ya da tamir atölyesinin bir parçası rolündedir. Fonksiyonel bir dünyada emekliye ayrılan kişiye bahşedilen hoşgöründe bile müstehzi bir şeyler vardır. Modern bürokrasi dünyası, bireyin faaliyetlerini devletin resmi kayıtlarıyla bir tutma eğilimindedir. Böyle bir dünyada ölüm bile, Marcel'e göre, kullanılamaz olanın, kullanışlılığını yitirenin, toplam hanesine kayıp olarak yazılması gerekenin, defterden kaydının silinmesinden başka bir anlam taşımaz.¹³

Tüm aktivitelerin fonksiyonlaştırıldığı toplumlarda, sadece işten atılma korkusuyla işlerini ifa eden insanlar, soylu bir duygu ile çalışma bilincinden yoksun olup, "kendi fonksiyonuna kalbini koyamayacağı bir görev"¹⁴ muamelesi yaparak, yaşam kalitelerini de düşürmektedirler.

Böyle bir dünyada "Varlık gereksinimi" bir yandan, şahsiyetin dağılmasıyla diğer yandan, "pür bir biçimde doğal" olanın kategorisinin zaferi ve onun sonucunda ortaya çıkan "hayret" edebilme yetisinin körelmesiyle tam bir nispet içinde tükenmektedir. Marcel'e göre, fonksiyon etrafında dönüp duran bir dünyada, bu dünya

¹³ Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, (Tr. Manya Harari), The Citadel Press, New York, 1967, s. 10-12.

¹⁴ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being II*, (Tr. G. S. Fraser), St. Augustine's Press, Indiana, 2001, s. 40.

beyhude olduğu için, yaşam umutsuzluğa mahkumdur. Bu sebeple filozof, somut felsefe açısından-fiziksel anlamıyla olmayıp, metafiziksel anlamıyla alınmak koşuluyla- “dolu” ve “boş” arasındaki ayrımın “bir” ve “çok” arasındaki ayrımdan daha esaslı olduğunu belirtir.¹⁵ Çünkü yabancılaşma, yalnızlık, saçmalık, tutsaklık, umutsuzluk v.b. duygularla başa çıkmaya çalışan insan, bu duyguların bir tür anlamsal boşluktan (yaşamın beyhudeliğinden) kaynaklandığını farkederken, “ontolojik gerekliliği”(Varlık sırrına duyulan içten ve derinden bir gereksinim) ve kendini gerçekleştirme ihtiyacını da tüm benliğiyle hissedebilecektir.

Marcel, varlık duygusunun ve sevincinin yitirildiği modern dünyada insanın, fonksiyonlarına indirgenmişçesine yaşamaya zorlanmasının ya da “verimliliği objektif olarak hesaplanabilen bir olgu” olarak görülmesinin temelinde “makine modelinin” bulunduğunu söyler.

Bilimsel ve teknolojik gelişiminin akabinde Batı medeniyeti, artık maddi ve manevi bütünlüğü içerisindeki insanı adeta göz ardı edip, bireyin yalnızca birkaç yönüne odaklaşarak makineye benzer bir toplum yaratmış ve bu toplumun insanlarından da kendilerini makinelerle özdeşleştirerek makinelerin kurallarına uyma tavrını beklemiştir.¹⁶ Başka bir deyişle, günümüzde her alandaki makineleşmenin doğal bir sonucu olarak insan da doğrudan doğruya bir tür makine ile kıyaslanabilir hale gelmiş, insanın makine ve teknolojinin yaratıcısı ve kullanıcısı olduğu, ancak kendisinin makine olmadığı gözden kaçırılmıştır.

Daha da önemlisi bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelere bağlı olarak insan ve insan problemlerini uygun teknikleri kullanan ve doğru yolu izleyen herkes tarafından çözülebilecek ve tüm ayrıntılarıyla serimlenebilecek problemler olarak görme eğiliminin başlaması, bilgi ile bilgeliğin bir birine karıştırılmış olmasıdır. Kısacası “insan problemlerini” “teknolojik problemlere” dönüştürme arzusudur. Böyle bir tavrı bilimsel ilerlemelerin ve teknolojik başarıların mükemmelliği karşısında Batı insanının adeta mest olmasına bağlayan Marcel, insan problemlerinin teknolojik problemlerden farklılıklarının altını çizer.

Marcel, teknik ile genel olarak belirli bir objenin kontrolünü insana temin etmeye yönelik her türlü disiplini kasteder.

Teknik, metodolojik olarak özenle hazırlanmış bir prosedürler grubudur ve sonucu itibariyle düşünülebilme, yeniden üretilebilme, mükemmelleştirilebilme ve aktarılabilir olma özelliğine sahiptir. Teknik alanda ne denli rasyonelleşme söz konusu olursa, o denli aktarılabilir olma özelliği de kazanılacaktır.¹⁷ Prensipte teknolojik problemler daima çözülebilirdir ve probleminden çözüme geçiş artan teknik bilgi ve usulünü bilmek suretiyle sağlanabilmektedir. Oysaki insan ve insan problemleri böyle midir?

¹⁵ Gabriel Marcel, , The Philosophy of Existentialism, s. 12.

¹⁶ Gabriel Marcel, Man Against Mass Society, s. 229.

¹⁷ Gabriel Marcel, a.g.y., s. 82.

İlk bakışta yalın görülebilen insan problemleri ya da sosyal problemler tamamen farklı türdendir. İnsan problemleriyle ne denli ilgilenirsek, o denli kendimiz hakkında derinden düşünmeye ve o problemin içinde kendimizi “yaşamaya” başlarız, problemin boyutları ve zorlukları da o denli fazlaşır. İnsan problemlerine yönelik ne denli çözüm üretirsek, onlar o denli bizden uzaklaşmaya başlar. Sonunda insan problemlerinin, ilke itibarıyla daima çözülebilir olan teknolojik problemlerden tamamen farklı olarak gerçekte kesin bir çözümlerinin olmadığını görmeye başlarız. Örneğin bir x şahsının aşk, sadakat, iman gibi edimlerini, birinci refleksiyon yoluyla anlamak mümkün olmadığı gibi, bir başkasının kendi bulunduğu konumdan söz konusu edimleri, x şahsı her nasıl tecrübe etmişse o şekilde, tecrübe edebilme ve değerlendirebilme imkanı da yoktur. Söz konusu edimlerin sujesi (x), yeri bir başkasıyla değiştirilmesi mümkün olmayan, kendi özel konumunu muhafaza eden varoluşsal ve kişisel yönüyle ön plana çıkan “tekil bir ben”dir ve kendi sırlı bütünlüğü içerisinde bir sır olarak anlaşılacak durumundadır.

Bu bağlamda altı çizilmesi gereken husus, problem ve sır ayrımının Marcel felsefesinin tam merkezinde yer alan bir ayrım olduğudur. Problemin olduğu yerde, düşünen ile objesi arasında dışsal bir ilişki söz konusuysen, somut olan ise, dışsal bir ilişki yoluyla anlaşılmaya imkan vermeyecektir. Çünkü somut olan, sırlı olandır. Her sır örneği ise, temel olan ontolojik sırrın (Varlık sırrının) tekil bir görümüdür. Bir sorunun cevabının bilinmiyor olması sanılanın aksine, onu bir sır haline getirmez. Zira sırrı karakterize eden şey, çözülebilir olmaması değil, objektifleştirilememesidir. Marcel’in kendi ifadesiyle, “sır dünyası...benden tamamen ayrı...olan problematik dünyanın aksine, hiçbir zaman kendi içinde kavranamayan...bir birliği kavradığım ölçüde...tam bir insan olarak kendimi bağlanmış bulduğum yerdedir.¹⁸ Sır, bizzat yaşanan ve içsel olarak tecrübe edilen, kendisine bizzat angaje olduğum için, bende ve benim önümde ayrımının anlamını ve geçerliliğini kaybettiği bir alandır.¹⁹

Görüleceği üzere bir sır, öyle bir problemdir ki, kendisine verilmiş olanların sınırlarını aşar, onları istila eder, böylece de kendisinin problem olma halinin üzerine yükselir.²⁰ Yani meta-problematiktir. Meta-problematik olana (yani sır dünyasına), problematik bir yaklaşımla yönelmek ise, onun değerini indirgemek anlamına gelir.

Marcel’e göre, aslına uygun bir problem, ona göre belirlenen uygun herhangi bir teknik ile değerlendirilebilirken, bir “sır ise tanımı gereği, tasavvur edilebilecek her türlü tekniği aşar. Şüphesiz bir sır (mantıksal ve psikolojik olarak) değerinden düşürülmek suretiyle bir problem haline getirilebilir. Fakat bu son derece hatalı ve kaynakları zekanın bir tür bozulmasında aranması gerekebilecek bir ele alış biçimidir.²¹ Zira varlıkla ilgili objektif olarak geçerli bir yargı mümkün değildir.

¹⁸ a.g.y., s. 67.

¹⁹ Gabriel Marcel, Being and Having, s. 117.

²⁰ a.g.y., s. 171.

²¹ a.g.y., s. 117.

Bir sır olan insan, kendisini ancak aşk, sadakat, iman, umut, güven gibi sırlı tecrübeleriyle Mutlak Varlığa yönelerek tam anlamıyla gerçekleştirebileceği için, onun objektif olarak anlaşılmaya çalışılması “ontolojik itibarının indirgenmesi” anlamına gelir.

İnsan ve insan yaşamının değer ve itibarının indirgendiği; insanın kendi tinsel yönüyle bütünleşmeyi başaramayarak özüne yabancılaşır hale geldiği; gerçekliğin bilimsel ve fonksiyonel düşünce bağlamında “niceliksel” ve “kontrol edilebilir” bir çerçeveye yerleştirilmeye çalışıldığı bir dünyadan Marcel, Bozulmuş/Kırık Dünya (Broken World) olarak söz eder ve yapıtlarından birine de bu adı verir.

Bozulmuş dünyanın temel teması tedirginliktir. Bozulmuş dünya, çalışmayan bir saat gibidir. Ana zemberek artık çalışmaz. Görünüşte hiçbir şey değişmemiş gibi her şey yerli yerinde durur, ancak saati kulağınıza yaklaştırır ve dinlerseniz hiçbir şey işitemezsiniz. Dünya, insanın dünyası olarak adlandıracağımız dünya, bir zamanlar bir kalbe sahip olmasına rağmen, onun kalp atışları artık durmuş gibi görünmektedir.

Bozulmuş dünyaya musallat olan şey, güç, ihtilaf ve savaş arzusudur. Böyle bir dünyada birlik, bütünlük ve samimi duygular her geçen gün anlamını daha fazla yitirir hale gelmiştir. Bozulmuş dünya, gittikçe büyüyen sosyal sistemleştirme yüzünden, şahsiyetlerin yıpratıldığı ya da şahsiyetlerin bir nüfus cüzdanına indirgendiği, insanın biricik bir ben olmaktan çıkıp, yerini ve rolünü bir başkasının kolaylıkla alabileceği bir varlık haline geldiği bir dünyadır. Teknolojik başarılarla imza atmaya yönelen “teknik insanın” desteklenmesinin adeta yaşam hedefi haline geldiği böyle bir dünyada insanın tinsel bütünlüğü ve zenginliğine bağlı olan “yaratıcı aktiviteleri” gözden kaçırılmış, insanlar tüm yaratıcılıklarını ortadan kaldıran “bir düzeye getirme” işlemine tabi tutulmuşlardır.

Yaşamın değeri ve saygınlığını küçümseyen bir yaklaşımın sevgi eksikliğinden kaynaklanan bir tür soyutlama ruhuyla ilgili olduğunu düşünen Marcel, böyle bir tavrın bilimsel bilginin ve teknolojinin istismar edilerek kullanımına bağlı olduğunu vurgular.

Şüphesiz filozof, bilim ve teknolojinin kendi içinde haklılığına inanarak bilimsel ve teknolojik ilerleyişten yakınmanın saçma olduğunu dile getirmektedir. Ancak “teknolojinin hangi amaçlara hizmet etmesi gerektiği sorusuna çok az önem atfedilmiş olmasından”²² yakınarak, bilimsel bilgi ve teknolojinin amacı dışında kullanılması halinde insan ruhu adına ciddi tehlikelerin bulunduğu dikkat çekmektedir.

Ona göre, teknik bilginin ve teknolojik süreçlerin yanlış kullanımı, araç ve amaçların birbirine karışmasına sebebiyet vermekle kalmayıp, bir putperestliğe imkan tanıma tehlikesini de beraberinde getirerek, “teknoloji ruhunun mutlakaştırılması” ve “teknokratik düzenin köleliği” denilebilecek bir olgunun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Uygulamalı bilimlerin alışılmamış derecede hızlı gelişimi için ödenen bedelin, içsel yaşamlarımızda engin bir fakirleşmeyi beraberinde getirmesinden ciddi bir endişe

²² Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, s. 246.

duyan¹⁸ Marcel, somut felsefe yapmanın, Varlığa metaproblematik yaklaşımın ve tinsel dünya ile teknik dünya arasında filozofun arabuluculuğunun her geçen gün daha kaçınılmaz hale geldiğini belirtmektedir. Filozofun görevi, öğretici olmasından da öte uyarıcı olmak ve insanları, insanca olmayan tuzaklara karşı uyarmaktır. Somut felsefeye düşen görev ise, Varlığın tüketilmesi ile kuraklaşan, umutsuzlaşan bir dünyada, insan varlığının subjektif ve zamansal yönüyle sınırlı olmayan ebedi boyutuna dikkat çekerek, ona ontolojik itibar ve değerini iade etmektir.

ABSTRACT

THE BASIC PROBLEMS OF MODERN MAN IN THE PHILOSOPHY OF GABRIEL MARCEL: THE SPIRIT OF ABSTRACTION AND LOSS OF THE ONTOLOGICAL SENSE

While in recent times technology has brought about it remarkable progress it has also brought forward one of the most crucial questions facing us, namely, "what are we to make of ourselves in the face of the fact that we are gradually being thoroughly manipulated by a technology that we ourselves have devised? It is obvious that G. Marcel is rather apprehensive about the question he arised. He would say it is the problematization of reality that matters and therefore the replacement of the Socratic, "know-thyself" with the technical experts "know-how".

Key Words: 'Broken world', 'the exigence of transcendence', 'the spirit of abstraction', 'loss of the ontological sense', 'the ontological exigence'

KAYNAKÇA

- Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa 1997.
Keen, Sam, *Gabriel Marcel*, John Knox Press, Richmond, Virginia 1967.
Marcel, Gabriel, *Man Against Mass Society*, (Tr. G. S. Fraser), Henry Regnery Co, Chicago 1952.
Marcel, Gabriel, *Metaphysical Journal*, (Tr. Bernard Wall), Henry Regnery Co, Chicago 1952.
Marcel, Gabriel, *The Decline of Wisdom*, Philosophical Library, New York 1955.
Marcel, Gabriel, "The Philosopher meets The Scientist", *Philosophy Today*, 8:3 (Fall 1964).
Marcel, Gabriel, *The Philosophy of Existentialism*, (Tr. Manya Harari), The Citadel Press, New York 1967.
Marcel, Gabriel, *Tragic Wisdom and Beyond*, (Tr. Stephen Jolin and Peter McCormick), North Western University Press, Evanston 1973.
Marcel, Gabriel, *The Mystery of Being I-II*, (Tr. G. S. Fraser), St. Augustine's Press, Indiana 2001.
Marcel, Gabriel, *Being and Having*, Tr. Katharine Farrer, Dacre Press, Milwaukee 2002.
Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

¹⁸ Gabriel Marcel, *Being and Having*, s. 186.

IDEALS AND REALITIES: IBN KHALDUN'S JUSTIFICATION OF ASABIYYA AND POLITICAL POWER

Ali ÇAKSU*

Today the Muslim world is in a state of social and political crises ranging from identity problems to suffering under autocratic or totalitarian regimes. The nature of the political regimes, their relationship with Islam, Islamic position vis-à-vis secularism, problems of democracy are all various aspects of these crises. In this context, one sometimes comes across academic writings suggesting some of Ibn Khaldun's views as possible remedies. In fact, various views and concepts of this thinker are still discussed in intellectual circles and especially his concept of *asabiyya* is very much alive in the fields of sociology, politics, history as well as philosophy of history. *Asabiyya*¹ has been increasingly employed by scholars, thinkers, and intellectuals in many issues of our day ranging for instance from the social and political problems of the Islamic world² to the future of the European Union.³ Thus I believe that Ibn Khaldun has important things to say to the world at large about current and essential issues such as sense of belonging, group psychology, and identity. In this paper I hope to shed some light on Ibn Khaldun's notions of *asabiyya* and political power.

The geography and the era in which Waliyyuddin Abdurrahman Ibn Khaldun (1332–1406) lived were replete with significant historical events and crises. Being a scholar, statesman, and diplomat who lived or traveled in most of North Africa and some parts of Spain as well as the present day Middle East, Ibn Khaldun was not only a keen observer of events and developments, but also was often part of them. He was involved in and occasionally victimized by some political events. Thus he had a chance to have firsthand experience as well as observation of social and political phenomena, as testified by narratives, assessments, and theories put forward in his monumental

* Assist. Prof. Dr., Fatih University, Department of Philosophy.

¹ For its origin, meaning and usage see Mustafa Çağrırcı, "asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* and F. Gabrieli, "asabiyya", *Encyclopedia of Islam* (2nd edition). For the development of the concept of *asabiyya* in Arabic literature, Ibn Khaldun's use of it as well as its translations to some Western languages, see T. Khemiri, "Der Asabija-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun", *Der Islam*, 23, 1936. Also see, I.M. Khalifa, "An Analytical Study of 'Asabiyah': Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict", Ph.D. dissertation, Catholic University of America, 1972; and H. Ritter, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", *Oriens*, 1, 1948. Due to lack of an adequate equivalent in English, in this paper I shall keep the original term *asabiyya*.

² Akbar Ahmed, "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, 56/1, 2002, pp. 20–45; Farid Alatas, "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications", *International Sociology*, 22/3, 2007, pp. 267–88.

³ Durmuş Hocaoğlu, "Avrupa Birliği'nin Geleceği ve Türkiye", *Yeniçağ* (daily), 19.7.2005.

Muqaddimah.⁴ As a jurist and historian he was also well-versed in Islamic thought, sources, and history and therefore was often aware of the disparity, incongruity, friction and sometimes contradiction between some Islamic ideals as revealed during the days of the Prophet Muhammad and what had happened subsequently. As one reads the *Muqaddimah*, one notices Ibn Khaldun's awareness of this problem as well as his efforts and attempts at reconciliation between the ideal and the real. His approach in the *Muqaddimah* to the perennial ideal-reality problem constitutes the subject matter of this discussion. I shall deal with this issue by focusing mainly on his treatment of two central concepts, namely *asabiyya* and *mulk*.

Asabiyya is one of the key dialectical concepts⁵ in Ibn Khaldun's social and political theory⁶ and its sphere is unexpectedly wide, ranging from its use in war to its role in prophecy. For Ibn Khaldun, *asabiyya* produces the ability to defend and protect oneself, to offer opposition, and to press one's claims, and whoever loses his *asabiyya* is too weak to do any of these things.⁷ Thus, *asabiyya* often leads to superiority in war,⁸ because defense and protection becomes successful only if fighters are bound together by feelings of common descent. This strengthens their stamina and frightens the enemies, since everybody's affection for his family and his group is more important than anything else. Compassion and affection for one's blood relations and relatives exist in human nature as God-given and foster mutual support and aid.⁹ However, *asabiyya* does not have to be based on kinship: although its purpose, which is defense and aggression, can materialize only with the help of a common descent, client relationships and contacts with slaves or allies have the same effect as common descent. Moreover, the consequences of common descent, though natural, still are something imaginary, because the real things to bring about the feeling of close contact are social intercourse, friendship, long familiarity, and the companionship that results from growing up

⁴ Ibn Khaldun completed this work in 1377.

⁵ For *asabiyya* as a dialectical concept and for a very brief comparison of Khaldunian and Hegelian dialectic, see Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, trans.: David Macey, London, Verso, 1984, pp. 157-8.

⁶ For a discussion of it, see Ali Çaksu "Causality in History: Ibn Khaldun's and Hegel's Transformation of Aristotelian Causes", Ph.D. dissertation, International Islamic University of Malaysia, 1999 (henceforth "Causality in History"); and Ali Çaksu, "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History", *Asian Journal of Social Science*, 35, 2007, pp. 61-2, 72-5.

⁷ W.A. Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, ed.: Darwish al-Juwaydi, Sayda and Beirut, Al-Maktabat al-Asriyya, 2005, p. 133 [1:289] (henceforth *Muqaddimah* (without mentioning Ibn Khaldun's name). In references to Ibn Khaldun's *Muqaddimah* throughout the present article, the reference to the Arabic original is always followed by the reference (in square brackets) to its English translation by Rosenthal, that is, *The Muqaddimah*, trans.: Franz Rosenthal, 3 vols., New York, Pantheon Books, 1958.

⁸ *Muqaddimah*, p. 254 [2:87].

⁹ *Ibid.*, p. 121 [1:263].

together, living together and sharing the other circumstances of death and life. Close contact developed in such a manner will result in affection and cooperation.¹⁰

Yet, as I shall discuss below in detail, *asabiyya*'s use for Ibn Khaldun is not confined to defense, protection and pressing one's claims; on the contrary, it is necessary with regard to many other human activities such as prophecy, establishment of *mulk*, or propaganda for a cause. Without struggling, one cannot achieve anything here, since man has the natural urge to offer resistance, and thus one cannot do without *asabiyya*.¹¹

Having provided a brief description of *asabiyya* in Ibn Khaldun's formulation, we come to the issue in terms of ideals and realities. While the Holy Qur'an and Prophet Muhammad seemingly censure *asabiyya*,¹² one naturally asks how and why it becomes a central concept and is even justified in Khaldunian thought.

Ibn Khaldun accepts that the Prophet censured *asabiyya* and urged the Muslims to reject it and to leave it alone.¹³ The Prophet said: "God removed from you the arrogance of the pre-Islamic times and its pride in ancestors. You are the children of Adam, and Adam was made of dust." Further, God said: "the noblest of you, in the sight of Allah, is the best in conduct."¹⁴

In Defense of *Asabiyya*

A reading of the *Muqaddimah* reveals Ibn Khaldun's defense or justification of *asabiyya* on several grounds, ranging from ontological and epistemological bases to the teleological and historical. In this section, I will deal with the justification of *asabiyya* under such grounds and then continue with the thinker's use of *asabiyya* as a factor explaining, testing or even sometimes refuting, some allegedly ideal beliefs and principles.

Justification of *asabiyya* by analogy to human faculties

Ibn Khaldun defends *asabiyya* by likening it to some human qualities that should be controlled and used for good purposes: when the Lawgiver (Prophet Muhammad) prohibits or censures certain human activities or asks for their abandonment, he does not want them to be neglected altogether, nor does he want them to be completely eradicated, or the powers from which they result to remain altogether unused. He wants those powers to be used as much as possible for the right aims. For instance, Prophet Muhammad did not censure wrathfulness in order to annihilate it as a human quality. If the power of wrathfulness (*ghadab*) were no longer to exist in man, he would lose the ability to struggle for the victory of the truth. So there would no longer be proper

¹⁰ Ibid., p. 173 [1:374].

¹¹ Ibid., p. 121 [1:263].

¹² See Çağrı, "asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

¹³ *Muqaddimah*, p. 189 [1:414-15].

¹⁴ *The Meaning of the Glorious Qur'an*, trans.: Muhammad Marmaduke Pickthall, Singapore, Omar Brothers Publications, n.d., 49:13 (henceforth *The Qur'an*).

defense, glorification of the word of God or *jihad*. Islam condemned the wrathfulness that is in the service of reprehensible purposes, while the wrathfulness that is in the service of God definitely deserves praise. Likewise, when the Lawgiver censures the desires, he does not want them to be abolished altogether, since for example a complete eradication of concupiscence (*shahwa*)¹⁵ in a person would make him defective and inferior. In brief, he wants the desires to be employed for permissible purposes to serve the public interests.¹⁶

Similarly, when the religious law censures *asabiyya* and says: "Your ties of kindred and your children will avail you naught upon the Day of Resurrection",¹⁷ this is directed against an *asabiyya* that is used for worthless purposes, as was the case in pre-Islamic times. It is also directed against an *asabiyya* that makes a person arrogant and haughty. On the other hand, an *asabiyya* that is used in the service of the truth and for fulfillment of the divine commands is something advisable. If it were gone, religious laws would no longer have force, because they come into existence only through *asabiyya*.¹⁸

Ontological foundation of *asabiyya*

Having defended the role and inevitability of *asabiyya* by making use of an analogy with human qualities that should be controlled and used for good purposes, Ibn

¹⁵ Ibn Khaldun borrowed these terms from the psychology of the Muslim philosophers where they had a Platonic-Aristotelian meaning. *Ghadab* and *shahwa* correspond to Greek *thymos* and *epithymia* respectively discussed by Plato in his tripartite division of the soul in 434d–441c. While for instance Fakhry draws attention to Ibn Khaldun's dependence on *The Republic* in the political parts of the *Muqaddimah*, especially in relation to the devolution of the perfect state, and in psychological-political model, Walzer asserts Ibn Khaldun's familiarity with the Greek analysis of political entities and his thorough digestion of it; Majid Fakhry, "The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun", in *Arab Civilization: Challenges and Responses Studies in Honor of Constantine K. Zurayk*, ed.: George N. Atiyeh – Ibrahim M. Oweiss, New York, Albany, 1988, pp. 90, 96; Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Xaldun", *Oriens*, 16, 1963, pp. 55–6. Yet for Walzer, Ibn Khaldun has very important and original aspects such as his discovery of bedouin life for political thought, awareness of economic factors, and the importance of religious element and organized religion in politics and history; Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Xaldun", pp. 56, 58. Similarly, Fakhry points out Ibn Khaldun's originality: "For although he stands outside the mainstream of Islamic philosophy in its Neo-Platonic and Peripatetic forms, his philosophical erudition and his originality place him in the forefront of the more creative thinkers of Islam"; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York and London, Colombia University Press and Longman, 1983, p. 328. Needless to say, there are so many interpretations of Ibn Khaldun, depending often on the authors' perceptions, approaches, understandings, and sometimes intentions. For a comprehensive study of various approaches to Ibn Khaldun, see Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, London, Third World Center for Research and Publishing, 1981.

¹⁶ *Muqaddimah*, p. 189 [1:415–16].

¹⁷ *The Qur'an*, 60:3.

¹⁸ *Muqaddimah*, p. 189 [1:416].

Khaldun also defends it by referring to its necessity.¹⁹ According to him, all religious laws and practices and every social activity requires *asabiyya*, because only with the help of *asabiyya* can a claim be successfully pressed. Thus, *asabiyya* "is necessary to the Muslim community." Its existence enables the community to fulfill divine injunctions. Ibn Khaldun quotes a sound tradition of the *Sahih* as evidence: "God sent no prophet who did not enjoy the protection of his people."²⁰ Prophets have prestige among their people and this is a sign by which they are recognized. This means that a prophet has *asabiyya* and influence which protect him from harm at the hands of unbelievers, until he has completed his mission and established the necessary religious organization.²¹ Thus even prophets in their divine missions needed the support of groups and families, though they were the ones who could have been supported by God, if He had wished, but in His wisdom He permitted matters to take their "customary course."²² Thus, Ibn Khaldun goes further and makes *asabiyya* a cornerstone of true religions, including Islam.

Asabiyya's necessity is not limited to the prophets' eras; *asabiyya* is required for their followers too with respect to religious activities:²³ for example, religious propaganda cannot materialize without *asabiyya*, because every social activity, every mass political undertaking by necessity requires it. If *asabiyya* were necessary for the prophets, who are among human beings those most likely to perform wonders, it would certainly be necessary for the ordinary people whom one cannot expect to be able to work the wonder of achieving superiority without *asabiyya*. That is why, for instance, the Sufi shaykh Ibn Qasî (d.1151), the author of *Kitab Khal' an-na'layn* on Sufism, rose in revolt in Spain, but since he had no *asabiyya*, in spite of his initial success, he had to give up his cause and obey the Almohads who took over control of the Magrib.

Ibn Khaldun asserts elsewhere²⁴ the necessity of *asabiyya* very clearly. For him, the world of existence, that is to say, the reality, verifies the necessity of *asabiyya* for the caliphate, for only someone who has gained superiority over a nation or a race is

¹⁹ As Mahdi explains in detail, Ibn Khaldun uses necessity to mean three different things: "natural necessity", "necessary as a condition", or "necessary by compulsion"; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, London, George Allen and Unwin, 1957, pp. 258-260.

²⁰ *Muqaddimah*, p. 189 [1:414].

²¹ *Ibid.*, p. 91 [1:187-8].

²² *Ibid.*, p. 148 [1:323-4]. For Ibn Khaldun nature as well as history functions in terms of "customary" or "ordinary course", that is to say, causality and causal and social laws. As a believer, he definitely accepts supernatural phenomena like divine intervention and prophetic miracles, but these are exceptional. For the significance of causality in Ibn Khaldun's thought, see Çaksu, "Causality in History", and Johan H. Meuleman, "La causalite dans la *Muqaddimah* d'Ibn Khaldun", *Studia Islamica*, 74, 1991, pp. 105-42.

²³ *Muqaddimah*, p. 148 [1:322-3].

²⁴ *Ibid.*, p. 183 [1:402].

able to govern it. "The religious law would hardly ever make a requirement in contradiction to the requirements of existence."²⁵ Thus, the ideal cannot be

Teleological defense of *asabiyya*

In fact, Ibn Khaldun sees *asabiyya* as "the secret divine factor" that restrains people from splitting up and abandoning each other, as it is the source of unity and agreement, and the guarantor of the intentions and laws of Islam.²⁶ According to him, this is a reflection of God's wise plans with regard to His creation and creatures.²⁷ Again, as mentioned above, the importance and strength of an *asabiyya* results from a close and direct relationship, "for God made it that way."²⁸

Ibn Khaldun does not stop with the justification of existence of *asabiyya* in Muslim society, but proceeds with its use as a factor explaining, testing or even sometimes refuting, some allegedly ideal beliefs and principles such as that of Quraishi descent for the imamate, Mahdism (Messianism) and the right to revolt against unjust rulers, each of which I shall now treat very briefly.

Ibn Khaldun deals extensively with the issue of Quraishi descent which had been considered by many jurists as a condition of the imamate or caliphate. He discusses several aspects of this issue, but again relates the gist of the matter to *asabiyya*. To him, it is *asabiyya* that is important when specific descent is made a condition of the imamate and the importance of descent lies solely in *asabiyya*.²⁹ *Asabiyya* is closely related to public interest (*maslaha*), as it gives protection and helps people to press their claims. The existence of *asabiyya* frees the leader of the Muslims from opposition and division. The Muslim community accepts him and he is on good terms with them.³⁰ In the early decades of Islamic history following the death of the Prophet, the Quraish represented the strongest available *asabiyya* and all the other Arabs acknowledged this and obeyed them. Therefore Quraishite descent was made a condition of the institution of the

²⁵ As this statement too shows, just like most of the Muslim thinkers, Ibn Khaldun did not have in his thought a reason-revelation dichotomy. As Leaman expresses:

A very influential school of interpretation originating with Leo Strauss is convinced that the basis of all work in Islamic philosophy is the opposition between religion and reason, between faith and philosophy, and between Islam and Greek thought...

It might be that that dichotomy lies at the heart of medieval Jewish and Christian philosophy, or at least of much of it, but there is no reason to import such a dichotomy as a leading principle in Islamic philosophy.

Oliver Leaman, "Introduction", in *History of Islamic Philosophy*, eds.: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London and New York, Routledge, 1996, vol.1, pp. 2-3.

²⁶ For a work on Shatibi who had a great impact on Ibn Khaldun especially on 'the intentions of religion', see Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1995.

²⁷ *Muqaddimah*, p. 198 [1:438].

²⁸ *Ibid.*, p. 269 [2:120].

²⁹ *Ibid.*, p. 181 [1:398].

³⁰ *Ibid.*, p. 182 [1:399].

imamate. Thus a Quraishite imam would be more effective than anyone else in organizing the Muslim community and bringing harmony to it.³¹ Ibn Khaldun proceeds with his argument and links the Quraishite descent to the condition of competence, since "the Lawgiver (Muhammad) does not make special laws for any one generation, period, or nation." Ibn Khaldun considers it a necessary condition for the Muslim leader that he belong to people who possess a strong *asabiyya*, superior to that of their contemporaries, so that they can oblige the others to follow them and thus unity and security is achieved.³² "At the present time, however, each region has people of its own who represent the superior *asabiyya* (there)."³³ This was, of course, as Ibn Khaldun admits, the result of the disappearance of the Quraishite *asabiyya* in consequence of luxury and prosperity, and as a result of the fact that they spread in a vast geography.³⁴ To summarize in a few words Ibn Khaldun's approach regarding the issue of Quraishite descent, unlike the case with the issue of Mahdism (which we shall see in the following paragraph), he first defends the traditional views and narrations of hadiths on the matter, and then links that specific condition (of Quraishite descent) through *asabiyya* to a universal condition, that is, "competence." However, as the Quraish has no longer any strong *asabiyya* by comparison with other groups, then the specific condition becomes obsolete and is no longer relevant.

For Ibn Khaldun, *asabiyya* also functions as a yardstick for measuring the veracity of some beliefs. As an example, one can take the belief in Mahdism (Messianism) which was, and is still, considered by some Muslims as something like an article of faith. He devotes a lot of pages to the discussion of the traditions concerning the Mahdi (Messiah). He cites them one by one and analyzes them in terms of content and chains of transmission. He notes that al-Bukhari and Muslim do not include the traditions pertaining to the Mahdi. For instance, "Muslim's traditions do not mention the Mahdi, and there is nothing in them to show that the Mahdi is meant in them."³⁵ He concludes that very few of the traditions published by the religious authorities concerning the Mahdi and his appearance are free from criticism.³⁶ This is followed by a discussion of the Sufi opinions about the Mahdi and Ibn Khaldun's critique of them. And the lethal strike comes through *asabiyya*: no religious or political propaganda can be successful, unless power and *asabiyya* support the religious and political aspirations and defend them against the adversaries.³⁷ So, in brief:

³¹ Ibid., p. 182 [1:400].

³² Ibid., p. 182 [1:401]. Elsewhere (ibid., p. 180 [1:395]), when he discusses the four conditions governing the institution of the imamate (namely, knowledge, probity, competence, and freedom), he states, under the heading "competence", among others, that the imam must know about *asabiyya*.

³³ Ibid., p. 182 [1:401].

³⁴ Ibid., p. 181 [1:397].

³⁵ Ibid., p. 293 [2:169].

³⁶ Ibid., p. 298 [2:184].

³⁷ Ibid., p. 303 [2:195].

if it is correct that a Mahdi is to appear, there is only one way for his propaganda to make its appearance. He must be one of them, and God must unite them in the intention to follow him, until he gathers enough strength and group feeling [*asabiyya*] to gain success for his cause and to move the people to support him. Any other way... will not be feasible or successful.³⁸

In conclusion, even if a Mahdi comes to the earth, he must follow the "natural course" and have an *asabiyya* first, if he wants to achieve anything in the sociopolitical realm.

Asabiyya functions as a yardstick for another significant issue discussed by Muslim jurists, namely the right or duty to revolt against unjust rulers.³⁹ Many individuals who are convinced of the injustice of rulers revolt against them. They call for an end to evil practices and restoration of the justice. For their cause, they gather many followers and sympathizers among the people, but actually most of them are killed as a result of their activities. In fact, Ibn Khaldun believes,⁴⁰ God commands such activities to be undertaken only where there exists the power to bring them to a successful conclusion.⁴¹ It is because rulers and dynasties are solidly embedded and their foundations can be undermined and destroyed only through strong efforts backed by the *asabiyya*. Thus Ibn Khaldun's opinion becomes clear: it is right to revolt against injustice and tyranny, only if it will be successful. And for success in this matter, one definitely needs *asabiyya*. Eventually, there should be no revolt without the backing of a strong *asabiyya*.

Asabiyya also becomes a key factor in the explanation of some events in the early Islamic period in which the Companions of Prophet Muhammad were involved. One should not forget that in the classical Sunni tradition the Companions of the Prophet were all considered almost ideal personalities, or models, in accordance with some prophetic traditions such as the following: "The best men are those of my generation, then those who follow them." Ibn Khaldun shares the classical Sunni view about the Companions and consider them as models,⁴² although he does not see them as perfect

³⁸ Ibid., p. 303 [2:196].

³⁹ For a discussion of the issue by al-Mawardi (974–1058) who had a great influence on the Sunni political thought, see his classical *al-Ahkam al-Sultaniyya wa al-Wilayat al-Diniyya*, Egypt, 1966, p. 3 (henceforth *al-Ahkam al-Sultaniyya*); and my "The Concept of Political Authority in al-Mawardi and al-Farabi", master's thesis, International Islamic University of Malaysia, 1993. For an English translation of al-Mawardi's work, see Abu'l-Hasan 'Ali ibn Habib al-Basri al-Baghdadi al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: the Laws of Islamic Governance*, trans.: Asadullah Yate, London, Ta-ha Publishers, 1996.

⁴⁰ *Muqaddimah* p. 148 [1:323–4].

⁴¹ As a support of his view, Ibn Khaldun cites the following famous Prophetic tradition: "Should one among you see evil activities, he should change them with his hand. If he cannot do that, he should change them with his tongue. And if he cannot do that, he should change them with his heart."

⁴² "Their words and deeds are models to be followed. Their probity is perfect, in the view of Orthodox Muslim opinion." (*Muqaddimah*, p. 199 [1:441]). See also, *ibid.*, pp. 201 [1:447]; 299

human beings.⁴³ Nevertheless, after the death of the Prophet, some of the Companions were involved in events like the Incidents of Jamal (Camel) and Siffin, which included fighting and bloodshed. These are often analyzed and explained by Ibn Khaldun mostly in terms of *asabiyya*.⁴⁴ Just to illustrate how Ibn Khaldun "explains" these kinds of controversial events, let us quote him directly:

"When trouble arose between Ali and Mu'awiyah as a necessary consequence of group feeling [*asabiyya*], they were guided in (their dissensions) by the truth and by independent judgment. They did not fight for any worldly purpose or over preferences of no value, or for reasons of personal enmity. This might be suspected, and heretics might like to think so. However, what caused their difference was their independent judgment as to where the truth lay. It was on this matter that each side opposed the point of view of the other. It was for this that they fought. Even though Ali was in the right, Mu'awiyah's intentions were not bad ones. He wanted the truth, but he missed (it). Each was right in so far as his intentions were concerned..."⁴⁵

Thus *asabiyya*, a very visible part of reality, is not only justified by Ibn Khaldun, but also made an integral part of some institutions like prophecy and imamate, and also of some historical events where near-ideal people (Companions) were involved. Does this mean that *asabiyya* is an ideal for him? The answer is definitely negative, since for Ibn Khaldun, *asabiyya*, in addition to being a historical force, is primarily a conceptual tool used in "understanding" and "explaining" some past and present phenomena and events. He justifies *asabiyya*, but never idealizes it. Throughout the *Muqaddimah* Ibn Khaldun enumerates positive as well as negative impacts and roles of *asabiyya* in human societies, and gives a prominent place to *asabiyya* in history, but his ideal is what he calls "continuous civilization" where *asabiyya* is eventually transcended and disappears. Why should *asabiyya* be transcended and annihilated? His personal experience, observations and comparisons, his readings in history as well as reports by scholars, travelers, dervishes, and pilgrims about the conditions in far away Muslim lands led him to this view. Lack of *asabiyya* often meant primarily political stability and peaceful life under a *mulk*,⁴⁶ and then enjoying all the benefits of sedentary culture like

[2:187]; 388 [2:382], and 456 [3:93]. Also cf.: "They never differed among themselves except for good reasons. They never killed or were killed except in a holy war [jihad], or in helping to make some truth victorious" (ibid., p. 202 [1:448])

⁴³ For instance, "not all of the men around Muhammad were qualified to give legal decisions" (ibid., p. 416 [3:3]) and "the men around Muhammad were deficient in (writing)" (ibid., pp. 388-9 [2:383]).

⁴⁴ Ibid., pp. 198-202 [1:438-48].

⁴⁵ Ibid., p. 192 [1:421].

⁴⁶ Ibn Khaldun observes that with the passage of time, obedience to the political power becomes like an article of faith:

It has become a firmly established article of faith that one must be subservient and submissive to them. People will fight with them in their behalf, as they would fight for the articles of faith... It

wealth and prosperity, tranquility, rule of law, arts, crafts, trade, education, and sciences. That is why, for Ibn Khaldun, in spite of significant changes in terms of political power, culture and even religion, civilizations continued for hundreds and even thousands of years in several parts of the world such as Egypt (under the Copts, Greeks, Romans, and Muslims), Iraq (the Nabataeans, Persians, Chaldaeans, Achaemenids, Sassanians, and Arabs), and Spain (the Gothic Dynasty and Umayyads).⁴⁷ In brief, the ideal of "continuous civilization" was not a utopia longed for and hoped to be reached one day in future. For him even in his age it existed both in Egypt⁴⁸ and Spain, where *asabiyya* had totally disappeared long ago.

In Defense of *Mulk*

Mulk is another Khaldunian concept the paper will examine in detail.⁴⁹ It is translated in many forms including "royal authority",⁵⁰ "monarchy",⁵¹ and "rule", "dominion", "power" or "power-state".⁵² However, one should keep in mind that Ibn Khaldun uses it in a wider and deeper sense and his *mulk*⁵³ goes beyond the "royal authority" or "kingdom" and corresponds to "political power" or "political authority" in general, although the term *mulk* (just like *asabiyya*) assumes various meanings at different stages of its development or on different occasions, as it will be clear in my discussion.⁵⁴ Moreover, one should also keep in mind its Qur'anic usage which includes theological connotations as well.⁵⁵

Ibn Khaldun has a similar approach to *mulk*. Just like he does with *asabiyya*, he needs to justify the concept first and then proceed with its use. Thus, first of all he draws our attention to the fact that Prophet Muhammad censured *mulk* and its

is as if obedience to the government were a divinely revealed book that cannot be changed or opposed. *Muqaddimah*, pp. 143-4 [1:314].

In fact, unquestioned or absolute obedience to the political power in lands with no *asabiyya* at all might perhaps be seen as another form of *asabiyya* keeping the people together.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 154 [1:334] and 342 [2:287-8].

⁴⁸ Probably for this reason, in December 1382 he moved to Egypt where, except for some travels in the East, including a pilgrimage, he remained for the rest of his life.

⁴⁹ *Mulk* stems from the verbal root *m-l-k* which signifies "possession" and, by extension, "rule" or "government." The Arabic word for king (*malik*) comes from this root as well. The term was used as a royal title by pre-Islamic Arabs in southern Arabia and Syria.

⁵⁰ Franz Rosenthal translation of the *Muqaddimah* uses "royal authority" throughout the text.

⁵¹ Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p. 329.

⁵² Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, pp. 87, 88, 107.

⁵³ Rabi' sees Ibn Khaldun's study of the phenomenon of *mulk* as an original contribution to political thought in general; Muhammad Mahmoud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 167.

⁵⁴ That is why, in this paper I will keep the term *mulk* without translation.

⁵⁵ For instance, verses such as "To God alone belongs *mulk*, He has no associate therein"; "to Him belongs *mulk* over heaven and earth" and "He gives *mulk* to whom He will" are frequently mentioned in the *Qur'an*.

representatives. The Prophet blamed them because of their senseless waste, wrongdoing, and deviations from the path of God, and recommended friendship among people and warned against strife and conflict.⁵⁶

Ontological basis of *mulk*

For Ibn Khaldun,⁵⁷ *mulk* is a "natural" quality of man which is necessary for mankind. As a matter of fact, one discerns even among some wild animals like bees and locusts the existence of authority and obedience to a leader. However, these are as a result of natural disposition and divine guidance, whereas in the case of human beings they are as a result of an ability to think or to administrate.

Ibn Khaldun justifies the existence of *mulk* as the natural goal of *asabiyya*. For him, *mulk* results from *asabiyya*, not by choice but through "inherent necessity and the order of existence."⁵⁸ For instance, when he responds to those who attempt to dispense with *mulk* by assuming that the institution of imamate is not necessary,⁵⁹ he argues as follows: observance of the religious laws is a necessary thing and it is achieved only through *asabiyya* and power, and *asabiyya*, by its very nature, requires the existence of *mulk*. Thus, there will be *mulk*, even if no imam is set up.⁶⁰

One might suggest that Ibn Khaldun defends the necessity of *mulk* also through the use of Aristotle's *form-matter* relationship as he understood and applied it as well as the notion of substance. There are several passages in the *Muqaddimah* presenting "the state" (or dynasty) (*dawla*)⁶¹ and civilization as form and matter. According to Ibn Khaldun,⁶² dynasty and *mulk* have the same relationship to civilization as form has to matter. A more detailed version⁶³ asserts that dynasty and *mulk* constitute the form of the world and of civilization, which, in turn, together with the subjects, cities, and all other things, constitute the matter of dynasty and *mulk*. Thus, the disintegration of civilization causes the disintegration of the status of dynasty and ruler, because their peculiar status constitutes the form of civilization and the form necessarily decays when its matter (in this case, civilization) decays.⁶⁴

⁵⁶ *Muqaddimah*, p. 189 [1:415].

⁵⁷ *Muqaddimah*, p. 47 [1:92].

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 130 [1:284] and 189 [1:414].

⁵⁹ As discussed in the opening pages of al-Mawardi's *al-Ahkam al-Sultaniyya*, one scholar called al-Asamm as well as some Kharijites argued that the institution of imamate was not necessary in Islam; Elie Adib Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1956, p. 51.

⁶⁰ *Muqaddimah*, p. 179 [1:392].

⁶¹ One should note that the state and dynasty are not identical, for a dynasty might be replaced by another without upsetting the fabric of the state.

⁶² *Muqaddimah*, p. 349 [2:300].

⁶³ *Ibid.*, p. 343 [2:291].

⁶⁴ *Ibid.*, p. 262 [2:104].

However, this form-matter relationship seems to be mutual, if one takes into consideration some other statements of Ibn Khaldun: For instance, in one place⁶⁵ he writes that "civilization... is the substance of the dynasty"; yet elsewhere⁶⁶ he says that "dynasty and government serve as the world's greatest market place, providing the substance of civilization." Moreover, he holds that form and matter are inseparable and therefore one cannot imagine a dynasty without civilization, while a civilization without a dynasty and *mulk* is impossible. In short, civilization is the matter of the state, and equally, the state provides matter for civilization, that is to say, civilization and the state stand to each other reciprocally both as matter and as form.

He also holds that the state and civilization are form and matter. Yet he adds that "the real dynasty, the one that acts upon the matter of civilization, belongs to group feeling [*asabiyya*] and power."⁶⁷ In other words, the state which is the form acts with its *asabiyya* upon the civilization which is the matter.⁶⁸

Epistemological basis of *mulk*

One needs to justify *mulk* based on religious knowledge if one were to use it as an element in political authority. This is what I mean by the epistemological basis of *mulk*. To Ibn Khaldun,⁶⁹ when the Lawgiver censures *mulk*, he censures it for achieving superiority through worthless means and for indulgence in selfish purposes and desires. He does not censure a *mulk* used for gaining superiority through truth, for making the masses accept the faith, and for looking after the public interest. If *mulk* is employed for such good purposes, there would not be anything blameworthy in it. Thus for instance Solomon said: "My Lord! Forgive me and bestow on me sovereignty [*mulk*] such as shall not belong any after me."⁷⁰ Solomon was sure of himself and knew that, as prophet and king, he would have nothing to do with anything worthless.

Thus, as seen clearly, according to Ibn Khaldun,⁷¹ the religious law does not censure *mulk* as such and does not forbid its exercise. It merely condemns the proceeding evils such as tyranny, injustice, and pleasure-seeking, which are often the concomitants of *mulk*. On the other hand, needless to say, the law praises justice, fairness, the fulfillment of religious duties, and the defense of the religion, which are

⁶⁵ Ibid., p. 263 [2:107].

⁶⁶ Ibid., p. 261 [2:102].

⁶⁷ Ibid., p. 349 [2:301].

⁶⁸ The clarification of Ibn Khaldun's thesis is beyond the scope of the present work and therefore I will suffice with this much explanation. For a more detailed discussion see Çaksu, "Causality in History." Further, as Arslan states, Ibn Khaldun's view of the relationship among Islam, *asabiyya* and *mulk* is a bit complicated and seems to have some contradictions; Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, p. 200. For a comprehensive discussion on *asabiyya* and the state in Ibn Khaldun, see Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun: al-'Asabiyyah wa al-Dawlah*, Beirut, Dar al-Tali'ah, 1982.

⁶⁹ *Muqaddimah*, pp. 189-90 [1:416-7].

⁷⁰ *The Qur'an*, 38:36.

⁷¹ Ibid., p. 179 [1:391-2].

concomitants of *mulk*, too. So, *mulk* is basically blamed only on account of its negative qualities and conditions. As we have seen above, the law also censures concupiscence and wrathfulness in responsible persons, but it does not want to see either of these qualities abandoned altogether, because "necessity calls for their existence."⁷² It only wants to make sure that they are used properly. As mentioned in the Qur'an, David and Solomon possessed unprecedented *mulk*, yet they were God's beloved prophets.

Thus, Ibn Khaldun concludes, when *mulk* obtained by a person, no objection can be raised if he uses it to further the truth.⁷³ So here we have a justification of power from the perspectives of religious knowledge and spirit of law.⁷⁴ As usual, Ibn Khaldun goes beyond the literal readings of some religious injunctions like those which are allegedly censuring *asabiyya* and *mulk* and points out the wisdom behind them. Besides, sometimes he also brings from the same religious texts counter-arguments supportive of his theories.

Justification of *mulk* from the perspective of history

Ibn Khaldun⁷⁵ believes that *asabiyya*, which determines unity and disunity in the "customary course" of the affairs, was not important at all during Prophet Muhammad's time, as religion won the hearts of the Muslims. The presence of the Prophet, the gradual revelation of the Qur'an as well as miracles and divine help had a great impact on the people and kept them together. However, after the Prophet's death, things began to change and affairs began to take again their "ordinary course."

Then, all the rightly guided caliphs (the four caliphs ruled following the death of Prophet Muhammad) refused *mulk* and its manners due to the low standard of living in Islam and the desert outlook of the Arabs. Thus they kept away from the world and its luxuries and instead preferred asceticism.⁷⁶

In the early Islamic era, the *asabiyya* of the Arabs was consolidated in Islam through Muhammad's prophecy. Arabs then advanced against the Persians and Byzantines, from whom they took away the *mulk*. They confiscated their worldly possessions and amassed enormous fortunes. Islam did not blame them for amassing so much, because, as booty, it was lawful property and they employed that property in a positive way.⁷⁷ For Ibn Khaldun, amassing worldly property for personal purposes is

⁷² In addition to concupiscence and wrathfulness, "amassing worldly property" is another matter to which Ibn Khaldun compares possessing *mulk* when he justifies it, as one shall see below.

⁷³ Ibid., p. 192 [1:422].

⁷⁴ As Davudoğlu states "in contrast to Western experience, the Islamic tradition has a completely theocentric interpretation and justification of political power, which becomes the theoretical background of religious-cultural pluralism and institutional monism in Islamic history"; Ahmed Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, University Press of America, 1994, p. 151.

⁷⁵ Ibid., p. 197 [1:436-7].

⁷⁶ Ibid., p. 190 [1:418].

⁷⁷ Ibid., pp. 191-2 [1:419-21].

considered reprehensible the wealth acquired through legal channels should be used constructively in promoting "the intentions of religion." Likewise, *mulk*, as the early Muslims saw it, belonged in the same category as luxury and amassed property.⁷⁸ If it is used for good purposes and public interest, then there is nothing reprehensible in its possession.

Here, I suggest, one observes a justification of *mulk* from historical perspective. Moreover, Ibn Khaldun's historical justification of the *mulk* also reflects his view of the transformation of the caliphate into *mulk*.⁷⁹ According to him, the caliphate at first existed without *mulk*. Everybody had in himself the restraining influence of Islam. Then the characteristic traits of the caliphate, namely preference for Islam and its ways and adherence to the path of truth, became mixed up and confused. The restraining influence was now more *asabiyya* and the sword than Islam. Finally, the characteristic traits of the caliphate disappeared and only its name remained. The form of government came to be *mulk* pure and simple. The nature of *mulk* showed itself in the form of use of superiority and force.

Ibn Khaldun does not stop with the justification of *mulk*; he also attempts to establish its relations with an alleged ideal like caliphate, as he believes that caliphate and *mulk* are united in Islam.⁸⁰ For him, possession of *mulk* requires the existence of good qualities; otherwise *mulk* cannot survive.⁸¹ Good qualities bear witness to the potential existence of *mulk* in a person who in addition to his good qualities possesses *asabiyya*. Whenever one observes people who possess *asabiyya* and who have gained control over many lands and nations, one finds in them a desire for goodness and good qualities of leadership.⁸² This is something good which God had given them⁸³ in proportion to their *asabiyya* and superiority. Thus *mulk* is the good and the rank that most closely correspond to the *asabiyya* they have. Contrariwise, when God wants a nation to be deprived of *mulk*, He causes its members to commit blameworthy deeds and to practice all sorts of vices.⁸⁴

In addition to the religion's influence on *mulk* through the ethical qualities of leadership, *mulk* has a relation to religion from another direction: by uniting all hearts,

⁷⁸ Ibid., p. 192 [1:421].

⁷⁹ Ibid., p. 194 [1:426-8].

⁸⁰ Ibid., p. 213 [1:473]. Religion still remains an important factor in the *mulk*. "He thus combines a primarily theological with a power-political concept of the state, without in any way abandoning the accepted Muslim position..."; Erwin I. J Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 96.

⁸¹ Ibid., p. 134 [1:292-3].

⁸² However, cf. *ibid.*, p. 177 [1:385], where Ibn Khaldun states that *mulk* "requires superiority and force." Of course, superiority and force are essential for the possession of *asabiyya*.

⁸³ Cf. *The Qur'an*, 2:247: "Allah bestoweth His sovereignty [*mulk*] on whom He will."

⁸⁴ Cf. *The Qur'an*, 17:16: "And when We would destroy a township We send commandment to its folk who live at ease, and afterward they commit abomination therein, and so the Word (of doom) hath effect for it, and We annihilate it with complete annihilation."

religion provides a very strong *asabiyya* and thus supports and strengthens *mulk* and keeps it alive. By making use of the Aristotelian "four causes",⁸⁵ Ibn Khaldun asserts that "religion and religious organization constitute the *form* for existence and royal authority [*mulk*], which together constitute the *matter* for religion. Form is prior to matter."⁸⁶ He explains it as follows:⁸⁷ large and powerful dynasties have their origin in religion based either on prophecy or on truthful propaganda. This is because *mulk* results from superiority and superiority results from *asabiyya*. Individuals who struggle together for establishing God's religion become united. As God said, only religion could create this: "If thou hadst spent all that is in the earth thou couldst not have attuned their hearts, but Allah hath attuned them."⁸⁸ The secret of this is that when the people are after false desires and are inclined toward the world, jealousy and widespread differences arise among them. But when they are turned toward the truth and reject the world and whatever is false, they become one in their outlook. Jealousy disappears and differences are minimized. Cooperation and solidarity flourish and as a consequence, the extent of the state widens and the political power grows. In brief, religion provides a common ideal or ideology around which people are united and contributes to the development of strong *asabiyya*. Thus political power has a strong basis and sustained easily.

Ibn Khaldun avoids dealing with the "ideal city", or the best state of the philosophers and focuses on the forms of state that have actually existed in history. For him, philosophers' ideal state is based on hypothesis and is a mere utopia.⁸⁹ Therefore, he does not have a metaphysical idea of state, as he has a realist approach to *mulk* and the state whose economic and human foundations he emphasizes.⁹⁰ The ruler of the state is not a philosopher-king, but the sovereign ruler of the power-state, supported by *asabiyya* and religion.⁹¹

⁸⁵ For the "four causes" in Ibn Khaldun, see Çaksu, "Causality in History."

⁸⁶ *Muqaddimah*, p. 351 [2:305].

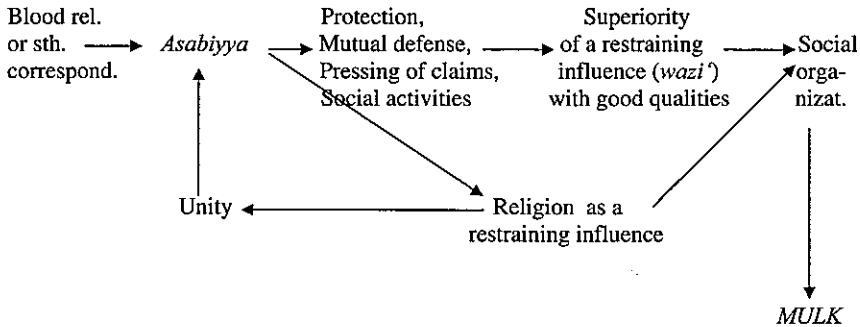
⁸⁷ *Muqaddimah*, p. 146 [1:319-20].

⁸⁸ *The Qur'an*, 8:63.

⁸⁹ *Muqaddimah*, p. 278 [2:138]. Here his reference is primarily to al-Farabi. For Ibn Khaldun's approach to the Muslim philosophers, see Erwin I. J Rosenthal, "Ibn Khaldun's Attitude to the *Falasifa*", *Al-Andalus*, 20, 1955, pp. 75-85.

⁹⁰ Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, 1977, p. 298. Further, one might suggest that "Ibn Khaldun clung to Islam as the superior State, as the ideal society of man striving for dominion and power, not for their own sake but in order to enforce the ideal of human perfection and happiness in this world and in the world to come."; Erwin I. J Rosenthal, "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", *Bulletin of the John Rylands Library*, 24, 1940, p. 319.

⁹¹ For a comprehensive discussion of the Khaldunian state and *asabiyya*, see Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, London, Frank Cass, 1982, pp. 28-36.



Before concluding this section on *mulk*, one should add that Ibn Khaldun does not ignore the material aspect of the power as elaborated in the *Muqaddimah*. However, interestingly even that aspect is sometimes somehow related to God's wise plan. For him, any *mulk* must be built upon two foundations: the first is might and *asabiyya*, which finds its expression in soldiers, while the second is money, which provides the whole structure needed by *mulk*.⁹³ Yet, for example, when one contemplates a bit, one finds out that even gold and silver are tools of a divine plan: "It was God's wise plan that gold and silver, being rare, should be the standard of value by which the profits and capital accumulation of human beings are measured."⁹⁴

Conclusion

By focusing on two central concepts from the *Muqaddimah*, namely *asabiyya* and *mulk*, I have attempted to display Ibn Khaldun's approach to some issues pertaining to the disparity of ideal-reality. I have tried to show how Ibn Khaldun saw the ideal and the real on the one hand, and the historical phenomena of *asabiyya* and *mulk*, on the other hand.

To conclude, some of the alleged ideals are part of the past, if ever existed at the first place. Even prophets, God's most select human beings, needed *asabiyya* and those

⁹² In line with the general approach in the classical Muslim political thought, Ibn Khaldun too has a sort of social contract: before the establishment of the *mulk*, as the existence of various *asabiyyas* might lead to a clash, one person with good qualities (*wazi'*) from the group whose *asabiyya* is the strongest acts as a restraining influence. For he has some sort of superiority over the others, he ensures order and peace and prevents a possible internal clash. However, although this chieftain is obeyed, in fact he has no power to force others to accept his rulings. He is merely the first among equals, whereas *mulk* means superiority and the power to rule by force. After the establishment of the *mulk*, the ruler serves as the restraining authority by making use of his superiority and force as well as his good characteristics. *Muqaddimah*, p. 47 [1:91-2].

⁹³ *Ibid.*, p. 269 [2:118-9].

⁹⁴ *Ibid.*, p. 526 [3:277].

among them, who did not have it, lost their lives before completing their missions. One needs to understand the essence and spirit of the ideal to keep it alive. Without comprehending the ideal, one is likely to make grave mistakes in understanding and interpreting various Qur'anic verses, prophetic traditions, and significant historical events, just as various Qur'an commentators, hadith narrators, and renowned historians did.⁹⁵

With his realist outlook "informed by a truly systematic and philosophical bent",⁹⁶ Ibn Khaldun's approach to justification and explanation of *asabiyya* and *mulk* gives us an opportunity to see some historical and political phenomena from a different perspective and enables us also to employ those concepts in dealing with today's problems. Besides, as a Muslim scholar who was also well-versed in religious knowledge, his approach paves the way for the Muslims of today to reexamine their history, scripts, and civilization in the light of varied perspectives.

ÖZET

İDEALLER VE GERÇEKLER:

İBN HALDUN'UN ASABİYET VE SİYASİ İKTİDARI MEŞRULAŞTIRMASI

Devlet adamlığı ve diplomatlığının yanı sıra, bir hukukçu ve tarihçi olarak İbn Haldun, İslam'ın ilk günlerinde dile getirilen idealler ile İslam tarihinde sonraki dönemlerde, özellikle de siyaset, sosyoloji ve ekonomi alanlarında ortaya çıkan gelişme ve uygulamalar arasındaki bazı aykırılık, uyumsuzluk, sürtüşme ve hatta çelişkilerin farkındaydı. Kendisi *Mukaddime*'sinde idealler ve gerçekler arasındaki bu boşluk üzerinde durmuş ve bunları bağdaştırmaya yönelik çaba göstermiştir. Bu girişiminde ise "asabiyyet" ve "mülk" gibi kavramsal araçlar kullanmış ve ilgi çekici sonuçlara varmıştır. Biz bu makalemizde, İbn Haldun'un en azından temel anlamıyla İslam'la çelişkili görünen veya görülen bu iki kavramı nasıl meşrulaştırdığını ve bunları bazı tarihi olay ve gelişmelerin açıklanmasında ve bazı inançların eleştiri ve reddinde birer araç veya ölçü olarak kullandığını inceledik.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, asabiyyet, siyasi iktidar, ideal, gerçek.

REFERENCES

Ahmed, Akbar, "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, 56/1, 2002, 20-45.

Alatas, Farid, "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications", *International Sociology*, 22/3, 2007, 267-88.

Al-Azmeh, Aziz, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, London, Third World Center for Research and Publishing, 1981.

_____, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, London, Frank Cass, 1982.

⁹⁵ For a discussion of the issue see, for instance, Çaksu "Causality in History."

⁹⁶ Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, p. 152.

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Fikr Ibn Khaldun: al-'Asabiyyah wa al-Dawlah*, Beirut, Dar al-Tali'ah, 1982.

Al-Mawardi, Abu'l-Hasan 'Ali ibn Habib al-Basri al-Baghdadi, *al-Ahkam al-Sultaniyya wa al-Wilayat al-Diniyya*, Egypt, 1966.

_____, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: the Laws of Islamic Governance*, trans.: Asadullah Yate, London, Ta-ha Publishers, 1996.

Arslan, Ahmet, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Çağrıci, Mustafa, "asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

Çaksu, Ali, "The Concept of Political Authority in al-Mawardi and al-Farabi", master's thesis, International Islamic University of Malaysia, 1993.

_____, "Causality in History: Ibn Khaldun's and Hegel's Transformation of Aristotelian Causes", Ph.D. dissertation, International Islamic University of Malaysia, 1999.

_____, "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History", *Asian Journal of Social Science*, 35, 2007, 46-83.

Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, University Press of America, 1994.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York and London, Colombia University Press and Longman, 1983.

_____, "The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun" *Arab Civilization: Challenges and Responses*, eds.: George N. Atiyeh and Ibrahim M. Oweiss, New York, Albany, 1988.

Gabrieli, F., "asabiyya" *Encyclopedia of Islam* (2nd edition).

Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, 1977.

Hocaoğlu, Durmuş, "Avrupa Birliği'nin Geleceği ve Türkiye", *Yeniçağ* (daily), 19.7.2005.

Ibn Khaldun, W.A., *The Muqaddimah*, 3 vols., trans.: Franz Rosenthal, New York, Pantheon Books, 1958.

_____, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, ed.: Darwish al-Juwaydi, Sayda and Beirut, Al-Maktabat al-Asriyya, 2005.

Khalifa, I. M., "An Analytical Study of 'Asabiyyah': Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict", Ph.D. dissertation, Catholic University of America, 1972.

Khemiri, T., "Der Asabiya-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun", *Der Islam*, 23, 1936, 163-188.

Lacoste, Yves, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, trans.: David Macey, London, Verso, 1984.

Leaman, Oliver, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, 2 vols., eds.: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London and New York, Routledge, 1996.

Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, George Allen and Unwin, 1957.

Masud, Muhammad Khalid, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1995.

Meuleman, Johan H., "La causalite dans la *Muqaddimah* d'Ibn Khaldun", *Studia Islamica*, 74, 1991, 105-42.

Rabi, Muhammad Mahmoud, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, E. J. Brill, 1967.

Ritter, Helmut, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", *Oriens*, 1, 1948, 1-44.

Rosenthal, Erwin I. J., "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", *Bulletin of the John Rylands Library*, 24, 1940, 307-20.

_____, "Ibn Jaldun's Attitude to the *Falasifa*", *Al-Andalus*, 20, 1955, 75-85.

_____, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

Salem, Elie Adib, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1956.

The Meaning of the Glorious Qur'an, trans.: Muhammad Marmaduke Pickthall, Singapore, Omar Brothers Publications, n.d.

Walzer, Richard, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Xaldun", *Oriens*, 16, 1963, 40-60.

İDEALLER VE GERÇEKLER: İBN HALDUN'UN ASABİYET VE SİYASİ İKTİDARI MEŞRULAŞTIRMASI

Ali ÇAKSU*

Bugün İslam dünyası kimlik problemlerinden otokratik ve totaliter rejimlerin altında ezilmeye kadar uzanan bir dizi sosyal ve siyasi krizin içindedir. Siyasi rejimlerin doğası, bunların İslam'la olan ilişkileri, İslam'ın laiklik karşısındaki pozisyonu ve demokrasi sorunları hep bu krizlerin çeşitli yönlerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda, İbn Haldun'un görüşlerinin muhtemel çözüm önerileri olarak ortaya konduğu akademik yazılarla muhatap oluyoruz. Gerçekten de sözkonusu düşünürün muhtelif görüş ve kavramları entellektüel çevrelerde halen tartışılmakta olup özellikle asabiyet kavramı sosyoloji, siyaset, tarih ve tarih felsefesi alanlarında oldukça canlıdır. Asabiyet¹ akademisyenler, düşünürler ve aydınlar tarafından mesela İslam dünyasının sosyal ve siyasal sorunlarından,² Avrupa Birliği'nin geleceğine³ kadar günümüzün birçok meselesinde gittikçe artan biçimde kullanılmaktadır. Buna göre İbn Haldun'un aidiyet hissi, grup psikolojisi ve kimlik gibi güncel ve temel konularda tüm dünyaya söyleyeceği önemli şeyler olduğu kanaatindeyim. O yüzden, bu makalede İbn Haldun'un asabiyet ve siyasi iktidar kavramlarına ışık tutmayı umuyorum.

Veliyyüddin Abdurrahman İbn Haldun'un (1332-1406) yaşadığı coğrafya ve dönem önemli tarihsel olaylar ve krizler ile dolu idi. Bir alim, devlet adamı ve diplomat olarak Kuzey Afrika'nın büyük kısmında, İspanya'nın belli bölgelerinde ve bugünkü Ortadoğu'da yaşayan ve seyahat eden İbn Haldun olayların ve gelişmelerin yalnızca iyi bir gözlemcisi olmakla kalmayıp aynı zamanda bizzat aktörleri arasında idi. Siyasi olayların içinde ve zaman zaman da kurbanları arasında yer aldı. Böylelikle, kendisinin abidevi eseri *Mukaddime*'de⁴ anlatılar, değerlendirmeler ve teoriler şeklinde ortaya konduğu gibi, sosyal ve siyasal olguları gözlemlemesinin yanısıra ilk elden tecrübe etme

* Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ Asabiyetin kaynağı, anlamı ve kullanılışı için bkz. Mustafa Çağrırcı, "asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ve F. Gabrieli, "asabiyya", *Encyclopedia of Islam* (2. edisyon). Asabiyet kavramının Arapça literatürdeki gelişimi, İbn Haldun'un kavramı kullanışı ve terimin bazı Batı dillerine çevirileri için bkz. T. Khemiri, "Der Asabija-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun", *Der Islam*, 23, 1936. Ayrıca bkz. I.M. Khalifa, "An Analytical Study of 'Asabiyah': Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict", yayımlanmamış doktora tezi, Catholic University of America, 1972; ve H. Ritter, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", *Oriens*, 1, 1948.

² Akbar Ahmed, "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, 56/1, 2002, ss. 20-45; Farid Alatas, "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications", *International Sociology*, 22/3, 2007, ss. 267-88.

³ Durmuş Hocoğlu, "Avrupa Birliği'nin Geleceği ve Türkiye", *Yeniçağ*, 19.7.2005.

⁴ İbn Haldun bu eseri 1377'de tamamladı.

şansını da elde etmiş oldu. Bir hukukçu ve tarihçi olarak İbn Haldun İslam düşüncesi, kaynakları ve tarihine hakkıyla vakıf ve böylelikle Hz. Muhammed döneminde vahyolan İslami idealler ile daha sonraki gelişmeler arasındaki tutarsızlık, uyumsuzluk, sürtüşme ve hatta çelişkilerin büyük ölçüde farkındaydı. *Mukaddime* okuyucusu yazarın bu sorunun bilincinde olduğunu ve ideal ile gerçek arasında uzlaştırma çabalarını farketmektedir. İbn Haldun'un kadim ideal-gerçek problemine *Mukaddime*'deki yaklaşımı bu makalenin ana konusunu teşkil etmektedir. Bu konuyu onun *asabiyet* ve *mülk* gibi iki merkezi kavramı ele alış biçimi üzerinde odaklanarak işleyeceğiz.

Asabiyet İbn Haldun'un sosyal ve siyasi teorisindeki ⁵ anahtar diyalektik kavramlardan ⁶ biri olup, savaşta kullanılışından peygamberlikteki rolüne kadar oldukça geniş bir alanı kapsar. İbn Haldun'a göre *asabiyet* kişinin kendini savunmasını ve korumasını, muhalefet edebilmesini ve taleplerinde ısrar edebilmesini sağlar; ve *asabiyetini* kaybeden bunlardan herhangi birini yapamayacak kadar zayıflamıştır. ⁷ Buna göre *asabiyet* savaşta üstünlüğe götürür, ⁸ zira savunma ve korunma ancak eğer savaşçılar ortak bir soy hissiyle kenetlenmişlerse mümkündür. Bu onların dayanıklılığını artırır ve düşmanlarına korku salar, zira herkesin kendi ailesi ve kendi grubuna karşı muhabbeti herhangi bir şeyden daha önemlidir. Kişinin kan bağı olan akrabalarına merhamet ve sevgisi bir Tanrı vergisi olarak insan doğasında vardır ve karşılıklı destek ve yardımlaşmayı besler.⁹ Bununla birlikte *asabiyet* kan bağına dayanmak zorunda değildir: Her ne kadar maksat olan savunma ve saldırı ancak ortak bir soy yardımı ile gerçekleşebilir ise de, köleler ve müttefikler ile olan vesayet ve ittifak ilişkileri de ortak soyunki gibi aynı etkiye sahiptir. Üstelik, her ne kadar doğal ise de, ortak soyun neticeleri yine de hayalidir, çünkü gerçekten yakın temas duygusunu ortaya çıkaran şeyler sosyal ilişkiler, arkadaşlık, uzun süreli tanışıklıklar, ve de beraber büyüme ve yaşama ve birlikte ölüm kalım mücadelesi verme gibi şartlardan doğan dostluklardır. Bu tarzda gelişen yakın temas muhabbet ve işbirliği neticesini getirecektir.¹⁰

⁵ Bu konuda bkz. Ali Çaksu "Causality in History: Ibn Khaldun's and Hegel's Transformation of Aristotelian Causes", yayımlanmamış doktora tezi, International Islamic University of Malaysia, 1999 (bundan sonra "Causality in History"); ve Ali Çaksu, "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History", *Asian Journal of Social Science*, 35, 2007, ss. 61-2, 72-5.

⁶ Diyalektik bir kavram olarak *asabiyet* ve de İbn Haldun ve Hegel diyalektiklerinin çok kısa bir karşılaştırması için bkz. Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, çeviren: David Macey, Londra, Verso, 1984, ss. 157-8.

⁷ W.A. Ibn Khaldun, *Mukaddimet İbn Haldun*, ed.: Derviş el-Cuveydi, Sayda ve Beyrut, El-Mektebet el-Asriyye, 2005, s. 133 [1:289] (bundan sonra *Mukaddime* (İbn Haldun'un adını anmadan). Bu makalede İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine verilen referanslarda, Arapça metne verilen her bir referansın ardından, (köşeli parantez içinde) Rosenthal'ın şu İngilizce çevirisine referans da sunulmuştur: *The Muqaddimah*, çeviren: Franz Rosenthal, 3 cilt, New York, Pantheon Books, 1958.

⁸ *Mukaddime*, s. 254 [2:87].

⁹ A.g.e., s. 121 [1:263].

¹⁰ A.g.e., s. 173 [1:374].

Aşağıda ayrıntılarıyla tartışacağımız gibi İbn Haldun'un asabiyeti kullanışı savunma, korunma ve taleplerde ısrarcı olmayla sınırlı değildir; aksine peygamberlik, mülkün kurulması veya bir davanın propagandası gibi diğer bir çok beşeri faaliyet bakımından da gereklidir. Mücadele etmeksizin kimse bu noktada bir şey başaramaz, zira insanın direnç ortaya koyma şeklinde doğal bir güdüsü vardır, bu yüzden asabiyetsiz hiçbir şey yapılamaz.¹¹

İbn Haldun'da asabiyetin kısa bir tasvirini verdikten sonra idealler ve gerçekler probleminde gelmiş bulunuyoruz. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed bariz biçimde asabiyeti yasaklar ¹² bunun İbn Haldun düşüncesinde nasıl olup da merkezi bir kavram olarak ortaya konduğu ve hatta meşrulaştırıldığı doğal olarak sorulabilir.

İbn Haldun Peygamber'in asabiyeti yasakladığını ve Müslümanları onu red ve terk etmeleri hususunda teşvik ettiğini kabul eder.¹³ Peygamber'den şöyle rivayet olunur: "Allah sizden İslam-öncesi zamanların kibrini ve atalardan dolayı duyulan gururu gidermiştir. Hepiniz Adem'in çocuklarısınız ve Adem de topraktan yaratılmıştır." Dahası Allah şöyle buyurur: "Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır."¹⁴

Asabiyet Savunusu

Mukaddime okuması İbn Haldun'un asabiyeti varlıkbilimi ve bilgi kuramından teleolojik ve tarihsel temellere kadar birçok düzlemde savunduğunu ve meşrulaştırdığını göstermektedir. Bu bölümde bu türden altbaşlıklar çerçevesinde asabiyetin meşrulaştırılmasını ele aldıktan sonra, düşünürün asabiyeti kimi sözde ideal inanç ve prensipleri açıklayan, test eden ve hatta zaman zaman çürüten bir faktör olarak kullanımını göreceğiz.

Asabiyetin İnsani Melekelere Kıyasla Meşrulaştırılması

İbn Haldun asabiyeti kontrol altında tutulması ve iyi amaçlar için kullanılması gereken bazı insani niteliklere benzeterek savunur: Kanun Koyucu (Hz. Muhammed) belirli bazı insani faaliyetleri yasaklar veya kınarken veyahut bunların terkinin isterken, bunların tümüyle ihmal edilmesini veya ortadan kaldırılmasını istemediği gibi, o faaliyetlerin kendilerinden kaynaklandığı kuvvetlerin de tamamen atıl bırakılmasını istemez. Bu kuvvetlerin mümkün olduğunca doğru maksatlar için kullanılmasını ister. Örneğin Hz. Muhammed hiddeti (gazap) bir insani vasıf olarak yok etmek için kınamadı. Eğer insanda hiddet kalmazsa, insan hakikatin zaferi için mücadele etme yeteneğini kaybedecektir. Böyle bir durumda doğru dürüst bir savunma, Allah'ın sözünün yüceltilmesi veya cihad sözkonusu olmazdı. İslam yerilebilir maksatların hizmetindeki hiddeti mahkum ederken, Allah'ın hizmetindeki hiddet kesinlikle övgüye

¹¹ A.g.e., s. 121 [1:263].

¹² Bkz. Çağrıci, "asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

¹³ *Mukaddime*, s. 189 [1:414-15].

¹⁴ Türkçe Kur'an-ı Kerim (Diyanet Meali), http://www.kuran.gen.tr/?x=s_main&kid=1, 49:13 (bundan sonra, *Kur'an*).

hak etmektedir. Aynı şekilde, Kanun Koyucu arzuları itham ederken bunların tümüyle ortadan kaldırılmasını istememiştir, zira öyle olsaydı, mesela kişide şehvetin tamamen yok edilmesi¹⁵ onu kusurlu ve bayağı hale getirecekti. Kısacası, Kanun Koyucu arzuların kamunun çıkarlarına hizmet etmek üzere izin verilebilir maksatlar doğrultusunda kullanılmasını ister.¹⁶

Benzer şekilde dini kanun asabiyeti itham eder ve “Yakınlarımız ve çocuklarımız size asla fayda vermeyecektir”¹⁷ derken, bu itham ile İslam-öncesi dönemde olduğu gibi değersiz maksatlar için kullanılan asabiyet hedef alınmıştır. Yine bu itham ile kişiyi kibirli ve küstah yapan asabiyet hedef alınmıştır. Öte yandan, hakikat hizmetinde ve ilahi buyrukların gerçekleşmesi için kullanılan bir asabiyet ise tavsiye edilir. Eğer bu tür asabiyet tamamen yok olmuş olsaydı, dini kanunlar yürürlükten kalkmış olurdu, zira bunlar yalnızca asabiyet sayesinde hayat bulmuşlardır.¹⁸

Asabiyet’in Ontolojik Temeli

Kontrol altında tutularak iyi amaçlar için kullanılması gereken insani vasıflara kıyasla asabiyetin rolünü ve kaçınılmazlığını savunan İbn Haldun, savunmasını asabiyetin gerekliliğine değinerek sürdürür.¹⁹ Ona göre, tüm dini kanunlar ve

¹⁵ İbn Haldun bu terimleri Müslüman felsefecilerin psikolojisinden almıştır, ki orada bunlar Platoncu-Aristotelesçi bir anlam taşırlar. “Gazap” ve “şehvet”, Platon’un ruhun üçlü ayırımında incelediği (434d-441c) Yunanca *thymos* ve *epithymia* terimlerine karşılık gelirler. Mesela Fahri, Mukaddime’nin siyasetle ilgili kısımlarında, özellikle kusursuz devletin gerilemesinde, ve psikolojik-siyasi modelde İbn Haldun’un *Devlet*’e bağlı kalmasına dikkat çekerken, Walzer ise onun Yunanlıların siyaset kurumlarını analizine vakıf olduğunu vurgular; Majid Fakhry, “The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun”, in *Arab Civilization: Challenges and Responses Studies in Honor of Constantine K. Zurayk*, ed.: George N. Atiyeh ve Ibrahim M. Oweiss, New York, Albany, 1988, ss. 90, 96; Richard Walzer, “Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Khaldun”, *Oriens*, 16, 1963, ss. 55-6. Ancak Walzer’a göre, İbn Haldun’un şu gibi konularda çok önemli ve orijinal katkıları vardır: Bedeviliğin siyaset düşüncesindeki önemini keşfi, ekonomik faktörlerin bilincinde olması, ve siyaset ve tarihte dini öğelerin ve teşkilatlanmış dinin önemini iyi kavraması; Walzer, “Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Khaldun”, ss. 56, 58. Benzer şekilde, Fahri de İbn Haldun’un orijinalliğine işaret eder: “Yeni-Platoncu ve Meşşai biçimleriyle İslam felsefesinin ana çizgisinin dışında dursa da, İbn Haldun’un derin felsefi bilgisi ve orijinalliği onu İslam’ın daha yaratıcı düşünürlerinin en başlarına yerleştirir”; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York ve Londra, Colombia University Press ve Longman, 1983, s. 328. Hiç kuşkusuz, yazarların algılama, yaklaşım, anlayış ve bazen niyetlerine bağlı olarak çok sayıda İbn Haldun yorumu vardır. İbn Haldun’a çeşitli yaklaşımlar konusunda önemli bir çalışma için bkz. Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Londra, Third World Center for Research and Publishing, 1981.

¹⁶ *Mukaddime*, s. 189 [1:415-16].

¹⁷ *Kur’an*, 60:3.

¹⁸ *Mukaddime*, s. 189 [1:416].

¹⁹ Mahdi’nin ayrıntılı olarak açıkladığı gibi, İbn Haldun gerekliliği (*zorunluluk*, *zaruret*) üç farklı anlamda kullanır: “doğal gereklilik”, “bir şart olarak gereklilik”, ya da “zorlama ile (cehren)

uygulamalar ile bütün sosyal faaliyetler asabiyet gerektirir, zira ancak asabiyetin yardımıyla bir talep başarılı bir biçimde vurgulanabilir. Buna göre, asabiyet “Müslüman toplumu için gereklidir”. Onun varlığı toplumun ilahi buyrukları yerine getirebilmesini sağlar. İbn Haldun burada *Sahih*'ten bir hadis rivayeti aktarır “Allah kendi toplumunun korumasından yararlanmayan hiç bir peygamber göndermemiştir.”²⁰ Peygamberler kendi toplumları içinde prestij sahibi olup, bu kendilerinin tanınmasını sağlayan bir işarettir. Buna göre, bir peygamber misyonunu tamamlayıncaya ve gerekli dini teşkilatı kuruncaya kadar, kendisini inanmayanların zararından koruyacak bir asabiyet ve nüfuza sahiptir.²¹ Böylece peygamberler bile ilahi misyonlarında grupların ve ailelerin desteğine ihtiyaç duymuştur, her ne kadar O'nun iradesi dahilinde peygamberler Allah'ın doğrudan yardımına mazhar olabilir ise de, Allah kendi hikmeti gereğince işlerin “alışılmış gidişi” ile, yani normal seyrinde gerçekleşmesine izin vermiştir.²² Böylelikle İbn Haldun daha ileri bir adım atarak asabiyeti, İslam dahil olmak üzere, bazı dinlerin bir köşetaşı yapar.

Asabiyetin gerekliliği yalnızca peygamberlerin dönemiyle sınırlı olmayıp, o, dini faaliyetler bakımından, sonraki takipçiler için de gereklidir.²³ örneğin, dini tebliğ asabiyet olmaksızın gerçekleştirilemez, zira her sosyal faaliyet, her kitlesel siyasi girişim mecburen asabiyeti gerektirir. Eğer asabiyet, insanlar arasında mucizeler ortaya koyabilecek kişiler olan peygamberler için gerekliyse, asabiyet olmaksızın üstünlük sağlama harikuladeliğini göstermeleri kendilerinden beklenemeyecek olan sıradan kişiler için elbette ki daha fazla gereklidir. İşte bu yüzden, mesela, İspanya'da ayaklanan ve Sufizm üzerine kaleme alınmış *Kitab Hal' el-Na'leyn* adlı eserin yazarı olan Sufi şeyhi İbn Kasi (ö. 1151) başlangıçtaki başarısına rağmen, asabiyet desteği olmadığı için davasından vazgeçmek ve Mağrib'i kontrol altına alan Elmuvaahhid'lere boyun eğmek zorunda kalmıştır.

İbn Haldun *Mukaddime*'de başka yerlerde de asabiyetin gerekliliğini çok açık biçimde öne sürer.²⁴ Kendisine göre, varoluş dünyası, yani gerçeklik, halifelik için de asabiyetin zaruretini teyit etmektedir, zira ancak bir millet veya bir ırk üzerinde

gereklilik”; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Londra, George Allen and Unwin, 1957, ss. 258-260.

²⁰ *Mukaddime*, s. 189 [1:414].

²¹ A.g.e., s. 91 [1:187-8].

²² A.g.e., s. 148 [1:323-4]. İbn Haldun'a göre, doğa ve tarih “alışılmış” veya “doğal gidiş”ine göre, yani nedensellik prensibine ve sosyal yasalara göre işler. Kendisi bir mümin olarak elbette ki ilahi müdahale ve peygamberlerin mucizeleri gibi doğüstü olguları kabul eder, ancak bunlar istisnadır. İbn Haldun düşüncesinde nedenselliğin önemi için bkz. Çaksu, “Causality in History”, ve Johan H. Meuleman, “La causalite dans la *Muqaddimah* d'Ibn Khaldun”, *Studia Islamica*, 74, 1991, ss. 105-42.

²³ *Mukaddime*, s. 148 [1:322-3].

²⁴ A.g.e., s. 183 [1:402].

üstünlük kazanan bir kişi onu idare edebilir. "Dini kanunun varlığın gereklerine aykırı bir istekte bulunması pek sözkonusu değildir."²⁵

Asabiyetin Teleolojik Savunusu

Gerçekte İbn Haldun asabiyeti insanların kendi aralarında bölünmesine ve birbirlerinden uzaklaşmasına engel olan bir "gizli ilahi faktör" olarak görür, zira o birlik ve uzlaşma kaynağı olup İslam'ın amaçlarının ve hukukunun garantörüdür.²⁶ Kendisine göre bu, Allah'ın yaratışı ve yaratıkları ile ilgili hikmetli planlarının bir yansımasıdır.²⁷ Yine, yukarıda belirtildiği gibi, bir asabiyetin önemi ve gücü yakın ve doğrudan ilişkilerden doğar, zira "Allah bunu bu şekilde yapmıştır."²⁸

İbn Haldun İslam toplumunda asabiyetin varlığını meşrulaştırmakla kalmaz, ve hepsine kısaca değineceğimiz, imamet için Kureyş'ten olma şartı, Mehdilik, ve zalim yöneticilere karşı isyan hakkı gibi ideal görülen kimi inanç ve prensipleri de açıklayan, sınavan ve zaman zaman red eden bir faktör olarak kullanmaya devam eder.

İbn Haldun bir çok fakihçe imametini veya halifeliliğin bir şartı olarak görülen Kureyş kabilesinden gelme meselesini geniş biçimde ele alır. Konuyu çeşitli yönleriyle tartışır, ancak işin özünü yine asabiyete bağlar. İbn Haldun'a göre, imamet için belli bir soy önşart olarak öngörüldüğünde önemli olan asabiyettir ve soyun önemi tümüyle asabiyette yatmaktadır.²⁹ Asabiyet kamu yararı (maslahat) ile yakından ilintilidir, zira insanlara koruma sağlar ve taleplerini öne sürebilmelerini mümkün kılar. Asabiyetin varlığı Müslümanların liderini muhalafet ve bölünmeden korur. Müslüman toplumu lideri kabul eder ve o da onlarla iyi ilişkiler içinde olur.³⁰ Peygamber'in vefatından sonraki İslam tarihinin ilk başlarında Kureyş mevcut en güçlü asabiyeti temsil ediyordu ve diğer tüm Araplar bunu tamyıp ona itaat ettiler. Bu yüzden Kureyş soyundan gelmek

²⁵ Bu ifadenin de gösterdiği ve çoğu Müslüman düşünürde olduğu gibi, İbn Haldun düşüncesinde de bir akıl-vahiy ikilemi veya çatışması bulunmaz. Leaman'ın da dile getirdiği gibi:

Leo Strauss'la başlayan çok etkili bir yorum ekolü, İslam felsefesindeki bütün uğraşın temelini din ve akıl, iman ve felsefe, ve İslam ve Yunan düşüncesi arasındaki karşıtlık olduğuna inanmıştır...

Bu ikilik Ortaçağ Yahudi ve Hristiyan felsefesinin merkezinde veya an azından çoğunda yatıyor olabilir, fakat böyle bir ikiliği ana bir prensip olarak İslam felsefesine ithal etmek için hiçbir sebep yoktur.

Oliver Leaman, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, eds.: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Londra ve New York, Routledge, 1996, cilt 1, ss. 2-3.

²⁶ İbn Haldun üzerinde, özellikle de "dinin maksatları" konusunda büyük etki bırakan Şatibi hakkında bir çalışma için bkz. Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1995.

²⁷ *Mukaddime*, s. 198 [1:438].

²⁸ A.g.e., s. 269 [2:120].

²⁹ A.g.e., s. 181 [1:398].

³⁰ A.g.e., s. 182 [1:399].

imamlık müessesesinin bir şartı yapılmıştı. Böylece Kureyşli bir imam Müslüman toplumu organize etmekte ve uyum ve huzuru sağlamada herhangi başka birinden daha etkili oluyordu.³¹ İbn Haldun bu savını işlerken bir yandan da Kureyş soyundan gelmeyi liyakat şartıyla birleştirir, zira “Kanun Koyucu (Hz. Muhammed) herhangi bir nesil, dönem veya ulus için özel yasa yapmaz.” İbn Haldun Müslüman liderin çağdaşlarından daha güçlü asabiyete sahip bir topluluk arasından çıkmasını gerekli bir şart olarak görür, çünkü böylelikle o topluluk diğerlerini kendilerini izlemeye zorlayacağından birlik ve güvenlik kurulmuş olur.³² “Halbuki günümüzde her bölgenin halkı (orada) üstün asabiyeti temsil eden insanlara sahiptir.”³³ İbn Haldun bunun sebeplerini lüks ve refah sonucunda ve ayrıca şimdi geniş bir coğrafyaya dağılmış bulunmalarından dolayı, Kureyş asabiyetinin kaybolmuş olmasında görür.³⁴ İbn Haldun’un Kureyş soyundan gelme meselesine yaklaşımını birkaç cümle ile özetleyecek olursak, (bir sonraki paragrafta göreceğimiz gibi) Mehdilik meselesinde olduğunun aksine, bu konuda önce geleneksel görüşleri ve konu ile ilgili hadis rivayetlerini ve savunur, ve sonrasında (Kureyş soyundan gelme biçimindeki) özel şartı asabiyet yoluyla evrensel bir şarta yani “liyakat” a bağlar. Fakat diğer gruplara kıyasla Kureyş’in artık güçlü bir asabiyeti kalmadığından, özel şart ortadan kalkmış ve artık yürürlüğü kalmamıştır.

İbn Haldun’a göre asabiyet kimi inanışların doğruluğunu ölçmede de bir kıstas işlevi görmektedir. Buna bir örnek olarak, geçmişte ve hatta bugün bile, bazı Müslümanlar tarafından imanın şartlarından biri gibi görülen Mehdilik alınabilir. İbn Haldun Mehdi ile ilgili hadis rivayetlerinin tartışmasına geniş yer ayırır. Sözkonusu rivayetleri tek tek aktarır ve metin ve ravi zincirleri bakımından inceler. Bu arada, en güvenilir hadis derlemelerinden ikisi olan Buhari ve Müslim’in Mehdi ile ilgili hadisleri kitaplarına almadıkları notunu düşer. Mesela, “Müslim’de Mehdi’den bahseden bir rivayet olmadığı gibi, onu ima eden bir şey de yoktur.”³⁵ İbn Haldun’a göre, dini otoritelerin Mehdi ve gelişi ile ilgili olarak kitaplarına aldıkları hadis rivayetlerinin çok azı eleştiriden uzaktır.³⁶ Bunu Mehdi hakkındaki Sufi görüşlerinin tartışılması ve İbn Haldun’un bunları tenkidi izler. Ve öldürücü vuruş asabiyet vasıtasıyla gelir: Dini ve siyasi gayeleri destekleyecek ve düşmanlara karşı müdafaa edecek güç ve asabiyet olmaksızın, hiç bir dini veya siyasi propaganda başarılı olamaz.³⁷ Özetle:

Eğer bir Mehdi’nin geleceği doğru ise, davasının ortaya çıkabilmesi için sadece bir yol vardır. O bulunduğu toplumun bir ferdi olmalıdır ve davasında başarılı olmak ve insanları peşinde sürüklemek için yeterli güç ve asabiyet toplayana

³¹ A.g.e., s. 182 [1:400].

³² A.g.e., s. 182 [1:401]. Bir başka yerde (a.g.e., s. 180 [1:395]), imamet için gereken dört şartı (ilim, dürüstlük, liyakat ve hürriyet) incelerken, liyakat şartı altında, imamın asabiyet konusunda bilgili olması gerektiğini de bildirir.

³³ A.g.e., s. 182 [1:401].

³⁴ A.g.e., s. 181 [1:397].

³⁵ A.g.e., s. 293 [2:169].

³⁶ A.g.e., s. 298 [2:184].

³⁷ A.g.e., s. 303 [2:195].

kadar Allah o toplumu onu izleme iradesinde birleştirmelidir. Başka herhangi bir yol... uygun veya başarılı olamaz.³⁸

Sonuç olarak, bir Mehdî yeryüzüne gelse bile, sosyopolitik alanda herhangi bir şey başarmak istiyorsa, “doğal yolları” takip etmeli ve öncelikle bir asabiyet sahibi olmalıdır.

Asabiyet Müslüman hukukçular tarafından tartışılan bir başka önemli konuda da kıstas olarak işlemekte olup, bu da zalim idareciler karşısında ayaklanma hakkı veya vazifesidir.³⁹ Nitekim geçmişte sultanların zalimliğine kanaat getiren bir çok birey isyan etmiş, kötü uygulamalara son verilmesi ve adaletin tesisi için çağrıda bulunmuşlardır. Bunlar davaları uğrunda halk arasında çok sayıda taraftar ve sempatican bulmuşlar, fakat kalkışmalarının bir sonucu olarak çoğu öldürülmüştür. Halbuki, İbn Haldun’un kanaatine göre,⁴⁰ Allah bu tür faaliyetlere, ancak ortada başarılı bir sonuç alacak güç varsa kalkışılmasını emretmektedir,⁴¹ zira sultanlar ve hanedanlar güçlü bir şekilde kök salmış olup bunların temellerinin sarsılması ve tahribi ancak asabiyet tarafından desteklenen güçlü çabalarla mümkündür. Bu noktada İbn Haldun’un konu ile ilgili görüşü netleşmektedir: Zulüm ve istibdat karşısında isyan, ancak başarılı olunacaksa haktır, ve bu konuda başarı için de kesinlikle asabiye ihtiyacı vardır. Sonuçta, güçlü bir asabiyet desteği olmaksızın kimse herhangi bir isyana kalkışmamalıdır.

Asabiyet erken dönem İslam tarihinde Hz. Muhammed’in Sahabe’sinin karıştığı kimi olayların açıklanmasında da anahtar faktör olmaktadır. Şurası unutulmamalıdır ki, klasik Sünnî geleneğinde Peygamber’in Sahabe’sinin tamamı, aşağıda alıntılanan türden bazı hadis rivayetleri gereğince, hemen hemen ideal kişilikler veya modeller olarak görülmektedir: “En iyi kişiler benim neslimdir, sonra onları takip edenler gelir.” İbn Haldun, her ne kadar Sahabe’yi mükemmel kişiler olarak görmese de⁴², Sahabe hakkındaki klasik Sünnî görüşü paylaşır ve onları model olarak alır.⁴³ Peygamber’in

³⁸ A.g.e., s. 303 [2:196].

³⁹ Sünnî siyaset düşüncesine büyük etki yapan Maverdi’nin (974–1058) konuyla ilgili tartışması için şu klasik eserine bakınız: Ebu’l-Hasan Ali ibn Habib el-Basri el-Bağdadi El-Maverdi, *el-Ahkam el-Sultaniyye ve el-Vilayet el-Diniyye*, Mısır, 1966, s. 3 (bundan sonra, *el-Ahkam el-Sultaniyye*); ve Ali Çaksu, “The Concept of Political Authority in al-Mawardi and al-Farabi”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, International Islamic University of Malaysia, 1993. For an English translation of al-Mawardi’s work, see Ebu’l-Hasan Ali ibn Habib el-Basri el-Bağdadi El-Maverdi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: the Laws of Islamic Governance*, çeviren: Asadullah Yate, Londra, Ta-ha Publishers, 1996.

⁴⁰ *Mukaddime* s. 148 [1:323–4].

⁴¹ İbn Haldun görüşüne destek olarak şu ünlü hadisi verir: “Sizden biriniz bir kötülük gördüğünde onu eliyle düzeltsin. Bunu yapamazsa diliyle düzeltsin. Onu da yapamazsa, kalbiyle düzeltsin.”

⁴² Mesela, “Hz. Muhammed’in etrafındaki insanların hepsi fıkhî hüküm verebilecek durumda değildi.” (a.g.e., s. 416 [3:3]) ve “Hz. Muhammed’in etrafındaki insanlar yazma bakımından yetersizdi” (a.g.e., ss. 388–9 [2:383]).

⁴³ “Onların söz ve davranışları herkes için örnektir. Ehl-i Sunnet’e göre, dürüstlük açısından da mükemmeldirler.” (*Mukaddime*, s. 199 [1:441]). Ayrıca bkz. a.g.e., ss. 201 [1:447]; 299 [2:187];

vefatının ardından, Sahabe'nin bir kısmı Cemel Olayı ve Siffin Savaşı gibi kanlı hadiselerle karışmıştır. Bunlar İbn Haldun tarafından çoğunlukla asabiyet çerçevesinde tahlil edilmiş ve açıklanmıştır.⁴⁴ İbn Haldun'un sözkonusu tartışmalı olayları nasıl "açıkladığını" göstermek bakımından kendisinden doğrudan bir alıntı yapalım:

"Ali ve Muaviye arasında asabiyetin zorunlu bir sonucu olarak fitne çıktığında, her ikisi de hakikat için ve kendi içtihatları sonucu mücadele ediyordu. Herhangi bir dünyevi amaç, batıl bir dava veya şahsi düşmanlıktan dolayı savaşmadılar. İhtilaf hakikatin nerede olduğuna ilişkin içtihatlarından kaynaklanıyordu. Bir taraf diğerinin bakış açısına işte bu noktada karşı çıkıyordu ve bu nedenle savaştılar. Ali haklı tarafta olsa da, Muaviye'nin niyeti de kötü değildi. Hakikati istedi, ancak ona ulaşamadı. Niyetleri bakımından her iki taraf da haklıydı...."⁴⁵

Böylelikle, gerçekliğin görünür bir kısmını oluşturan asabiyet İbn Haldun tarafından meşrulaştırılmakla kalmamakta, peygamberlik ve imamet gibi kurumların yanı sıra, ideale yakın kişilerin (Sahabe) karıştığı kimi tarihi olayların ayrılmaz bir parçası yapılmaktadır. Peki bu, asabiyetin bir ideal olduğu anlamına mı gelmektedir? Bu sorunun cevabı kesinlikle olumsuzdur, zira İbn Haldun'a göre, asabiyet tarihi bir güç olmasının yanı sıra, öncelikle geçmişteki ve günümüzdeki kimi olgu ve olayların "anlaşılması" ve "açıklanması"nda kullanılacak kavramsal bir araçtır. Düşünürümüz asabiyeti meşrulaştırır, ancak asla idealize etmez. İbn Haldun *Mukaddime*'de asabiyetin insan topluluklarındaki olumlu ve olumsuz rollerini ve etkilerini sıralar, tarihte asabiyete oldukça önemli bir yer verir, ancak onun ideali sonuçta asabiyetin aşıldığı ve ortadan kalktığı "sürekli medeniyet"tir. Niçin asabiyet aşılmalı ve yok edilmelidir? Şahsi tecrübesi, gözlemleri ve karşılaştırmaları, tarih okumalarının yanı sıra, alimler, seyyahlar, dervişler ve hacıların uzak İslam toprakları hakkında yazdıkları ve anlattıkları kendisini bu görüşe sevk etmiştir. Asabiyetin olmaması çoğunlukla öncelikli olarak bir mülk⁴⁶ altında siyasi istikrar ve barış dolu bir yaşam demektir; ve elbette beraberinde de, zenginlik ve refah, huzur, kanuna dayalı yönetim, sanat, zanaatler, ticaret, eğitim ve bilim gibi yerleşik kültürün tüm nimetlerinden yararlanmaktır. İbn Haldun'a göre, siyasi iktidar, kültür ve hatta din bakımından gerçekleşen ciddi

388 [2:382], ve 456 [3:93]. Also cf.: "Geçerli sebep olmadan hiç ihtilafa düşmediler. Cihat veya hakikatin zaferi için mücadele etme dışında kimseyi öldürmediler" (a.g.e., s. 202 [1:448])

⁴⁴ A.g.e., ss. 198-202 [1:438-48].

⁴⁵ A.g.e., s. 192 [1:421].

⁴⁶ İbn Haldun zamanla, siyasi iktidara itaatın neredeyse imanın şartlarından biri gibi olduğunu kaydeder:

Onlara boyun eğmek ve itaat etmek imanın güçlü şartlarından biri olur. İnsanlar iman için savaşır gibi onların safında savaşırlar... Sanki hükümete itaat, değiştirilemeyen veya karşı çıkılmayan kutsal bir kitap olur.

Mukaddime, ss. 143-4 [1:314].

Aslında, buradan yola çıkılarak, asabiye bulunmayan ülkelerde siyasi iktidara sorgusuz veya mutlak itaatın halkı bir arada tutan bir başka asabiyet biçimi olduğu da düşünülebilir.

değişikliklere rağmen dünyanın değişik kesimlerinde medeniyetlerin yüzlerce ve hatta binlerce yıldır sürmesinin nedeni budur, mesela Mısır (Kıptiler, Yunanlılar, Romalılar ve Müslümanlar), Irak (Nebatiler, Persler, Keldaniler, Akamenitler, Sasaniler ve Araplar) ve İspanya'da (Gotik Hanedanlığı ve Emeviler) olduğu gibi.⁴⁷ Kısacası, "sürekli medeniyet" ideali, özlemi çekilen ve gelecekte bir gün ulaşılabileceği umulan bir ütopya değildir. Düşünürü göre bu ideal kendi çağında bile, asabiyetin çok önceden tümüyle ortadan kaybolduğu Mısır'da⁴⁸ ve İspanya'da yaşamaktadır.

Mülkün Savunusu

Mülk, makalemizde detayıyla inceleyeceğimiz bir başka Halduni kavramdır.⁴⁹ Bu kavram "kraliyet otoritesi"⁵⁰, "monarşi"⁵¹, "saltanat", "yönetim", "hakimiyet", "iktidar, güç" veya "güç-devleti"⁵² gibi biçimlerde çevrilmektedir. Ancak, İbn Haldun'un kavramı daha geniş ve derin bir anlamda kullandığını ve onda mülkün⁵³ "kraliyet otoritesi", veya "krallık"ın ötesinde, genel anlamda "siyasi güç" veya "siyasi otorite" terimlerine karşılık geldiği akıld tutulmalıdır. Ayrıca, tartışmamızda ortaya konacağı üzere, mülk terimi (tıpkı asabiyet gibi) gelişiminin farklı aşamalarında veya değişik durumlarda çeşitli anlamlar yüklenir.⁵⁴ Dahası, terimin teolojik çağrışımlar içeren Kur'anî kullanımı unutulmamalıdır.⁵⁵

İbn Haldun'un mülke de benzer bir yaklaşımı vardır. Asabiyette olduğu gibi, önce kavramı meşrulaştırma ihtiyacı duymakta ve sonrasında kullanımını incelemektedir. Bu çerçevede, en başta Hz. Muhammed'in mülkü ve temsilcilerini yediği gerçeğine dikkatimizi çeker. Peygamber bunları saçma israfları, zulümleri, Allah'ın yolundan sapmaları yüzünden suçlamış, insanlar arasında dostluğu tavsiye etmiş, ve sürtüşme ve çatışmaya karşı uyarmıştır.⁵⁶

⁴⁷ A.g.e., ss. 154 [1:334] ve 342 [2:287-8].

⁴⁸ Muhtemelen bu sebeple, İbn Haldun Aralık 1382'de Mısır'a göç etti ve doğuya yaptığı bazı seyahatler ve bir hac ziyareti dışında, hayatının kalan kısmını burada geçirdi.

⁴⁹ "Mülk" m-l-k kökünden gelmekte olup "sahip olma" ve anlam genişlemesi ile, "yönetim" veya "hükümet" anlamlarını taşır. Arapçadaki "kral" anlamındaki "melik" de aynı kökten gelir. Bu terim güney Arabistan ve Suriye'de İslam öncesi dönemde bir kraliyet ünvanı olarak kullanılmıştır.

⁵⁰ Franz Rosenthal *Mukaddime* çevirisinde bütün metinde bunu (*royal authority*) kullanır.

⁵¹ Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 329.

⁵² Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, ss. 87, 88, 107.

⁵³ Rabi' İbn Haldun'un mülk olgusunu incelemesini genelde siyaset düşüncesine orijinal bir katkı olarak görür; Muhammad Mahmoud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, E. J. Brill, 1967, s. 167.

⁵⁴ Bu yüzden bu çalışmada mülk terimini, hiçbir çeviri kullanmadan, aynen koruduk.

⁵⁵ Mesela "Mülk sadece Allah'a aittir; bu konuda hiçbir ortağı yoktur"; "Göklerde ve yerde mülk yalnız ona aittir"; ve "O mülkü istediğine verir" gibi ayetler Kur'an'da sıkça geçer.

⁵⁶ *Mukaddime*, s. 189 [1:415].

Mülkün Ontolojik Temeli

İbn Haldun'a göre,⁵⁷ mülk insanlık için zorunlu olan "doğal" bir niteliklidir. Gerçekten de arı ve çekirge gibi bazı vahşi hayvanlar arasında bile otoritenin ve bir lidere itaatin varlığını görmek mümkündür. Fakat bunlar hayvanlar aleminde doğal eğilim ve ilahi rehberliğin bir sonucu iken, insanda ise düşünme veya yönetme yeteneğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Haldun mülkün varlığını asabiyyetin doğal amacı olarak meşrulaştırır. Mülk asabiyyetin bir neticesi olup, tercihle değil, "özünde bir gereklilik ve varlığın düzeni dolayısıyla" ortaya çıkmaktadır.⁵⁸ Mesela, imamet kurumunun zaruri olmadığını varsayarak mülkten vazgeçmeye kalkışanları⁵⁹ cevaplarken iddiasını şöyle geliştirir: Dini kanunlara uyulması gereklidir ve bu da ancak asabiyyet ve güçle gerçekleştirilebilir ve asabiyyet, doğası gereği, mülkün varlığını gerektirir. Buna göre, herhangi bir imama biat edilmiş olmasa bile, ortada bir mülk olacaktır.⁶⁰

İbn Haldun'un mülkün gerekliliğini, kendi anladığı ve uyguladığı biçimiyle Aristoteles'in suret-madde ilişkisi ve yine cevher kavramı aracılığıyla savunduğunu öne sürebiliriz. *Mukaddime*'de "devlet" (veya hanedan)⁶¹ ve medeniyetin suret ve madde olarak sunulduğu pasajlar vardır. İbn Haldun'a göre,⁶² hanedan ve mülkün medeniyetle ilişkisi, suretin madde ile ilişkisi gibidir. Daha ayrıntılı bir anlatım⁶³ hanedan ve mülkün dünya ve medeniyetin suretini oluşturduğunu, dünya ve medeniyetin ise tebaa, şehirler ve diğer tüm şeylerle birlikte hanedan ve mülkün maddesini oluşturduğunu belirtir. Buna göre, medeniyetin dağılması hanedanlık ve sultanın statüsünün de ortadan kalkmasına neden olur, zira bunların kendine özgü statüleri medeniyetin suretini oluşturmaktadır; maddesi (burada medeniyet) bozulduğunda, suret de mecburen bozulur.⁶⁴

Bununla birlikte, İbn Haldun'un başka ifadelerine bakıldığında, bu suret-madde ilişkisinin karşılıklı olduğu görülmektedir: Mesela, kendisi bir yerde⁶⁵ "medeniyet... hanedanın cevheridir" diye yazarken; bir başka yerde⁶⁶ "hanedan ve hükümet medeniyetin cevherini sağlayarak dünyanın en büyük pazarı olarak hizmet verir" der. Dahası, suret ve madde birbirinden ayırlamayacağı için, medeniyetsiz bir hanedan

⁵⁷ *Mukaddime*, s. 47 [1:92].

⁵⁸ A.g.e., ss. 130 [1:284] ve 189 [1:414].

⁵⁹ Maverdi'nin *el-Ahkam el-Sultaniyye* adlı eserinin başında ele alındığı gibi, el-Asamm adlı bir alim ve bazı Hariciler İslam'da imamet kurumunun zorunlu olmadığını savundular; Elie Adib Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1956, s. 51.

⁶⁰ *Mukaddime*, s. 179 [1:392].

⁶¹ Ancak burada dikkat etmemiz gereken nokta, devlet ve hanedanın özdeş olmadığıdır, zira devletin dokusuna zarar vermeden bir hanedanın yerini bir başkası alabilir.

⁶² *Mukaddime*, s. 349 [2:300].

⁶³ A.g.e., s. 343 [2:291].

⁶⁴ A.g.e., s. 262 [2:104].

⁶⁵ A.g.e., s. 263 [2:107].

⁶⁶ A.g.e., s. 261 [2:102].

düşünülemeyeceği gibi, bir hanedan ve mülk olmadan da bir medeniyet imkansızdır. Kısacası, medeniyet devletin maddesidir, ve aynı şekilde devlet de medeniyetin maddesini temin eder; yani medeniyet ve devlet karşılıklı olarak birbirinin aynı zamanda hem maddesi, hem de suretidir.

Yine İbn Haldun devlet ve medeniyetin suret ve madde olduğunu bildirir. Ancak şunu da ekler: “Gerçek hanedan, medeniyetin maddesine etki eden hanedan asabiyet ve iktidara aittir.”⁶⁷ Bir başka deyişle, suret olan devlet madde olan medeniyet üzerine asabiyeti ile etki yapar.⁶⁸

Mülk’ün Epistemolojik Temeli

İbn Haldun, eğer bir siyasi otorite unsuru olarak kullanılacaksa, mülkün dini bilgi temelinde de meşrulaştırılması gerektiğini düşünür. Mülkün epistemolojik temeli ile bunu kastettiğimiz budur. Felsefecimize göre,⁶⁹ Kanun Koyucu mülkü kınarken, eleştirisini değersiz vasıtalar kullanılarak üstünlük elde edilmesine ve bencil maksatlar ve arzular peşinde koşulmasına yöneltmiştir. Hakikatin yüceltilmesi, kitlelerin imanı benimsemesi ve kamu çıkarlarının korunmasında kullanılan bir mülkü yermemiştir. Eğer mülk böylesi iyi maksatlar için kullanılıyorsa, bunda ayıplanacak bir şey yoktur. Mesela bu bağlamda Hz. Süleyman şöyle dua etmiştir: “Ey Rabbim! Beni bağışla. Bana benden sonra kimseye layık olmayacak bir mülk (hükümlerlik) bahşet!”⁷⁰ Bu duayı yaparken Hz. Süleyman kendinden emindi ve biliyordu ki, bir peygamber ve kral olarak değersiz herhangi bir şeyle ilgilenmesi sözkonusu olamazdı.

Açıkça görüldüğü gibi, İbn Haldun’a göre,⁷¹ dini kanun tek başına mülkü yermez ve icrasını da yasaklamaz. Sadece, genellikle mülke eşlik eden istibdat, adaletsizlik ve zevk peşinde koşma gibi kötülükleri kınar. Öte yandan, hiç kuşkusuz, kanun, yine hepsi mülkün beraberinde gelen, adalet, dürüstlük, dini görevlerin yerine getirilmesi ve dinin korunmasını ise över. Yani mülk temelde olumsuz vasıfları ve şartları bakımından yerilmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi, kanun sorumlu kişilerde şehvet ve öfkeyi de yererken, bu niteliklerden herhangi birinin tümünden yok edildiğini görmek istemez, zira “bunların varlığı zorunludur.”⁷² Kanun sadece bunların doğru biçimde kullanılmasını

⁶⁷ A.g.e., s. 349 [2:301].

⁶⁸ İbn Haldun’un bu konudaki tezinin açıklığa kavuşturulması bu makalenin hacmini aşacağı için, bu kadari ile yetineceğiz. Daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Çaksu, “Causality in History.” Üstelik, Arslan’ın da belirttiği gibi, İbn Haldun’un İslam, asabiyet ve mülk arasındaki ilişki hakkındaki görüşü biraz karmaşık olup bazı çelişkileri de barındırıyor gözüküyor; Ahmet Arslan, *İbni Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 200. İbn Haldun’da asabiyet ve devlet konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Muhammed Abid El-Cabiri, *Fikr İbn Haldun: el-Asabiyye ve el-Devle*, Beyrut, Dar el-Talia, 1982.

⁶⁹ *Mukaddime*, ss. 189–90 [1:416–7].

⁷⁰ *Kur’an*, 38:35.

⁷¹ *Mukaddime*, s. 179 [1:391–2].

⁷² Aşağıda göreceğimiz gibi, İbn Haldun mülk sahibi olmayı meşrulaştırırken, onu şehvet ve hiddetten başka, “dünya malı biriktirmek” ile de karşılaştırır.

sağlamak ister. Kur’anda belirtildiği gibi, Hz. Davut ve Hz. Süleyman kendilerinden önce görülmemiş bir mülke sahip oldukları halde, Allah’ın sevgili peygamberleri idiler.

İbn Haldun’un vardığı sonuca göre, bir kişi mülk elde ettiğinde eğer onu hakikatin hizmetinde kullanıyorsa, herhangi bir itiraz getirilemez.⁷³ Böylece burada, dini bilgi ve kanunun ruhu açısından da iktidarın meşrulaştırılmasına şahit oluyoruz.⁷⁴ Sıkça yaptığı gibi, İbn Haldun asabiyet ve mülkü yerdiği kabul edilen bazı dini buyrukların lafzi anlamlarının ötesine giderek, bunların arkasındaki hikmete işaret eder. Ayrıca, zaman zaman aynı dini metinlerden kendi teorilerini destekleyici karşı-tezler de getirir.

Tarih Perspektifinden Mülkün Meşrulaştırılması

İbn Haldun, işler “alışılmış gidişi”nde olduğunda birlik ve ayrılığı belirleyen asabiyetin Hz. Muhammed sağken hiç önemli olmadığına inanır, zira o dönemde din Müslümanların kalplerini fethetmiştir.⁷⁵ Peygamberin varlığı ve Kur’an’ın kademeli olarak vahyinin yanısıra mucizeler ve ilahi yardımlar insanlar üzerinde büyük bir etki bırakıyor ve onları bir arada tutuyordu. Ne var ki, Peygamber’in ölümünün ardından durum değişmeye ve işler “alışılmış gidişi”e dönmeye başladı.

Sonrasında Reşit Halifeler (Peygamber’in vefatından sonra idareyi üstlenen ilk dört halife) İslam’ın önerdiği sade yaşam dolayısıyla ve ayrıca Arapların çöl yaşam tarzına alışmışlığı nedeniyle mülkü ve beraberindeki hayat tarzını reddettiler. Böylelikle kendilerini dünyadan ve dünyanın lükslerinden uzak tutarak zahitliği tercih ettiler.⁷⁶

İslam’ın ilk dönemlerinde Arapların asabiyeti Hz. Muhammed’in peygamberliği vasıtası ile İslam bünyesinde pekişti. Sonraları Araplar Perslere ve Bizanslılara karşı ilerleyerek onlardan mülkü elde ettiler; onların dünyevi varlıklarına el koydular ve muazzam servetler yığdılar. İslam bu şekilde servet yığdıkları için onları suçlamadı, zira alınan ganimetler meşru mülkiyet idi ve olumlu yönde kullanılıyordu.⁷⁷ İbn Haldun’a göre, şahsi amaçlar için dünya malı yığmak yerilecek bir davranıştır, ancak meşru kanallardan elde edilen zenginlik “dinin maksatlarının” gerçekleştirilmesine destek verecek doğrultuda yapıcı olarak kullanılmalıdır. Aynı şekilde, ilk Müslümanların bakış açısıyla mülk, lüks ve biriktirilmiş servet ile aynı kategoridedir.⁷⁸ İyi amaçlar ve kamu yararı için kullanılırsa, ona sahip olmaktan yerilecek bir şey yoktur.

Burada, kanaatimizce, tarihi bir perspektiften mülkün meşrulaştırılmasının yapıldığını gözlemek mümkündür. Üstelik, İbn Haldun’un mülkü tarihsel

⁷³ A.g.e., s. 192 [1:422].

⁷⁴ Davudoğlu’nun belirttiği gibi “Batı tecrübesinin tersine, İslam geleneği siyasi iktidara tamamen Tanrı-merkezli bir yorum ve meşruiyet getirmektedir, ki bu da İslam tarihindeki dini-kültürel çoğulculuğun ve kurumsal biriciliğin (monism) teorik arka-planını oluşturmaktadır.”; Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, University Press of America, 1994, s. 151.

⁷⁵ A.g.e., s. 197 [1:436-7].

⁷⁶ A.g.e., s. 190 [1:418].

⁷⁷ A.g.e., ss. 191-2 [1:419-21].

⁷⁸ A.g.e., s. 192 [1:421].

meşrulaştırması kendisinin halifeliğin mülke dönüşmesi görüşünü de yansıtır.⁷⁹ Düşünürce göre başlangıçta halifelik mülkten uzaktı. Herkesin şahsında İslam'ın kontrol edici tesiri içselleşmişti. Sonraları ise halifeliğin karakteristik özellikleri olarak İslam'ın ve İslami yolların tercihi ve hakikatin yoluna bağlılık başka unsurlarla karıştı ve bulanıklaştı. Artık kontrol edici etki İslam'dan çok, asabiyet ve kılıç olmaya başladı. Sonunda, halifeliğin karakteristik özellikleri kayboldu ve yalnızca adı kaldı. Hükümet şekli saf ve yalın biçimiyle mülk oldu. Mülkün doğası kendini üstünlük ve güç kullanma şeklinde gösterdi.

İbn Haldun mülkün meşrulaştırılmasıyla durmayarak, onun, hilafet gibi ideal sayılan bir kurumla ilişkisini de tespit etmeye çalışır, zira kendisi İslam'da hilafet ve mülkün birleştiğine inanır.⁸⁰ Ona göre, mülk sahipliği iyi vasıfların varlığını gerektirir, aksi takdirde mülk varlığını sürdüremez.⁸¹ İyi vasıflarına ek olarak asabiyet sahibi olan bir kişideki iyi vasıflar, o kişideki mülk potansiyeline şahitlik eder. Asabiyet sahibi olan ve birçok topraklar ve uluslar üzerinde hakimiyet sağlamış bulunan insanlar gözlemlendiğinde, onlarda iyiliğe ve iyi liderlik vasıflarına yönelik bir arzu olduğu görülür.⁸² Bu, asabiyet ve üstünlükleri nispetinde Allah'ın kendilerine verdiği bir iyiliktir.⁸³ Böylece mülk onların sahip olduğu asabiye en fazla karşılık gelen iyilik ve payedir. Tersinden bakıldığında ise, eğer Allah bir toplumu mülkten mahrum etmeyi isterse, o toplumun mensuplarını ayıplaması işler yapmaya ve her türlü kötülük işlemeye sevkeder.⁸⁴

Dinin mülk üzerinde, liderliğin ahlaki nitelikleri aracılığıyla yaptığı etkiden başka, mülkün dinle bir başka yönden daha ilişkisi vardır: Tüm kalpleri birleştirerek din çok güçlü bir asabiyet oluşturur ve böylelikle mülkü destekler, güçlendirir ve canlı tutar. İbn Haldun Aristoteles'in "dört neden"ini kullanarak⁸⁵ şöyle der: "Din ve dini teşkilatlanma varlık ve mülkün suretini oluştururken, son ikisi ise birlikte dinin maddesini oluşturur. Suret maddeden önce gelir."⁸⁶ Sonra bunu şöyle açıklar:⁸⁷ Büyük ve güçlü

⁷⁹ A.g.e., s. 194 [1:426-8].

⁸⁰ A.g.e., s. 213 [1:473]. Din mülkte de önemli bir faktör olarak durur. Erwin Rosenthal'a göre, İbn Haldun "kabul edilen İslami görüşten hiçbir şekilde uzaklaşmadan, aslında teolojik olan bir devlet kavramını güç-siyasetine dayanan bir devlet kavramıyla bağdaştırır..."; Erwin I. J Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, s. 96.

⁸¹ A.g.e., s. 134 [1:292-3].

⁸² Fakat krş, a.g.e., s. 177 [1:385]. Burada İbn Haldun mülkün "üstünlük ve güç" gerektirdiğini bildirir. Tabii ik, üstünlük ve güç asabiye sahip olmak açısından çok önemlidir.

⁸³ Krş. *Kur'an*, 2:247: "Allah mülkünü dilediğine verir."

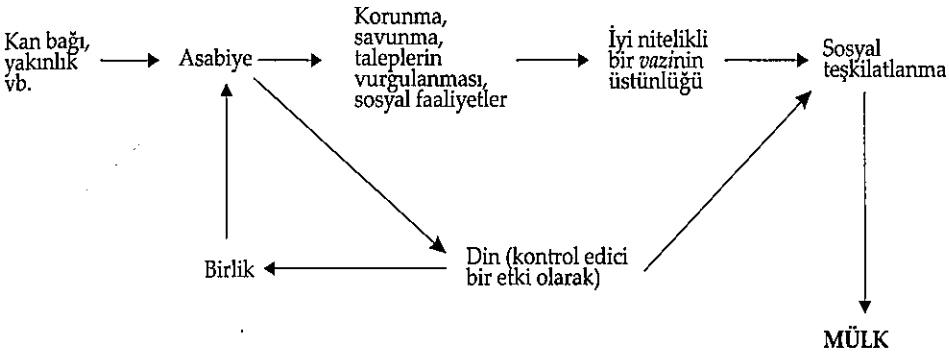
⁸⁴ Krş. *Kur'an*, 17:16: "Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına (itaati) emrederiz de onlar orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleştirebilir de oranın altını üstüne getiririz."

⁸⁵ İbn Haldun'da "dört sebep" için bkz. Çakusu, "Causality in History."

⁸⁶ *Mukaddime*, s. 351 [2:305].

⁸⁷ *Mukaddime*, s. 146 [1:319-20].

hanedanlıkların kökenleri peygamberlik veya doğru bir davaya dayanır. Bunun nedeni mülkün üstünlükten, üstünlüğün de asabiyetten geliyor olmasıdır. Allah'ın dinini yerleştirmek için birlikte mücadele eden bireyler tek vücut olurlar. Allah'ın buyurduğu gibi, bunu yalnızca din gerçekleştirebilir: "Şayet yeryüzündeki şeyleri tümüyle harcasaydın sen onların kalplerini uzlaştıramazdın. Fakat Allah onların arasını uzlaştırdı."⁸⁸ Bunun sırrı şudur: İnsanlar yanlış arzular peşinde koştuklarında ve dünyaya eğilim gösterdiklerinde aralarında kıskançlık ve yaygın ihtilaflar başgösterir. Fakat doğruya yönelip dünyayı ve yanlış olanı reddettiklerinde tek bir kütle haline gelirler. Kıskançlık ortadan kalkar ve ihtilaflar en aza iner. İşbirliği ve dayanışma artar, ve sonuçta devletin hükümler alanı genişler ve siyasi güç büyür. Kısacası, din etrafında halkın birleşeceği ve güçlü bir asabiyetin gelişimine katkıda bulunacağı ortak bir ideal veya ideoloji sağlar. Böylece siyasi iktidar güçlü bir zemine oturur ve kolaylıkla sürdürülür.



Şekil 1: Mülk'ün Doğuşu⁸⁹

İbn Haldun "ideal şehir" yani filozofların en iyi devleti ile pek ilgilenmez ve tarihte bizzat var olan devlet biçimleri üzerine odaklanır. Kendisine göre filozofların

⁸⁸ Kur'an, 8:63.

⁸⁹ Klasik İslam siyaset düşüncesindeki genel yaklaşıma uygun olarak, İbn Haldun'da da bir tür toplumsal sözleşmeye rastlıyoruz: Mülkün kurulmasından önce, çeşitli asabiyetlerin varlığı bir çatışmaya yol açabileceği için, en güçlü asabiyete sahip gruptan iyi nitelikleri olan bir kişi (vazi) kontrol edici bir etki görevi görür. Diğerleri üzerinde bir tür üstünlüğü olduğundan, düzen ve barışı sağlar ve muhtemel bir iç çatışmayı önler. Bununla birlikte, her ne kadar bu reise itaat edilse de, aslında onun diğerlerini kendi kararlarını kabul etmeye zorlayacak hiçbir gücü yoktur. O sadece eşitler arasında ilktir; halbuki mülk ise üstünlük ve güç ile yönetme yeteneğidir. Mülkün kurulmasından sonra ise hükümdar üstünlük ve gücünün yanısıra, iyi niteliklerini de kullanarak kontrol edici etki görevi görür. *Mukaddime*, s. 47 [1:91-2].

ideal devleti bir hipoteze dayalı olup sadece bir ütopyadır.⁹⁰ O yüzden İbn Haldun'un bir metafizik devlet fikri yoktur; iktisadi ve beşeri temellerine vurgu yaptığı mülk ve devlete gerçekçi bir yaklaşımı vardır.⁹¹ Devlet başkanı da bir filozof-kral değil, asabiyet ve din tarafından desteklenen güç-devletin hükümran yöneticisidir.⁹²

Mülkle ilgili bu bölümü bitirmeden önce şunu eklemeliyiz ki, İbn Haldun, *Mukaddime*'de incelendiği gibi, iktidarın maddi boyutunu gözardı etmez. Ancak ilginçtir ki bazen bu boyut bile bir şekilde Allah'ın hikmetli planı ile ilintilendirilir. Düşünürü göre herhangi bir mülk iki temel üzerine bina edilmelidir: İlki güç ve asabiyet olup, ifadesini askerlerde bulur; ikincisi ise para olup, mülkün ihtiyaç duyduğu tüm yapıyı sağlar.⁹³ Ne var ki, mesela, biraz düşünüldüğünde altın ve gümüşün dahi ilahi bir plânın araçları olduğu görülür: "Altın ve gümüşün, insanların kârlarının ve sermaye birikiminin ölçüldüğü bir değer standardı olması Allah'ın hikmetli plânıdır."⁹⁴

Sonuç

Mukaddime'den iki merkezi kavram, yani asabiyet ve mülk üzerinde durarak İbn Haldun'un ideal ve gerçeklik arasındaki tutarsızlıkla ilgili kimi meselelere yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık. Onun bir yandan ideal ve gerçeği, öte yandan da asabiyet ve mülk olgularını nasıl gördüğünü yansıtmaya çabaladık.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, kimi sözde idealler artık geçmişin bir parçası olmuşlardır, tabii ki baştan da var idiyeler. Allah'ın en seçkin kulları olan peygamberler dahi asabiyete ihtiyaç duymuşlardır ve bu desteğe sahip olmayanlar tebliğlerini tamamlayamadan hayatlarını kaybetmişlerdir. Bir idealin canlı tutulması için özünün ve ruhunun anlaşılması gerekir. İdeal gerektiği gibi kavranmazsa, tıpkı bazı tefsirciler, hadis rivayetçileri ve meşhur tarihçilerin yaptığı gibi, Kur'an ayetlerinin, hadislerin ve önemli tarihi olayların anlaşılması ve yorumlanmasında ciddi yanlışlıkların yapılması olasıdır.⁹⁵

"Gerçekten sistematik ve felsefi bir eğilimin biçimlendirdiği" ⁹⁶ gerçekçi bakış açısı ile İbn Haldun'un asabiyet ve mülkü meşrulaştırma ve açıklamaya yönelik

⁹⁰ *Mukaddime*, s. 278 [2:138]. Buradaki atıf özellikle Farabi'yedir. İbn Haldun'un Müslüman felsefecilere yaklaşımı için bkz. Erwin I. J Rosenthal, "İbn Haldun's Attitude to the *Falasifa*", *Al-Andalus*, 20, 1955, ss. 75-85.

⁹¹ Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, 1977, s. 298. Ayrıca şu da ileri sürülebilir: "İbn Haldun amaç olarak değil de, bu ve gelecek dünyada beşeri mükemmellik ve mutluluk idealine destek vermek maksadıyla hakimiyet ve iktidar için mücadele eden ideal toplum ve üstün devlet olarak İslam'a sarıldı"; Erwin I. J Rosenthal, "İbn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", *Bulletin of the John Rylands Library*, 24, 1940, s. 319.

⁹² İbn Haldun'da devlet ve asabiye hakkında bir başka kapsamlı eser için bkz. Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Londra, Frank Cass, 1982, ss. 28-36.

⁹³ A.g.e., s. 269 [2:118-9].

⁹⁴ A.g.e., s. 526 [3:277].

⁹⁵ Bu konuda bir tartışma için bkz. Çaksu "Causality in History."

⁹⁶ Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, s. 152.

yaklaşımı bize bazı tarihi ve siyasi olguları farklı bir perspektiften görme ve aynı zamanda bu kavramları bugünün sorunları ile başa çıkmada kullanma imkanı tanımaktadır. Ayrıca, dini ilimlerde de gayet iyi yetişmiş bir Müslüman alim olarak İbn Haldun'un meselelere yaklaşımı günümüz Müslümanlarının, farklı bakış açılarının ışığında, kendi tarih, dini metin ve medeniyetlerini yeniden incelemeleri için de bir yol açmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Akbar, "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today", *Middle East Journal*, 56/1, 2002, 20-45.
- Alatas, Farid, "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications", *International Sociology*, 22/3, 2007, 267-88.
- Al-Azmeh, Aziz, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Londra, Third World Center for Research and Publishing, 1981.
- _____, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Londra, Frank Cass, 1982.
- Arslan, Ahmet, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Çağrıncı, Mustafa, "asabiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- Çaksu, Ali, "The Concept of Political Authority in al-Mawardi and al-Farabi", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, International Islamic University of Malaysia, 1993.
- _____, "Causality in History: Ibn Khaldun's and Hegel's Transformation of Aristotelian Causes", yayımlanmamış doktora tezi, International Islamic University of Malaysia, 1999.
- _____, "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History", *Asian Journal of Social Science*, 35, 2007, 46-83.
- Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, University Press of America, 1994.
- El-Cabiri, Muhammed Abid, *Fikr İbn Haldun: el-Asabiyye ve el-Devle*, Beyrut, Dar el-Talia, 1982.
- El-Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali ibn Habib el-Basri el-Bağdadi, *el-Ahkam el-Sultaniyye ve el-Vilayet el-Diniyye*, Mısır, 1966.
- _____, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: the Laws of Islamic Governance*, trans.: Asadullah Yate, Londra, Ta-ha Publishers, 1996.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York ve Londra, Colombia University Press and Longman, 1983.
- _____, "The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun" *Arab Civilization: Challenges and Responses*, eds.: George N. Atiyeh ve Ibrahim M. Oweiss, New York, Albany, 1988.
- Gabrieli, F., "asabiyya" *Encyclopedia of Islam* (2. edisyon).
- Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, 1977.

- Hocaoğlu, Durmuş, "Avrupa Birliği'nin Geleceği ve Türkiye", *Yeniçağ*, 19.7.2005.
- Ibn Khaldun, W.A., *The Muqaddimah*, 3 cilt., çeviren: Franz Rosenthal, New York, Pantheon Books, 1958.
- İbn Haldun, V.A., *Mukaddimet İbn Haldun*, ed.: Derviş el-Cuveydi, Sayda ve Beyrut, El-Mektebet el-Asriyye, 2005.
- Khalifa, I. M., "An Analitical Study of 'Asabiyah': Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict", yayımlanmamış doktora tezi, Catholic University of America, 1972.
- Khemiri, T., "Der Asabija-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun", *Der Islam*, 23, 1936, 163-188.
- Lacoste, Yves, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, çeviren: David Macey, Londra, Verso, 1984.
- Leaman, Oliver, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, 2 cilt, ed.: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Londra ve New York, Routledge, 1996.
- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, George Allen and Unwin, 1957.
- Masud, Muhammad Khalid, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1995.
- Meuleman, Johan H., "La causalite dans la *Muqaddimah* d'Ibn Khaldun", *Studia Islamica*, 74, 1991, 105-42.
- Rabi', Muhammad Mahmoud, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, E. J. Brill, 1967.
- Ritter, Helmut, "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun", *Oriens*, 1, 1948, 1-44.
- Rosenthal, Erwin I. J., "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", *Bulletin of the John Rylands Library*, 24, 1940, 307-20.
- _____, "Ibn Jaldun's Attitude to the *Falasifa*", *Al-Andalus*, 20, 1955, 75-85.
- _____, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- Salem, Elie Adib, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1956.
- Walzer, Richard, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Xaldun", *Oriens*, 16, 1963, 40-60.

K. JASPERS'DE (VARLIĞIN) "SINIR DURUMLARI" (GRENZSITUATIONEN) KAVRAMI'NIN ANLAMI ÜZERİNE BİR DENEME

Arslan TOPAKKAYA*

"Bu makalenin yazımı sırasında bir kalp krizi sonucu
bu denii dünyadan ve aramızdan ayrılıp Jaspers'in bu makalede anlattığı
halet-i ruhuyeyi bana yaşatan halaoğlum
sevgili Osman Özcan'ın aziz ruhuna ithaf ediyorum.
Ruhu şen ve şaad olsun."

K.Jaspers 20. yüzyıl Varoluş Felsefesi'nin önemli (bir o kadar da unutulmuş) temsilcileri arasındadır. Onun Varoluş Felsefesi'nin diğer filozoflarına oranla (Sartre, Heidegger) fazla rağbet görmemesine dair çeşitli nedenler ileri sürülebilir. Bu nedenlerden ve ona getirilen eleştirilerden en önemlisi onun aslında adı konmamış bir "din felsefesi" yaptığı eleştirisidir. Bu iddia'ya göre Jaspers'in bütün felsefesi adı konmamış bir "Tanrı" etrafında dönmektedir. Bu eleştiri özellikle ona ateist varoluşçular tarafından getirilen bir eleştiridir. Bu yüzden onlar Jaspers'ten ziyade Heidegger'e yönelmişlerdir. Bu eleştirinin doğru olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur fakat gerçek olan şey, gerçekten Jaspers'in Batı'da akademik çevrelerde diğer varoluşçu filozoflara oranla fazla ilgi görmediğidir.¹

Bu saptamaya rağmen onun felsefesiyle uğraşanlar aslında Jaspers'in hiç de iddia edildiği gibi bir din felsefesi yapmadığı, aksine din ile felsefenin (aynen bilim ile felsefe arasında yaptığı gibi) sınırlarını ve alanlarını (aynı zamanda konularını) oldukça temelli bir şekilde ayırdığını görecektir. Jaspers kesinlikle Varoluş Felsefesi içinde oldukça orjinal bir filozoftur ve o, Varoluş Felsefesine ayrı bir renk ve çeşitlilik kazandırmıştır. Onun "kuşatıcı varlık" (*das Umgreifende*), "özel varoluş" (*Existenz*), "aşkın varlık" (*Transzendenz*), "özel iletişim" (*existenzielle Kommunikation*), "Özgürlük ve tarihsellik" (*Freiheit und Geschichtlichkeit*) vb.gibi kavramlara getirdiği farklı açılımlar ve yorumlar özelden Varoluş Felsefesi için genelde de felsefe tarihi için oldukça önemli kazanımlardır.

* Yrd. Doç. Dr. Mersin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

E-posta: arslan_topakkaya@hotmail.com

¹ Bu ilgisizliğin diğer bir nedeni de Jaspers'in aslında psikolog olması felsefe'ye sonradan geçiş yapmasıdır. Heidelberg Üniversitesinde H. Maier'den boşalan kürsi'ye başvuruda bulunması sırasında cereyan eden hadiseler ve ona getirilen itirazlar (bu kürsiye sahip olmasına rağmen) hayatı boyunca felsefe çevresinde onun felsefesine hep şüpheyle bakılmasına sebep olmuştur. Bu önyargılar da onun felsefesine olan ilginin azlığına diğer bir sebep olarak gösterilebilir.

Biz bu makalede Jaspers'in yukarda sayılan kavramlarından biri olan varlığın "sınır durumları" (*Grenzsituationen*)² kavramını analiz etmeye, bu kavramın "kuşatıcı varlık", "özel varoluş" ve "aşkın varlıkla" nasıl bir ilişkiye sahip olduğunu betimlemeye çalışacağız. Bu meyanda ilk olarak Jaspers'in bu kavramlardan ne anladığını ana hatlarıyla vermenin konunun anlaşılması bakımından faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

Hiçbir zaman tam anlaşılabilen ve önümüzde kendini durmadan açılmayan varlığı Jaspers "kuşatıcı varlık" olarak adlandırır. Bu varlık bize kendisini somut olarak göstermez. Varlık bir bütün olarak sadece ne özne ne de nesne olabilir. O yalnızca bu ayırmda ortaya çıkan kuşatıcı varlıktır ve o bir sınır olarak bilinir. Varlık bir bütün olarak sadece obje'den ibaret olamaz. Ben ve nesnelere kuşatıcı varlık tarafından kuşatılmıştır. Buna rağmen kuşatıcı varlık, bilincim için karanlık bir şeydir. O, ancak somut nesnelere sayesinde anlaşılabilir; nesnelere daha aydınlık hale gelmesi ve daha fazla bilinmesiyle de kuşatıcı varlığın daha iyi anlaşılma ihtimali artmaktadır.³ Fakat kuşatıcı varlığın kendisi nesne olmayıp; görünmez bir temel olarak kalmaktadır. Kısaca kuşatıcı varlık, düşünülmüş olmaktan kendini gösteren varlıktır. Yani bizzat kendisi değil, ama kendisi aracılığıyla diğer varlıkların açığa çıktığı bir varlıktır.⁴ Belirlenmiş varlık alanının üzerine çıkma ve kuşatıcı varlığa ulaşma felsefe yapmanın temel amacıdır. Bu sayede hem varlığın kendisi hem de kendi özel varlığımız anlaşılabilir. Varlıklardan kuşatıcı varlığa geçme edimi *temel felsefi bir operasyondur*.

Varlığın *sınır durumları* bağlamında Jaspers'te ele alınması gereken diğer bir kavramda *Existenz* kavramıdır. Jaspers insan varlığı kavramı bağlamında *Dasein* kavramıyla *Existenz* kavramı arasında bir ayırım yapar. Bunlar bir ve aynı olan tek insana ait sıfatlardır. "*Dasein* varoluş olarak insan olma imkanını içinde taşımaktadır. *Dasein*, empirik olarak "burada"dır. Canlılık işlevleriyle yaşam içinde yerini alır. [O] somut bir gerçeklik alanını oluşturur ve olmaksızın varolmadığımız insanın varlık biçimidir."⁵ İnsan sadece bu varlık biçiminden ibaret değildir. Bunun yanında "insanın her türlü bilimsel araştırmayla yaklaşılmayan, her türlü 'bilinbilir-kavranılabilir' açıklamalara kapalı olup, ancak özgürlüğü içinde değerlendirilen varoluş (*Existenz*)'u vardır."⁶

² Makalemizin hemen başında Jaspers'te ele alacağımız bu konunun daha iyi anlaşılması için "Babam ve Öğlum" filminin izlenmesini, izlendiyse bile burada anlatılanlar ışığında tekrar izlenmesini şiddetle tavsiye ediyoruz. Çünkü Jaspers'in sınır durumu kavramıyla kasdettiği birçok şey bu filmde harika bir şekilde dile getirilip işlenmektedir. İzleyici açık bir biçimde burada ölümü (*en yakından birinin ölümü*), yaşam mücadelesini, acıyı ve suçluluk duygusunu, Jaspers'in kasdettiği anlamda birebir yaşayacaktır.

³ K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1971, s.25.

⁴ A.g.e., s. 26.

⁵ H.Haluk Erdem, "K.Jaspers'in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim", *Felsefe Dünyası*, 2001/3, sayı:35, s.152-159, s.153.

⁶ H.Haluk Erdem, "Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi", *Felsefe Dünyası*, 2003/1, sayı:37, s.173-178, s.174-175.

Varoluş felsefesi insanın nesnel bilinen herşeyden daha fazla bir şey olduğunu insana hatırlatır ve onlara özsel varolan olarak seslenir. Bu özsel varoluş kavramlarla tanımlanamayan bir şeydir. O, sadece kategoriler aracılığıyla biraz aydınlatılabilir. Bu kategoriler *özgürlük, iletişim ve tarihsellik kategorileridir*. Existenz bütün dünyanın karşısında duran ve ondan köken olarak farklı olan bir şeydir. *O kendi varlığımızın karanlık bir sebebidir ve içsel olanın en içselidir*. Existenz felsefe dilinde, mitolojideki ruh kavramının karşılığıdır. Bu bağlamda o, gerçek varlıktan ziyade bir *varolabilmektir*. Existenz, devamlı seçim ve karar verme halindedir. O, kendini heran kaybedebilir ve aynı zamanda koruyabilir. O, özgürdür ve düşünülemez. Kendini sadece eylemde gerçekleştirir. Varoluşsal özgürlük, determenizm ve indeterminizm tartışmalarının ötesindedir. O tamamen kavranamayan bir şey olup; seçmede kendini yaratan şeydir.⁷ Existenz kendisini ancak başkalarıyla varoluşsal bir birliktelikte gerçekleştirebilir. Böyle bir birliktelik *iletişimdir*. Bu kavram görüşme, tartışma, sosyal bağımlılık gibi kavramlarla karıştırılmamalıdır. Bunların hepsi yalın varlık iletişimleridir. Sevgi bile bu anlamda gerçek bir iletişim değildir. Gerçek iletişim ona göre, tek tek bireylerin kendileri olma durumuyla ilgilidir. Jaspers bu olgunun tek gerçek iletişim tarzı olduğu inancındadır ve bunu eksiztensiyel iletişim (*existentielle Kommunikation*) olarak adlandırır.⁸ O'na göre sevgi iletişimin kaynağıdır. İletişim, severek savaşmak ve başkalarına varoluşsal anlamda açık olmak demektir.

Existenz sürekli bir "durum" (*Situation*) halindedir. Tek insanın ne olacağı onun karşılaştığı insanlarla olan durumuna ve karşılaştığı inanç olanaklarına bağlıdır. Fakat durumlar hiçbir zaman tam olarak anlaşılabilirler. Çünkü benim durum hakkındaki bilgim şu andaki bilgidir ve bu arada durum tekrar değişmiş; artık o başka bir durum olmuştur.

Existenz aynı zamanda bu dünya'yı aşma yetisine sahip tek varlıktır. Yani aşkın varlığa yönelme ve onu anlamaya çalışma özsel varoluşun en önemli özelliğidir. Dünya ve onun içindeki her şey son ve mutlak kuşatıcı bir şey tarafından kuşatılmıştır. Jaspers bunu "Transzendenz" (aşkın varlık) olarak adlandırır. Aşkın varlık, her türlü kuşatıcıyı kuşatan bir mutlaklıktır.

Dünyadaki varlıklar şeffaftır. Onlar *Transzendenz*'in kendilerinde görüldüğü şifre ve sembollerdir. İnsan varolan olarak, diğer varolanlar da insanın dışındaki nesnel alem olarak birbirine denk düştikleri gibi Existenz ve Transzendenz de birbirlerine denk düşmektedir. *Çünkü Transzendenz kendisini sadece Existenz'de gösterir*.

Aşkın varlık nesnel değildir. O tamamen gizli saklı bir şeydir. O düşünülemez ve sadece semboller aracılığıyla anlaşılabilir (*Negatif Teoloji*).⁹ Her şey Transzendenz'in şifresi ve sembolü olabilir. Bu şifreler farklı şekilde yorumlanabilir. Onu sadece kendi özünü gerçekleştirmiş insanlar anlayabilir.

⁷ K. Jaspers, *Philosophie, Band I: Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1932, s.13 vd.

⁸ H.H. Erdem, "Jaspers' Weltphilosophie und ihre Bedeutung für die universale Kommunikation", *Kayıt* 8 Bahar 2007, s.30.

⁹ A. Topakkaya, "Nikolas von Kues'ta Negatif Teoloji", *Bilimname IX*, 2005/3, s.105-116, s.109.

Varoluş felsefesinin genel özelliklerinden biri toplumsal, siyasal ve bilimsel gelişmeler ve bu gelişmelerin getirdiği bazı olumsuz durumlar sayesinde (sosyal değişimler, savaşlar despotizm vs.) insan varoluşunun tehlikeye girdiği ve insanın özsel varoluşunu bu tehlikeden kurtarmak gerektiği düşüncesidir. Yani artık eski metafizikte olduğu gibi “varlık ve onun en genel ilkesi nedir” sorusu yerini “insan ve onun özsel varoluşunun anlamı nedir” sorusuna bırakmıştır. Bu soruyu insana sorduran ve onu derin kaybolma uykusundan uyandıran bazı temel kavramlar vardır. Bu temel kavram ve belirlenim mesela Heidegger için “korku” kavramıyken; Jaspers için bizi temelden sarsan ve aynı zamanda bizde felsefe yapma arzusu da uyaran bu kavram *sınır durumları* kavramıdır. Sınır durumları Jaspers’te aynı zamanda felsefenin de kaynağıdır.¹⁰ Sartre içinse bu temel belirlenim “tiksinti” kavramıdır.

Özsel varoluşun kendisini gerçekleştirdiği *durumlar* vardır. Bunlar en son ve değiştirilemeyen varlığın sınır durumlarıdır. Sadece bunlarda Existenz kendini bir bütün olarak gerçekleştirebilir. Kavramdan da anlaşılacağı üzere bu kavram sınır (*Grenze*) ve durum (*Situation*) olmak üzere iki farklı kavramdan oluşmaktadır. Burada sınır kavramını varlığın bir sınırı olarak değil, aksine varlığın aşkın varlığa doğru yönelimi ve bu yönelim sayesinde onun şeffaflaşması olarak anlamak daha doğru olur. Bu bağlamda sorulması gereken şey, sınır durumlarını (*Grenzsituationen*) normal durum kavramından ayıran şeyin ne olduğudur. Jaspers durum (*Situation*) kavramını *Existenzerhellung* (Varoluş Aydınlanması) adlı eserinde şöyle betimler: “Durum sadece doğa yasalarına uygun bir şey olmayıp, aynı zamanda *anlamla ilgili bir gerçekliktir*. Bu gerçeklik ne sadece psikolojik ne de sadece fizikseldir. Aksine somut gerçeklik olarak her ikisinin bileşimidir ve benim varlığım için fayda ve zarar veya şans ve sınırlama anlamına gelmektedir.”¹¹ Varlık olarak insan sürekli bir durum içindedir. Yani insan içinde bulunduğu duruma göre herhangi bir eylemde bulunmakta ya da bulunmamaktadır. Bu durumlar değişmeyen, her zaman aynı kalan durumlar değildir. Aslında değişim bunların varlık nedenidir. İnsan bu durumları isteyerek yaratabilir. İnsanın bir durum içinde bulunma olgusundan kurtulması mümkün değildir. Bu anlamda varolmak sürekli bir durum içinde olmak demektir. Fakat bu bağlılık determinist bir bağlılık değildir. Çünkü insan kendi irade ve isteğiyle bir durumdan çıkıp, başka bir duruma geçebilir. İnsanın günlük hayatta karşılaştığı durumların hepsi öyle değişken, diğerine geçiş yapılabilen veya değiştirilebilen durumlar değildir. Bu tür durumlar bireyin değiştiremeyeceği durumlardır. İnsan günün birinde *öleceğini* bilir, kendi hayatı ve bu hayatta sahip olduğu nimetler birisinin hayatı ve birilerinin sahip olması gerektiği nimetlerdir. Bunlara başkasının aleyhine sahiplenme olgusundan dolayı insanda açığa çıkan *suçluluk duygusu*, *mücadele* etmeden yaşamın imkansızlığı ve yaşarken çekilen bedensel ve ruhsal *acılar* (insan mücadele ve acı olmadan yaşayamaz) gibi durumlar Jaspers’e göre varlığın en doruk noktasını oluşturan ya da varlığın başını çarpıp kendine geldiği *sınır durumlarıdır*. Bu sınır durumları özsel olarak değil sadece

¹⁰ H. Saner, *Jaspers*, yay. K. Kuseberg, Hamburg 1970, s.100.

¹¹ Jaspers, *Philosophie, Band II: Existenzerhellung*, Berlin 1932, s.202 vd.

fenomenal olarak değişirler. Yani insanın bu durumları ortadan kaldırma imkanı söz konusu değildir. İnsan bu durumlar sayesinde kendi zayıflığını ve çaresizliğini anlamaktadır. Bu sınır durumları önceden kestirilemez. Kendi varlığımızda onların gerisinde hiç bir şey göremeyiz. Onlar çarptığımız ve başarısızlığımızı anladığımız bir duvar gibidir. Sınır durumları bizim tarafımızdan değiştirilemezler; ancak aydınlatılabilirler.”¹² Bu sınır durumlar karşısında insanın iki farklı davranış biçimi vardır. Ya insan bu durumları görmezlikten gelir ilgilenmez; ya da bu sınır durumlarıyla cesaretle yüzleşir, onların üzerine gider. Onlardan korkup geri çekilmek Jaspers’e göre kendi özünü gerçekleştirmekten korkan zayıf insanların seçeceği bir seçenektir. Onlarla korkusuzca yüzleşme cesaretini gösteren kişiler ancak kendi özlərini gerçekleştiren ve gerçekten kendileri olan insanlardır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi sınır durumlarına bilerek ve isteyerek girmek, felsefe yapma güdüsünü harekete geçiren en büyük etkidir. Bu anlamda felsefe yapmak üç farklı sıçramayla gerçekleşmektedir. Birinci sıçramada insan kendi varlığının yalın olarak varılmaktan daha fazla bir şey ifade ettiğini farketmekte; kendi varlığını özsel varoluş (*Existenz*) olarak kavramaktadır. Bu bağlamda sınır durumlarını tecrübe etmekle varolmak bir ve aynı şeydir.¹³ İkinci sıçramada insan, sınır durumlarını felsefe yaparak kendisi için anlaşılır kılmakta ve bu bağlamda varoluşa dair aydınlanma gerçekleşmektedir. Fakat bu aydınlanmayla özsel varoluşu gerçekleştirmek birbirine karıştırılmamalıdır. Yani varoluşun aydınlatılması *Existenz*’in gerçekleştirilmiş olması anlamına gelmez. Çünkü aydınlanan görüş, gerçekliğin kendisi olmayıp, imkanlılığın kendisidir. Ben’in *Existenz* olarak sınır durumlarının karşısına kendisini koyması ve ona meydan okumasıyla üçüncü ve hakiki sıçrayış gerçekleşir. Bu aşamada mümkün olan *Existenz* gerçekliğe dönüşür.

Jaspers ölüm, acı, savaş ve suçluluk duygusu olmak üzere belli başlı dört sınır durumundan bahseder. Bunlara bazen köken (*Herkunft*), tesadüf (*Zufall*) ve tarihselliği (*Geschichtlichkeit*) de ekler fakat bu sınır durumları üzerinde diğerleri kadar durmaz. Üzerinde en fazla durduğu sınır durumu ölümdür. Hayvan ölümlü olduğunu bilmediğinden dolayı ölüm onun için bir sınır durumu değildir.¹⁴ Heidegger’in de saptadığı gibi sadece insan günün birinde öleceğinin bilgisine sahiptir. Fakat Jaspers, ölümün kendinden kaçmak ondan kurtulmak kaygısı olarak algılanması halinde ölümün

¹² K. Jaspers, *Philosophie, Band II: Existenzerhellung*, s.203 vd.

¹³ H. Saner, *Karl Jaspers*, s. 99.

¹⁴ Aynı görüş Heidegger tarafından da paylaşılmaktadır. İnsan her zaman ölümlü karşı karşıyadır ve bu insanı hayvanlardan ayıran bir özelliktir. “Hayvanlarda kendi sonları geldiğinde ondan kaçmak kurtulmak isterler; fakat kendi sonlarını düşünerek hareket etmezler, tehdit olmadan kendi ölümleri üzerine düşünmezler. Onlar kendi varlıklarının sonlu olduğunun idrakinde değillerdir. ‘Sadece insan ölür. Hayvan ancak son bulur. O, ölüme ölüm olarak ne kendinden önce ne de kendinden sonra sahiptir.’ İnsanla hayvanı birbirinden ayıran şey sadece insanın akıl sahibi bir varlık olması değildir. Ölümün gerçek anlamda sadece insana ait olması da iki varlık türü arasındaki temel bir ayrımdır.” Bkz. A.Topakkaya, “Heidegger’de Ölüm Kavramının Analizi”, *e-akademi aylık internet dergisi*, temmuz 2004/sayı:29, s.3, internet adresi:<http://www.e-akademi.org/makaleler/atopakkaya-1.htm>

hiçbir şekilde insan için sınır durumu olamayacağı tespitinde bulunur.¹⁵ İnsanlar ne yazık ki ölümü kendi üzerine kondurmamakta ondan mümkün olduğu kadar söz etmemeye ya da kaçmaya çalışmaktadırlar. Fakat Jaspers genel anlamda ölüm kavramıyla, çok sevilen bir yakının veya kişinin kendi ölümü arasında bir ayırım yapar. Genel anlamda ölüm kavramı ona göre sınır durumunu ifade etmez. Sınır durumunu belirten ölüm kendi ölümüm ya da çok sevdiğim bir yakınının ölümüdür. Diğer insanların ölümü sıradan bir olay gibi gözüktürken; en sevdiğimiz bir yakınının ölmesi (eş, evlat, anne, baba) bizi derinden etkilemekte ve ölümle yüzyüze getirmektedir. İnsana düşen görev bütün yaşantısını ölümlü olduğu gerçeğini unutmadan devam ettirmektir. İnsan ancak ölümle yüzleşme sayesinde neyin önemli neyin geçici olduğunu anlamaktadır. Bu yüzden Jaspers, ölümün bireyin özsel varoluşuna ait bir kavram olarak kabul edilmesi gereğinden bahseder. Bu sayede yalın varoluş görelî hale getirilmekte; özsel varoluş gerçekleşmektedir. Bu anlamda ölüm, özsel varlığın içeriğinin korunmasının biricik aracıdır. Özsel varlık ölüme karşı olağan bir tavır sergiler sergilemez bu koruma olgusu da işlevini kaybetmektedir. Ölüme karşı sergilenen genel tavır onun unutulmak istenmesi, ondan yüz çevrilmesi ve böylece geçici bir rahatlığın sağlanıldığına inanılmasıdır. Bu ihtimale ek olarak Jaspers, ölüme karşı iki farklı yaklaşım tarzından daha bahseder. Bunlar katı bir ataraksi¹⁶ ve dünya'yı olumsuzlamadır. Bu iki yol da Jaspers'e göre yanlıştır. Çünkü atarakside insan gerçekten kendi olma olgusunu kaybettiğinden artık ölüm de onun için sınır durumu olmaktan çıkmaktadır. Dünya'yı olumsuzlama da kendisini öteki dünya kavramına yoğunlaştırdığından ve şimdiki gerçek varlığı görmezden geldiğinden bu kaçış şekli de ölümü bir sınır durumu olarak yaşayamamaktadır. Heriki bakış açısında da ölüm aşılması gereken doğal bir sınır olarak görülmektedir. Ölüm korkusunun yalın bir yanılgı olduğu, doğru bir düşünme şekliyle ortadan kaldırılabileceği iddia edilmektedir. Ölüm'den korkmanın temel sebebi bu düşünceye göre öldükten sonra insanın karşılaşacağı kötü durumlardır. Böyle bir olay gerçekten olmadığına göre bu kaygıya da gerek yoktur. Ayrıca açığı çekmek canlıya mahsus bir hal olup; öldükten sonra canlılık olmayacağından dolayı ondan çekinmek de gereksizdir.¹⁷ Jaspers bu söylenenlerin doğru olması halinde bile öldükten sonra yokolma düşüncesinin insanı korkutma ve endişelendirmeye devam edeceği görüşündedir.¹⁸ Jaspers, bu tür açıklamaların gerisinde "ölümsüzlük" düşüncesini ispat etme çabalarının yattığı inancındadır. Fakat bu tür ispatlar özsel gerçekliği anlamak ve görmek istemeyen insanların anlamsız ve ümitsiz çabalarından başka bir şey değildir.¹⁹

¹⁵ Jaspers, *Philosophie, Bd.II Existenzerhellung*, s.219-220.

¹⁶ "Özellikle Stoa felsefesinde insanın davranışlarıyla ruhsal eğilimlerinin ereği, ülküsü olarak beliren ve en yüksek iyi olarak nitelenen ruh dinginliği, tutkulardan arınmış olma durumu". B. Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, 4.baskı, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1988, s.156

¹⁷ Felsefe tarihinde bu görüşü en iyi dillendiren filozof Epiküros'tur. Onun meşhur, ölüm varken ben yokum; ben varken ölüm yok" cümlesi bu görüşleri en güzel şekilde özetlemektedir.

¹⁸ K. Jaspers, *Philosophie, Bd.II Existenzerhellung*, s. 224 vd.

¹⁹ K. Jaspers, *Philosophie, Bd.II Existenzerhellung*, s. 224.

Jaspers bu tür çabalar ve anlamsız denemeler yerine insanlara ölüm karşısına cesaretle çıkmayı onunla yüzleşmeyi; bir takım avunmalar yerine gerçekten ölümün insandan ne istediğini varoluşsal olarak anlamayı tavsiye eder. Yukarıda anlatılan ölümden kaçış yolları gerçekten bir kaçış olmayıp; sadece bendeki ölüm korkusunu artırmaktadır. Fakat bu korku canlılığın sona ermesinden gelen bir korku olmayıp; özsel varoluş açısından yokolmanın getirdiği bir korkudur.²⁰ Jaspers, hayata aşırı bağlanma güdüsünün özsel varoluşa dair korkuyu hafifletebileceği hatta bazen ortadan kaldıracabileceği uyarısını yaparak, olması gereken şeyin ona göre, özsel varoluşun hayata aşırı bağlanma isteğini normalleştirmesidir. Bu sağlandığı takdirde birey ölümlle yüzleşme cesaretini kazanmaya başlar. Bu cesarete her zaman sahip olmak ya da onu her zaman korumak mümkün değildir. Birey'in tekrar yaşama aşırı hırsıyla sarılma ve ölüm korkusuna kapılma ihtimali her zaman vardır. Jaspers bu tür bir durumdan kurtulmanın yolunun da daha önce gösterilen cesaret ve yüzleşmenin hatırlanması olduğu tespitinde bulunur. Daha önce gösterilen bu hamleyi hatırlayan birey kendinde bu hamleyi tekrarlamak için gereken cesareti gösterecektir. Fakat bu süreç insanın yaşamı boyunca devam edecek bir süreçtir. Yani insanların ölüm korkusundan ve yaşam hırslarından tamamen kurtulup, ölümlle hesaplaşma onu özsel olarak kabul etme cesaretini her zaman göstermeleri mümkün değildir.

Ölüm kavramı gibi insanın her zaman karşılaştığı diğer bir sınır durumu da *acı çekme (Leiden)* durumudur. İnsan acıyla her yer ve zamanda karşılaşmaktadır. Karşılaşılan bu acıdan sakınalacağı veya onun insandan kaldırılabilirliği düşüncesi acının bir sınır durumu olarak anlaşılmadığı anlamına gelir. Acı bir sınır durumu olarak kesin, kaldırılmayan ve zorunlu olarak varlığa ait bir kategoridir. Fakat onun varlık üzerinden kaldırılamayan bir durum olması onunla mücadele etmemeyi gerektirmez. İnsana düşen görev dünyadaki acıları ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Fakat acının tamamen ortadan kaldırılması da mümkün değildir. Aynen ölümden olduğu gibi acıda da ondan kaçmanın ve onunla yüzleşmemenin yolları vardır. Bunlardan birincisi aktif ümitsizlik (*Resignation*) diğeri pasif ümitsizliktir. Aktif ümitsizlikte birey kendi acılarıyla var gücüyle mücadele etmekte, pasif ümitsizlikte ise birey hayattan zevk almaya bakmaktadır. İnsan sadece sınır durumlarında acıyı kendisinden kaçılmayan bir şey olarak algılar ve kabul eder. Yapılması gereken şey özsel acıyı ortadan kaldırmaya ve sınırlandırmaya çalışmaktır. Ancak bu sayede sınır durumu yaşanmış olur ve ancak bu anlamda acı insanda potansiyel halde bulunan *Existenz*'i²¹ uyandırabilir.

Jaspers sınır durumlarında varlığın kendi kırılganlığının farkına vardığı düşüncesindedir. Ayrıca bu tür sınır durumları (kendileri de antinomik bir yapıya sahip olduklarından) insana hem kendi antinomik yapısını hem de başarısızlığını hatırlatmaktadır.²² Sadece insan değil, aynı zamanda dünya da antinomik bir yapıya

²⁰ Ag.e., s.225.

²¹ Jaspers, *Philosophie, Band I: Philosophische Weltorientierung*, s.17

²² Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, s.20. Ayrıca bkz. *Psychologische der Weltanschauungen*, Heidelberg/Berlin 1919, s.230 vd.

sahiptir. Ölüm yaşamın, acı mutluluğun, savaş barışın, suçluluk suçsuzluğun antinomisidir. Antinomilerin en önemli özellikleri birarada bulunmamalarıdır. Yani yaşam varken ölüm, acı varken mutluluk, savaş varken barış olamaz. Bu bağlamda sınır durumlarının diğer bir özelliği de insanın bir sınır durumunda iken veya onunla mücadele halinde iken diğerlerini kuşatamaması, reel dünyayı en azından geçici bir süre için bütüncül bir anlamda algılayamamasıdır.

Jaspers sınır durumları arasında temel bir ayırımdan bahseder. Bu ayırmda temel ölçüt bireyin özgür eylemlerinin sınır durumları için etkili olup olmadığıdır. Mesela ölüm ve acı sınır durumları insan yapıp etmelerinin etkili olmadığı sınır durumlarıyken, mücadele (*Kampf*)²³ ve suçluluk sınır durumlarında insan yapıp etmeleriyle bizzat bu sınır durumlarının içindedir. Bu son iki sınır durumu da ilk ikisinde olduğu gibi insan için kaçışı olmayan sınır durumlarıdır. İnsan onlardan yüz çevirse bile onlar farklı bir şekilde tekrar onun karşısına çıkmaktadırlar. Yaşayan her canlı kendi yaşamı ve varlığı için bir mücadele içindedir. İnsan da evrenin en üstün varlığı olarak bu yaşam mücadelesinin içindedir. Bu mücadele ilk önce kendi hemcinsleriyle daha geniş anlamda ise diğer varlıklar ve doğa ile yapılmaktadır. Fakat buradaki yaşam savaşı ya da mücadelesi kavramıyla özsel iletişimdeki severek savaşıma (*liebender Kampf*) kavramını birbirine karıştırmamak gerekir. "Dasein'in savaşımında bütün silahlardan yararlanır. Bu silahlar, yalan ve hile dolu kandırmalardır. Bu savaşımında başkasına düşman gibi davranılır. Oysa varoluş savaşımı bundan çok farklıdır (...). [Severek] savaşımında bütün kartlar serilir ve hiçbir hesaplı davranış yoktur (...). Bu savaşım iki varoluşun birbirlerine karşı yaptıkları savaşım değildir, tam tersine sadece doğruluk için kişinin kendisi ve başkasıyla ortak bir savaşım içinde olmalarıdır."²⁴

Bir insanın sahip olduğu mevki, mal-mülk, başarı insanı ister istemez aynı şeylere talip olan diğer insanlarla bir mücadele içine çekmekte; bunlara sahip olmakla süreç tamamlanmamakta, bu sürecin arkasından sahip olunan şeylerin korunması için mücadele başlamaktadır. Bu her insan için geçerli bir durumdur. Böyle bir gerçeklikle Jaspers, Hobbes gibi insanın antropolojik açıdan kötü olduğu iddiasını dile getirmek istemez. Böyle bir mücadelenin yanında biz pekala insanlar arası yardımlaşmalara da rastlayabiliriz. Mesela her insan yaşamını kendi ebeveyninin yardımları sayesinde belli bir döneme kadar getirebilmiştir. Küçük sosyal gruplarda da buna benzer yardımlaşmalara rastlamak mümkündür. Fakat bütün bunlar insanı yaşam mücadelesine ya hazırlayan ya da o mücadeleyi biraz hafifleten şeylerdir. Yaşam mücadelesi her

²³ *Kampf* kavramı Almandada mücadele, savaş, rekabet, ihtilaf, çarpışma gibi anlamlara gelmesine karşın Jaspers'in bu kavramla askeri anlamdaki savaşı değil, daha çok yaşama ve varoluş mücadelesi anlamındaki savaşı kastedmektedir (*Kampf um das Dasein*). Askeri savaş anlamı hayat mücadelesinin en belirgin olarak gözlemediği bir yer olması açısından bu kavramın genel anlamı içinde yer bulmasına karşın; Jaspers'in kastedtiği anlam doğrudan ve öncelikli olarak bu anlam değildir. Fakat kavramın geniş anlamı içine klasik savaş kavramı da girmektedir.

²⁴ H.Haluk Erdem, "K.Jaspers'in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim", s.157.

zaman daha belirgin ve daha belirleyicidir. Diğer sınır durumlarında olduğu gibi burada da insan bu sınır durumuyla yüzleşmek istemez. İnsan bu gerçeklikten kaçmak için çeşitli çözüm yolları bulur. Bunlardan ilki mücadelesiz bir varlık gerçekleştirmeye veya varlığını mücadele olmadan sürdürmeyi denemektir. Böyle bir deneme Jaspers'e göre varlığın dibe vurması anlamına gelir. Başkalarına karşı gerektiğinde güç kullanmayı da içeren varlık şartlarından vazgeçmek ona göre bizzat bireyin kendi varlığından fereğat etmesi ve ondan vazgeçmesi demektir. Çünkü mücadelesiz bir varolma durumu mümkün değildir. İnsan kendi varlığını korumak için mücadeleyi sürdürmelidir. Aksi takdirde kendi varlığı tehlikeye girer. İkinci çözüm yolu ise, sırf mücadele isteği ile yani karşısındakine yaşama şansı bırakmamak üzere kurulu bir savaş isteğiyle hareket etmektir. Yani burada mücadele hırs ve arzusunun aşırı şekilde kabarması söz konusudur. Jaspers'e göre her iki çözüm yolu da sınır durumu tanımı içine girmektedir. Çünkü her iki durumda da insan güce karşı açık bir şekilde evet ya da hayır demek zorunda bırakılmaktadır.²⁵ Fakat insan güç kullanmadan da yaşamını devam ettirememektedir. Güç kullanılmadığı zaman bireyin yaşamı tehlikeye girmektedir. Çünkü diğer insanlar size karşı güç kullanmakta ve sizin yaşam alanınızı tehdit etmektedir. Buradaki gücü bireyin kendisini meşru müdafı gücü olarak anlamak daha doğru olur. Yoksa burada kastedilen başkalarına hayat hakkı tanımayan despotik bir güç değildir. Eğer mücadelesiz bir yaşam mümkün değilse, bunu gerçekleştirmenin insanın birinci görevi olması gerektiği itirazına Jaspers, mücadelesiz bir yaşam fikrinin yalın bir fikirden başka bir şey olmadığı ve böyle bir durumun gerçekleşmesinin mümkün olmadığı saptamasıyla cevap verir. Bu bağlamda Jaspers, insanların mutlak huzur ve barış içinde yaşayacakları bir durumun ne empirik ne de potansiyel açıdan mümkün olmadığı inancındadır. İnsan yaşamak istiyorsa gücü akıllıca ve zamanında kullanmalıdır. İnsan bazen başkalarının güç kullanmasından muzdarip olabilir. Buna rağmen insan aynı zamanda başkalarına yardım etmeli ve yardım da almalıdır. Kısaca insan ya-ya da ikileminden kurtulmaya çalışmalı ve mümkün olduğu kadar diğer insanlarla bir anlaşma ve uzlaşma yolu bulmalıdır.²⁶

Sınır durumları ortadan kaldırılamadığı gibi aynı zamanda nesnel çözümlere de sahip değildirler. Sınır durumlarında birey ne zaman güç kullanacağına, ne zaman ondan vazgeçeceğine, ne zaman mücadeleye başlayacağına çok iyi karar vermeli ve bunlar için en uygun zamanı kollamalıdır. Bu eylemleri belirleyen genel bir ilke söz konusu olmayıp; bu Existenz'in içinde bulunduğu şartlara göre ayarlanmalıdır. Jaspers diğer önemli bir sınır durumu olan *suçluluk duygusuna* buradan geçiş yapar. Yani benim yaşam mücadelesini sürdürmemin bazı sonuçları vardır. Bunlar benim tercih ve seçimlerim sonucudur. Yaşam mücadelesinde elde ettiğim her başarı başkalarının varlık alanlarını ve başarılarını ya azaltmakta ya da ortadan kaldırmaktadır. Yaptığım tercihler ve verdiğim kararlar sayısız tercih ve kararlardan sadece bir tanesi olup, diğer bütün tercih ve kararları dışarda bıraktığımdan suçluluk duygusu taşımaktayım. Ona göre bu

²⁵ Jaspers, *Philosophie, Band II:Existenzerhellung*, s. 237.

²⁶ Jaspers, *Philosophie, Band II:Existenzerhellung*, s. 241.

sınır durumu da kendisinden kaçınılmayacak bir sınır durumudur. Çünkü yukarıda sayılan şeyleri yapmamak, diğer bir ifadeyle bunlardan sakınmak üzere bir davranışta bulunmamak da yanlıştır. Her ne kadar burada başkalarının zarar görmesini engellemek istenmekte ise de gerekli eylemde bulunmamak ta bir davranış olmakta ve bunun da kendine has sonuçları ortaya çıkmaktadır. Kısaca insan suçluluk duygusundan kurtulmak üzere bir eylemde bulunsun da bulunmasa da suçluluk sınır durumuyla karşı karşıyadır. Bu sınır durumunda insan istemeyerek de olsa kendisini suçlu hissedeceği seçimlerde ve tercihlerde bulunmak durumunda kalmaktadır. Bunun doğal bir sonucu suçluluğu üzerine alacak sorumluluk duygusuna sahip olmaktır. Yani insan kaçınılmaz bir şekilde sebep olduğu başkaları için olumsuz (kendisi için olumlu olsa da) durumdan sorumluluk hissetmektedir. Buradaki suçluluk duygusunu günlük yaşamda kötü bir niyet ile yapılan ve onun sonucunda oluşan (mesela adam öldürmek gibi) suçluluk duygusuyla karıştırmamak gerekir. Burada insan sırf kötülük yapmak maksadıyla bir eylemde bulunmaktadır. Sınır durumu olan suçluluk duygusunda ise kasden kötülük yapma niyeti asla yoktur. Burada varolmanın gereği olan bir takım eylem, seçim ve kararların önceden kestirilemeyen muhtemel olumsuz sonuçlarından dolayı oluşan bir suçluluk duygusu hakimdir.

Buraya kadar anlatılanları makalenin başlangıcında ortaya attığımız sorular bağlamında özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Varlığın sınır durumları kavramı ilk önce özne-nesne ayrımını zorunlu kılan bir kavramdır. Her ne kadar bu durumlar insanın özsel varlığı ile ilgili olsalar da onların nesnel alt yapısı söz konusudur. Yani bütün bu sınır durumları kuşatıcı varlığın çerçevelediği varlık katmanının içinde cereyan etmektedir. Çünkü bu varlık, insanın hem *Dasein'ini*, hem mümkün olan özsel varoluşunu hem de "Ben-olmayan" olan varlıkları içine almaktadır.

Varlığın sınır durumları yukarıda da belirttiğimiz gibi yapısı itibarıyla normal durumlardan farklı olarak değiştirilemeyen, kendisinden kaçılmayan ve mutlak anlamda özsel varoluşa (*Existenz*) ait olan şeylerdir. *Ölüm, acı çekme, yaşam (varlık) savaşı, suçluluk duygusu* gibi sınır durumlarında insan aslında bir bakıma kendi özsel çaresizliğini ve aciziyetini anlamaktadır. Yani bu sınır durumları insan varlığının başını çarpıp ve kendine geldiği bir duvar gibidir. *Bu anlamda sınır durumları insanın özsel varlığı için pozitif bir anlama sahiptir.* Çünkü ancak bu şekilde insan *Dasein'dan* kurtulma ve *Existenz'e* ulaşma ya da kendi özsel varoluşunu gerçekleştirme imkanına kavuşmaktadır. Annesini, babasını ya da çok yakın bir akrabasını kaybeden veya bunlardan birinin ağır hastalığı sonucu çekilen acıya şahit olan bir insan (bunları bizzat kendi de yaşayabilir) varlığın sınır durumlarıyla karşı karşıyadır. Jaspers bu sınır durumlarından muhtemel kaçma ya da onları görmezden gelme ihtimali olduğunu, aslında insanların çoğunun da bu yola teşebbüs ettiğini söyler. Fakat bu kaçış ve onlarla yüzleşmeme isteği, insanın özsel varoluşunu gerçekleştirmek imkanını elinden alan bir kaçıştır. Yapılması gereken şey merdane bunlarla yüzleşmek ve bu sınır durumlarının (mesela ölümün veya diğer sınır durumlarının) insandan ne istediğini anlamaya çalışmaktır.

Bu sınır durumlarının diğer önemli bir işlevi de insandaki mümkün halde bulunan *Existenz*'i uyarmak, tabiri caiz ise onu uykusundan uyandırmaktır. Böyle bir *Existenz* aynı zamanda bu sınır durumlarını ortadan kaldıramayacağını da bilincindedir. O, sınır durumlarını sadece aydınlayabilir. Özsel varoluş'un sınır durumlarının karşısına çıkması onları anlamaya çalışması felsefe yapmanın temel başlangıcını teşkil eder. *Felsefe yapmak bu sınır durumlarını temel bir ilke olarak anlamaya çalışmaktır.*

Sınır durumlarının diğer önemli bir fonksiyonu da *Existenz*'i *Transzendenz*'e yöneltmesidir. İnsan'ın sınır durumlarını anlama çabası, onun özsel varlığını bu sınırı koyan aşkın varlığa götürür, ona yöneltir ve dolayısıyla onu anlama sürecini başlatır. Çünkü *Transzendenz* kendini en iyi şekilde *Existenz*'de gösterir. Yani kendini onun içinde açılar. Aşkın varlığı en iyi ve sadece *Existenz* anlar. Onun aşkın varlığa yönelmesini sağlayan en önemli unsur bahsettiğimiz varlığın bu sınır durumlarıdır. Bu yönelme hem bilmeye hem de anlamaya dair bir yönelmedir. Kısaca *Transzendenz* ile *Existenz* arasındaki özsel ilişkinin en önemli aracı sınır durumlarıdır.

Existenz, sınır durumlarını ortadan kaldıramayacağını bilincindedir. Yani sınır durumlarında başarısızlık (*Scheitern*) mukadderdir. Fakat burada özsel varoluş için önemli olan şey, bu yüzleşmede kendisini ortaya koyması ve gerçekleştirmesidir. Bu sınır durumlarından kaçmayan onunla gönüllü olarak mücadele etmeye çalışan özsel varoluş, her ne kadar sonunda bunları ortadan kaldıramasa da en azından kendi mümkün olan varlığını belirlemekte ve gerçekleştirmektedir. Bu açıdan bakıldığında oldukça sevimsiz ve olumsuz gibi görünen sınır durumları, özsel varoluşun kendine geldiği, kendi sınırlarını ve gücünü anladığı bir ölçüt olması bakımından Jaspers felsefesinde oldukça önemli bir konuma sahiptir.

ZUSAMMENFASSUNG

EINE UNTERSUCHUNG ÜBER DIE BEDEUTUNG DES BEGRIFFS DER GRENZSITUATIONEN BEI KARL JASPERS

Das Dasein befindet sich immer in Situationen. Sie wandeln sich. Es gibt aber auch Situationen, die sich nicht wandeln: dass ich nicht ohne Leiden und Kampf leben kann, dass ich auf mich Schuld lade, dass ich sterben muss. Jaspers nennt solche Situationen "Grenzsituationen". Als Grenzsituation ist der Tod nicht etwas Allgemeines. Solange der Tod als Sorge betrachtet wird, ist er auch nicht als Grenzsituationen anzunehmen. Man muss dem Tod gegenüber die Haltung der Tapferkeit zeigen. Das Leiden ist ebenso wie der Tod unausweichlich. Man findet es überall. Das Leiden ist auch zum Dasein gehörig. Man muss auch damit bekämpfen. Aber der Erfolg ist immer begrenzt. Man nimmt erst in der Grenzsituationen das Leiden als unwendbar an. Bei den Grenzsituationen vom Kampf und Schuld ist der Mensch mitwirkend dabei. Der Mensch führt ein Kampf um sein Dasein. Ein Versuch, ein Weg eines kampflosen Daseins zu verwirklichen, muss scheitern. Der Verzicht auf alle Daseinsbedingungen, die eine Gewaltanwendung gegen andere beinhalten, würde das die Preisgabe meines eigenen Daseins bedeuten. Der Schuld kommt den Mensch unvermeidlich zu, weil er

ein Kampf ums Dasein führt und verursacht einige unabsehbare Folgen, die für andere negative Konsequenzen haben. Es ist zu meinen, dass man der Schuld dadurch entgehen könne, dass man auf Handeln verzichtet, wäre für Jaspers ein Irrtum. Man muss dafür die Verantwortung übernehmen. Verantwortung bedeutet die Bereitschaft, die Schuld auf sich zu nehmen.

Stichwörter: *Situationen, Grenzsituationen, Tod, Leiden, Kampf, Schuld, Dasein, Existenz, Transzendenz.*

KAYNAKÇA

Topakkaya A., "Nikolas von Kues'ta Negatif Teoloji", *Bilimname IX*, 2005/3, s. 105-116.

Topakkaya, A., "Heidegger'de Ölüm Kavramının Analizi", *e-akademi aylık internet dergisi*, Temmuz 2004/Sayı: 29, s. 1-9.

Akarsu B., *Felsefi Terimler Sözlüğü*, 4.baskı, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1988.

Erdem, H. Haluk, "K.Jaspers'in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim", *Felsefe Dünyası*, 2001/3, sayı:35, s. 152-159.

Erdem, H. Haluk, "Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi", *Felsefe Dünyası*, 2003/1, sayı:37, s. 173-178.

Erdem, H. Haluk, "Jaspers' Weltphilosophie und ihre Bedeutung für die universale Kommunikation", *Kaygı 8/Bahar 2007*, s. 24-35.

H. Saner, *Karl Jaspers*, yay. K. Kusenber, Hamburg 1970.

Jaspers Karl, *Einführung in die Philosophie*, München 1971.

Jaspers, Karl, *Philosophie, Band I: Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1932.

Jaspers, Karl, *Philosophie, Band II: Existenzerhellung*, Berlin 1932.

Jaspers, Karl, *Psychologische der Weltanschauungen*, Heidelberg/Berlin 1919.

W. V. QUİNE'İN ANALİTİKLİK ELEŞTİRİSİ*

Hatice BAŞDAĞ BAŞ*

Önermelerdeki analitiklik belirlemesi konusunda tartışmaların yoğun olarak ortaya çıkması, bir bakıma analitikliğin, felsefe, mantık ve bunları araç olarak kullanan bilimlerden önemini gösterir. Yakın zamana kadar bilgide en küçük birimin önermeler kabul edildiği¹ ve önermeler arasında doğruluğu mantıksal açıdan kesin ve zorunlu olanların yalnızca analitik önermeler olduğu hatırlanmalıdır. Bu bakımdan, analitik önermeler, felsefi manada hakikat (nesnel doğru) avcılarının ihtiyaç duydukları temel dayanaklardan biri durumundadır.

Felsefe tarihinde, *zorunlu doğru* olarak kabul edilen *analitik önermelerle* ilgili problemin daha çok onları belirlemede kullanılacak ölçütü belirleme noktasında yoğunlaştığı bilinmektedir. Bu konuda Kant'ın öne sürdüğü ölçütler², en çok belirsizliği nedeniyle eleştirilere maruz kalır. Frege, analitikliğe dair öne sürülen ölçütlerdeki belirsizliği kaldırmak amacıyla bir önermenin analitik olmasını "*mantıksal doğru* olmasına veya *mantıksal doğruya indirgenebilir olma*" şartına bağlar.³ Ancak, bunun nasıl gerçekleştirileceğine dair kesin bir yol göstermez. Genel kabule göre kesin bir ölçüt bulma arayışında, Carnap, sınırları en net olan tanımlamayı gerçekleştirerek analitik önermeleri mantıksal bir kesinlikle belirler. Bu noktada Quine'in ilk hedefte Carnap'a yönelttiği eleştiri, analitik önermeleri mantıksal doğruya indirgeme imkanı üzerinedir. Bu çalışmanın da konusunu oluşturan "Quine'in analitiklik eleştirisi"ne yer vermeden önce *analitiklik ve geçerlilik* ilişkisini, *analitikliği* belirleme problemlerini ve Carnap'ın *analitiklik* tanımını hatırlamakta fayda var.

* Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

*Bu çalışma, W.V.O. Quine'in Analitik önermelerin mantıksal doğruya indirgenebilirliği üzerine yönelttiği eleştirileri çerçevesinde, analitik önermelerin mantıksal *doğrular* olmaları bakımından imkanını ele alır.

¹ Tasvirler teorisi yardımıyla konusuzluk paradoksunu çözmüş olan Russell, *anlamı*, kavramlar düzeyinde değil de, önerme bütünü içinde ele alarak, *anlamın*, önerme bütünün gösterdiği nesnenin/konunun bulunmasına bağlı olduğunu göstermiştir. Tasvirler Teorisi ve Konusuzluk Paradoksunun çözümü için bkz. Teo Grünberg, "Bertrand Russell'in Tasvirler Teorisi", *Felsefe Arkivi*, S. 14, 1963, s. 138-173.

² Kant'a göre, *analitik önermeler* bilgi kaynağı bakımından a priori (deney öncesi) nitelikte olup; tip bakımından, öznenin, yüklemine (kavramsal olarak) içerdiği önermelerdir. *İçerme bağlantısı*, *düşünülmeyle* belirlenir: A kavramı söylenirken içinde B kavramı açık veya örtük biçimde düşünülmüşse, A'nın B'yi içerdiği söylenir. Eğer düşünülmüşse gerçekleşmemiş ise A'nın B'yi içerdiği söylenemez. "Düşünme" de neyin düşünülmeli gerektiği değil neyin gerçekte düşünülmüş olduğu önemlidir. Bkz. Immanuel Kant, *Prolegomena*, 2. Baskı, Çev. Ioanna Kuçuradi ve Yusuf Örneç, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995, s. 17-18.

³ Frege'nin semantik ve mantıksal analitiklik belirlemesi için bkz. Susan Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, s. 172-173.

Diyelim bir konuda hatasız bir akıl yürütmede (mantıksal çıkarım) bulunmak istiyoruz. Çıkarımdan elde edeceğimiz sonuç kullandığımız öncüllerden elde edilebilecek bir önerme olmalıdır ki, *geçerli* olabilecek bir akıl yürütmeden söz edebilelim. Diğer bir ifadeyle, bir çıkarımın mantıksal olarak geçerliliğinden söz edebilmek için, öncelikle o çıkarımdaki öncüller, sonuç önermesini açık veya örtük olarak içermelidir. Bu çerçevede bir çıkarım örneğini ele alalım:

Örnek 1:

“Eğer Sokrates eceliyle ölmedi ise Atinalılar onu ölüme mahkum etmiştir. Atinalılar onu ölüme mahkum etmedi. O halde Sokrates eceliyle öldü.”

Şimdi, bu çıkarıma bakarak sonuç önermesinin öncüllerde içerilmiş olduğunu çıkarımın karmaşık olmayışı nedeniyle görebiliyoruz. Ancak bunu tespit edemediğimiz durumlarda veya çıkarımın geçerliliğini teknik olarak göstermemiz gerektiğinde çıkarımı sembolleştirerek mantıksal ilkeler çerçevesinde ifade etmemiz gerekir. Bu sayede, söz konusu çıkarımdaki *geçerlilik* durumunu önermenin anlamına bağlı kalmaksızın yalnızca sentaktik (söz dizim bilgisi)⁴ açıdan gösterme imkanı buluruz. Şimdi, geçerlilik denetlemesi yapabilmek için yukarıdaki çıkarımı sembolleştirerek tek bir önermeye dönüştürelim:⁵

- Sokrates eceliyle öldü: P

- Atinalılar onu ölüme mahkum etti: Q

- Eğer Sokrates eceliyle ölmedi ise Atinalılar onu ölüme mahkum etmiştir.

Atinalılar onu ölüme mahkum etmedi. O halde Sokrates eceliyle öldü: $\sim P \Rightarrow Q$. $\sim Q : . P$

Elde ettiğimiz bu sembolik önermeyi çözümleyerek onun *geçerli* olduğunu belirleyelim:

P 'yi gösteriniz.

1. $\sim P \Rightarrow Q$ (Birinci öncül)

2. $\sim Q$ (İkinci öncül)

3. $\sim \sim P$ (1. ve 2. öncüllerde Modus Tollens uygulaması)⁶

4. P (4. satırdaki Çift Değilleme uygulaması)⁷

⁴ Her türlü dilsel işaret sistemlerinin yapısını inceleyen Semiotiğin, Semantik, Pragmatik gibi ana dallarından birini oluşturan Sentaks, dilsel işaretleri dilin kullanıcılarını ve dilin gösterdiği nesnelere ve dolayısıyla anlamı dikkate almadan inceler. Batuhan, Hüseyin & Teo Grünberg, *Modern Mantık*, Ankara: ODTÜ Yayınları, 1970, s. 37.

⁵ Bu örnek, *Logic: Techniques of Formal Reasoning*' den alındı. Bkz. Donald Kalish, Richard Montague & Gary Mar, *Logic: Techniques of Formal Reasoning*, 2nd Edition, Oxford: Oxford University Press, 1980, s. 33.

⁶ Modus Tollens: P ise Q 'dur; Q 'değildir, o halde P değildir. Bkz., Donald Kalish, Richard Montague & Gary Mar, *Logic Techniques of Formal Reasoning*, s. 15.

⁷ Çift Değilleme: P 'nin değilinin değilini yine P 'dir. Donald Kalish, Richard Montague & Gary Mar, *Logic Techniques of Formal Reasoning*, s.15.

Böylece, mantık kuralları çerçevesinde P 'nin öncüllerden geldiğini önermelerin anlamına dolayısıyla *doğruluk* değerine bağlı kalmaksızın *sentaktik* olarak göstermiş olduk. Şu durumda $\sim P \Rightarrow Q$. $\sim Q : P$ çıkarımının mantıksal olarak geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Tarihsel olarak Sokrates'in gerçekten eceliyle ölmemiş olması ise yukarıdaki çıkarımın geçerliliğine gölge düşürmez. Çünkü sentaktik sistemde geçerlilik, çıkarım içinde geçen önermelerin dış dünyada bir karşılığının bulunmasına göre değil, öncüller ile sonuç arasındaki biçimsel ilişkiye göre belirlenir. Buna göre *geçerlilik*, öncüllerin doğru olması durumunda sonucun yanlış olamayacağı manasına gelir.⁸ Şu halde, sentaktik sistemde *geçerlilik*, dış dünya ile uyumluluk anlamındaki "doğru"yu kastetmediğine göre, yukarıdaki örnekteki gibi bileşik bir önermeye dönüştürülmüş çıkarımlardaki geçerlilik belirlemesinin açıkça metodolojik olduğunu görmek mümkündür. Diğer yandan, Carnap'ın *sentaktik analitik* tanımında kendini gösterecek olan ve bir çıkarım ifadesi içermeyen basit yapıli önermelerdeki *geçerlilik* belirlemesinin de *sentaktik* ve metodolojik olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Carnap, *geçerliliğini* belirlediği ve bir çıkarım ifadesi içermeyen önermeleri de bir sistem içinde ele alır ve önermeleri ait olduğu sistemin diğer önermeleriyle arasındaki biçimsel ilişkiye göre geçerliliğini belirler.⁹ Burada bizim için önemli olan nokta, geçerlilik belirlemesinin hem çıkarımlar için hem de basit yapıli önermeler için sözkonusu olduğuna ve bu belirlemenin sentaktik ve metodolojik olduğuna dikkat etmektir. Eğer, metodolojik boyutta kalan geçerlilik denetlemesi işleminde semantik boyutu dikkate alacak olursak işte o zaman *analitik önermeleri* tespit etme imkanından söz edebiliriz. Çünkü bir semantik sistem açısından *geçerlilik*, bize *totoloji* manasında *analitikliği* verir.

Bazı önemeler var ki bunların bileşenlerinin doğruluk değerleri, o önermelerin doğruluk değerine bir etkide bulunmaz. Bunlar, her durumda doğru olan *totolojik önermeler* ile her durumda yanlış olan *çelişik önermelerdir*. *Totolojiyi* Wittgenstein'in, doğruluk tablosu yardımıyla tanımlamayı başardığı bilinir. Buna göre, $PV\sim P$ gibi bir önerme, P 'nin doğruluk değeri ister "doğru" ister "yanlış" olsun kaçınılmaz olarak "doğru" değerini aldığı için bir totolojidir.

Örnek 2:

Bir totoloji olan $PV\sim P$ önermesinin olası doğruluk yorumlamaları sonucunda aldığı değerleri tablo da gösterecek olursak, önerme bileşenlerinin doğruluk değerlerinin değişmesi durumunda bile sonucun *doğru* çıktığını görürüz:

P	$\sim P$	$PV\sim P$
D	Y	D
Y	D	D

⁸ Sentaktik sistemde "geçerlilik" tanımlaması için bkz. Donald Kalish, Richard Montague & Gary Mar, *Logic Techniques of Formal Reasoning*, s.14.

⁹ Bu konuda daha fazla bilgi için Carnap'ın sentaktik analitik tanımı incelenmelidir. Bkz. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s. 53.

Bu bakımdan Wittgenstein'a göre mantığın bütün doğruları, totolojilerdir,¹⁰ dolayısıyla analitiktir. Dikkat edilirse, totoloji durumunda olan analitik önermelerin her durumda doğru olmasının iki nedene bağlı olduğu görülür. Bunlardan birincisi, totolojilerin mantıksal olarak çelişik olmamasıdır. İkincisi ise, olgulara ve dolayısıyla *olumsallığa* ilişkin bir bilgi vermemesidir.¹¹

Görüldüğü gibi, semantik sistemdeki geçerlilik belirlenmesi olası doğruluk durumlarına göre belirlenmektedir. Bu belirlemede olgular veya önermelerin dış dünyadaki karşılıkları belirleyici olmadığından semantik sistemdeki geçerliliğin de daha çok metodolojik olduğunu söyleyebiliriz.

Semantik sistemde geçerliliği ifade eden *analitik* terimi, sembolik ve bileşik önermeler için değil, bazı basit önermeler için de söz konusudur. Şöyle ki:

Örnek 3:

“İnsan düşünen canlıdır.”

Yukarıdaki cümlemin yüklemi, “Düşünen canlı”dır. Yüklemin anlamı özne durumunda olan “İnsan” sözcüğünde içerilmektedir, yani, “insan” denildiğinde onun düşünen canlı olduğu kendiliğinden akla gelir. İşte yalnızca, dış dünyadan herhangi bir deneye ve gözleme ihtiyaç duyulmadan anlamsal *içerme* bağlantısının tespit edilebildiği bu gibi cümlelerin analitik olduğundan söz edilmektedir. Buna göre, *içerme bağlantısı* ve *olgulardan bağımsız olma* hali basit önermelerde analitikliği belirlemede bir ölçüt olarak göze çarpmaktadır.

Böylece, *analitik* terimi ile kastedileni kabaca tasvir ettikten sonra, şimdi *analitik* teriminin tanımlanmasında ortaya çıkan bazı problemlere değinelim.

Yukarıda Örnek 1’de bir çıkarımın nasıl *geçerli* olduğu gösterildi. Bu işlemde öncelikle çıkarım sembollerle bileşik bir önermeye dönüştürüldü. Ardından bileşenlerine ayrılarak yani, çözümlenerek sonuç önermesinin aslında öncüllerde yer aldığı gösterildi. Örnek 2’de ise, önerme semantik bir sistemde ele alındı. Olası tüm doğruluk değeri yorumlamalarında doğru çıktığı dolayısıyla, geçerliliği ve totoloji manasında analitik olduğu tablo yardımıyla gösterildi. Ancak, örnek 1 ve 2’deki yöntemler Örnek 3’te olduğu gibi bileşik olmayan basit önermelere uygulanamaz. Nitekim önerme bileşenlerine sahip bulunmayan basit önermeleri teknik manada çözümlenerek *analitik* olduklarını gösterme imkanı yoktur.

Kantçı çizgide analitikliği belirlemede bir ölçüt olarak öne sürülen “anlamsal içerme bağlantısı”nın ise, sınırları belirli değildir, yani, bir kavramın gerçekten hangi manaları içerdiği net değildir. Bu nedenle *analitik* kabul edilen bazı basit önermelerin gerçekten analitik olup olmadığını belirlemek başlı başına bir problemdir. Buna bağlı olarak bir önermenin analitik olup olmadığını belirlemek üzere analitikliğin tam ve açık tanımı verilmeye çalışılmıştır.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, , *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, 6.1.; Ayer, A.J., “Editor’s Introduction”, A.J. Ayer (ed.) *Logical Positivism*, New York: The Free Press, 1959, 3-28., s.12.

¹¹ Irzik, burada, nedenlerden yalnız birini belirtir. Irzik, “Wittgenstein ve Carnap”, s.60.

Dikkat edilirse, basit ve analitik olan önermelerdeki *zorunlu doğruluk* özelliği yalnızca metodolojik olmaktan öte epistemolojiktir. Çünkü anlama başvurmak kavramın dış dünyada karşılığını *anlam* ve *bilgi* olarak gündeme getirir. Diğer bir ifadeyle, basit önermelerde analitiklik tespitini yapabilmek için, öznenin anlamına başvurmak, analitikliğin metodolojik özelliğinin semantik ve epistemolojik yönüyle birlikte ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu da böyle önermelerin çözümünü daha da girift hale getirmektedir. Bunu bir miktar görmek için aşağıdaki örnek cümlelerin analitik olup olmadığını ve bunu neye göre belirlediğimizi düşünelim:

- I) Su H₂O'dur.
- II) Cisim yer kaplar.
- III) Tüm mavi cisimler yer kaplar.

Kripke'in *zorunlu a posteriori* olarak kabul ettiği "Su, H₂O'dur." önermesinde, "Su"yun "H₂O" olduğunu deney verisine başvurmadan bilmek mümkün olsaydı, haklı olarak bu cümlelerin eşanlamlılığa bağlı olarak *analitik* olduğunu söylemek mümkün olabilirdi. Ancak, "H₂O"nun "Su" demek olduğunu sonradan öğrenen (*a posteriori*) bizler için bu cümledeki özne ile yüklem eşanlamlı değildir, dolayısıyla analitik olamaz.

İkinci cümlede "cisim" sözcüğü uzayda yer kaplayan nesneyi ifade eder. Dolayısıyla "cisim" sözcüğünün anlamı içinde "yer kaplama" anlamı zaten bulunduğu için herhangi bir gözlem yapmaya ihtiyaç duymadan, cismin yer kaplamasının cisim için mantıksal bir gereklilik olduğunu düşünebiliriz. Nitekim bu cümlelerin analitik önerme olduğu kanaati yaygındır. Bu kanaate karşı "zihnin dış dünya ile etkileşimi olmasaydı acaba "cisim" kavramının ne anlama geldiği veya 'yer kaplama' anlamını içerip içermediği önceden bilinebilir miydi?" veya "içermenin ölçütü nedir?" ya da "içerme kişiden kişiye değişebilir mi?" soruları yöneltilebilir. Bu sorulara rağmen "cisim" sözcüğü ile belirli bir olgu veya olgulara bağlı kalınmamış olunması ve "cisim" in "yer kaplama" anlamını bulanık da olsa bir şekilde içerdiği düşüncesi, Kantçı bakış açısı çerçevesinde, bu gibi cümlelerin *analitik önerme* olarak kabul edilmesinde yeterli gerekçe olarak görülmüştür. "İçerme kişiden kişiye değişebilir mi?" sorusuna gelince, sözcüklerin anlamsal içerikleri veya bu içeriklerin kazanım şekilleri kişiden kişiye değişen bir şey olduğu sürece analitiklik belirlemesinin bir anlamının olmayacağı açıktır. Şu halde biz bir cümleye yine cümlelerin kendisinden kaynaklanan bir nedene bakarak analitik olup olmadığına karar vermeliyiz ki deneysel olmayan ama nesnel olan bir sonuca varabilelim ve onun mantıksal veya zorunlu bir doğru olduğundan söz edebilelim.

Üçüncü cümlede, Quine'in verdiği bir örnek olan "Her yeşil şey yer kaplar" cümlesine benzer şekilde, cisim kavramına bir renk nitelemesi eklenerek cisim kavramının deneysel yanı vurgulanmıştır. Böylece "mavi cisim" ifadesinin "yer kaplama" anlamını içerdiğini belirlemek için deneysel bilgi gözlem birikimi gerektiği düşünülebilir. Bu durumda, cümlelerin analitik önerme olduğunu söylemek, gözlemi gündeme getirmesi bakımından problemlidir. Quine burada bir başka noktaya dikkat

çeker. Ona göre, buradaki asıl problem, “mavi” ve “cisim”in içeriğinin ne olduğunu deneysel veya deney öncesi olarak bilemiyor olmaktan çok analitikliği belirleme ilkesinin ne olduğu ile ilgilidir. Bu ilkenin ise ne olduğu açık değildir.¹²

Birçok mantıkçı filozof, analitik önermeleri tanımlayarak onları belirleme yöntemini ortaya koyma girişiminde bulunmuştur. Bunlar arasında sınırları en kesin tanımları ortaya koyduğu kabul edilen Carnap’ın, analitiklik tanımına yer vermek için önce onun “Dilin Mantıksal Sentaksı” adlı kuramını hatırlayalım:

Carnap, tutarlı ve teorik bir bütünü kendine has terimleri, ifadeleri ve anlamları olduğundan söz eder. *Sistem* olarak ifade ettiği her teorik bütünü başlı başına bir *dil* olduğunu söyler.¹³ Biz de bu çerçevede bir çok sistemin var olduğundan ve her sistemin kendine has bir dili olduğundan hareket edelim. Şimdi, bir sistemin önermeleri hakkında konuşabilmek için önce o sistemin dilini bilmek sonra bu dil hakkında bir yargıda bulunabilmek için yine o sistemin daha üst düzey bir dilini (*sentaks* dili) kullanmak gerekecektir.¹⁴

Carnap’ın “Mantıksal Sentaks” olarak ifade ettiği üst dil, bazı farklılıklarıyla beraber, daha önce Tarski’nin ortaya koyduğu *nesne dili-üst dil* ayrımına dayanır.¹⁵ Tarski’nin bu kuramına göre, her dil basamaklı bir yapı arz eder. Her dilin kendi hakkında konuşabilen bir üst dili vardır. Bu ayrıma gitmediğimiz takdirde başımıza gelecek olan, kullandığımız dil içinde paradokslara (sözde çelişki) ve dolayısıyla mantıksal hatalara düşmektir. Sözelimi, size, şu anda okumakta olduğunuz cümle yanlıştır dersem ne anlarsınız? Cümlenin kendisi mi yanlıştır yoksa cümlenin yanlışı olduğu haberi mi yanlıştır? Eğer birincisini anladıysanız cümlenin anlamı *yanlışı* demektir. Eğer ikincisini anladıysanız cümlenin anlamı *doğru* demektir.¹⁶ Burada anlamı netleştirmenin yolu, hakkında konuştuğumuz cümleyi tırnak içine almak veya farklı biçimde yazmak ve cümle hakkındaki yargımızı da bu cümle dışında ifade etmektir: “Şu anda okumakta olduğunuz cümle yanlıştır” yanlıştır. İşte, tırnak içinde yazılan cümle, ait olduğu sistemin nesne diline ait iken, hakkında belirttiğimiz yargı da üst diline aittir.¹⁷

Nesne dili-üst dil ayrımını kullanan Carnap’a dönecek olursak, onun, ayrı birer dil olarak gördüğü sistemlerde her iki dil düzeyine ait kurallardan bahsettiğini görürüz. Buna göre, bir sistemin kendi diline ait konular o sistemin nesne dili kurallarıyla ifade edilmeli, sistemin üst diline yani mantıksal sentaksına ait konular ise, o sistemin üst dil

¹² Quine, “Two Dogmas”, s.32.

¹³ Bkz. Rudolf Carnap, *The Philosophy and Logical Syntax*, London: Kegan Paul, 1935, s. 41.

¹⁴ Irzık, “Wittgenstein ve Carnap”, s. 70.

¹⁵ Bkz. Alberto Coffa, “Carnap, Tarski and the Search for Truth”, Sahotra Sarkar (ed.) *Science and Philosophy in the Twentieth Century*, Vol. VI, New York: Garland Publishing, 1996, 155-180, s. 155.

¹⁶ Tao Ruspoli, “This Sentence is False”,

<http://www.ruspoli.com/philosophy/language/tarski.html>, (07.01.2005), s. 1.

¹⁷ Alfred, Tarski, “The Semantic Conception of Truth,” Leonard Linsky (ed.) *Semantics and the Philosophy of Language*, Chicago: University of Illinois Press, 1970, 13-47, s. 16.

kurallarına göre ifade edilmelidir ki, mantıksal hatalara düşülmesin. Örnek olarak Carnap'ın "Gül" örneğini hatırlayalım. Carnap'a göre, "Gül bir nesnedir" cümlesi bizi mantıksal olarak hataya düşürebilecek niteliktedir. Çünkü "gül" esasen gül nesnesinin kendisi değil yalnızca bir adıdır. Dolayısıyla bu cümleyle bir adın nesne olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Cümle bu haliyle ne nesne dilinin kurallarına ne de üst dilin kurallarına uyar. Çünkü "gül" adının bir nesne adını ifade etmesi üst dilin kapsamına giren bir içerik taşıdığından, bu cümleyi nesne dilinde ifade etmek hatalı olacaktır. Bunu mantıksal sentaksa uygun şekilde ifade etmeliyiz: "Gül adı bir nesne adıdır." Böylece, fiziksel dünyada gül nesnesinin nesnelere bir nesne olduğu hakkında konuşmuş oluruz. Şimdi, *nesne dili-üst dil* ayrımı bağlamında ortaya konan analitiklik belirlemesinin de bir takım önermeler hakkında yapılan bir konuşmadan ibaret olduğunu ve analitiklik belirlemesinin esasen üst dile ait bir içerik taşıdığını hatırlamış olmalıyız.

Carnap, son çalışmalarında analitikliğin tanımını, semantik boyutu da dikkate alarak *mantıksal sentaks* kurallarına uygun bir şekilde verir.¹⁸ Böylece, Carnap, aslında üst dil içerikli olan analitikliğin bu güne kadar nesne diliyle yapılan tanımları sonucunda bir önermenin analitikliği konusundaki belirsizliği kaldırmak ister. Şimdi Carnap'ın analitiklik tanımını nasıl yaptığını bakalım: Analitiklik, "Bir *SI* cümlesinin bir *S* sisteminde analitik doğru olması demek, *SI* cümlesinin *S* anlambilimsel sistemindeki olası bütün doğruluk değeri yorumlamalarında¹⁹ yalnızca *S* sistemin anlambilimsel kurallarına bağlı olarak ve dil dışı hiçbir olguya gönderimde bulunmadan doğru çıkması demektir." Diğer bir ifadeyle, "*SI*, *S* sisteminde *L*-doğrudur = Tanımlar ki, *SI*, *S* 'deki muhtemel bütün yorumlamalarında doğrudur."²⁰

Dikkat edilirse Carnap, bu şekildeki tanımıyla, semantik boyutu ihmal etmemiş olmasına rağmen, *analitikliği* yöntembilimsel olarak belirlemeyi merkeze almaktadır. Carnap'ın anlambilimsel kurallara bağlı olarak önermeyi inceleme şartı, epistemolojik açıdan bir analitiklik belirlemesini sağlamada yetersiz görünmektedir. Nitekim Carnap'ın tanımında anlambilimsel kurallara bağlılık şartı, her sistemin diline göre değişen bir niteliktedir.²¹ Ona göre, her semantik sistem nesne dili durumundadır.

¹⁸ Carnap, sentaktik tanımlamada eksiklik bulunduğunu fark ettiğini *Introduction to Semantics*'de dile getirir. Böylece tanımına semantik boyutu da ekler. Bkz. Carnap, Rudolf Carnap, *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*, 2 Vols, Cambridge: Harvard University Press, 1961 Vol.1, s. 246.

¹⁹ Carnap'ın, tüm olası doğruluk yorumlamalarını ifade etmek üzere önerdiği "durum betimlemeleri" (*state-description*) analitik önermeleri belirlemede bir şart olarak ortaya çıkmaktadır. Quine'a göre, durum betimlemelerinin analitikliği belirlemede geçerli olabilmesi, birbirinden bağımsız atomal önermelere uygulanabildiği durumlarda söz konusudur. Aksi halde, hem "John bekar" hem de "John evlidir" gibi önermelere doğruluk yükleyen betimlemeler bulunabilir. Bu durumda "hiçbir bekar evli değildir" gibi bir önerme analitik değil sentetik olurdu. Bkz. Quine, "Two Dogmas", s. 23.

²⁰ Carnap, *Meaning and Necessity*, 1956, s.10.

²¹ Bu konuda, Carnap'ın iki ayrı dönemde farklı şekilde öne sürdüğü *analitiklik* tanımlarını ele alan ve onun birinci dönemine ait *analitiklik* tanımının metodolojik olduğunu, bu nedenle Quine'in "Truth By Convention" daki eleştirilerinin Carnap'ın birinci dönemindeki *analitiklik*

Carnap, *Meaning and Necessity* adlı eserinde, bir semantik sistemi nesne dili olarak ele alır. Semantik, bir anlam teorisi olarak bir üst dilde ifade edilebilir. Dolayısıyla, her nesne dilinin kendi semantik sistemi vardır ve bu sistemin kuralları ancak bir üst dilde ifade edilebilir.²²

Semantik sistemler için de söz konusu olduğu görülen görececilik esasen Carnap'ın Mantıksal Sentaks kuramı ile birlikte işlediği bir ilkedir. Carnap'ın, *Dil Formlarının Uzlaşım Sallığı* şeklinde ifade etmeyi tercih ettiği *Hoşgörü İlkesine* (*The Principle of Tolerance*) göre, felsefeci veya bilim adamı kullanacağı nesne-dilini yani, kendi mantığını ve sentaktik kurallarını istediği gibi seçebilir.²³ Burada önemli olan, felsefecilerin yalnızca, seçtikleri nesne dili üzerine konuşmaları gerektiğidir. Buna bağlı olarak, felsefi bir cümle, belli bir dil formuna göreli olarak ifade edildiğinde *sentaktik* bir cümle haline geldiği için, *analitik* olur. Nitekim, formel olarak ifade edilen *sentaktik* felsefi cümleler *analitik* olan üst-dil cümleleridir. Dikkat edilmesi gereken bir nokta, belli bir dil formuna göreli olarak ifade edilen bir cümlenin hangi dile göreli olduğu belirtilmemişse böyle bir cümlenin *anlamsız* olduğudur.²⁴ Felsefeyi bir üst dil etkinliği olarak gören Carnap'a göre tüm felsefi cümleler *dile görelidir*.²⁵ Bu bakımdan Carnap'a göre, analitikliğin ölçütü *uzlaşım salıdır*. Nitekim bir konu hakkındaki dil seçimi bir uzlaşım sonucunda ortaya çıkar. Bu noktada, Quine, analitik önermelerin doğruluklarının uzlaşım sal olduğunu söylemenin onların analitik olduklarını temellendirmedeği görüşündedir.²⁶ Çünkü, ona göre, analitikliğin sistemlerin anlambilimsel kurallarına göre tanımlanması, analitikliğin göreliliğini öngördüğünden analitiklik ilkesinin belirsizliğine yol açmaktadır.

Hatırlanırsa Frege, analitik önermelerin mümkün olmasını onların anlambilimsel analitikliğinin mantıksal doğruya indirgenebilir olma şartına bağlamıştı.²⁷

tanımına yönlentilemeyeceğini savunarak *analitiklik* tanımlarının epistemolojik ve metodolojik boyutuna dikkat çeken çalışma için bkz. Buket Korkut, *On The Significance of Analyticity: A Study on the Controversy between Carnap and Quine*, BÜ SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2003, s. 2-3, 36, 48-50, 51.

²² *Aufbau öncesi* ve *sonrası* olmak üzere iki dönemde ele alınan Carnap, daha önce, *Introduction to Semantics*'in Giriş'inde semantiğin üst dil olduğunu ifade etmiş ancak daha sonra bu görüşünü *Meaning and Necessity*'de değiştirerek ifade etmiştir.

²³ Carnap, *The Logical Syntax of Language*, 1964, s.52.

²⁴ Irzık, "Wittgenstein ve Carnap", s. 77.

²⁵ Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s.78

²⁶ Quine'in Uzlaşım sal doğruluk hakkındaki itirazlarının Epistemik boyutta olduğu dolayısıyla Carnap'ın Sentaktik tanımlanmasına yönlentilemeyeceğine dair Buket Korkut'un savı için bkz. Buket Korkut, *On The Significance of Analyticity: A Study on the Controversy between Carnap and Quine*; Quine'in uzlaşım sal doğruluk hakkındaki itirazları için bkz. W.V. Quine, "Truth by Convention", *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House, 1966, 70-99, s. 71-91.

²⁷ Frege, analitik önermeleri anlambilimsel olan ve mantıksal doğruya indirgenebilir olan şeklinde ikiye ayırmıştır. Buna göre asıl *analitik önermeler* mantıksal doğruya dönüştürülebilir analitik önermelerdir.

Bu açıdan, Carnap'ın analitikliği tanımlama çalışmaları, Frege'nin izinden giderek bir sonuca bağlama gayreti olarak görülmektedir. Bu noktada, Quine'in, analitiklik hakkındaki eleşirisinin, özellikle Fregeci çizgide ortaya konan analitik önermeleri mantıksal doğruya indirgeme imkanına yönelik olduğunu belirtmeliyiz.²⁸

Basit yapıdaki analitik önermeleri mantıksal doğrular şeklinde ifade etmenin yolları genellikle *Anlam, Eşanlamlılık, Tanım, Değiş-tokuş Edilebilirlik (salva veritate) ve Semantik Kurallar* gibi beş temel kavram çerçevesinde ele alınmaktadır. Quine bu beş kavramı teker teker ele alarak analitik önermenin imkanını sorgular. Buna göre, bir analitik önermeyi mantıksal doğruya indirgeme yolları şunlardır:

1-*Anlam*'a bakarak önermede iç çelişki'nin bulunmayıp, zorunlu bir içerme bağlantısının tespiti ile analitikliğin belirlenmesi.

2-*Eşanlamlılığın* tespiti ile analitiklik belirlenmesi.

3-*Eşanlamlılığı* belirlemede *Tanım*'in kullanılması

4-*Eşanlamlılığı* belirlemede *Değiş-tokuş Edilebilirlik (salva veritate)* testinin uygulanması

5-Analitikliğin *Anlambilim Kurallarına* göreli olarak belirlenmesi.

Analitiklik belirlenmesinde mantıkçılar tarafından genel kabul gören yukarıdaki beş ayrı yolu Quine'in eleştirileri çerçevesinde ele alalım:²⁹

1- Bir önermenin analitikliğini belirlemede kendisine başvurulacak olan *anlamın* kendisidir. En basitinden özne-yüklem biçimli bir önermede öznenin yüklemi içerip içermediği özne ve yüklemın anlamlarına bakılarak anlaşılır. "İnsan düşünen canlıdır" denildiğinde insanı diğer canlılardan ayıran "düşünme" özelliği, insan kavramının ayrılmaz bir içeriği olarak bilinir. Dolayısıyla "insan" ile "düşünen canlı" arasındaki içerme bağlantısı, Kantçı yaklaşım çerçevesinde, bizi bu cümlemin *analitik önerme* olduğunu söylemeye yöneltir. Ancak, burada Quine'a göre, gözden kaçırılan bir nokta vardır: "İnsan iki ayaklı canlıdır" dediğimizde "insan" kavramının içinde "iki ayaklılık" içerilmektedir. "Düşünen canlı" dediğimizde ise, "düşünme" de "canlı"da içerilen durumdadır. Dolayısıyla, "İki ayaklı canlı" dediğimizde, "iki ayaklılık" o canlı için ayırıcı nitelik olacaktır. Dikkat edilirse, hangi özelliği ifade ediyorsak o özellik ayırıcı olmaktadır. Şu halde hem düşünen hem de iki ayaklı olan gerçek bir varlığın düşünmesini özsel kabul etme karşısında, iki ayaklı olmasını ilineksel kabul etmeye veya tersini kabul etmeye zorlayıcı bir neden bulunmamaktadır. Günümüz anlam öğretisini yansıtan bu yaklaşımın Aristotelesçi *özcü* anlayıştan farklı olduğu açıktır. Nitekim günümüzdeki *anlam* görüşüne göre, "İki ayaklı canlı" ile "düşünen

²⁸Haack, *Philosophy of Logics*, s.172,173.

²⁹ Quine, analitikliğin tanımlarına yönelik eleştirilerini toplu biçimde "Two Dogmas of Empiricism" adlı makalesinde dile getirmiştir. Bkz. W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press, 1980, 20-46. Biz de bu beş ayrı kavram çerçevesinde belirteceğimiz eleştirileri sözü geçen makaleden ve bu makalenin kısmi çevirisi olan "Bir Deneycilik Dogması"ndan yararlanarak ele aldık. Bkz. Vehbi Hacıkadıroğlu, W.V. Quine, "Bir Deneycilik Dogması", *Felsefe Tartışmaları-1. Kitap*, İstanbul: Panorama Yayınevi, 1987, s. 9-22.

canlı” aynı gerçek varlığı gösteriyor olmasına rağmen iki ifadenin anlamları birbirinden farklıdır.³⁰ Bu konuda, Frege’nin anlam kuramı ışığında anlamın iki manası bulunduğuna dikkat edilmelidir. Birincisi, ifadenin nesnesini *gösteren* (*denotation*) manasındaki anlamdır. İkincisi, ifadenin gösterdiği nesneden farklı olan *içlem* (*connotation*) manasındaki anlamdır. İçlemsel anlama Frege’nin verdiği örnek, Venüs Gezegeni’dir: Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızı aslında aynı yıldızın adı, yani, Venüs Gezegeni’nin adıdır. Fakat bu iki adın nesnesi (gösteren) aynı olmasına karşın içlemsel olarak anlamları farklıdır. Çünkü biri Venüs’ün sabah görüldüğünü dile getirirken diğeri akşam görüldüğünü ifade eder.

Şimdi biz bir cümlenin analitik olup olmadığını belirleyebilmek için hangi manadaki anlamı esas almalıyız? Eğer *gösteren* manasındaki anlamı esas alırsak, Quine’ın örneğinde belirttiği gibi, “gezegenlerin sayısı” ile “9” terimini eşanlamlı kabul etmemiz gerekir ki, bu ikisinin eşanlamlı olmasını gerektiren zorlayıcı bir neden yoktur. Çünkü gezegenlerin sayısı, gözlem sonucunda bilinen, dolayısıyla, sayısının 9 olmasını zorunlu kılmayan bir durumu yansıtır. Bu nedenle “gezegenlerin sayısı 4’ten büyüktür” gibi bir ifade mantıksal bir zorunluluğu ifade etmez.³¹ Şu durumda basit bir cümlenin analitikliğini belirleyebilmek için, mantıksal doğruluğu yansıtabilecek ikinci manadaki *anlama* yani, *içlem* manasındaki anlama başvurmak durumundayız. Buna göre iki ayrı ifadenin anlamı aynıdır derken gösterdiği nesnesinin aynı olması bakımından değil, ikisinin zihinde oluşturduğu tasavvurun aynı olmasına dikkat etmemiz gerekecektir. Eğer içlemsel anlamı aynı olan iki ayrı ifade bulabilirsek ve bu iki ifadeden birini diğeri ile tanımladığımızda mantıksal bir doğruluğa sahip olan ve dolayısıyla analitik olan bir önerme yakalamış olacağız.

Şimdi, “İnsan düşünen canlıdır” örneğini yeniden ele alalım. “İnsan”ın “düşünen canlı” olduğu tanımlamasının doğru ve anlamlı oluşunun, “düşünme” özelliğinin insan için özsel bir nitelik olmasından çok, “insan” ile “düşünen canlı”nın eşanlamlı olduğunu önceden kabul etmiş olmamıza dayandığını görebiliriz. Şu halde “İnsan düşünen canlıdır” cümlesinin anlamlı olmasının onun başta *analitik* kabul edilmesinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Oysa bu zamana kadar Kantçı çizgide yapılan açıklamalara göre, analitiklik, “içerme” bağlantısıyla anlama dayalı olarak ortaya çıkan bir durumdur. Böylece, Quine, analitikliğin anlama değil bilakis anlamın analitikliğe bağlı olduğunu vurgular. Ona göre, “insan” ile “düşünen canlı”nın anlamının aynı kabul edilmesi, bu iki ayrı ifadenin zihindeki tasavvurunun aynı olduğunu varsaymaktan kaynaklanır. Anlamın analitiklikle olan bu döngüsel durumundan kurtulmak için öncelikle kesin bir eşanlamlılık tespiti yapılmalıdır.³²

2- İçlemsel manada eşanlamlı olan iki ayrı ifadeden biri diğeri ile tanımlandığında analitik bir önermenin imkanından söz etmek mümkün olur. Nitekim

³⁰ Quine, “Two Dogmas”, s.21.

³¹ Quine, Two Dogmas, s. 21.

³² W.V. Quine, “On What There Is”, E.D. Klemke (ed.) *Contemporary Analytic and Linguistic Philosophies*, New York: Prometheus Books, 2000, 318-330, s. 325.

bir önermeyi mantıksal doğruya indirgemek, yalnızca iki ifadenin anlamının birbirine eşit olduğu durumlarda yani birinin diğerinin yerine konulduğunda anlamı bozmayacak cümle elde edilebildiği eşanlamlılık durumlarında söz konusudur.³³ Pekiyi, iki ayrı ifadenin eşanlamlılığı neye göre belirlenecektir?

Quine, terimler arası eşanlamlılığı belirleme yollarını şu örnekle ele alır:
“Hiçbir bekar evli değildir” (No bachelor is married)³⁴

Bu örnekteki gibi cümlelerin analitikliğine ancak anlama bakılarak karar verilebilir. Bu cümlenin *analitik* sayılabilmesi için “bekar” ile “evli değildir” sözcüklerinin eşanlamlı olduklarını kesin bir şekilde belirlemek gerekir. “Bekar” ile “evli olmayan” kimse aynı şeyi gösterse bile anlamları farklı olabilir. Bu nedenle Quine, burada eş anlamlılığı belirleyebilecek bir yol olarak *tanım* ele alır. Bu sayede, belki, hangi ifadenin diğer ifadeyle eşanlamlı olduğu tespit edilebilecektir.

3- *Tanım* ile kastedilenin, Aristoteles’den beri gelen özcü yaklaşımın kendisine başvurduğu, nesnelerin özünü belirleme amacına yönelik bir *tanım* olmadığına dikkat etmeliyiz. Sözü edilen tanım, günümüz anlam kuramının kendisine bağlı olarak geliştirildiği *dilci tanımlama* öğretisidir.

Özcü yaklaşımın içine düştüğü birçok güçlüğü çözen dilci tanımlama öğretisine göre, tanımlanabilen şeyler yalnızca dilsel nesnelere yani, sözcüklerdir. Buna göre, *tanım*, sözcüklerin anlaşılmasını sağlamak amacıyla başvurulabilecek her hangi yöntem manasındadır. Nitekim sözcükleri anlamak, onların *anlamı* olan bir takım değişmez özerin bulunmasını gerektirmez. Her sözcük ilkece tanımlanabilir niteliktedir. Anlamsız sözcük yoktur. Özcü yaklaşımın aksine dilci filozoflara göre tanımlanamaz sözcük yoktur.³⁵ Dolayısıyla, *tanım*, bir sözcüğü bazen daha farklı bir ifadeyle açıklamak veya daha kısa bir ifadeyle belirtmek ve bazen de yeni bir anlam yüklemek gibi bir çok görevler ararak farklı türlere ayrılmaktadır.³⁶ Şimdi bu çerçevede *tanımın* birden fazla görevi bulunduğunu hatırladık. Bu noktada Quine, analitikliği mantıksal doğruya dönüştürmede kullanılması muhtemel *tanım* türlerinden *sözlük açıklaması* ve diğer bazı *açıklama* şekillerine şöyle değinir:

İki sözcüğün sözlükteki tanımlarına bakarak ikisinin eşanlamlı olduğu sonucuna varmak analitikliği belirlemede güvenilir bir yol olamaz. Çünkü sözlük yazarının açıklamaları kesin bir doğruluk değeri taşımaz. Quine, sözlük yazarının açıklamasına bakarak iki ifadenin eşanlamlı olduğunu söylemeyi at arabasını atın önüne bağlamaya benzetir. Herhangi iki ifadenin eşanlamlılığını mümkün kılan zorunlu ve yeterli *iç bağlantıların* (*inter-connections*) neler olduğu açık değildir. Nitekim iç bağlantılar yani, içlemsel anlamı meydana getiren şartlar genellikle kullanımla ortaya çıkan değişkenlerdir.³⁷

³³ Quine, “Notes on Existence and Necessity”, 1970, s. 84,85.

³⁴ Quine, *Two Dogmas*, s.23.

³⁵ Batuhan & Grünberg *Modern Mantık*, 1970, s. 88, 89.

³⁶ Tanım türleri için bkz. Batuhan & Grünberg, *Modern Mantık*, s. 87-97.

³⁷ Quine, “Two Dogmas”, s. 24.

Diğer bir tanım türü olan “açıklama”da ise, amaç, tanımlananı yalnızca bir eşanlamlı sözcük kullanarak anlatmak değil, tanımlananın anlamını artırarak ve tamamlayarak onu geliştirmektir. Bununla birlikte, “açıklama” önceden var olan eşanlamlılıkları kabule dayanır. Bu nedenle, *açıklayıcı tanım* da analitik önermeleri tespit etmede güvenilir bir yol olamaz.³⁸ Önceki eşanlamlılıklara dayanmayan, bilakis ifadeleri yeni baştan açıklayan bir tanım gerçekleşirse bunun geçerliliğinden söz edilebilir. Nitekim yapay dillerde böyledir. Ancak, burada tanımlananın tanımlayanlarla eşanlamlı olması amacıyla özel olarak üretilmesi söz konusudur. Dolayısıyla, *uzlaşım*sal olan yeni semboller kullanarak kısaltma amacıyla meydana getirilen bir tanımın açıklayıcı değeri çok azdır. Quine, bu tür bir tanıma geçerli saymasına rağmen böyle bir tanım türünü, eşanlamlılığı belirlemede açıklayıcılığının zayıf olması nedeniyle yetersiz bulur.³⁹ Ancak, dikkat edilirse, bu tür bir tanımın açıklayıcılığının yetersizliği, semantik ve epistemolojik manada söz konusudur. Dolayısıyla, yeni üretilen açıklamalara dayalı bir eşanlamlılığın, metodolojik anlamda analitik önerme imkanına dair ümit verici olduğunu belirtmeliyiz. Buna sonuç kısmında değineceğiz.

4- Eşanlamlılığı belirlemede bir başka yöntem, *salva veritate* testidir. Grünberg’in “Değiş-tokuş Edilebilirlik” olarak ifade ettiği bu ilke, iki dilsel ifadenin eşanlamlılığının bütün bağlamlarda, doğruluk değeri değişmeden, birbiri ile değiş-tokuş edilebilmesi demektir. Aynı zamanda, birbirini tanımlayan iki ayrı ifade, analitikliği bozmadan her durumda değiş-tokuş edilerek birbirinin yerine kullanılabilir olduklarında bunlar *bilişsel eşanlamlı* demektir. Buna göre, bir analitik önerme, eşanlamlı ifadeleri birbiriyle yer değiştirdiğinde anlamın bozulmadığı tespit edilebilirse o önermenin mantıksal bir doğru olduğu belirlenmiş olacaktır. Nitekim analitikliği *mantıksal doğru* olarak belirlemede bilişsel *eşanlamlılık* tespiti minimum şart durumundadır. Ancak, bu şartı gerçekleştirmek için değiş-tokuş edilebilirlik ilkesini uyguladığımızda ortaya çıkan anlamın değiş-tokuş gerçekleşmeden önceki anlama eşdeğer olduğunu kesin olarak belirleme ölçütünden yoksun olduğumuz da bir gerçektir. Bunu göstermek isteyen Quine, *salva veritate* ile tespit edilen bilişsel eşanlamlılığın analitiklik için geçerliliğini örnek üzerinde şöyle tartışır:

“Bekar” sözcüğü ile “Evlenmemiş kimse” bilişsel eşanlamlı ise,

I) “Bütün bekarlar ve yalnız bekarlar evlenmemiş kimselerdir.” (All and only bachelors are unmarried men) cümlesinin analitik önerme olduğunu söyleyebiliriz. Yine bu cümleden devam ederek bir başka cümlede de analitik olduğunu çıkarabiliriz, o da şudur:

II) “Zorunlu olarak bütün bekarlar ve yalnız bekarlar bekardır.” (Necessarily all and only bachelors are bachelors)⁴⁰

³⁸ Hacıkadiroğlu, “Bir Deneycilik Dogması”, 1987, s.13.

³⁹ Quine, “Two Dogmas”, s. 25

⁴⁰ Quine, bu önermedeki “zorunlu olarak” zarfının yalnızca analitik önermelere uygulanacak biçimde dar yapıldığı kabul edildiği zaman bile önermenin açıkça doğru olduğunu belirtir. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, s. 30

III) “Zorunlu olarak bütün bekarlar ve yalnız bekarlar evlenmemiş kimselerdir.” (Necessarily all and only bachelors are unmarried men) Cümlesi de, II.’deki gibi analitik olmalıdır. Şimdi, III. Cümle doğrudur demek I. cümle analitik demektir. Buna göre, “bekar” ve “evlenmemiş kimse”nin bilişsel olarak eşanlamlı olduğu sonucuna varılabilir.⁴¹

Görüldüğü gibi, “bekar” ile “evlenmemiş kimse”nin eşanlamlılığına, I. cümlelerin analitik olduğunu var saydığımızda ulaşabiliriz. I. Cümlelerin analitikliğine de III. Cümledeki “bekar” ile “evlenmemiş kimse”nin eşanlamlı olduğunu varsaydığımızda ulaşabiliriz. Bu durumda eşanlamlılık ile analitiklik arasında hangisinin diğeri için belirleyici olduğu noktasında açıkça olmayan döngüsel bir durum söz konusudur. Bu nedenle, içlemsel anlam bakımından, *değiş-tokuş edilebilirlik* ilkesi *analitikliği* açıklamada yeterli bir yol değildir.⁴²

Kaplımsal dil bakımından da *salva veritate*’nin yetersizliği söz konusudur. Şöyle ki, “bekar” ve “evlenmemiş kimse” nin kaplımsal uyuşması, “yüreği olan yaratık” ve “böbreği olan yaratık”ın kaplımsal uyuşmasına benzer. Böyle bir kaplımsal uyuşmanın söz konusu olduğu durumlarda, uyuşmanın yalnızca ilineksel olgulara (gösterenlere) değil de içlemsel anlama dayandığını gösteren bir delil yoktur. Dolayısıyla, “bekar” ile “evlenmemiş kimse” deyimleri ilineksel olarak yani, *gösterenleri* bakımdan örtüşüyor olsalar da anlam bakımından ayrı olabilir. Şu durumda “bekar”ın hangi varlıklar için doğru olduğunu kesin bir şekilde belirleme imkanı olmadığından kendisiyle *değiş-tokuş edilecek* ifadeyi de belirleme imkanı yoktur.⁴³

Görüldüğü üzere, bir çok mantıkçının ilke olarak benimsediği *salva veritate*, bilişsel bir eşanlamlılığı belirleme yetkinliği bakımından problemlidir. Buraya kadar analitikliği belirleyici durumda olan *eşanlamlılığı* kesin olarak ortaya çıkarabilecek geçerli bir yoldan söz etmek zordur. Geriye, analitikliğin bir başka ölçüte göre belirlenmesini gündeme getiren Carnap’ın, analitikliği *anlambilim kurallarına* dayanarak temellendirmesini değerlendirmek kalmaktadır:

5- Cümlelerin analitik olduğunu belirlemedeki asıl sorunun analitik önermelerin kavramlarının içeriğini bilememekten çok analitiklik ilkesinin bulanıklığından kaynaklandığını vurgulayan Quine, bunu göstermek için örneğini yapay dillerden gösterir.

⁴¹ Yukarıdaki çıkarım, bizim “zorunlu olarak” (necessarily) zarfını içerecek kadar zengin bir dille çalıştığımızı varsayar. Çünkü bu zarf, bir analitik önermeye uygulandığında yalnızca o zaman doğruyu verecek biçimde uygulandığını ifade eder. Bu nedenle, bir dil böyle bir zarf içerse bile, o dilin kusurunu görmezden gelemeceğimizi belirten Quine, zarfın anlamının var olduğunu kabul etmenin, bizim daha önce analitikliği yeteri kadar açıklamış olduğumuzu kabul etmek anlamına geldiğini söyler. “Oysa biz, analitikliğe bir açıklama getirmek için uğraşmaktayız” der. Şu durumda Quine’a göre, *salva veritate*, bilişsel eşanlamlılığı ortaya çıkarmada yetkin görünmesine karşın *analitiklikle* döngüsel bir durum içindedir. Quine, “Bir Deneycilik Dogması”, s. 16; “Two Dogmas of Empiricism”, s. 30

⁴² Quine, Two Dogmas, s. 25.

⁴³ Quine, “Two Dogmas, s. 31.

Örnek olarak, nesne dili YO olarak gösterilen bir yapay dilin varlığını düşünelim. Bu dilin anlambilimsel kurallarına göre, içerdiği tüm analitik önermelerinin belirlenme yolları kesin bir şekilde belirlenmiş olsun. Bu durumda, anlambilimsel kuralların Y1 gibi üst dile ait bir önermenin YO'a göre nasıl analitik olduğunu tespit edebiliriz. Yani, kuralların hangi ifadelere analitiklik yüklediğini anlayabiliriz ama o ifadelere asıl olarak niçin analitiklik yüklediğini bilemeyiz. Carnap'ın belirlediği şekilde analitikliğin sınırları anlambilimsel kurallara göre ortaya çıkmaktadır. Buna göre, bir önerme yalnızca *doğru* değil de *anlambilimsel kurallara göre doğru* olduğu zaman analitik olmaktadır. Oysa amacımız der Quine: "*analitikliği* yeterli bir şekilde açıklamak iken şimdi de karşımıza yeterince açıklanmamış bir 'anlambilimsel kurallar' kavramı çıkmaktadır." Böylece analitikliği belirleme yolunda yeni bir çıkmaza girildiğini söyler.⁴⁴

SONUÇ

Epistemolojinin, bilginin kökenini ve gelişmesini, bilgi olmayandan bilgiye geçişini inceleyerek genelleştiren ve bilginin imkanını nesnel bir şekilde ortaya koymayı amaçlayan bir disiplin olduğu göz önüne alırsa, Carnap'ın, dil sistemlerinin *sentaktik* veya *semantik* kurallarına göreli olarak ortaya koyduğu *analitiklik* tanımlarının epistemolojik olmaktan çok metodolojik olduğunu görürüz. Nitekim Carnap, *analitikliği*, temellendirmediği bir *görelilik* anlayışına dayalı olarak tanımlamıştır. Analitikliğin *anlambilimsel kurallara* göre tanımı, bir önermenin hangi sistem kurallarına göre nasıl analitik olduğunu belirlemeyi mümkün kılarken bütün sistemler üzerinde genel-geçer bir *analitik önerme* imkanını öngörmez. Bu yönüyle, belki, Carnap'ın, temellendirmediği çoğulcu bir mantık anlayışına sahip olduğu düşünülebilir. Ancak, Carnap'ın tüm sistemler için geçerli olabilecek bir ölçüt ortaya koyması, tekçi mantık anlayışını koruduğunu gösterir. Nitekim Carnap'ın ölçütü her sisteme uygulanabilir yöntembilimsel tek bir ölçüttür. Değişken olan ise, analitikliğin tanımı değil, hangi önermenin hangi sisteme göre analitik olduğudur.

Sistemlerin kendi semantik kurallarına göre analitiklik belirlemesi konusunda Quine'in yönelttiği eleştiri yalnızca epistemolojik açıdan haklı görünmektedir.⁴⁵ Bu nedenle onun analitiklik eleştirisinin, Carnap'ın *analitiklik* tanımlarını metodolojik önemi ve kullanışlılığı bakımından geçersiz kıldığı söylenemez. Zaten Quine'in,

⁴⁴ Quine, "Bir Deneycilik Dogması", s. 19; Quine, "Two Dogmas of Empiricism", s. 33.

⁴⁵ Carnap'ın analitikliğe getirmiş olduğu sentaktik ve semantik tanımlarının her ikisinin de metodolojik olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle Quine'in eleştirilerinin epistemolojik anlamda haklı olduğunu ancak onun eleştirilerinin Carnap'a metodolojik anlamda yöneltilemeyeceğini düşünüyoruz. Bu görüşten farklı olarak Quine'in eleştirisinin, sentaktik tanıma yöneltilemeyeceğini ancak semantik tanıma yöneltilebileceğini savunan çalışma için bkz. Buket Korkut, *On The Significance of Analyticity: A Study on the Controversy between Carnap and Quine*, s. 105.

Carnap'ın sentaktik ve semantik tanımlamalarına bu açıdan bir itirazı olmadığı⁴⁶ göz önüne alınırsa onun eleştirisinin Carnap örneği üzerinde dolaylı olarak gelmiş geçmiş bütün analitiklik tanımlarının özellikle epistemolojik yetersizliklerini göstermeyi amaçladığı görülecektir. Bununla birlikte, eleştirisinde, analitik önermelerde açıkça epistemolojik ve metodolojik gibi bir ayırmadan söz etmemiş olan Quine, yukarıdaki 5. tartışmada, örneğini yapay dillerden vererek bizce metodolojik olduğundan şüphe duyulmayan analitiklik belirlemede bile epistemolojik bir boyutun var olduğuna işaret etmiş olur. Quine'in üzerinde durduğu gibi, Y1, Y2 gibi önermelerin Y0'a göre "niçin analitik" olduğunu açıklayamayız. Nitekim Y1,Y2 gibi önermeleri Y0'a göre "nasıl analitik" olduğunu gösterebiliyor ve bunun işlevlerinden yaralanabiliyor olmamız, analitikliği epistemolojik olarak açıklayamaz. Belki, burada epistemolojik anlamda analitikliğin mümkün olup olmayacağını tartışmanın önemini sorgulayabiliriz. Çünkü analitik bir önermenin doğruluğunun, gerçeklikle olan tutarlılığından değil de, yalnızca sisteme göre belli bir tutarlılığından kaynaklandığını görmekteyiz. Sisteme göreli bir *tutarlılık* ise, daha çok metodolojik anlamda bir doğruluğu ifade eder. Bu nedenle dış dünya hakkında bilgi vermeyi amaçlamayan ve olası her durumda "doğru" olduğu belirlenen bir cümle, epistemolojik anlamda *doğru* terimiyle nitelenmez ancak *mantıksal doğru* olarak nitelenir. Bu bağlamda epistemolojik olarak *doğru* veya *yanlış* bir değerde olma iddiasını zaten taşımayan bir cümle hakkında "niçin doğru" veya "niçin tutarlı" olduğunu sormak aslında onun "nasıl tutarlı" olduğunu sormak anlamına gelir. Bu nedenle bir cümlenin "nasıl tutarlı" olduğu sorusunun cevabının, o cümlenin ait olduğu sisteme göre verilmesi gereği kaçınılmaz görünmektedir.⁴⁷ Bu da belki, analitiklik tanımlarının yetkinliğinin metodolojik boyutlu bir açıklaması olabilir. Dolayısıyla, sistemlerin kendi diline göre üretilmiş olan açıklayıcı tanımların da, özel olarak yeniden üretilmiş tanımlar olması nedeniyle eşanlamlılık belirlemede yeterli ve *geçerli* ölçüt olacağını şimdi daha rahat söyleyebiliriz. Şu durumda Quine'in analitiklik eleştirisinin metodolojik açıdan çok epistemolojik açıdan önem taşıdığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, analitik bir önermenin, metodolojik manada Carnap'ın belirlediği şekilde sisteme göreli olarak ve yalnızca işlevsel açıdan mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan, Quine'in özellikle 5. tartışmada eleştirdiği noktada, epistemolojik anlamda bir analitik önermenin mümkün olamayacağı sonucunu da görmekteyiz. Nitekim bir önermenin tüm diller için geçerli olabilecek bir analitikliğe sahip olduğunu söyleme imkanımızın olmadığını gördük. Ancak, buradaki imkansızlık, olgusal boyuta sahip olmayan (*a priori*) önermelerin asla bulunamayacağı dolayısıyla analitik olmayacağı anlamında değildir. Unutmamak gerekir ki, Quine'in analitikliğe yönelik itirazı, bir önermenin yalnızca "niçin analitik" olduğunu epistemolojik manada

⁴⁶ Quine, 5. Yolu tartışırken semantik kurallara göre sentaktik analitiklik belirlemede bir önermenin nasıl analitik olduğunu gösterdiğini kabul eder ancak niçin analitik olduğunu gösteremediği kanaatindedir.

⁴⁷ Hatice Başdağ Baş, *Önermelerin Analitikliği Bağlamında W.V. Quine'in Mantıkçı Pozitivizm Eleştirisi*, MÜ SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2005, s.71,72.

kesin olarak belirlemenin imkansız olması dolayısıyladır. Nitekim, Quine, totoloji olduğu açık olan ve terimlerinin bilişsel eşanlamlılığı hakkında herhangi bir anlambilimsel araştırmaya ihtiyaç hissettirmeyen "bekar becardır" gibi bir cümlenin analitikliğini reddetmez.⁴⁸

Analitik önermeleri epistemolojik bakımdan belirleme imkansızlığının bilgi ve doğruluk anlayışımızda bir takım yeniden yapılanmalara yol açacağı kaçınılmazdır. Nasıl ki, mantıksal çalışmalar sonucunda, kavramsal tanımların bilgi olarak yetersiz hatta paradoksal olduğu fark edildi ve kavramlar bilgi birimi olmaktan çıkarak yerine önermeler geçti; şimdi de Quine ile birlikte önermelerin *analitik* ve *sentetik* olarak ayrılabilceği düşüncesinde de bir değişim oldu. Artık, analitik önermeler epistemolojik anlamda imkansız görüldüğüne göre, mantıççı pozitivist *bilgi* ve *doğruluk* anlayışı da buna göre değişmek durumundadır. Bu değişim, metodolojik açıdan pragmatizmi güçlendirirken, epistemolojik açıdan, analitiklik fikrine dayalı olarak gelişen "doğrulamacılık" kuramındaki hataların ortaya çıkmasına ve yeni bir deneyciliğin doğmasına yol açmaktadır. Aynı bir çalışma konusunu oluşturacak olan bu yeni deneycilik günümüzde *bütünselci (holistic)* ve *doğallaştırılmış (naturalized)* olarak nitelendirilmektedir.⁴⁹

ABSTRACT

W. V. QUINE'S CRITIQUE OF ANALYTICITY

This study deals with W. V. Quine's critique of analyticity he developed in his article entitled "Two Dogmas of Empiricism". In it, Quine rejects outright the analytic/synthetic distinction.

In the history of philosophy, after Kant as distinction of analytic and synthetic systematically, it was Carnap who firstly exposed the division of statements as analytic and synthetic in a logically sense. What Carnap actually did was to find out the notion of analyticity on logical basis through his syntax theory. That is why, Quine argues directly against Carnap.

Quine argues that analyticity cannot be explicated semantically without falling into a circularity. Therefore, Quine, examines the notion of synonymy, meaning, definition, interchangeability and semantical rules and shows that one way or another all these notions presuppose the notion of analyticity.

In this article, it is claimed that Quine's criticisms against Carnap are methodologically irrelevant. They make sense only in an epistemological context.

Key Words: Analyticity, Logical Truth, Quine, Statement, Empiricism

⁴⁸ Quine, analitik önermeleri sentaktik ve semantik olarak iki grupta ele alır. Kelime tekrarından ibaret ifadeleri, totoloji olduğunun açık olması nedeniyle analitik kabul eder. Bkz. *Two Dogmas of Empiricism*, s. 22.

⁴⁹ Quine deneyciliğinin özellikleri için bkz. Roger F. Gibson, *Enlightened Empiricism*, Florida: University of South Florida Press, 1988, s. 23,24.

KAYNAKÇA

Ayer, A.J., "Editor's Introduction", A.J. Ayer (Ed.) *Logical Positivism*, New York: The Free Press, 1959, 3-28.

Başdağ Baş, Hatice, *Önermelerin Analitikliği Bağlamında W.V. Quine'in Mantıkçı Pozitivizm'e Eleştirisi*, Marmara Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2005.

Batuhan, Hüseyin & Teo Grünberg, *Modern Mantık*, Ankara: ODTÜ Yayınları, 1970.

Carnap, Rudolf, *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*, 2 Vols, Cambridge: Harvard University Press, 1961

_____, *Meaning and Necessity*, 2nd Edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

_____, *Philosophy and Logical Syntax*, London: Kegan Paul, 1935.

_____, *The Logical Syntax of Language*, translated by Amethe Smeaton, London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

Coffa, Alberto, "Carnap, Tarski and the Search for Truth", Sahotra Sarkar (ed.) *Science and Philosophy in the Twentieth Century*, Vol. VI, New York: Garland Publishing, 1996, 155-180.

Gibson, Jr., Roger F., *Enlightened Empiricism: An Examination of W.V. Quine's Theory of Knowledge*, Florida: University of South Florida Press, 1988.

Grünberg, Teo, "Bertrand Russell'in Tasvirler Teorisi", *Felsefe Arkivi*, S. 14, 1963, 138-173, s. 139-163.

Haack, Susan, *Philosophy of Logics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

İzık, Gürol, "Wittgenstein ve Carnap: Tractatus'un Mantıkçı Pozitivizm'e Etkisi" *Felsefe Tartışmaları-11. Kitap*, İstanbul: Panorama Yayınevi, 1992, 59-81.

Kalish, Donald, Richard Montague & Gary Mar, *Logic Techniques of Formal Reasoning*, 2nd Edition, Oxford: Oxford University Press, 1980.

Kant, Immanuel, *Prolegomena*, 2. Baskı, Çev.: Ioanna Kuçuradi ve Yusuf Örneç, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

Korkut, Buket, *On The Significance of Analyticity: A Study on the Controversy between Carnap and Quine*, Boğaziçi Üniversitesi SBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2003.

Linsky, Leonard (ed.) *Semantics and the Philosophy of Language*, Chicago: University of Illinois Press, 1970.

Quine, W.V., "Notes on Existence and Necessity", Leonard Linsky, Ed. *Semantics and the Philosophy of Language*, Chicago: University of Illinois Press, 1970, 77-91.

_____, "On What There is", E.D. Klemke (Ed.) *Contemporary Analytic and Linguistic Philosophies*, New York: Prometheus Books, 2000, 318-330.

_____, "Truth by Convention", W.V. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House, 1966, 70-99.

_____, "Two Dogmas of Empiricism", W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press, 1980, 20-46.

_____, "Bir Deneycilik Dogması", Çev.: Vehbi Hacıkadıroğlu, *Felsefe Tartışmaları-1. Kitap*, İstanbul: Panorama Yayınevi, 1987, s. 9-22.

_____, *From a Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

_____, *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House, 1966.

Ruspoli, Tao, "This Sentence is False", <http://www.ruspoli.com/philosophy/language/tarski.html>, (07.01.1995).

Sarkar, Sahotra (Ed.) *Science and Philosophy in the Twentieth Century*, 6 Vols, New York: Garland Publishing, 1996.

Tarski, Alfred, "The Semantic Conception of Truth," Leonard Linsky (Ed.) *Semantics and the Philosophy of Language*, Chicago: University of Illinois Press, 1970, 13-47.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev.: Oruç Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

ŞÜPHECİ HİPOTEZLER VE GÜVENİLİRCİLİK

Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK *

Güvenilircilik, bir inancın epistemik statüsünü, *çoğunlukla* doğru inançlara neden olan bilişsel süreçlerin objektif güvenilirliğine bağlayan dışsalcı bir teoridir.¹ Alvin Goldman'ın "What is Justified Belief?" adlı makalesinde önerdiği ve *Epistemology and Cognition* başlıklı kitabında geliştirip savunduğu bu teoriye göre; bilgi ve epistemolojik gerekçelendirme güvenilir süreçlerin bir ürünüdür.² Goldman bilginin oluşumu için şu dört şartı ileri sürer: (i) S öznesi *ö* önermesine inanmalı; (ii) *ö* doğru olmalı; (iii) S'nin bu doğru inancı oldukça güvenilir olan bir bilişsel süreç tarafından oluşturulmuş olmalı; (iv) S'yi *ö*'nün yanlış olduğuna ya da *ö*'ye neden olan bilişsel sürecin güvenilir olmadığına inandıracak başka hiçbir güvenilir süreç olmamalıdır. Koşul (iii)'de ifade edilen güvenilirlik unsuru, bu bilgi analizinin çekirdeğini oluşturur ve genellikle *objektif* olasılık bakımından belirlenir. Ayrıca, güvenilircilik için bilgi üzerinde hiçbir *a priori* sınırlama yoktur; çünkü bilginin varlığı, dünyanın doğa-kanunsal özelliklerine, özellikle de inançlarımızı oluşturan algı, usavurma, bellek ve içgözlem gibi bilişsel süreçlerin objektif güvenilirliği hakkındaki olgulara bağlıdır.

İşselci epistemolojiye karşı önemli bir alternatif olarak ortaya çıkan bu görüş, yakın dönemlerde oldukça yoğun ve çarpıcı eleştiriler toplamıştır.³ Örneğin çoğu işselci

* Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. fsmozturk@pau.edu.tr

¹ En genel terimlerle ifade edecek olursak; dışsalcılık, bilgi üzerindeki işselci gerekçelendirme şartını reddeder ve onun yerine, özne S açısından dışsal olan bir koşul önerir: S'nin önerme *ö*'yü bilmesi, *ö*'nün doğru olması ve S'nin *ö*'ye inanması şartlarına ek olarak, inanç *ö*'ye neden olan bilişsel süreç veya mekanizmaların oldukça güvenilir olmasını veya inanç *ö* ile onu doğru kılan nesnel gerçeklik arasında doğa-kanunsal bir bağlantının varlığını gerekli kılar. Eş deyişle, dışsalcılık için epistemolojik yargılarımızda belirleyici olan, dış dünya ile olan bağlantımızın öznel bir kavranışı değil fakat ta kendisidir. Dışsalcılığın daha ayrıntılı bir sunumu için bkz., Kent Bach, "A Rationale for Reliabilism", *The Monist*, sayı: 68, 1985, s.246-263; William P. Alston, *Epistemic Justification: Essays in The Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press 1989, s.185-226; James Pryor, "Highlights of Recent Epistemology", *The British Journal for the Philosophy of Science*, sayı: 52, 2001, s. 95-124.

² Alvin Goldman, bilgi ve gerekçelendirme kavramlarını, genel olarak, inançlarımıza neden olan bilişsel süreçlerin güvenilirliği, yani çoğunlukla doğru inanç oluşturmaları bağlamında karakterize eder. Ama bilgi hakkındaki güvenilircilik, gerekçelendirme hakkındaki güvenilircilikten farklıdır ve burada daha çok güvenilircilik görüşünün bilgi analizi üzerinde durulacaktır. Bkz. Alvin Goldman, "What is Justified Belief?", *Justification and Knowledge* içinde, ed. G. S. Pappas, Dordrecht: D. Reidel, 1979; Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press 1986; özellikle Alvin Goldman, "Strong and Weak Justification", *Philosophical Perspectives*, sayı: 2, 1988, s.51-69.

³ Üstesinden gelinmesi oldukça güç bu eleştirilerin önemli bir bölümü, "genellik derecesi" ve "güvenilirliğin kapsam alanı" olarak da adlandırılan teknik sorunlarla ilgilidir. Örneğin bkz., E.

düşünürü göre, bilişsel bir sürecin güvenilir olduğuna ilişkin “içsel” anlamda bilişsel bir erişimimiz veya *nedenimiz* olmadığı sürece, güvenilirlik sınırlamasının bilgi veya gerekçelendirme üzerinde herhangi bir belirleyiciliği olamaz. Bu eleştiri, güvenilirlik sınırlamasının pozitif epistemolojik statü için ne *gerekli* ne de *yeterli* olduğunu göstermek için, genellikle karşı örnekler temelinde ileri sürülmüştür. Fakat yalnızca güvenilirliği değil, genel olarak dışsalcılığı da zor duruma sokan bu örnek durumlar; bilgi veya gerekçelendirmenin haklı kaynağı, öznenin aktif katılımı ile sahip olduğu veya olabileceği *içsel* nedenlerinde aranmalıdır, çünkü “pozitif epistemolojik statü bazı deontolojik öğeleri de içine alan normatif bir kavramdır” düşüncesini öngörür.⁴ İşte bu içselci öngörü tarafından da beslenen “bir-kap içerisinde-bilgisayara-bağlı-beyin” hipotezi, bilgi veya gerekçelendirme hakkındaki şüpheli sonucu desteklemek için tasarlanmış teorik bir düzendir. Ama şüpheli hipotezler ile güvenilirlik arasında sanıldan daha yakın ama üzerinde pek az düşünülmüş bir ilişki söz konusudur. Şöyle ki, bu hipotezlere dayanan şüpheli argüman, güvenilirlik unsurunun bilgi için gerekli olmadığını dolaylı olarak *ima* eden bir öncül de kullanır, ama şüphelinin söz konusu bu öncül için ayrıca geliştirdiği argüman geçersizdir. Güvenirliğin bir bakıma reddedilmesi anlamına gelen bu girişim, bilgi kuramcılarının gözünden kaçmıştır.

Bu makalenin temel amacı, bilgi hakkındaki şüpheli sonucu destekleme girişiminde kullanılan fakat güvenilirlik şartının bilgi için gereksizliğini ima eden bu öncülün, hatalı bir çıkarıma dayandığını göstermek ve dolayısıyla da “*kötü-yaratık*” ve benzeri hipotezler kullanılarak, güvenilirlik karşıtı sonuçların kesinlikle türetilmeyeceğinin altını çizmektir. Tartışmamızın genel düzeni şöyle olacaktır: İlk önce, BIV hipotezi olarak da kısaltılan “bir- kap-içerisinde-bilgisayara-bağlı-beyin” varsayımı ana hatlarıyla tanıtılacak ve bu varsayım temelinde, *bilmenin* olanaksız olduğunu öne süren ünlü BIV şüpheli argümanı detaylı olarak ele alınacaktır.⁵ Ardından, bu argümanın özellikle güvenilirliği dolaylı olarak reddeden bir öngörüsünün de olduğu belirtilip, şüphelinin söz konusu bu öncül için ayrıca öne sürdüğü argümanın geçersiz olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Sonuç bölümünde ise;

Conee ve R. Feldman “The Generality Problem For Reliabilism”, *Philosophical Studies*, sayı: 80, 1998, s.1-28; Goldman, 1986, s. 49; W. P. Alston , “How to Think About Reliability”, *Philosophical Topics*, sayı: 23(1), 1995, s.1-29.

⁴ Örneğin, Hilary Putnam’ın “Dalai Lama” ve Laurence Bonjour’un “Norman” örnekleri, güvenilirlik unsurunun *yeterliliğini* açıkça sorgular. Bkz. Hilary Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 1983; Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press 1985. Öte taraftan, Carl Ginet’in “Hattie teyze” ve John Pollock’ın “kötü yaratık” kurguları, güvenilirlik sınırlamasının *gereksiz* olduğunu göstermeyi amaçlayan örnek durumlardır. Bkz. Carl Ginet, “Contra Reliabilism”, *The Monist*, sayı: 68, 1984, s.175-178; John Pollock, “Reliability and Justified Belief”, *Canadian Journal of Philosophy*, sayı: 14, 1984, s.103-114.

⁵ BIV, “bir-kap-içerisinde-bilgisayara-bağlı-beyin” ifadesinin İngilizce karşılığının kısaltılmış şeklidir. Konuyla ilgili literatürde BIV kısaltması oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır ve bu gelenek burada da sürdürülecektir.

Kartezyen şüpheciliğine baş vurmak suretiyle güvenilirciliği reddetme çabalarının aslında boşa olduğu vurgulanacaktır.

I

“Bilebilir miyiz?”, “nereye kadar bilebiliriz?” ve “herhangi birşeyin gerekçeli inancına sahip olabilir miyiz?” soruları karşısında şüphecinin genel tavrı oldukça negatiftir. Şüpheci de bilginin bir tür kesin ve gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğunu benimser ama bilginin gerekçelendirme şartının, içselci anlamda bir *nedene* sahip olmayı ve bu neden ile onun üzerinde temellendirilen sonuç arasındaki nedensel ya da mantıksal bağlantıyı *görmeyi* gerektirdiğini savunur.⁶ Bu bağlamda, şüpheci için bile bilginin analizi projesi bir şekilde kurulup başlatılabilir; ama böyle bir felsefi proje, ona göre, başarılı bir şekilde asla tamamlanamaz.⁷

Bu sonucu desteklemek için ileri sürülen kamtlardan birisi, kimi zaman “rakip hipotezler” olarak da adlandırılan şüpheci hipotezler argümanıdır. Descartes’ın “rüya” veya “kötü yaratık” hipotezi ve bunların modern temsilcisi olan BIV hipotezi, bu şüpheci argümanın tipik örneklerdir.⁸ Bunlardan özellikle BIV hipotezi, konu ile ilgili literatürde oldukça yoğun ilgi toplamış ama farklı tepkilere neden olmuştur. Ancak, BIV hipotezi ile güvenilircilik görüşü arasındaki ilişki üzerine yeterince eğilinmemiştir. Literatürdeki söz konusu boşluğu doldurma çabalarına kendi payıma düşen katkıyı sağlama isteği, bu makalenin temel çıkış noktasıdır. Tartışmamıza, BIV hipotezine dayanan şüpheci argümanın sunumu ile başlayacağım.

BIV hipotezi, genel olarak, herşeyin bize görünenden oldukça farklı olabileceği düşüncesi üzerine kuruludur. Buna göre, şu anda *gerçek* dünyada değil, ama aslında bir bilgisayara bağlı ve tecrübeleri bu bilgisayar tarafından yönlendirilen bir kap içerisindeki beyinler olabiliriz; bu, mantıksal olarak olanaklı varsayımsal bir durumdur. Ancak, ne var ki, bunun böyle olmadığını bilmemizin hiçbir bir yolu yoktur. Çünkü gerçek dünya ile bilgisayara bağlı beyinler olduğumuzu ileri süren varsayımsal durum, *fenomenolojik* olarak birbirinden ayırt edilemez: Bize herşey her iki durumda da benzer olarak görünecek ve aynı deneylere sahip olacağız. Bu nedenle, eğer bilgisayara bağlı beyinler olduğumuz varsayımı doğru ise— ki bunun böyle olmadığından *asla* emin

⁶ Bkz. Richard Fumerton, *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995, s.36.

⁷ Bazı (aşırı) şüpheçiler hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi iddia eder. Şüpheciliğin bu türü global şüphecilik olarak da bilinmektedir. Fakat çoğu ılımlı şüpheciye göre, sadece belirli alanlar— etik, matematik, dış dünya, gelecek, öteki zihinler ve benzeri— ile ilgili iddia veya önermelerin bilgisine ya da gerekçeli inancına sahip olamayız. Şüpheci hipotezler daha çok kısmi şüphecilik olarak da adlandırılan şüpheciliğin bu ılımlı türünü desteklemek için tasarlandıklarından dolayı, burada, çok ender olarak rastlanan global şüphecilik değil, kısmi şüphecilik masaya yatırılacaktır.

⁸ Yalnızca duyuların *yanılması* değil, ama aynı zamanda “kötü ama dahi bir yaratığın” bizi *aldatmasının* da olanaklı olabileceğini ve dolayısıyla da duyusal olanın yanında, mantık ve matematik ile ilgili önermeler hakkında bile hatalı olabileceğimizi felsefe tarihinde ilk defa gündeme getirip etraflıca ele alan Descartes, bu varsayımı aracılığı ile Sextus’un *Outlines of Pyrrhonism* ve Cicero’nun *De Academica*’da sunduğu geleneksel şüpheci argümanların hedefini genişletir. İşte BIV şüpheci argümanı bunun günümüzdeki uzantısıdır.

olamayız— bütün inançlarımız yanlış ve sonuç epistemolojik bir felâkettir: Dış dünya dahil çoğu şey hakkındaki önermenin bilgisi olanaklı değildir. Örneğin, siz şu anda bir kap içerisine koyulmuş ve tecrübeleri bir bilgisayar tarafından yönlendirilen sadece bir beyinden ibaret olmadığınızı bilmiyorsunuz. Dahası, BIV hipotezinin tasvir ettiği bu varsayımsal durum doğrusa, şu anda masanızda oturmuş, bu makaleyi okuduğunuzu da bilmiyorsunuz. O halde, şu anda masanızda oturmuş ve bu makaleyi okuduğunuzu bilmiyorsunuz. Daha biçimsel olarak ifade etmek gerekirse; basit *modus ponens* çıkarımına dayanan BIV şüphecisi argümanı şudur:

1. Biz, BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmiyoruz.

2. Eğer BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmiyorsak, Dünya'nın yuvarlak veya iki elimizin olduğunu da bilmiyoruz.

3. O halde, Dünya'nın yuvarlak veya iki elimizin olduğunu bilmiyoruz.⁹

Bu argüman geçerlidir fakat güvenilir yani hem geçerli hem de bütün öncüllerinin doğru olup olmadığı tartışmalıdır.¹⁰ Güvenilirliği konusunda farklı tepki ve eleştirilerin hedefi olan BIV şüphecisi argümanın burada sadece güvenilirlik teorisiyle olan bağlantısı üzerinde durulacaktır.

BIV şüphecisi argümanı, güvenilirliliğin yanlış olduğunu ima eden bir iddiayı üstü kapalı olarak öngörür ve söz konusu bu öncül için, şüphecinin, ilk bakışta oldukça makul görünen ama aslında geçersiz olan bir kanıtı vardır. Bilgi

⁹ Bu argümanın benzer sunumları için bkz., John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986, s.3 ve Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell: Oxford, 1985, s.10. BIV hipotezinin esas alan bu argüman, yalnızca *modus ponens* formuna dayanmak zorunda değildir; gerek *modus tollens* gerekse *saçmaya indirgeme* mantığı kullanılarak, (3) kolaylıkla türetilir.

¹⁰ BIV şüphecisi argümanı genel olarak üç farklı tepki ve eleştiriye maruz kalmıştır. Bunlardan birisi, Fred Dretske, "Epistemic Operators", *The Journal of Philosophy*, sayı: 67, 1970, s.107-23 ve Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge: Harvard University Press, 1981'in, "bilgi belli bir dedüktif gerektirme altında kapalıdır", yani "özne hem P'yi hem de Q'nun P'nin mantıksal bir gerektirmesi olduğunu biliyorsa, Q'yu da biliyor demektir" prensipini reddetmek suretiyle ikinci öncüle yaptıkları itirazdır. 'Bilgi' teriminin kullanıldığı yer ve durum açısından "bağlam-duyarlı" olduğunu düşünen Keith DeRose, "Solving the Skeptical Problem", *The Philosophical Review*, sayı:104, 1995, s.1-52 ve David Lewis, "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy*, sayı: 74, 1996, s.549-67 ise; epistemolojik açıdan daha az müşkülpesent olan durumlarda, hem BIV hipotezinin yanlış olduğunu hem de çoğu gündelik önermeyi bildiğimizi ileri sürerek, BIV şüphecisi argümanını alt etmeye çalışırlar. G.E. Moore'un "sağduyu" felsefesini temel alan Ernest Sosa, "How to Defeat Opposition to Moore", *Philosophical Perspectives*, sayı:13, 1999, s.141-54'nın yaklaşımı, hem "Dretskeci" hem de "bağlam-duyarlı" tepkilerden farklıdır. Sosa'ya göre, "bilgi belli bir dedüktif gerektirme altında kapalıdır" prensipi gereği gündelik önermeleri bildiğimiz için, BIV hipotezinin yanlış olduğunu da aslında bilmekteyiz; bu nedenle Sosa, BIV şüphecisi argümanın birinci öncülünün temelde yanlış olduğunu düşünür. Ayrıca, Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press 1981, I.Bölüm, şüphecisi hipotezlerle karşı oldukça etkili itirazlar geliştirir. Bu makalede şüphecisi hipotezlerin farklı bir yönü üzerinde durulacağı için, bu tepki ve eleştiriler burada ayrıntılı olarak değerlendirilmeyecektir.

teorisyenlerinin gözden kaçırmış oldukları bu noktayı açığa çıkarmak için, BIV şüpheci argümanı yeniden inşa edilecektir. S'yi bilen özne ve ö'yü dış dünya ile ilgili herhangi bir olgusal önerme olarak kısaltalım. BIV şüpheci argümanı bütün öncüleriyle birlikte aşağıdaki gibidir.

(1) S'nin ö'yü bilmesi, S'nin BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmesini *zorunlu olarak* gerektirir.

(2) Fakat S'nin BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmesinin olmazsa olmaz şartı, S'nin ö'ye gerekçeli olarak inanmasıdır.

(3) Ancak, S'nin ö'ye gerekçeli olarak inanıp inanmadığını saptamak ve böylece de S'nin ö'yü bilip bilmediğini belirleyebilmek için, S'nin duysal olmayan *bütün* delilleri bir kenara bırakılmalı ve onun duyu deneyimlerinin *sadece* salt duysal özellikleri dikkate alınmalıdır.

(4) Böylece, S'nin ö'ye gerekçeli olarak inanması şu şartın sağlanmasına bağlıdır: S, ö'nün doğru olduğunu *düşünmek için*, içsel anlamda erişiminin olduğu *iyi bir nedene* sahip olmalı ve bu nedeninin de ö'yü olası kıldığına *gerekçeli* olarak inanmalıdır.

(5) Ama (2), (3) ve (4) hep birlikte doğruysa, S'nin BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmesinin hiçbir yolu yoktur. Çünkü S'nin ö'ye ilişkin *gerekçesi*, S ister gerçek dünyada ister BIV hipotezinin öngördüğü varsayımsal durumda olsun, ö'yü kesinlikle aynı oranda destekler. Şöyle ki, gerçek dünyada olduğumuzu öngören realist hipotez ile bilgisayara bağlı beyinler olabileceğimizi öne süren varsayımsal durum birbirinden, S'nin sahip olduğu deneyimlerinin *fenomenolojik* karakteri hususunda değil, S'nin duysal deneyimlerinin asıl kaynağının *ne* olduğu hakkındaki iddiaları bakımından ayrılır. Bu nedenle, S'ye herşey her iki durumda da benzer olarak görüneceğinden, S tamamen aynı tecrübelere sahip olacak ve böylece de gerçek dünya ile S'nin bilgisayara bağlı bir beyin olabileceğini öne süren varsayımsal durum birbirinden ayırt edilemeyecektir.

(6) Şu halde, S'nin ö'ye olan inancı epistemolojik olarak gerekçelendirilmemiştir ve bu nedenle de S'nin BIV hipotezinin yanlış olduğunu bilmediği iddiası doğrudur.¹¹

(7) Ama bir inanç epistemolojik açıdan gerekçelendirilmediği sürece, o inanç bilginin örnek bir durumu olarak kabul edilemez.¹²

(8) O halde, S'nin ö'yü bildiğini söyleyemeyiz.

¹¹ Bazı içselciler, kendisi de bir içselci olan Descartes'ın benimsediği bu öncülü kabul etmez. Hatta onlara göre, BIV hipotezinin öngördüğü durum şüpheciliği değil, tersine gerekçelendirme hakkındaki içselciliği motive eder. Örneğin bkz., R. Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge:Harvard University Press 1987, 3.Bölüm.

¹² Bu öncülü yalnızca dışsalcılar değil, bazı bilgi durumlarının içselci gerekçelendirme şartını gerektirmediğini düşünen bir çok içselci de kabul etmez. Örneğin bkz., özellikle K. Lehrer, "Discursive Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, sayı: 60 (3), 2000, s.652 ve Richard Foley, *Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*, New York, Oxford University Press 1993, s.56.

BIV seneryosunu kullanarak bilginin olanaksızlığını ileri süren bu argüman, Descartes'ın *İlk Düşünce*'sini bütün çıplaklığı ile gözler önüne serer. Buradaki temel vurgu şöyle ifade edilebilir. Öznenin duyu deneyimleri, onun bir bilgisayara bağlı beyin olmadığını hiçbir şekilde gösteremez; çünkü, *ex hypothesi*, öznenin gerçek dünyada sahip olduğu duyu deneyimleri ile onun BIV hipotezinin ileri sürdüğü varsayımsal durum içerisinde sahip olacağı duyu deneyimleri "niteliksel olarak" aynıdır.¹³ Dahası, öznenin, içinde bulunduğu epistemolojik durumunu belirlemede başvurabileceği tek kaynak, onun kendi duyu deneyimleridir. Ancak o, her iki durumda da *aynı* duyu deneyimlerine sahip olacağı için, kendisinin bir bilgisayara bağlı beyin olmadığını bilmesinin hiçbir yolu yoktur. Descartes, *İlk Düşünce*'de bunu şöyle dile getirir: "Bu konular üzerine daha dikkatlice düşünürken, uyanıklığı uykudan ayırabilecek kesin hiçbir belirti olmadığını çok açık olarak görebiliyorum. Sonuç olarak, oldukça şaşırıyorum ve bu baş döndürücü şaşkınlık, beni şu anda bile uykuda olduğuma neredeyse ikna ediyor."¹⁴

Eş deyişle, uyanıklık uykudan subjektif açıdan yani fenomenolojik olarak ayırt edilemez. Uyanıkken tecrübe edilen duyu deneyimleri ile uyurken sahip olunan duyu deneyimleri fenomenolojik olarak aynıdır. Bundan dolayı, sürekli olarak uyku halinde olmadığımızı bilmemizin bizim kendi açımızdan bir yolu yoktur. Ancak, bunu bilmeden de başka şeyleri, örneğin "ben varım", "Dünya yuvarlaktır" veya "sigara içmek kansere neden olur" gibi önermeleri bildiğimizi ya da bilebileceğimizi de asla söyleyemeyiz.

Dikkat edilecek olursa; "subjektif olarak ayırt edilemez" kavramı, şüphecinin bu sonuca ulaşmada kullandığı temel çıkış noktasıdır. Gerçeğe uygun normal deneyimler ile bilgisayara bağlı veya düş halindeyken sahip olunan deneyimlerin subjektif olarak ayırt edilemezliği, genel olarak iki farklı şekilde analiz edilebilir. Subjektif olarak ayırt edilemezlik, ya duyu deneyimlerinin subjektif ama "*intentional*" olmayan niteliklerinin benzerliği, yani "qualia" olarak görülebilir ya da onların dış dünya-bağımlı olmayan "*intentional*" içeriklerinin kesin benzerliği bakımından anlaşılabilir. Descartes, özellikle *Altıncı Düşünce*'de bunlardan ilkinin düşünüyor gibi görünmektedir: "Duyulur objelerin ideleri, işbirliğim olmaksızın ve hatta çoğu kez istencime karşı oluşturulurlar."¹⁵

Fakat burada önemli olan, Descartes'ın ya da genel olarak şüphecilerin bu analizlerden hangisini ön plana çıkarmaya çalıştığının belirlenmesi değil, ama şüphecinin, duyuusal deneyimin objelerinin *doğasının* ne olduğu, duyuusal deneyimin bir

¹³ "Niteliksel olarak" aynı olma ya da "niteliksel özdeşlik", kesin *benzerlik* demektir. Ama bu, *sayısal* özdeşlikten farklıdır. Örneğin, ikiz kardeşler sayısal olarak değil *niteliksel* olarak özdeşdir. Dolayısıyla, BIV seneryosundaki özne₁ ile gerçek dünyada yaşayan ve özne₁'in sahip olduğu bütün deneyimleri *benzer* olarak tecrübe eden özne₂ *niteliksel* olarak özdeşdir; yani özne₁ ve özne₂ epistemolojik *ikizlerdir*.

¹⁴ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes* II, ed. J.Cottingham, R. Stoothoft ve D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press 1984, s.13.

¹⁵ Descartes, 1984, s.55.

tür biliş mi yoksa duyum mu olduğu problemleri karşısında sergilediği genel yaklaşımdır. Şüphelinin yaklaşımı kabaca şöyle özetlenebilir: Duyusal deneyimi biliş değil ama bir tür duyum olarak gören şüpheli, *doğrudan* realist algı görüşünün derinden problemlili olduğunu düşünür. Ona göre, rüya, halisünasyon veya BIV seneryosunun öngördüğü varsayımsal durumlarda da olduğu gibi, gerçeğe uygun algıdan subjektif olarak ayırt edilemez olan ama objesi, gerçek algıdan farklı olarak, zihin-bağımsız nesnel olmayan duyu deneyimleri olanaklıdır. Şüpheli, bu durumun, gerçeğe uygun algılarla BIV mağdurunun algılarının aynı tür duyusal durumlar olduğunu açıkça gösterdiğini düşünür. Bu nedenle, şüpheli için duyusal algının özü, duyulan ya da tecrübe edilen nesnelere bağlı değildir. Çünkü aynı tür deneyimler, zihin-bağımsız nesnelere yokluğunda da meydana gelebilir. Demek ki, duyusal algıya dayalı bütün deneyimlerimizde, farkındalığın objeleri, aracısız kavradığımızı düşündüğümüz zihin-bağımsız dış nesnelere bağlıdır. İşte bunu temel dayanak noktası olarak alan şüpheli, daha da ileri giderek, yalnızca dış dünya hakkındaki önermeleri değil, ama aynı zamanda mantık, matematik ve etik ile ilgili önermeleri de bilemeyeceğimizi gündeme getirir.

Fakat realist algı teorisini benimseyen bazı filozoflar, örneğin John McDowell ve John Hyman, gerçek dünyada sahip olduğumuz algılar ile BIV mağdurunun algıları arasında ortak hiçbir unsurun olmadığı kanıtlanırsa, BIV şüpheli argümanına karşı oldukça iyi bir cevap verilebileceğini ileri sürerler.¹⁶ Fakat bu tepki, BIV şüpheli argümanının temel vurgusunu gözden geçirir. Bizim ve BIV mağdurunun algılarının özde benzer olmadığını göstermeye çalışılarak, BIV şüpheli argümanının önü kesilemez. Çünkü her ne kadar “subjektif olarak ayırt edilemez” kavramı şüphelinin temel çıkış noktası olsa da, burada epistemolojik açıdan önemli olan, bizim ve BIV mağdurunun algıları arasında herhangi bir ortak bileşen ya da unsurun olup olmadığı değil, gerçeğe uygun algıyı BIV-türü halisünasyonlardan bizim kendi açımızdan ayırt edecek bir yolumuzun olmadığıdır. Dolayısıyla, şüphelinin de dikkatlice vurgulamaya çalıştığı gibi, gerçek algı ile BIV-türü halisünasyonlar arasındaki farkı kendi bakış açımızdan görmek olanaksız olduğu sürece, şüpheli kaygı sürekli olarak gündemde kalacaktır.

Şüphesiz, (8)’de ifade edilen şüpheli sonucu desteklemek için kullanılan öncüllerin hemen hepsi *modern* felsefenin başlangıcından beri yoğun tartışmalara konu olmuştur. Bazı bilgi kuramcıları, bilginin, BIV şüpheli hipotezinin yanlış olduğunu bilmemizi gerektirmediğini düşünmesine rağmen, temelde böyle bir düşünceye yol açan “bilgi belli bir dedüktif gerektirme altında kapalıdır” prensipi hakkındaki kuşkular konusunda pek emin olmadığımız ve çoğu kuramcının bilgi ve BIV hipotezinin mantıksal olarak uyumlu olmadıkları yönündeki sezgilerine katıldığımızdan dolayı ve özellikle de argümanın hatırı için, birinci öncülün doğru olduğu varsayılacaktır. Fakat (2), (4) ve (5),

¹⁶ John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1996, ss.111-13; John Hyman, “The Causal Theory of Perception”, *The Philosophical Quarterly*, sayı: 42, 1992, s.294.

temelde içselci epistemolojiyi esas alır. Epistemolojik gerekçelendirmenin haklı kaynağının, S'nin, inandığı şeylerin doğru olduğunu *düşünmek için* aktif katılımı ile sahip olduğu içsel nedenlerinde yattığı ve daha önemlisi, bu sınırlamanın bilginin vazgeçilemez bir şartı olduğu düşüncesi, içselciliğin hemen bütün türleri tarafından açıkça benimsenir. Bir çok bilgi kuramcısı, bu düşüncenin savunulabilirliği konusunda oldukça önemli kaygılar sergiler, fakat bu düşünceyi yansıtan (2), (4) ve (5)'in oldukça akılcı ve dolayısıyla da savunulabilir oldukları yönündeki eğilimler de göz ardı edilmeyecek kadar yaygındır. Ben bu eğilimlere katılanlardan birisi değilim, ama tartışmalı olan bu öncüller buradaki tartışmanın asıl hedefi olmayacaktır. Burada özellikle gündeme getirip tartışmak istediğim, üçüncü öncül ve şüphelinin bu öncülü desteklemek için ileri sürdüğü argümandır.

II

(3) no'lu öncül, S'nin duyu deneyimlerinin salt duysal özellikleri dışındaki başka hiçbir unsurun bir inancın epistemik statüsünü tespit etmede belirleyici olmadığını açıkça ifade eder. Özellikle (4)'ü de motive eden bu sav, S'nin *ö'ye* gerekçeli olarak inanıp inanmadığını, S'nin tıpkı inançları gibi zihinsel ya da içsel olan unsurlar ile duyular aracılığıyla sahip olunan duyu deneyimleri arasındaki ilişkilere bağlar; fakat bu, başka unsurlarla birlikte, bilgi üzerindeki güvenilirlik şartını da açıkça saf dışı bırakır. Dikkat edilecek olursa; bu öncül, klasik deneyimciliğin bazı önemli unsurlarını da içinde barındıran temelciliğin ana savlarından birisidir.

Temelselci epistemoloji, bütün inançları "temel" ve "temel olmayan inançlar" olmak üzere ikiye ayırır ve bilginin yapısını tıpkı bir piramite benzetir. Piramitin en altında temel inançlar ama üste doğru gidildikçe bir birini destekleyen ve bazen "basit olmayan inançlar" olarak da adlandırılan "temel olmayan inançlar" bulunur. Bu görüşe göre, bilginin nihai dayanağı temel inançlardır; yani, tıpkı (3)'ün de iddia ettiği gibi, bilginin haklı zemini, S'nin doğrudan doğruya erişiminin olduğu duysal deneyimleri veya inanç tarzında sahip olduğu içsel ya da zihinsel durumlarıdır. Bunların epistemik açıdan gerekçelendirilmeleri veya bilgi statüsü elde etmeleri için başka inançların desteğine ihtiyaçları yoktur. Çünkü bu tür inançlar kendiliğinden gerekçelidir. Ayrıca, bütün inançların destekleyicisi, doğruluğu apaçık olan, yani çıkarımsal olmayan bu altyapı inançlarıdır.

Temelciliği esas alan (3), güvenilirlik unsurunun inançlarımızın epistemik statüsü üzerinde belirleyici olmadığını dolaylı bir şekilde gerektirir. Şöyle ki, güvenilirlik, bir inancın bilgi olup olmadığını, bir inanca gerekçeli olarak inanıp inanmadığımız sorularını birer olgusal problem olarak görür ve inançlarımızın epistemolojik statüsü hakkındaki bu tür problemlerin *a posteriori* bir tarzda işlenmesi gerektiğini ileri sürer. Oysa, yukarıda sunulan şüpheli argümanda da açıkça görüldüğü gibi, şüpheli, *ö'nün* epistemolojik statüsünü tamamen *a priori* yollarla belirler ve deneysel bir araştırma gerektiren bilişsel süreçlerin güvenilirliği ile ilgili olgusal problemlerle uğraşmaz. Çünkü ona göre pozitif epistemolojik statü, S'nin duyu

deneyimlerinin sadece *salt* duyuusal özellikleri tarafından belirlenir. İşte bu sınırlama, güvenilirlik unsurunun pozitif epistemik statü için *gereksiz* olduğunu dolaylı olarak gerektirir.

(3)'ün gerektirdiği bu iddiayı daha açık olarak görebilmek için, duyu deneyimlerinin taşıdığı veya taşıyabileceği şu iki farklı niteliğin göz önünde bulundurulması yeterli olacaktır: Duyu deneyimlerinin sahip olduğu *salt* duyuusal nitelikler ve duyu deneyimlerinin *salt* duyuusal olmayan ama dış dünya ile olan *nedensellik* bağıntıları yüzünden sahip olabileceği nitelikler. Örneğin kırmızı bir elmanın, S'ye nasıl *göründüğü* ile ilgili sübjektif unsur, bu elma hakkında S'nin sahip olduğu duyuusal deneyimin *salt* duyuusal olan özelliğidir. Öte taraftan, S'nin aynı elma hakkındaki aynı duyuusal deneyiminin bu elma ile olan nedensellik ilişkisi nedeniyle sahip olduğu veya olabileceği *güvenilirlik* ya da *doğru inanç oluşturma eğilimi* gibi unsurlar, elma hakkındaki bu duyu deneyiminin *salt* duyuusal olmayan nitelikleridir. K. F. Johansen, akedemik şüpheciliğin öncülerinden birisi olan Carneades'in bu ayrımın farkında olduğunu şöyle belirtir:

Carneades Zeno'ya şunu teslim eder: Bilişsel bir duyu izlenimi [*phantasia* katalitik] gerçek nesne tarafından oluşturulur ve ona *neden* olan bu nesneyle uygunluk içindedir. Fakat duyuusal izlenimin, gerçek olmayan bir nesneden hiçbir şekilde elde edilmeyecek türde bir şey olup olmadığı konusunda itiraz eder. Sonuç olarak bunu bir dizi standart şüpheci kanıt takip eder: Algı, belli iç veya dış şartlar altında kesin olmayabilir, kesin olarak özdeş izlenimler olabilir... Bunların hepsi de çok bilinen şeylerdir ve sonuç tabii ki açıktır: Gerçek bir nesnenin kesin bir biçimde kavranması olanaklı değildir, doğrunun kesin olan bir kriteri yoktur. Fakat Carneades bununla yetinmez, *phantasia* gibi bir şeyin varlığını bir hipotez olarak ele alır ve argüman sürüp gider. Bu tip bir duyuusal izlenim yani *phantasia* hem objektif hem de sübjektif bir boyuta sahiptir; yani o, gerçek nesneyi objektif olarak doğru veya yanlış biçimde yeniden yansıtabildiği gibi, bir gözlemciye sübjektif olarak doğru veya yanlış da gözükabilir.¹⁷

Duyu deneyimlerinin sübjektif yönü, nesnelere nasıl *göründüğü* ile ilgili *salt fenomenolojik* karakterli unsurlarla ilgilidir. Fakat, aynı duyu deneyimlerinin bu nesnelere ile olan *nedensellik* bağıntıları dolayısıyla sahip oldukları *salt* duyuusal olmayan nesnel nitelikleri de vardır. Carneades, bu niteliklerin neler olduğunu spesifik olarak belirtmezse de, duyuusal deneyimlerin nesnel özelliklere de sahip olabileceğini açıkça kabul etmektedir.

Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin II. Kitabının 8. Bölümünde yaptığı ünlü "birincil ve ikincil nitelikler ayırımına" bağlı olarak, nesnelere gerçekten sahip olduğu büyüklük, biçim ve hareket gibi birincil niteliklerinin *neden* olduğu idelerin, söz konusu bu nitelikleri zihnimizde gerçeğe uygun olarak "temsil ettiklerini" ve onların tam "benzerleri" olduklarını savunurken, duyu deneyimlerimizin nesnelere ile

¹⁷ K. F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to St. Augustine*, çev. Henrik Rosenmeier, London and New York: Routledge, 1998, s. 486.

olan *nedensellik* bağıntıları dolayısıyla *temsilcilik* ya da *temsil edebilme* gibi salt duyuşsal olmayan karakteristikler de taşıdığı açıkça ileri sürmektedir. Oysa, dış dünyanın bilgisi problemi hakkında duyuşsal algıya oldukça sınırlı bir rol yükleyen Descartes, *Altıncı Düşünce*'de duyuşsal algıyla ilgili genel olarak anti-amprisist bir pozisyon benimser. Fakat Descartes'ın yine aynı *Düşünce*'de maddi tözün varlığını kanıtlamak için geliştirdiği argüman, edilgen bir yeti olarak nitelendirilen duyuşsal algının, ki her ne kadar "çok bulanık ve karışık" olsa bile, maddi tözün (birincil) niteliklerini gerçeğe uygun bir şekilde temsil edebileceğini kabul eder. Descartes'a göre, duyuşsal nesnelere hakkındaki idelerinin gerçekliği, onların temsil edici içeriğinin bir fonksiyonudur. Maddi tözün "formel" gerçekliği ise; onun kendi doğası gereği ya da *aslen* sahip olduğu gerçekliktir. Descartes, "cisimsel şeyler"i "formel olarak" ya da daha "yüksek bir derecede" içerdiği bütün gerçekliği ideler aracılığıyla taşıdığını vurgularken, duyuşsal algısının salt duyuşsal olan karakteristiklerinin yanı sıra, *temsil edici olma* gibi salt duyuşsal olmayan bir niteliğe de sahip olduğunu kabul eder ve bunu maddi tözün tanıtılmasında temel alır.¹⁸

Duyuşsal deneyimlerinin taşıdığı bu farklı niteliklerin hangisi veya hangileri bir inancın epistemik statüsünü belirler? Epistemolojik teorileri birbirinden ayıran başlıca konu, bu soruya verilen tepkiyle doğrudan bağlantılıdır.¹⁹ Güvenilirlik görüşü, duyuşsal deneyimlerinin bilgi ve epistemolojik gerekçelendirme üzerindeki rolünü kesinlikle yadsımaz; ama bu görüşe göre duyuşsal deneyimlerinin pozitif epistemolojik statü için belirleyici olan yönü, onların yalnızca fenomenolojik nitelikleriyle de sınırlanabilir. Çünkü duyuşsal verilerinin bilgi üzerindeki rolü, güvenilir bu yaklaşıma göre, hem onların "girdileri inançlar olmayan *şartsız* güvenilir süreçlerin" girdisi olmalarına hem de bu tür süreçlerin çıktısı olan inançların *çoğunlukla* doğru olmasına bağlıdır.

Inançlarımızın neden olan bilişsel süreçler, "*girdi-çıkıtı*" nedensel ilişkisiyle çalışan fonksiyonel etkinliklerdir ve bilişsel süreçlere alınan girdilerin ne olduğu, bu süreçlerin yapısı ve türünü doğrudan belirler. Goldman, inanç oluşturan güvenilir süreçleri, "girdilerini inançların oluşturduğu *şartlı* güvenilir süreçler" ve "girdileri inançlar olmayan *şartsız* güvenilir süreçler" olmak üzere ikiye ayırır.²⁰ Çıkarıma dayalı

¹⁸ Descartes, 1984, s.55.

¹⁹ Duyuşsal deneyimlerin bilgi ve epistemik gerekçelendirme üzerindeki rolünün ne olduğu problemiyle ilgili üç genel teori ileri sürülmüştür: Temsilcilik (dolaylı realizm), fenomenalizm ve dolaysız realizm. Bu sınıflama için bkz., Dancy, 1985, ss.144-147 ve L. Bonjour, "Epistemological Problems of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. E/N. Zalta, 2005. Bu teoriler arasındaki en temel ayrılık şu sorulara verilen tepkide yatar: Algıya dayalı inançlar duyuşsal deneyimlerinden akıl yardımıyla mı çıkarılır? Yoksa, duyuşsal deneyimleri bizim zihnimizde algısal inançlara *neden* mi olur? Genel olarak şüpheciye göre, duyuşsal deneyimlerimiz algısal inançlarımızın doğrudan neden olmaz; tersine, algısal inançlar duyuşsal deneyimlerinden akıl yardımıyla çıkarılır. Oysa, dolaysız realizmin bir türü olan dışsalcı teoriler, duyuşsal deneyimleri ile algısal inançlar arasında çıkarımsal değil, nedensel bir ilişkinin varlığını savunur.

²⁰ Goldman, 1979, ss.12-15. Bu ayrımın asıl ilgi odağı inançların bilişsel süreçler üzerindeki rolünü tayin etmek değil, "şartlı güvenilirlik" kavramına açıklık ve işlerlik kazandırmaktır. Bu

bilginin kaynağı ilk gruptaki süreçlerdir ve bu tür süreçlerin girdisi inançlardır; ancak, böyle bir süreç ya da mekanizmanın neden olduğu bir inancın çıkarıma dayalı bilgi olabilmesi, “girdi inançları doğru olduğu zaman çıktılarının da doğru olması” gerektiği şartının yerine getirilmesine bağlıdır. Öte taraftan, duyu deneyimleri, çıkarımsal olmayan bilgi ve gerekçelendirmenin kaynağı olan ikinci gruptaki süreçlerin girdisini oluşturur. Ama bu tür girdilerin bir inancın epistemik statüsünü belirleyen yönü, onların sadece salt duysal olan karakteristikleri veya özne açısından taşıdıkları *sübjektif olasılıklar* değil, tersine girdi işlevi gören bu duyu deneyimlerinin örneğin “*güvenilir olma*” gibi nesnel karakteristikleridir.

Oysa şüphecinin öngördüğü (3) no’lu öncül, *ö*’nün epistemolojik statüsünü duyu deneyimlerinin yalnızca salt *fenomenolojik* niteliklerine bağlamakla, bu deneyimlerin *doğru inanç oluşturma eğilimi*, *güvenilirlik*, *enformasyon taşıyor olma* ve *temsil edicilik* gibi salt duysal olmayan nesnel karakteristiklerini de dolaylı olarak hesaba katmaz; ki bu da güvenilirliğin üstü kapalı bir şekilde reddedilmesi demektir.

III

Bilgi doğruluk koşulu yanında, “güvenilirlik” gibi başka bir dışsal koşulu da zorunlu olarak gerektiriyorsa— ki bugün birçok içselci de dahil çoğu bilgi teorisyeni bu savı çok açık olarak benimsemektedir— şüphecinin önemli bir hata yaptığı ortadadır. Buna rağmen, yüzyıllardır şüpheciliği inceleyen ve Kant’ın felsefenin belki de en önemli skandallarından biri olarak gördüğü (8) gibi bir sonucun kabul edilemez olduğunu düşünen filozoflar, şüphecinin böyle önemli bir hata yaptığını söylenip durmak yerine, özellikle şüpheciyi (8)’e götüren akıl yürütme tarzını oldukça etkileyici bulmuşlardır. Bunun oldukça akılcı ve aynı zamanda haklı bir tavır olduğunu düşündüğüm için, burada şüphecinin özensiz olduğu basitçe şikayet edilmeyecek, fakat (8)’e kapı aralayan (3)’ün dayandığı argümanın, (3)’ü mantıksal olarak *gerektirmediği* gösterilmeye çalışılacaktır. Şüphecinin geliştirip, sonuç önermesinin (3) olduğunu öne sürdüğü, fakat kanımca sonucu gerçekten (3) değil de (E) gibi başka bir iddianın olduğu argüman şöyle ifade edilebilir.²¹

(A) S açısından dışsal olan bir unsurun, inanç *ö*’nün epistemolojik statüsünü belirleyen etmenler arasında yer almasının gerekli şartı, S’nin bu unsuru *bilmesidir*.

(B) Ama bu tür bir olgu ya da unsurun bilgisini veren tek kaynak duyumlardır.

nedenle, Goldman’ın buradaki ayırımı şartlı güvenilir süreçler ve şartsız güvenilir süreçler şeklinde de ifade edilebilir.

²¹ Bu argümanda kullanılan öncüllerin izlerini şüpheci literatürde görmek olanaklıdır; ama o, herhangi bir şüpheci metinde burada sunulduğu şekliyle bulunmamaktadır. Şüphecinin (3) no’lu öncül için böyle bir savunma geliştirmesi gerektiğini düşündüğüm için, şüphecinin argümanı burada yeniden inşa edilmiştir ve argümanın esas aldığı her bir öncül şüpheci savlarla mantıksal olarak uyumludur.

(C) Böylece (A) ve (B), içsel ya da zihinsel karakterli olmayan olgu veya unsurlar ancak duyular aracılığıyla erişilebildiği sürece, *ö*'nün epistemolojik statüsünü belirleyen deliller arasında yer alabilir sonucuna götürür ki, böyle bir sonucun da doğru olması, bu tür bütün epistemik delillerin S'nin duyusal delilleri tarafından zaten kuşatıldığı anlamına gelir.

(Ç) Bundan dolayı, *ö*'nün S açısından dışsal olan bir delil temelinde haklılandırılması, *ö*'nün, aynı zamanda, duyusal deliller temelinde de gerekçelendirilmiş olmasını gerektirir.

(D) O halde, *ö*'nün epistemik statüsünü belirlemek için, *ö*'nün sadece eldeki duyusal delillerle olan bağlantısını göz önünde bulundurmamak yeterlidir.

(E) O halde, S'nin *ö*'ye gerekçeli bir şekilde inanıp inanmadığını ve dolayısıyla da *ö*'yü bilip bilmediğini belirleyebilmek için, S'nin yalnızca duyusal delilleri üzerinde durulmalıdır.

Şüpheci, yukarıdaki argümanın, BIV şüpheci argümanının (3) no'lu öncülünü açıkça desteklediğini düşünür. Ona göre, (3) ve (E) birbirine eşdeğerdir; yani, şüpheci için, bu iki iddia birbirini karşılıklı olarak gerektirir, biri diğerinden türetilebilir. Ama tartışmamızın geri kalan bölümünde, şüphecinin düşündüğünün aksine, (3) ve (E)'nin birbirine kesinlikle eşdeğer olmadığı ve bu nedenle de şüphecinin (3) için *henüz* iyi bir argümanı olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, (3) şunu iddia eder: S'nin *ö*'ye gerekçeli olarak inanıp inanmadığını tespit etmek ve böylece de onun *ö*'yü bilip bilmediğini belirleyebilmek için, S'nin duyusal olmayan bütün delilleri bir kenara bırakılıp, S'nin duyu deneyimlerinin *sadece* salt *fenomenolojik* özellikleriyle ilgili unsurlar üzerinde durulması yeterlidir. Şüpheci, bu iddianın, (E)'den *geçerli* bir şekilde türetilebileceğini ve bu nedenle de yukarıda verilen argümanın, (3) için iyi bir dayanak oluşturduğunu düşünür. Fakat bu iki iddia daha yakından incelendiğinde, bunun böyle olmadığı, yani (E)'nin (3)'ü mantıksal olarak gerektirmediği çok açık olarak görülür.

(E), *ö*'nün epistemik statüsünü belirlemede, öznenin sadece duyusal deneyimlerinin dikkate alınmasının yeterli olacağını öne sürer. Ama (3), böyle bir belirleme yapılmaya çalışılırken, öznenin duyusal deneyimlerinin sadece salt fenomenolojik olan niteliklerinin ele alınması gerektiğini vurgular. Böylece, (3) no'lu öncül, öznenin duyu deneyimleriyle ilgili hangi unsurların *ö*'nün epistemolojik statüsünü belirlediğini spesifik olarak belirtirken; (E) böyle bir belirleme yapmaz ve öznenin duyu deneyimlerinin taşıdığı hangi niteliklerin *ö*'nün epistemik statüsü için belirleyici olduğunu açıkta bırakır. Eş deyişle, genel olarak duyu deneyimlerin *ö*'nün epistemik statüsü için belirleyici olduğunu ileri süren (E), duyu deneyimlerinin hangi niteliklerinin pozitif epistemolojik statü için gerekli ve yeterli olduğunu spesifik olarak belirtmez. Bundan dolayı, (3), (E)'den içerik olarak daha kapsamlıdır ki, bu (3)'ün

E)'den geçerli olarak türetilmeyeceğini açıkça gösterir.²² O halde, (3) ve (E) eşdeğer değildir.

Bunu bir örnek üzerinde göstermeye çalışalım. Yukarıda da ifade edildiği gibi, duyu deneyimlerimiz sadece salt fenomenolojik karakteristiklere sahip değildir. Bir ve aynı duyu deneyimi, salt duyusal olan niteliklerin yanında, salt duyusal olmayan nitelikler de taşır. Örneğin, kırmızı bir elma hakkındaki duyu deneyimlerimizin hem salt duyusal olan hem de salt duyusal olmayan nitelikleri vardır. Kırmızı elmanın bize asıl görüldüğü, bu elma hakkında sahip olduğumuz duyusal deneyimimizin salt duyusal olan niteliğidir. Yalnızca bize özel olan ve dolayısıyla kompleks öznel unsurları taşıyan bu elma hakkındaki aynı duyu deneyimimiz, elmanın bize nasıl görüldüğüyle ilgili salt duyusal niteliklerin yanı sıra, bu elma ile olan nedensellik bağıntısı yüzünden sahip olduğu veya olabileceği salt duyusal olmayan nitelikler de taşır. Alvin Goldman'ın "güvenilir olma" ya da "doğru inançlara neden olma eğilimi" olarak belirlediği karakteristikler veya Fred Dretske'nin "enformasyon taşıyor olma özelliği" diye isimlendirdiği unsur, bu kırmızı elma hakkındaki duyu deneyimimizin salt duyusal olmayan nitelikleridir.²³

Bu bağlamda, (3) no'lu öncül, duyu deneyimlerinin özneye nasıl görüldüğüyle ilgili öznel niteliklerinin *ö*'nün epistemolojik statüsünü belirlediğini, aynı duyu deneyimlerinin "güvenilir olma" gibi nesnel niteliklerinin ise, *ö*'nün epistemik statüsüyle hiçbir ilgisinin olmadığını iddia eder. Fakat (E), genel olarak duyu deneyimlerinin belirleyici olduğunu ileri sürer; ama öznenin duyu deneyimlerinin aşdığı bu farklı niteliklerden hangisi veya hangilerinin *ö*'nün epistemik statüsü için belirleyici olduğu konusunda sessiz kalır. Yani (3), güvenilirlik sınırlamasını saf dışı bırakırken, (E)'nin böyle bir iması yoktur ve bu, (3) ve (E)'nin mantıksal olarak birbirine eşdeğer olmadığını gösterir. Çünkü duyular aracılığıyla verilenin *ratio cognoscendi* olduğu düşüncesinden, "güvenilirliğin" *ratio essendi* olmadığı savı geçerli bir şekilde türetilmez. O halde, (E)'yi desteklemek için ileri sürülen gerekçe, aynı zamanda (3) no'lu öncül için de bir argüman kesinlikle teşkil etmez.

IV

Sonuç olarak, BIV şüpheli argümanı dedüktif olarak geçerlidir; ama onun güvenilirliği yani hem geçerli hem de bütün öncüllerinin doğru olup olmadığı tartışmalıdır. Şüphelinin (3) no'lu öncül için *henüz* iyi bir argümanın olmaması, BIV

²² (3), *ö*'nün epistemik statüsünü belirleyen unsurları duyu deneyimlerinin sadece salt fenomenolojik özellikleriyle sınırladığı için, (E)'nin, ilk bakışta, (3)'den daha kapsamlı olduğu anılabilir. Ama, daha yakından bakılacak olursa, bunun böyle olmadığı açıkça görülür. Şöyle ki; (E), genel olarak duyu deneyimlerinin belirleyici olduğu iddia eder ve (3)'de zaten bunu kabul etmektedir. Ama (3), buna ek olarak duyu deneyimlerinin hangi unsurlarının belirleyici olduğunu iddia eder ki, (E)'nin bununla ilgili bir söylemi yoktur. Böylece (3), (E)'den daha fazla şey söylemiş olur ve bu anlamda (E)'den daha kapsamlıdır.

²³ Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge: MIT Press 1981, s.142.

şüpheli argümanının güvenilirliği açısından çok önemli bir eksiklik ve dolayısıyla onun (8)'de ifade edilen şüpheli sonucunun akılcı ve kabul edilebilir bir tarzda savunulabilirliği bakımından ciddi bir sorundur. Şüphesiz bu durum, (3)'ün yanlış olduğu anlamına gelmediği gibi, burada da söz konusu bu öncülün yanlış olduğu iddia edilmemektedir. Bu makalenin temel tezi, Kartezyen şüpheciliğinin güvenilirliği reddedici içeriğinin aslında temelsiz olduğudur. Çünkü "dış dünya hakkındaki yargılarımızın epistemolojik statüsünü belirleyen *ratio cognoscendi* duyumlardır" düşüncesi, duyuşsal algıya dayalı bütün inançlarımızı epistemik bakımdan haklılandıran veya bilgiye dönüştüren *ratio essendi*, duyu deneyimlerimizin taşıdığı "temsilcilik", "güvenilirlik" veya "enformasyon taşıyor olma" gibi nesnel nitelikler değil, bu duyu deneyimlerinin *sadece salt fenomenolojik* karakteristikleri olduğu şeklindeki bir sonucu mantıksal olarak zorunlu kılmaz.

Kuşkusuz (E) için yukarıda geliştirilen argümanın öncülleri, içselci bir çizgide yeniden inşa edilerek, (3)'ü ima eder duruma getirilebilir; ancak, böyle bir argüman da doğal olarak artık (8)'de ifade edilen şüpheli sonucu değil, tersine gerekçelendirme hakkındaki içselciliği destekleyecektir. Böylece, şüphecinin elinde (3) no'lu öncülü temellendirecek ve dolayısıyla onu güvenilir bir şekilde (8)'e taşıyacak bir argüman *henüz* mevcut değildir. Fakat epistemolojiyi büsbütün *a priori* bir disiplin olarak gören şüphecinin, güvenilirliği dünyanın doğa kanunsal özelliklerine bağlı olan ve bundan dolayı da güvenilir olup olmadıkları deneysel bir araştırma gerektiren bilişsel süreçlerin hem *güvenilirliği* hem de güvenilirlik unsurunun pozitif epistemik statü için *gerekliliği* hakkındaki kuşkucu savlarını temellendirebilecek böyle bir argümanı, kendi koltuğundan zahmetsizce yürüttüğü sırf *refleksiyon* temelinde de geliştirebileceğinden pek emin değilim.²⁴

ABSTRACT

SKEPTICAL HYPOTHESES AND RELIABILITY

The *brain-in-a-vat* skeptical argument requires that it is just purely sensory characteristics of our experiences that determine the positive epistemic status of our perceptual beliefs. The requirement which implies that *reliability* isn't necessary for knowledge is based on this: from the metaphysical supposition that it is mainly our sensory experiences that define the positive epistemic status of a given empirical proposition that *p*, it follows that it is *only* purely *phenomenological* features of these experiences that turn *p* into knowledge. I argue that this requirement implying the denial of reliabilism is groundless, and so is the soundness of the BIV skeptical argument.

²⁴ "Peki ama, şüphecinin bilginin imkanı açısından ileri sürdüğü *a priori* itiraz güvenilirli bu yaklaşımı da kuşatmıyor mu?" Bu soruyu, *Felsefe Dünyası* dergisi için bu makeleyi değerlendirmeye alan hakeme borçluyum. Şüpheli argümanın yukarıda ifade etmeye çalıştığım (1) ve (5) no'lu öncüllerine iyi bir itiraz bulunmadığı, söz konusu öncüllerin yanlış olduğu gösterilemediği sürece, güvenilirlik dahil diğer bütün teoriler de tehdit altındadır. Goldman bu durumu açıkça kabul eder. Bkz. Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, ss. 55-57.

Keywords: skepticism, Descartes, skeptical hypotheses, the brain-in-a-vat skeptical argument, Goldman, reliabilism, reliability.

KAYNAKÇA

Alston, W. P. *Epistemic Justification: Essays in The Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press 1989.

Alston, W. P. "How to Think About Reliability", *Philosophical Topics*, sayı: 23(1), 1995, s.1-29.

Bach, K. "A Rationale for Reliabilism", *The Monist*, sayı:68, 1985, s.246-263.

Bonjour, L. *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press 1985.

Bonjour, L. "Epistemological Problems of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. E/N.Zalta, 2005.

Conne, E. and Feldman, R. "The Generality Problem For Reliabilism", *Philosophical Studies*, sayı: 80, 1998, s.1-28.

Dancy, J. *Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell: Oxford, 1985.

Descartes, R. *The Philosophical Writings of Descartes II*, ed. J.Cottingham, R. Stoothoft ve D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press 1984.

Dretske, F. "Epistemic Operators", *The Journal of Philosophy*, sayı: 67, 1970, s. 107-23.

Dretske, F. *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge: MIT Press 1981.

DeRose, K. "Solving the Skeptical Problem", *The Philosophical Review*, sayı:104, 1995, s.1-52.

Foley, R. *The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge:Harvard University Press 1987.

Foley, R. *Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*, New York, Oxford University Press 1993.

Fumerton, R. *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham, MD: Rowman&Littlefield, 1995.

Ginet, C. "Contra Reliabilism", *The Monist*, sayı: 68, 1984, s.175-178.

Goldman, A. "What is Justified Belief?", *Justification and Knowledge* içinde, ed. G. S. Pappas, Dordrecht: D. Reidel, 1979.

Goldman, A. *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press 1986.

Goldman, A. "Strong and Weak Justification", *Philosophical Perspectives*, sayı: 2, 1988, s. 51-69.

Hyman, J. "The Causal Theory of Perception", *The Philosophical Quarterly*, sayı: 42, 1992, s. 277-29.

- Johansen, K. F. *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to St. Augustine*, çev. Henrik Rosenmeier, London and New York: Routledge, 1998.
- Lehrer, K. "Discursive Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, sayı: 60 (3), 2000, s.637-653.
- Lewis, D. "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy*, sayı: 74, 1996, s.549-67.
- McDowell, J. *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1996.
- Nozick, R. *Philosophical Explanations*, Cambridge: Harvard University Press 1981.
- Pollock, J. "Reliability and Justified Belief", *Canadian Journal of Philosophy*, sayı:14, 1984, s.103-114.
- Pollock, J. *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ:Rowman &Littlefield, 1986.
- Pryor, J. "Highlights of Recent Epistemology", *The British Journal for the Philosophy of Science*, sayı: 52, 2001, s.95-124.
- Putnam, H. *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press 1981.
- Putnam, H. *Realism and Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 1983.
- Sosa, E. "How to Defeat Opposition to Moore", *Philosophical Perspectives*, sayı:13, 1999, s.141-54.

ÇAĞDAŞ HERMENEUTİĞE DOĞRU: SCHLEIERMACHER VE GENEL HERMENEUTİK

Vefa TAŞDELEN*

Giriş

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768–1834 yılları arasında yaşamış Alman ilahiyatçısı, filozofu ve eğitimcisidir. Çağdaş Protestan ilahiyatının kurucusudur. Klasik filologdur. Filoloji konusunda en iyi bilinen çalışması, Platon üzerinde yaptığı çalışmadır. Platon'un diyaloglarını Almancaya çevirmiş, onları, giriş yazıları ve açıklayıcı notlarla birlikte yayınlamıştır. Schleiermacher, daha çok hermeneutik üzerindeki görüşleri ve çağdaş hermeneutiğe olan etkileri/katkıları ile tanınır. Görüşlerini ilkin aforizmalar şeklinde yazmış daha sonra bu görüşlerini ayrıntılandırmıştır. 1810–1834 yılları arasında Berlin Üniversitesinde Protestan teolojisi kürsüsünde görev yapmış ve hermeneutik konusunda dersler vermiştir. Ölümünden sonra, 1838 yılında, öğrencisi F. Lücke, hermeneutik konusundaki görüşlerinin özünü yansıtan ve 1819'dan sonraki çalışmalarını ihtiva eden *Hermeneutik ve Eleştiri (Hermeneutik und Kritik)* adlı kitabını yayınlamıştır.

Bu makalede, Schleiermacher'in genel hermeneutiğini ortaya koyan görüşler ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacak, bu anlayışın hermeneutiğin evrimi içindeki yeri araştırılacaktır. Bunu sağlamak için, makale boyunca başlıca iki ana soru üzerinde durulacaktır: Friedrich Schleiermacher'in genel hermeneutiği nasıl bir hermeneutik anlayış öngörür? Geleneksel hermeneutikten hangi noktalarda ayrılır ve çağdaş hermeneutiğe hangi noktalarda katkı sağlar?

1. Anlamanın Bir Sorun Olarak Ortaya Çıkışı

Schleiermacher'e kadar hermeneutik, "teolojik hermeneutik", "filolojik hermeneutik" ve "hukuk hermeneutiği" gibi özel türleri olan bir disiplin, bir anlama ve yorumlama kuramı olarak ele alınıyordu. Anlama, zaten kendiliğinden ortaya çıkan normal bir süreç olarak görüldüğünden, hermeneutik faaliyet, yalnız metnin veya konuşmanın kapalılık durumunda yardımına gereksinim duyulan bir anlama ve yorumlama kuramı olarak işlev görmekteydi. Anlama, hermeneutik gelenek içinde ilk defa Schleiermacher'le birlikte bir sorun haline gelmeye başlamıştır. O, anlamayı kendiliğinden gerçekleşen olağan bir durum olarak görmez. Normal olan anlama değil, anlayamamadır. Bu nedenle, hermeneutik, sürekli yardımına gereksinim duyulan bir anlama sanatı ve bilimdir. Schleiermacher, bu bilimin/sanatın işlevsel hale gelebilmesi

* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

için kurallar koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla çağdaş hermeneutik metinlerin ve ifadelerin anlaşılmasına değil, anlaşılmaması durumuna dayanır ve varlığını bu gerekçeden alır. Schleiermacher 1809-1810 kışında yazdığı “Genel Hermeneutik”in girişinde şöyle der: “Hermeneutik, söylemin anlaşılmaması durumuna dayanır: geniş anlamda, ana dildeki ve gündelik yaşamdaki yanlış anlamayı ihtiva eder.” Hermeneutik, yalnız anlamadaki kapalılıkla değil, daha anlama isteğinin kendisiyle birlikte ortaya çıkar. Buna göre, anlayamama, anlama isteğini önceler. Çünkü anlama isteği, metindeki kapalılığın, bulanıklığın ve belirsizliğin bir sonucudur.¹

Schleiermacher, “anlama zorluğundan”, “anlamama” ve “yanlış anlama” durumlarından söz eder. Önündeki sorun anlama, dahası “doğru anlama”dır.² Filolojik çalışmalarda hermeneutiğin yardımı çağırıldığı en önemli konulardan biri, yabancı veya eski bir metni, aradaki mesafeye karşın yaşayan dilde anlaşılabilirliğini sağlamaktır. Anlamanın ve yorumlamanın bu anlamı kapsamında Hermeneutik Schleiermacher’e kadar da uygulanmaktaydı. Ona göre zorluk, geleneksel hermeneutikte anlaşıldığı üzere, yalnız arada belirli bir zamansal, dilsel ve kültürel mesafenin bulunduğu eski metinleri anlamada veya bir anlam kapalılığı durumunda değil, gündelik yaşamda, insanlar arasındaki sıradan konuşmalarda ve yazışmalarda bile yaşanır. Bu nedenle anlayamama durumu, klasik hermeneutikteki anlamanın yerini alır ve anlama, belirli süreçlerden geçerek ortaya çıkar. Bir anlama sanatı olarak hermeneutikten söz edilecekse öncelikle anlamanın kendiliğinden ve rastlantısal olarak gerçekleşen bir durum olmadığını, aksine bir sanat ve bilim yardımı ile ortaya çıkabileceğinin kabul edilmesi gerekir. Schleiermacher, anlamamayı değil, anlayamamayı normal bir durum olarak gördükten sonra, hermeneutiği genel bir anlama sanatı olarak temellendirmeye çalışır.

2. Bir Anlama Sanatı Olarak Genel Hermeneutik

Schleiermacher, özel hermeneutiklerin eksikliğine ve yetersizliğine dikkat çekerek konuya giriş yapar. Hermeneutik mevcut haliyle bilimsel bir nitelik kazanmamıştır. Ona göre, “Özel hermeneutik, hem tür, hem de dil bakımından, hiçbir bilimsel talebi karşılamayan bir gözlemler toplamıdır. Konuya ilişkin kurallar olmadan, ancak özel durumların alışkanlıklarına dayanarak anlamayı başarmak, pürüzlü bir süreçtir.”³ Bu eksik ve tesadüfî sürecin eleştirisi sonucunda da, bir genel hermeneutiğe olan ihtiyacın vurgulanması söz konusu olur. Özel hermeneutikler, anlamanın genel yasalarından yoksun bir deneyimler toplamı olarak görülünce, anlamayı bir sistem ve bilim haline getirecek bu hermeneutik biçimine duyulan ihtiyaç belirgin hale gelir. Schleiermacher, dini metinlerin yorum ilkeleri ile seküler metinlerin yorum ilkeleri

¹ Friedrich Schleiermacher, “General Hermeneutics”, In *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Trans. And Ed. Andrew Bowie, ss. (227–268), Cambridge University Press. Cambridge, 1998, ss. 227-228.

² Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Trans. And Ed. Andrew Bowie, Cambridge University Press. Cambridge, 1998, s. 3.

³ Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 6.

arasında hiçbir farklılığın olmaması gerektiğini sürekli vurgular. Bu nedenle *Hermeneutik ve Eleştiri* kendisinden önceki hermeneutik ve felsefe geleneğine karşı bir başkaldırıdır.⁴ Gerçi Hermeneutiğin, yalnız kutsal metinlerin yorumu olmaktan çıkarılıp, tüm insan ifadelerinin yorumu haline getirilmesi konusunda Schleiermacher'den önce de düşünceler öne sürülmüştür. Sözelimi, Johann Conrad Dannhauer, 1630 yılında yayınlanan *İyi Yorumcu Fikri (Idea boni Interpretes)* adlı kitabında, genel hermeneutik adı altında "evrensel" bir hermeneutikten söz eder. Grondin, bunun, teolojik olmayan evrensel hermeneutik yolunda hatırı sayılır bir aşama olduğunu söyler.⁵ Aynı şekilde, Johann Heinrich Ernesti, 1699 yılında yayınlanan, *Seküler Hermeneutiğin Doğası ve Kuruluşu Üzerine (De Natura et constitutione Hermeneuticae profane)* adlı eseri ile, hermeneutiğin, din dışı metinleri anlama ve yorumlama sanatı olması görüşünün gelişimine katkı sağlar. Aynı şekilde, hermeneutiğin, yalnız kutsal metinlerin değil de, genel olarak yazılı ve sözlü bütün ifadelerin anlaşılması sanatı olması gerektiği fikri Johann Martin Chladenius'ta kendini yineler.⁶ Ancak bu görüşün ilk defa Schleiermacher'in çalışmalarında bir sistematığe ve felsefi derinliğe kavuştuğu söylenebilir. Hermeneutiğin, özel hermeneutikten genel hermeneutiğe geçişi, düşüncenin evrimi içinde önemli bir aşamadır. "Özel ya da bölgesel hermenötiklerin genel hermenötik şeklini alması, konuyla ilgilenenler tarafından, Copernicus'un astronomideki köklü değişimine eş değer kabul edilir. Özel hermenötikler konusu kutsal, ya da profan, şiirsel, ya da hukuki olsun; belirli metinlerin ve metin kategorilerinin anlaşılmasıydı. Oysa genel hermeneutik, konusu ne olursa olsun 'metin metindir' anlayışından hareket ediyor ve metinler arasındaki ayrımı kaldırıyordu. O, bir şiiri, ya da kutsal bir metni anlamanın aynı ilkelerle mümkün olabileceğini ileri sürüyordu. Bunda pozitif bilimlerin açıklayıcı yöntemi karşısında insan bilimlerine ait özgün bir yöntem arayışının rolü olduğu inkâr edilemez."⁷

Schleiermacher, hermeneutik sözcüğünün etimolojisinden hareketle bazı çözümlenmelerde bulunur. Buna göre hermeneutik, (1) bir kişinin, düşüncelerini doğru bir şekilde sunması/ifade etmesi sanatı, (2) bir başkasının ifadelerini üçüncü bir kişiye aktarması sanatı, (3) bir başkasının düşüncelerini doğru bir şekilde anlaması sanatıdır. Üçüncü maddedeki "anlama"; birinci maddedeki "sunma/ifade etme" ve ikinci maddedeki "aktarma" arasında aracılık yapacaktır.⁸ Buna göre, hermeneutik sürecin birinci aşamasını düşüncelerin ifadesi, ikinci aşamasını düşüncelerin anlaşılması, üçüncü aşamasını ise sunulan ve anlaşılan düşüncelerin bir başkasına aktarılması

⁴ Andrew Bowie, "Introduction", In Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, pp. (vii-xxx), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. xiii.

⁵ Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven, 1994, s. 48.

⁶ Johann Martin Chladenius, "Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Writings", in Mueller - Vollmer (ed.) *The Hermeneutics Reader*, s. (55 - 71), Basil Blackwell, Oxford, 1986, s. 55.

⁷ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*. Alfa Yayınları, İstanbul, 1998, s. 7.

⁸ Schleiermacher *a.g.e.*, s. 5.

faaliyeti oluşturur. Schleiermacher'in bu tavrıyla "anlama", "anlamama", "doğru anlama", "yanlış anlama" gibi kavram ve konular bir sorun olarak ortaya çıkar. Eğer hermeneutik "doğru anlamamanın bilimi ve sanatı" olacaksa o zaman anlama kendiliğinden ortaya çıkan, normal olarak ifade bulan bir etkinlik olamaz. Schleiermacher, heremeneutiği teoloji, filoloji ve hukuk alanında kullanılan bir yan disiplin olmaktan çıkararak genel anlamda hangi alanda ve konuda olursa olsun, tüm yazılı ve sözlü metinlerin anlaşılması kuramı, bilimi veya sanatı olarak temellendirmeyi amaçlar. Bu çaba temelini, "çeşitli özel hermeneutik biçimlerinin mevcudiyetine karşın, hermeneutiğin genel anlamda henüz bir anlama sanatı olarak var olmamasında" bulur.⁹ En önemli özelliği ise, hangi konuya ilişkin olursa olsun, herhangi bir ayrıma gitmeden hermeneutiği yazılı ve sözlü eserlerin anlaşılmasında genel bir tavır, genel bir anlama kuramı olarak sistematize etmeyi denemesidir. Bu tavrıyla hermeneutik genel bir anlama bilimi haline gelme yolunda önemli bir gelişim göstermiştir.

Schleiermacher, bir "anlama bilimi" olarak kurmaya çalıştığı hermeneutiği, mantık ve retorikle karşılaştırır. Mantık nasıl ki düşüncenin ve insan aklının ilkelerini tespitte çalışıyorsa, aynı şekilde hermeneutik de anlamamanın ilkelerine ulaşmaya çalışır. Retorik nasıl ki düşüncelerin uygun ve etkili bir şekilde ifadesi ile ilgileniyorsa, hermeneutik de düşüncelerin anlaşılması ile ilgilenir. Retorik konuşmanın kurallarını belirleyen bir sanat olarak düşüncenin dış yanıyla, yani düşüncelerle değil, düşüncenin nasıl ifade edileceği ile ilgilenir. Düşünme içsel bir süreçtir, bu sürecin ifade bulması düşüncüyü oluşturur ve bu retorik, yani ifade etme sanatının işidir. Sonuçta retorik ve hermeneutik, her ikisi birden diyalektiğe dayanırlar. Düşünmenin kuralları mantık tarafından belirlenir. Anlama ise bir başka bilimin, bir başka sanatın ilgi alanına girer. Hermeneutik, bu sanatı sağlama, anlamayı ortaya çıkarma ve bunun kurallarını tespit etme sanatıdır. Bununla birlikte hermeneutik düşünce ile ilgili olduğundan, aynı zamanda felsefidir de.¹⁰

3. Anlamamanın Tarihselliği

Schleiermacher, anlamamanın kolayca ve kendiliğinden ortaya çıkıveren bir durum olmadığını ima ederek, "Kapsamlı bir araştırma sürecinin dışında, gerçek bir anlama yoktur" der. Kapsamlı bir araştırma ise, her zaman yoğun bir çabayı gerekli kılar. Schleiermacher, bu çabanın içeriğini şu şekilde belirler. "Kapsamlı bir araştırma tarihseldir ve başlangıçla başlar. Bütün yetersiz anlamalar kendi temellerini kapsamlı araştırmanın yokluğunda bulurlar. Bu şekilde bir kişinin, ancak kısmi ve eksik bir şekilde anlayacağını bilmesi gerekir."¹¹ Bu kapsamlı araştırmanın içine neler girer? İnsan nasıl kapsamlı bir şekilde araştırabilir ve anlayabilir? Öncelikle her metnin, kapsamlı bir bakış açısıyla, kapsamlı bir araştırma ile anlaşılacağını bilmesi gerekir.

⁹ A.g.e., s. 5.

¹⁰ A.g.e., s. 6,7.

¹¹ Schleiermacher, "General Hermeneutics", s. 231.

Bu kapsamlı tutum da birkaç şekilde gerçekleşir: Yazarın çalışmasına katılırim ve onun bilgisini kendi bilgim haline getiririm. Nesnenin araştırmasına katılırim ve ona ilişkin sunumun anlamını anlayana dek araştırma sürecini izlerim. Metni oluşturan ya da sunumu yapan kişinin belli koşullar içinde bulunduğunu bilirim ve bu koşulları (tarihsel, kültürel, ekonomik, politik, psikolojik, vb.) anlamaya çalışırım. Metnin hangi amaçla oluşturulduğunu, bu oluşumda nelerin rol oynadığını anlamaya çalışırım.

Tarihsellik, tüm anlam farklılıklarının ötesinde, insanın zaman içinde yeryüzünde geçirdiği sürece ve evrelere işaretlerle, bir bilinç varlığı olarak mevcut yaşantısının, geçmişten gelen bir takım anlam, değer ve kavramların etkisi ve belirleyiciliği altında olduğunu ifade eder. Dolayısıyla zaman içindeki bu sürekliliğin, hâlihazırdaki anlama durumları üzerinde etkili olacağı bir gerçektir. Bir şeyi, bir olayı anlarken, geçmiş yaşantımızdan, kendi tarihsel ve kültürel birikimimizden bağımsız olamayız. Schleiermacher, "Her ifade, ancak kendi bağlamı içinde anlaşılabilir" derken, yalnız ifadenin gramatik bağlamına değil, aynı zamanda anlam olarak onun oluşumuna zemin hazırlayan tarihsel, toplumsal ve kültürel koşullarına da dikkat çeker.¹² Dolayısıyla, sahip olduğumuz birikim anlamamıza doğrudan etki eder. Burada, anlamayı koşullandıran ve belirleyen, çağdaş hermeneutikte, özellikle Heidegger ve Gadamer'de belirgin bir şekilde öne çıkan bu birikimi, "anlamının tarihselliği" olarak formüle edebiliriz.

Schleiermacher, dilin tarihsel ve doğal olmak üzere iki boyutuna dikkat çeker. Dil, bir takım seslerden, şekillerden, dil bilgisi ve gramerden ibaret değildir, sözcüklere anlamını veren bir tarihsellik de vardır. Bu tarihsellik, sözcüklerin mevcut anlamlarını kazanana değin geçirdiği tüm evreleri içerir. "Her ifade, ancak ait olduğu tarihsel yaşamın bilgisi veya içinden çıktığı tarihle anlaşılabilir."¹³ Tarihsel zemin, ifadelerin doğru anlaşılmasının zemini. Bir ifade ancak kendi tarihsel zemininde doğru bir şekilde anlaşılabilir. Tarihsel yaşamın bütünlüğünün bilgisi, bir ifadenin doğru anlaşılmasını sağlar. Herhangi bir ifade, kendi tarihsel zemininden kopuk bir şekilde, anlaşılmaya uygun bir konum sunmaz. İfadenin konumunu yaşamın tarihselliği belirler. Ne var ki, insan yalnız kültürel ve manevi bir varlık değil, aynı zamanda fiziksel bir varlıktır da. Her ne kadar tarihsel, kültürel ve manevi bir dünya içinde yaşasa ve kendi tinselliği bu dünyayı üretse de, ancak kendi varoluşunu fiziksel bir çevre ve bu çevrenin imkânları içinde gerçekleştirebilir. İfadelerin anlaşılmasında fiziksel koşulların da dikkate alınması gerekir. "Tarih bilimi, baştan sona etikdir. Fakat dil aynı zamanda doğal bir boyuta da sahiptir; insan ruhunun ayrımları aynı zamanda insanlığın ve gezegenin fiziksel özellikleriyle de belirlenir. Böylece hermeneutik sadece etikte köklerini bulmaz, aynı zamanda fizikte de bulur. Bununla birlikte etik ve fizik, bilginin birliğinin bilimi olarak yeniden diyalektik dönüş yaparlar."¹⁴

¹² Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 231.

¹³ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, s. 8.

¹⁴ Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 8.

4. Anlamamın Boyutları

Schleiermacher, "Her ifade, kendi kökeninde, dil bütünlüğü ve düşünce bütünlüğü olmak üzere çifte bir ilişkiye sahiptir; bu durumda bütün anlamalar iki andan ibarettir, dilsel ifadelerin anlaşılması anı, düşünürün içinde bulunduğu durumun anlaşılması anı" der.¹⁵ Yine ona göre, anlama, niteliksel ve niceliksel olmak üzere iki boyuta sahiptir: (1) Kelimenin ve nesnenin, ifadenin ve düşüncenin denkliği (2) Gündemin ve içeriğin doğru bir şekilde kurulması, küçük bir meselenin büyük, büyük bir meselenin küçük, önemli bir şeyin önemsiz, önemsiz bir şeyin önemli, değerlinin değersiz, değersizin değerli görülmemesi. Anlamamın niteliksel ve niceliksel boyutu, bir bakıma gramatik ve psikolojik anlamamın farklı bir ifadesidir: Anlama, dil boyutu ve düşünce boyutu olmak üzere iki boyuta sahiptir. Dil kendisi ile düşünülebilecek her şeyin cisimleşmesidir. İfade, düşünürün düşünce akışını yansıtır. Onda düşünce kendi içindeki süreci, gelişimi ve uyumu vardır. Bu nedenle, her ifadede onu ifade eden kişinin ruh hali ve niyeti vardır. Schleiermacher bunlardan ilkinin gramatik, ikincisini ise teknik yorum olarak adlandırır. Teknik anlamamın bir başka adı, psikolojik anlamadır. Gramatik anlamada dilde düşüncelerin cisimleşmesi söz konusudur. Düşünceler dilde ortaya çıkarlar. Dil, düşüncenin taşıyıcılığını yapar. Bu nedenle, gramatik anlama dildeki düşüncelerin, sözcüklerde cisimleşen hislerin anlaşılmasıdır. Teknik anlamada ise yazarın ruh halinin ve niyetinin anlaşılması söz konusudur.¹⁶

Gramatik anlama, dil bilgisine dayalı bir anlamadır. Bu nedenle, farklı dönemlerde ve farklı dillerde yazılan metinlerin anlaşılması, öncelikle aradaki yabancılığı ve mesafeyi ortadan kaldıracak denli o dile vakıf olmayı gerektirir. Öte yandan psikolojik anlamada "kişi bilgisi" öne çıkar. Kişi bilgisinde, yazarın veya sözü ifade eden kişinin, ifadenin anlaşılmasına katkı sağlayacak düşünce ve kişilik bilgileri vardır. Bu bağlam içinde metin gerek gramatik ve gerekse psikolojik açıdan anlaşılmaya uygun hale gelir. "Gramatiksel anlamada dil bilgisi, psikolojik anlamada ise tam bir insan bilgisi gerekir." Gramatik anlama dil bilgisi üzerinden, sözcüklerin anlamları ve kullanılışları açısından gerçekleşir. Psikolojik anlamada ise insanın anlaşılması söz konusudur. Bu ise o kişi hakkında tam bir bilgiyi gerektirir. Schleiermacher bu nedenle, gramatiksel anlamayı mekanik ve matematiksel bir işlem olarak görür. Bir hesap kitap işi gibidir o. Psikolojik anlamada ise, anlaşılmak istenen kişinin bilinmesi gerekir. Bu bilgide bilinmek istenen şahsa ilişkin bilgi kadar kişisel sezgi de (*Anschauung*) öne çıkar.¹⁷

Gramatik yorum, dile, ifadeyi vücuda getiren bir faktör olarak bakar, psikolojik yorum ise ifade eden kişiyi, ifadenin gerçek zemini olarak görür. "Yorumun her bir tarafı, bu iki ilişkide birbirlerini etkilerler. Gramatik taraf ifadeyi temele koyar ve kendisine dilin bir organı olarak bakar, fakat dile gerçekten ifadeyi

¹⁵ A.g.e., s. 8.

¹⁶ Schleiermacher, "General Hermeneutics", s. 229-230.

¹⁷ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, s. 10-11.

vücuda getiren bir şey olarak bakar. Öte yandan teknik taraf, ifade eden kişiye ifadenin gerçek zemini ve dile de yalnız olumsuz sınırlayıcı ilke olarak bakar.”¹⁸ Bu şekilde, anlamının gramatik ve psikolojik boyutları arasında bir zıtlıkta da ortaya çıkar.

4.1. Gramatik Anlama: Schleiermacher, yorumun gramatik olarak başlaması gerektiğini, bu süreçte lisanın konuşan ve dinleyen, yazan ve okuyan arasında duyuşsal ve dışsal olarak aracılık yaptığını, teknik ya da psikolojik yorumun ise, düşüncenin içsel sürecinde, dış dünyaya ilişkin duyuların kıyasını üstlenebileceğini söyler. Burada amaçlanan şey, söyleyen veya yazan kişinin söylemek istediği şeyi anlamaktır. Anlama, dil üzerinden gerçekleşir. Anlama, dilin anlaşılmasıdır. Bu da, sözcüklerin anlamının bilinmesiyle ilgili bir konudur. Dil ile ilgili maddi öğeler, dilin nesnel yapısı, gramatik anlamayı oluştururlar; ne var ki bu anlamının daha ileri bir seviyesine işaret eden sezginin temelini de oluştururlar. Çünkü “Maddi öğelerin birliği, daha ileri bir seviyede saptanabilen sezginin bir şemasıdır (*Schema einer Anschauung*).”¹⁹

Gramatik anlama süreci, bir anlamın, dilsel ifadelerle, yani yazılı metinler veya sözlü ifadelerle okuyucunun veya dinleyicinin algı düzeyine sunulmasıdır. Dilsel bir yapı içinde ortaya çıkan metin ve ifade, o haliyle gramatik bir nitelik gösterir. Okuyucu veya dinleyici, öncelikle bu gramatik ifadelerle karşılaşır. Bu gramatik yapı içinde, cümlelerin, sözcüklerin, anlamların bir dil düzeni içinde varlık kazanması söz konusudur. Bu tür bir anlama biçimi niceliksel ve biçimsel olduğu için önemli ölçüde matematiksel ve mekanik bir nitelik taşır.

Gramatik anlama tümüyle dilsel bir süreçtir. Schleiermacher’ın dil ve düşünce konularındaki görüşlerinin bilinmesi, bu anlama biçiminin aydınlatılmasına katkı sağlayabilir. Buna göre, hermeneutik, dil bilgisi olarak gramere dayanır. Bunların her ikisi de dile aittir. Bu aidiyet sözün ve düşüncenin birliğini sağlar. Dil, içinde düşüncenin gerçek olduğu bir alandır. Hiç kimse sözcükler olmadan düşünemez. Hermeneutik, düşüncenin içeriğinin anlaşılmasını sağlayan bir etkinlik olarak, bu amacın gerçekleşmesine yönelik kurallar koyar. Ne var ki, bu düşünceler yalnız dil vasıtasıyla gerçekleştiği için gramerle karşı karşıya gelmesi kaçınılmaz olur. Bu nedenle, Schleiermacher’ın hermeneutiği içinde dilin merkezi bir yeri vardır. Gerek ifade eden, gerekse bu ifadeyi anlayan kişi, kendisini verili bir dil ortamı içinde bulur. İfade eden kişi, ancak verili bir dilin imkânları içinde düşüncelerini ifade eder. Bu dilin imkânlarının üstüne çıkabileceğini düşünmek mümkün değildir. Aynı şey anlayan açısından da geçerlidir. O da ancak dilin kendisine sunduğu imkânlar ölçüsünde anlayabilir. Bu “dilsel konum” hem ifade edeni, hem de anlayanı belirler. Neredeyse “dilsel determinizm” kavramıyla açıklanabilecek bir durumdur bu. “Buna göre her birey bir yandan kendisini bireysel bir tavır içinde oluşturan verili bir konum içinde bulunur, öte yandan onların söylemi ancak dilin bütünlüğü vasıtasıyla anlaşılabilir. Fakat insan

¹⁸ Schleiermacher, “General Hermeneutics”, s. 230.

¹⁹ Schleiermacher, “General Hermeneutics”, s. 232-235.

sürekli olarak gelişen bir tindir de ve söylemi, diğer eylemlerle bağıntı içinde yalnız bu çinin bir eylemidir.”²⁰

Öte yandan, bireyin ne düşüneceği, düşündüğü dil içinde daha önceden ifade edilmiş düşünceler tarafından da sınırlanır. Bu anlamda, dil kendi yapısı içinde bireyin “ne”yi “nasıl” düşüneceğini de belirler. O, kendi dili içinde daha önce hiç düşünülmemiş bir konuyu, hiç ifade edilmemiş bir şekilde düşünemez. Dil bizi düşüncelerimizde, gerek konu, gerekse ifade biçimi ile belirler. “Birey, kendi düşüncesi içinde ortak dil tarafından belirlenir ve ancak kendi dili içinde tahsis edilmiş durumda olan düşünceleri düşünebilir. Başka bir düşünce, eğer daha önce dilde varolmuş yakın bir düşünce ile ilişkilendirilmemişse, iletilemez. Bu düşünmenin içsel bir konuşma olduğu gerçeğine dayanır. Fakat bundan, dilin bireyin düşünsel gelişimini belirlediği sonucu da çıkarılabilir.”²¹ Schleiermacher, dil ile ifade arasında karşılıklı bir gereklilik bağı kurar. Her ifade, varlığını dile borçludur. Çünkü bir dil aracılığı ile ortaya çıkar ve o dilin imkânları içinde varlık kazanır. Öte yandan dil de ancak ifadelerde varlık kazanır. Dil ile insan zihni arasında derin bir ilişki vardır. Dil, doğal ve kültürel bir kazanım olarak insan zihnini oluşturur, onu içinden çıktığı kültürün verileri ile tanzim eder. Böylece dil zihni, zihin de ifadelerini oluşturur. Bireyler arasındaki iletişim bu “ortak dil” üzerinden gerçekleşir. Dilin ortak doğası, iletişimde bulunan bireyler tarafından paylaşılır. Bu ortak zemin, anlamın ve anlaşmanın da zemini dir.²²

Schleiermacher’ın bu dil merkezci tutumuyla dil bir sınır, bireyin kendisini aşamayacağı, değiştiremeyeceği, üstesinden gelemeyeceği bir yazgı olarak ortaya çıkar. Dil bir yandan bireyi kuşatırken, öte yandan da ona düşünme konuları sunarak, neyi ne kadar ve ne şekilde düşüneceğini belirler. Böylece, insanın zihinsel yapısı, dilin belirleyiciliği ve egemenliği altına girer. Eğer dil, bir yazgı durumunda ise, kuşaktan kuşağa aktarılıp gidecek bir felsefe, edebiyat ve düşünce geleneği de dil tarafından belirlenmiş olur. O halde kişi kendi kendine sanatçı, filozof ya da düşünür olamaz, onu bir filozof ya da edebiyatçı yapan öncelikle yazdığı, konuştuğu ve düşündüğü dildir. Nitekim daha sonraki cümlelerde geçen ifadeler, sözelimi “dilinin bireyin düşünce gelişimini belirleyeceği hususu”, dilsel determinizm fikrini güçlendirir. Burada dil alanı ve düşünce alanı arasında ayrılmaz bir bağ kurma durumu söz konusudur.

Schleiermacher’ın, daha sonraki çalışmalarında “yoldan çıktığını, verimli gerçek, dil merkezli hermeneutiği bırakarak kötü metafizik seviyesine indiğini” iddia edenler de vardır. Palmer bu iddiaya karşı şunları söyler: “Bu varsayım tartışma götürür; çünkü bir metin, sadece bir takım belirsiz içsel zihni süreç gösterilerek değil, metnin işaret ettiği konu ve nesneye dayanarak anlaşılır. Schleiermacher’ın ilk dönem hermeneutik düşüncesinde, kişinin düşüncesinin ve aslında tüm varlığının, kendisini ve dünyayı içeren dil aracılığıyla belirlenebileceği anlayışı hâkimdi ve bugünkü fikirlerle yakın bir durumda idi. İlk dönem düşüncesinde bir diyalog esnasındaki diğer kişiyi

²⁰ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, s. 8.

²¹ Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 9.

²² *A.g.e.*, s. 9.

anlamanın gerçek şartlarına dayanan, tam anlamıyla dil merkezli hermeneutiğe teslim olmuştu. Burada psikoloji, artık temelde dilsellikle alakası kalmayan zihni sürecin yeniden oluşturulması veya belirlenmesi sanatı haline gelmektedir.”²³

Palmer’in de kısmen karşı çıktığı bu görüş, Schleiermacher’ın hermeneutiğinde bir dil merkezçiliği, dolayısıyla gramatik anlamanın üstünlüğü fikrini doğurmaz. Schleiermacher, aşağıda da değinileceği üzere, gramatik ve psikolojik anlama arasında bir öncelik ve sonralık, bir az değerlilik ve çok değerlilik sıralamasına gitmez. Onların aynı anlama edimi içinde ve iç içe eşit değerde bulduklarını söyler. Eğer kişiyi yalnız dilin bir aracı durumuna getirecek olsaydı, yine dilsel determinizmden söz edebilirdik. Ne var ki o, zaman zaman bu şekilde anlaşılabilir ifadeler kullansa da, aslında “ifade eden kişi dilin, dil de ifade eden kişinin bir aracıdır” der.²⁴ Dil insanın doğuştan getirdiği, kendi tasarrufu olmadan öğrendiği bir ifade aracıdır. Dolayısıyla kendi iradesi dışında, dil ile birlikte bir dünya görüşü de kendisine gelmiş olur. Dil kendi içindeki anlam ve değerleriyle “yol gösterici” bir nitelik taşır. Bu yol göstericilik bir determinizm olarak görülemez. Öte yandan, dilin birey üzerindeki etkisi kadar, bireyin de dil üzerinde etkisi vardır. Birey, kişisel tasarrufu ve yaratıcılığı ile dile etki eder ve onun gelişimini sağlar.

4.2. Psikolojik Anlama: Gramatik anlama, her zaman dilde ifade edilmiş olanın anlamı ile ilgilenir. Psikolojik ya da teknik anlama ise, dilde ifade edilenin ötesine geçmek ister ve ifadeyi ortaya koyan kişiyi, onun durumunu anlamaya çalışır. Burada bir kişiyi, sezgi ve empati gücü ile anlama söz konusudur. Yorum, salt gramatiksel olarak görüldüğünde, mekanik ve matematik bir nitelik kazanır. Ne var ki, onun sezgisel yönü karşısında bu mekanik işleyiş ikincil derecede önem arz eder. Bu durumda, gramatiksel yorum, psikolojik yorumla desteklenmelidir ve yorumda gramatik ve psikolojik anlama eş değerde bulunmalıdır. “Dille olan ilişkisi içinde bir ifadeyi anlama işlemi belli derecede mekanik bir işleyiş olabilir, böylece bir hesap kitap işine indirgenebilir. Zira mevcut güçlükler, bilinmeyen nicelikler olarak görülebilir. Konu matematiksel hale gelir, bu nedenle de mekanik bir hal alır, çünkü onu bir hesap kitap işine indirgemiş durumdayımdır.”²⁵

Psikolojik anlama bir kişiye ilişkin anlamadır. Bu özelliği ile dilbilgisi gerektiren gramatik anlamadan, bu mekanik ve matematik anlamadan farklıdır. Kişiye ilişkin bilgi gerektirmesi ile psikolojik anlama, tarihsel ve öznel bir anlamadır.²⁶ Burada başkasını anlama konusu, kişinin kendisini anlamasından ve gözlemlemesinden hareket eder. Bu nedenle anlamanın bir “yeniden üretim” olması önemlidir. Kişinin, bir başkasını anlayabilmesi için, onun duygu ve düşüncelerini, onun yaşam biçimini kendinde yeniden üretmesi gerekir. Bu, psikolojik anlamanın

²³ E. R. Palmer, *Hermenötik*, Çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 131.

²⁴ Schleiermacher, “General Hermeneutics”, s. 229.

²⁵ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, s. 10.

²⁶ Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 14.

karşılığı ve tanımı olarak da görülebilir. Artık burada başkasını hissetmek, yalnız empati aracılığıyla değil, onun düşüncelerini, hislerini ve davranışlarını yeniden üretmekle mümkün olacaktır. “Biz genel, üstten bir bakışla başlarız. Fakat buradan yazarın içsel sürecini/gelişimini nasıl anlayabiliriz? Gözlemlerle. Bu, kendi kendini gözlemlemeye dayanır. Başka bir kişinin derin düşüncesini ve içsel oluşumunu anlamak için kişinin kendisini içsel düşüncede ve oluşumda görmesi/tertip etmesi gerekir. Bu açıdan kişinin kendisini oluşturması, tertip etmesi edebiyat alanında yüksek çalışmalar yapmak için esastır.”²⁷

5. Anlamın Bütüncül Yapısı

Schleiermacher, anlamayı gramatik ve psikolojik boyutlarının dışında düşünemez. Ona göre “kendi başına” diye bir anlama olayı söz konusu değildir. Her anlamada, gramatik ve psikolojik anlama bir arada, iç içe ve bir birini tamamlayarak bulunur. “Öncelikle, kendi başına açıklanabilecek hiçbir ifade yoktur. Çünkü gramatik yoruma katkı sağlaması gereken yazarın bilgisi, başka bir yerden gelmek zorundadır. Teknik yoruma katkı sağlaması gereken nesne bilgisi de başka bir yerden gelmek zorundadır.”²⁸ Schleiermacher, anlamada iki anın (*moment*) bulunduğunu söyler: Gramatik an ve psikolojik an. Ve anlama, bu iki anın birlikteliğinden ve iç içeliğinden oluşur.²⁹ Schleiermacher, her iki anlama biçiminin de bir arada bulunması ve birbirini tamamlaması gerektiğini düşünür. Onlar ayrı yorum biçimleri değil, bir arada ve bir birlerine eşlik etmesi gereken anlama biçimleridir. Schleiermacher’e göre, bu iki anlama biçimini birbirlerine eşlik edecek şekilde bir arada bulundurmak gerekir. Çünkü onların anlama edimi esnasında birbirlerini tamamlamaları gerekir. Dilin belirli kuralları vardır ve öğrenilebilen bir nitelik gösterir. Bu özelliği onu mekanik bir süreç haline getirir. Psikolojik anlamada ise sezgisel bir durum söz konusudur ve bunun yetenekle ilgili bir şey olduğunu söyleyebiliriz.³⁰ Psikolojik anlama ve gramatik anlama ayrı anlama biçimleri değil, bir anlama biçimi içinde yer alan öğelerdir. Yalnız gramatiksel olarak anlamak isteyen kişi, anlama sanatının inceliklerinden yoksun kalır, yalnız psikolojik olarak anlamak isteyen kişi, filolojinin kendisine sunabileceği imkânlardan yararlanamaz. Schleiermacher, gramatik anlama ve psikolojik anlama derken, bunların farklı anlama biçimleri olduğunu söylemek istemiyor, onların anlama edimini bütünlükten ve ortaya çıkaran öğeler olduğunu söylemek istiyor. Onlardan biri yoksun olduğunda anlama edimi eksik, kusurlu ve sanattan yoksun olacaktır. Psikolojik anlama, işin zevki, sanatı ve inceliği ile, gramatik anlama ise daha çok onun dilbilimsel boyutu ile ilgilidir. Psikolojik anlama, sezgilere, deneyime ve empati gücüne dayanır; gramatik anlama ise ifadelerin somut mantıksal yapılarına dayanır. Birlerine üstünlükleri yoktur.

²⁷ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, s. 135.

²⁸ Schleiermacher, “General Hermeneutics”, s. 230.

²⁹ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, s. 9.

³⁰ Schleiermacher, “General Hermeneutics”, s. 229.

Schleiermacher şunları söyler: “Bunlar iki farklı yorumun türü değildir, her açıklama her ikisini de tamamen başarmak zorundadır. Sık sık yorum türleri hakkında konuşulur; fakat bir tür, diğer türlerin içinde olduğu bütünü tümüyle içerir. Kim yalnız gramatiksel olarak anlamak isterse, sanattan yoksun bir şekilde anlar. Kim yalnız psikolojik olarak anlamak isterse, filolojiden yoksun bir şekilde anlar.”³¹

Gramatik anlama, psikolojik anlamadan daha düşük seviyeli bir anlama biçimi olarak görülebilir. Bu yanlış bir tutum olacaktır. Schleiermacher bu iki yorum türünün eş değerde olduğunu söyler. Dil bireyin düşüncelerinin iletilmesinde bir araç olarak görüldüğünde psikolojik anlama, düşünceleri belirleyen ve yönlendiren merkezi bir konuma getirildiğinde ise gramatik anlama öne çıkar. Schleiermacher’ın ilk dönemindeki hermeneutik kuramının dil merkezli, ikinci dönemindeki hermeneutik kuramının ise psikoloji merkezli olduğu düşünülebilir. Ne var ki o, bu iki anlama arasında değer açısından bir üst ya da alt değerliliğin olmadığını, her iki anlamının da eş değerde olduğunu açıkça belirterek bu tür iddiaların gereksiz olduğuna da işaret eder. Gramatik anlamada ifadenin, dil merkezli, yani parça bütün ilişkisine dayalı anlaşılması, psikolojik anlamada ise öznenin, yani ifade eden kişinin içsel gerçekliğinin anlaşılması söz konusudur. Dilin bireyin düşüncesini belirlediği yaklaşımdan hareket edildiğinde gramatiksel anlama daha yüksektir. Schleiermacher gerçekten de “dilsel determinizm” olarak adlandırdığımız durumda, dili merkezileştirerek gramatik anlamaya üstünlük tanır. Ancak, bu iki tür anlamının eşit olduğu görüşü, psikolojik anlama ve gramatik anlama arasında bir dereceleme yapmamızı engeller.

Anlama içinde ortaya çıkan bu zıtlasma, onların birbirleri karşısında bir üstünlüğe sahip oldukları veya biri olmadan diğerinin de olabileceği, anlamayı tek başına ortaya çıkarabileceği anlamına gelmez. Dolayısıyla, iki anlama biçiminin olması ve onlar arasında kısmen de olsa bir farklılığın gündeme gelmesi “bir tarafın daha düşük, diğer tarafın daha yüksek bir anlamaya doğru evrimleşmesi hadisesi değildir.” Genel olarak bu anlama biçimlerinden birini daha yüksek, diğerini ise daha düşük bir anlama biçimi olarak görme eğilimi vardır. “İnsanlar daha yüksek ve daha düşük anlama hakkında konuşmakta ve gramatik anlamayı daha düşük anlama olarak görmektedirler. Fakat teknik anlama genellikle daha düşük bir anlama değerine sahip nesnelere eylemek zorunda iken, gramatik anlama yazarın kendisine bile kapalı olan pek çok şeyi ortaya çıkarır, bu nedenle en yüksek anlamının yolunu açar.”³² Görüleceği gibi, bu iki anlama tarzı arasında bir ayrıma gitmek, onlar arasında bir dereceleme yapmak mümkün değildir. Ne var ki, yukarıda da değinildiği üzere, dil tüm düşüncüyü belirleyen bir konuma gelirse, dilsel bir determinizmden söz edilebilirse, bu durumda gramatik anlama daha yüksek bir seviyeye ulaşır. Schleiermacher bunu şu şekilde ifade eder: “Dil bireylerin düşüncelerini belirleyen bir konumda görülürse, o zaman gramatik anlama daha yüksektir” der ve esasta bu iki anlama biçiminin birbirlerine üstünlükleri olmadığını şu şekilde ifade eder: “Her ikisi de eşittir. Gramatik yorumu daha düşük,

³¹ Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 229.

³² Schleiermacher, “General Hermeneutics”, s. 230.

psikolojik yorumu daha yüksek görmek yanlıştır.” Ancak psikolojik yorum, dil bireyin kendisiyle düşüncelerini ifade ettiği bir araç olarak görüldüğünde daha yüksektir, gramatik yorumlama bu durumda sadece geçici güçlüklerin kaldırılmasıdır. Bu dualitenden psikolojik ve gramatik anlamının eşit olduğu çıkar.”³³

Anlamadaki bütüncül yapının bir başka yönünü de şu şekilde ortaya koyabiliriz: Bütünlük fikrinin ilk ayağını dilsel bütünlük, ikinci ayağını düşünsel bütünlüğü oluşturur: Metni anlamak için, metnin dilsel bütünlüğünü ve onu üreten kişinin düşünce bütünlüğünü bilmek ve anlamayı onlarla anlam bütünlüğünü sağlayacak bir ilişki içinde ortaya koymak gerekir. Schleiermacher’ın anlama kuramının önemli noktalarından biri de, anlamının ancak dilin ve yazarın düşünce bütünlüğü içinde kavranılabileceği hususudur. Biz buna “ifade ortamı” diyebiliriz. Bu ifade ortamlarından biri de, ifadenin içinden çıktığı yaşamsal bağlamdır. Schleiermacher buna yazarın ulusunu ve yaşadığı dönemi de dâhil eder. Böylece, ifadeyi bütüncül çevre, geniş bir kapsama ulaşır. Dolayısıyla bir ifadeyi anlamak, başta yazarın kullandığı dili anlamaktır. Ama bunu anlamak aynı zamanda yazarı, yazarın ulusunu ve yazarın içinde yaşadığı çağı anlamaktır. Schleiermacher bu hususu şu şekilde ifade eder: “Her ifade, ancak ait olduğu hayatla, her bir dil kullanıcısı da ancak kendi ulusu ve kendi dönemi ile anlaşılabilir.”³⁴ Buna göre, her ifade bir hayat bağlamı içinden çıkar ve ancak ait olduğu bu bağlam içinde gerçek bir şekilde anlaşılabilir. Bu bağlamı oluşturan şey, dil bilgisi, kişi bilgisi, bunun yanında ifadenin içinden çıktığı hayata, çağa ve kültüre ilişkin bilgiler bütünüdür. “Anlama ancak bütün bağlantıların kurulmasıyla sağlanabilir.” Tıpkı bir cümleyi gramatik olarak anlamada onu metinsel bütünlük içinde anlamının gerekli olduğu gibi, bir kişiyi anlamada da, onun hayatının herhangi bir anındaki ifadenin tüm hayat bütünlüğü ve o hayata yön veren değerler açısından düşünülmesi gerekir.³⁵

6. Anlamın Döngüsellik

Schleiermacher, anlamın adım adım gelişen bir süreç olduğundan söz eder. Bir önceki öge, bir sonraki ögenin anlaşılmasına katkı sağlar. Bir sonraki ögeye, bir önceki aracılığıyla ulaşılır. Şöyle de ifade edebiliriz: Anlama basamak basamak çıkmaya benzer. Bir sonraki anlama, bir önceki anlama üzerinde gerçekleşir. Gramatik anlama ile başlayan anlama süreci, psikolojik anlamaya zemin hazırlar. Psikolojik anlama yeniden gramatik anlamının daha ileri bir düzeyde ortaya çıkmasına neden olur. Bunu parça bütün ilişkisi ile de ifade edebiliriz. Bütün parçanın, parça da bütünün daha iyi anlaşılmasını sağlar ve böylece bir anlama dairesi ortaya çıkar. Onun önceki ve sonraki basamağı, bağlamı vardır. Bu nedenle bağlamından kopuk, öncesi ve sonrası olmayan kendi başına bir anlama olamaz.

Schleiermacher’ın anlama kuramında parça–bütün ilişkisinin de önemli bir yeri vardır. Öyle ki, parça bütünün, bütün de parçanın dışında ortaya çıkamaz. Anlama

³³ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, s. 10.

³⁴ Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 9.

³⁵ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, s. 44, 94, 101, 107.

denilen olay, bütünü parçayı, parçanın da bütünü ortaya çıkarması ve böylece karşılıklı bir anlama dairesi oluşturmasıyla gerçekleşir. Schleiermacher, tekilin anlaşılmasının bütünü anlaşılması tarafından koşullanacağını belirtir. Ama bütünü anlaşılması da tekilin anlaşılması tarafından koşullanır. Anlama metnin bütünlüğü içinde ortaya çıkar. Bütünlük fikrinin kaybedilmesi, yeterli bir anlama sunmaz. Psikolojik anlama, yazarın şahsına ilişkin bilgisel bütünlük içinde, gramatik anlama da, metnin biçimsel ve dilsel bütünlüğü içinde gerçekleşir. Buna göre, parça bütünü, bütün de parçayı anlamlı ve anlaşılır hale getirir. Ama asıl anlama fikrini veren parça değil, bütündür. Schleiermacher'e göre, bütünü anlaşılması parçalar tarafından, parçaların anlaşılması bütün tarafından belirlenir. Anlama olayında, parça-bütün, neden-sonuç arasında karmaşık bir ilişki vardır.

Schleiermacher, bütünü nasıl anlaşıldığına da değinir. Parçaların anlaşılmasına katkı sağlayan bu bütüncül anlama öncelikle "kabataslak" bir anlamadır. Ve bu kabataslak anlama geçici bir anlamadır. Burada parça ve bütün arasında hermeneutik bir döngü oluşur. Bütüne ilişkin bu "geçici kabataslak anlama", bir ön-anlama olarak parçaların daha iyi anlaşılmasına neden olacaktır, öte yandan daha iyi anlaşılacak parçalar bütünü daha iyi ve daha yetkin bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Bütün, geçici olarak kabataslak anlaşılır. "İki işlem birbirini tamamladığında, bütün tasavvuru parçanın anlaşılmasıyla daha tam hale geldiğinde ve parça gittikçe daha fazla anlaşıldığında, kişi bütünü kapsayıcı görüşünü daha fazla kazanır. Bu anlamamanın bir sanat olduğunu ispatlar. Eğer parçalar uyum içinde toplansa, bu mekanik bir işlem olur." Anlamadaki bütün ve parça döngüsünde, ilk önce bütünü kabataslak anlaşılması gelir. Buna "bütünü geçici anlaşılması" der Schleiermacher. Bu geçici anlamayla bütüne ilişkin genel bir fikir oluşur. Ne var ki, bu genel fikri oluşturan algı, parçalardan bütüne giden bir algıdır. Böylece parçalardan hareketle bütüne ulaşan bu algı, bütüne ilişkin geçici bir ön anlama oluşturur. Bu ön anlamadan hareketle parçalar daha iyi anlaşılır. Daha iyi anlaşılacak parçalar da, bütünü daha iyi anlaşılmasını sağlar. Tekil bir öge için, metnin ya da ifadenin genel bütünlüğü, kendisinin içinde tekil bir öge olarak ortaya çıktığı kısmi bütünlükten önce gelir. Eğer tekil öge, kendi gramatik bağlamında anlaşılıyorsa, o zaman metnin bütünlüğüne ve genel anlamına gidilerek anlaşılmaya çalışılır. "Tekil bir element için bütün, kendisinin içinde tekil olarak ortaya çıktığı ifade bütünlüğünden önceliklidir, daha sonra içinde onun doğrudan ortaya çıktığı tekil organik kısım gelir. Tekil ögelerde gramatik olarak belirlenmeyen şey, içerik vasıtasıyla belirlenmelidir." Genel bütünlük içinde kendi yetkin anlamına kavuşan tekil öge, bu şekilde kendi bireysel anlamında da bir sınırlanma ve daralma olur. Genel, tekil ögenin anlamını sınırlar. Tekil, öncelikle metnin genel anlam bütünlüğü içinde kendi anlamına ve anlam sınırına kavuşur. Bu durum, bu parça ve bütün ilişkisi, ifadenin dilsel yapısı içinde ortaya çıktığından gramatik bir özellik gösterir, anlamamanın gramatik yapısı ile ilgilidir.³⁶

³⁶ Schleiermacher, "General Hermeneutics", ss. 232-236.

Sonuç

Çağdaş hermeneutik, Schleiermacher'le birlikte başlamıştır. Onun hermeneutik anlayışı içinde, çağdaş hermeneutiğin konu ve kavramları ana hatları ile ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, öncelikle Dilthey'in yöntembilimsel hermeneutiğinin esinini oluşturmuş ve ona zemin hazırlamıştır. Gadamer'in deyişi ile Schleiermacher'ın, hermeneutiği, "İnsanların birbirlerini anlaması zemininde temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır. Öyle ki, bu arada, bir tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temeller de ortaya çıkmıştır. Artık hermeneutik sadece teolojinin değil, tüm insan ifadelerini anlamının zemini haline gelmiştir."³⁷ Bu yaklaşım, gramatik ve psikolojik anlama, anlamının tarihselliği, anlamının bütünselliği, anlamının döngüseliği gibi kavram ve konularıyla hermeneutiğe önemli katkılar sağlamış ve ona yeni ufuklar kazandırmıştır. Anlamının yapısını oluşturan gramatik ve psikolojik yanın niteliği her ne kadar çağdaş hermeneutik tartışmalarının çıkış noktasını oluştursa da, bu hermeneutik anlayış asıl önemini tartışmaya yer bırakmayan bir yönelimden alır: Onunla birlikte hermeneutik, yalnız kutsal metinleri değil, insani ifadeleri anlamının ve yorumlamanın da sanatı haline gelmiştir. Bu, önemli bir anlayıştır. Zira daha sonraki bütün tartışmalar, bu temel görüş etrafında şekillenmiştir. Denebilir ki, Schleiermacher'ın bu anlayışıyla, hermeneutik, kendi tarihi içindeki temel sıçrayışını yapmıştır.

ABSTRACT

TOWARDS TO CONTEMPORARY HERMENEUTICS:

SCHLEIERMACHER AND HIS GENERAL HERMENEUTICS

The Main problem of this study is : What is the place and importance of Schleiermacher's general hermeneutics in the evolution of hermeneutics? Where does it separate from traditional hermeneutics, and what does it contribute to contemporary hermeneutics? First of all, in this article Schleiermacher's views on hermeneutics are investigated in order to answer the above stated questions in this article. Schleiermacher's general hermeneutics has contributed to contemporary hermeneutics with its concepts and topics such as grammatical understanding, technical understanding (psychological understanding), intuition, language, totality and historicity of understanding and he has also gained new horizons to contemporary hermeneutics. Although the quality of grammatical and psychological aspects which form the structure of understanding constitute the starting point of the contemporary hermeneutics argument, this sort of hermeneutical understanding heaves no place to interpretation.

³⁷ Hans-G. Gadamer, "Hermeneutik", Çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*'da, ss. (11-28), Ark Yayınları, Ankara, 1995, 15.

With Schleiermacher, hermeneutics has become an art of understanding in both holy texts as well as whole human sciences. This view reflects an important understanding. Hence, all other arguments centre around this main view.

KAYNAKÇA

Bowie, A., "Introduction", in Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, ss.(vii-xxx), Cambridge University Press, 1998.

Chladenius, J. M., "Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Writings", in Muueller – Vollmer (ed.) *The Hermeneutics Reader*, ss. (55-71), Blackwell, 1986.

Gadamer, H., G. "Hermeneutik", Çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*'da, ss. (11-28). Ark Yayınları, Ankara, 1995.

Grondin, J., *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, 1994.

Özcan, Z., *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998.

Palmer, E. R., *Hermenötik*, Çev. İbrahim Görener, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Schleiermacher, F., *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Trans. And Ed. Andrew Bowie), Cambridge University Press, 1998.

Schleiermacher, F., "General Hermeneutics", In *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* (Trans. And Ed. Andrew Bowie), ss. (227-268). Cambridge University Press, 1998.

JOHN RAWLS'UN SİYASAL LİBERALİZMİNDE ÇOĞULCULUK VE İSTİKRAR

Naci İSPİR*

Liberal siyasetin meşrulaştırılması, toplumsal hayatın pluralizm temeline dayandığının kabulüyle mümkündür. Bunun anlamı, toplumun homojen bir bütün olmadığı, aksine heterojen, çoğulcu bir yapıya sahip olduğudur. Çoğulculuk ise, farklı yaşama biçimlerinin ya da kültürel farklılıkların, siyasal düzeyde tanınması ve eşit ölçüde saygıdeğer olarak kabul edilmesidir.¹ Pluralizme göre, temel insan hakları çatışmacı, ölçülemeyen ancak böyle olmakla birlikte herkes için geçerli olabilecek bir orta yol öngörmektir. Dolayısıyla pluralizmin amacı, liberal politik kurumlar için uygun bir temel sunmaktır.²

Kabul etmek gerekir ki, demokrasinin gerçekten bir demokrasi olarak işleyebilmesi, onun aynı zamanda liberal olmasına, yani temel bireysel hak ve özgürlüklere öncelik tanınmasına bağlıdır. Ancak bu, Rawls'un modelinde, kapsamlı ve ahlaki bir liberalizm değil, farklı dünya görüşlerinin bir arada yaşayabilmesini sağlayan sınırlı siyasal liberalizmdir. Hiç kuşkusuz Rawls'un sınırlı siyasal liberalizmine yön veren şey demokrasilerdeki çeşitlilik ve çoğulculuk sorunudur. Rawls'a göre modern demokratik toplumun özelliği, birbiriyle uyuşmasa ve çatışma halinde olsa da, demokratik rejimin istikrarını devam ettirecek kadar makul olan ve birçok dini ve dindışı iyi hayat anlayışına sahip olmasıdır.³ Bu çoğulculuk ve çeşitlilik demokratik toplumun özgür kurumları sayesinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, demokratik kültürün kalıcı bir özelliğidir ve ortadan kalkacağı da düşünülmemelidir. Rawls'un teorisinde, bu şartlar hep beraber siyasal liberalizmin ilkelerinin oluştuğu çerçeveyi çizmektedir. Dolayısıyla siyasal liberalizmin temel esasları bu öncüller etrafında şekillenmektedir.

Geçmiş dönemlerde yüzyıllar boyu süren hoşgörüsüzlüğün temelinde, toplumsal birliğin ve uyumun genel ve kapsamlı bir dini, felsefi ve ahlaki doktrin üzerinde anlaşmaya bağlı olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu düşünceye göre hoşgörüsüzlük, toplumsal düzenin ve istikrarın bir şartı olarak kabul edilmiştir. Bu inancın zayıflamasıyla birlikte liberal kurumların öne açılmaya başlamıştır.

Rawls, siyasal liberalizmle farklı dünya görüşlerine sahip bireyler arasında ortak bir siyasal zemin geliştirmeye çalışmakta ve bu bağlamda, siyasal ahlak, toplumsal uzlaşma ve meşruiyet konularında dinsel ve seküler çekişmeleri yumuşatacak

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi

¹ Charles Taylor, Çokkültürlülük, Çev. Y. Salman, YKY, İstanbul, 1996, s. 42.

² Pavel Carmen, Pluralism and Moral Grounds of Liberal Theory, Social Theory, Apr-2007, Vol. 33, Issue: 2, p. 200.

³ John Rawls, Siyasal Liberalizm, Çev. M. F. Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. XIV.

yaklaşımlar önermektedir. Dinsel ve seküler talepleri işler bir siyasal düzen içerisinde uzlaştırmaya, bir anlamda demokrasi ve demokratik değerlerin bir savunusunu ortaya koymaktır. Ancak Rawls'a göre bunu başarmak hiç de kolay görünmemektedir. Anayasal bir demokraside, her türlü dinsel ve seküler doktrin nasıl bir araya gelip, makul derecede adil ve etkin bir devletin işleyişinde dayanışma içine girebilir?⁴ Zira modern bir demokratik toplum, sadece kapsamlı dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerden oluşan çoğulculukla değil, aynı zamanda birbiriyle uyuşmayan ancak makul kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu çoğulculukla nitelendirilir. Siyasal liberalizm, siyasal maksatlar açısından, makul ancak uyuşmayan kapsamlı doktrinlerin, insan haklarının anayasal bir demokratik düzenin özgür kurumları çerçevesindeki kullanımının olağan bir sonucu olduğunu varsayar. Yine siyasal liberalizm, makul çoğulculuk gerçeğini dinsel ve dindışı doktrinleri içine alan kapsamlı doktrinler çoğulculuğu olarak görür. Siyasal liberalizm bu çoğulculuğu felaket olarak değil, insan aklının süregelen özgür kurumlar altındaki faaliyetinin doğal bir sonucu olarak değerlendirir. Rawls'a göre makul çoğulculuğu felaket olarak görmek, aklın özgür şartlar altındaki ifadesini felaket olarak görmek anlamını taşır.⁵ Ancak bir toplumda aynı zamanda makul ve rasyonel olmayan, hatta çılgın kapsamlı doktrinler de var olabilir. Liberal bir toplum, normal koşullarda bile makul çoğulculukla şekillenmiş olacaktır. Bu makul çoğulculuk liberal kurumların istikrarını sabote eden çatışmalara neden olsa bile, liberal bir devlet, bu fikir ayrılıklarını bastırmak için kesinlikle baskı uygulayamaz. Dolayısıyla siyasal liberalizmin yüz yüze kaldığı temel sorununu, çoğulculuk koşulları altında liberal bir devlette istikrarın nasıl sağlanacağını açıklamak olarak ifade edebiliriz.

Rawls'un kendi ifadesiyle çoğulculuk ve istikrar bağlamında siyasal liberalizmin temel sorunu şudur: makul fakat uyuşmaz dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerce derinden farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir?⁶ Rawls'a göre bu bir adalet sorunudur, yoksa en yüksek iyi sorunu değildir. Eğer sorun en yüksek iyi sorunu olsaydı, gerek dinler ve gerekse farklı felsefi sistemler kendilerine göre bir en yüksek iyi anlayışı doğrultusunda adil ve istikrarlı bir toplum kurabilirlerdi. Ne yazık ki, kapsamlı doktrinlere bağlı kalınarak hiçbir zaman böyle bir toplumsal yapı oluşturulamamıştır. Öyle ise, özgür ve eşit, ama ciddi doktrinel anlaşmazlıklarla bölünmüş vatandaşlar arasında toplumsal işbirliğinin adil şartlarını belirlemek sorunun çözümü olabilir. Rawls, bu noktada siyasal liberalizmle kapsamlı siyasal liberalizmi birbirinden ayırır ve siyasal liberalizmin kapsamlı siyasal liberalizm olmadığını söyler. O, bu tezini temellendirmek için insanların davranışına yön veren ahlak epistemolojisine ilişkin üç temel sorudan hareketle, siyasal liberalizme ve kapsamlı siyasal liberalizme farklı yaklaşımını ortaya koyar. Rawls'un ahlak epistemolojisine bağlı olarak ortaya koyduğu üç soruyu şöyle özetleyebiliriz:

⁴ John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999, p. 616.

⁵ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 12.

⁶ Rawls, a.g.e., s. 12.

1- Nasıl davranmamız gerektiğinin bilgisi ya da bilinci, doğrudan bazı kimselere mi veya pek az kimseye mi yoksa makul ve bilinçli her kişiye mi açıktır?

2- Bizden istenen ahlaki yolun kaynağı dışarıda mıdır, -mesela Tanrı'nın zihnindeki ahlaki kurallar-, yoksa toplu yaşamın gerektirdiği kurallar ile birlikte insan doğasından mı kaynaklanmaktadır?

3- Kendimize görev ve mecburiyetlerimize göre çekidüzen vermemiz gerekliliğini dışarıdan bir saikle mi mesela ilahi şartlar ya da devletin gerektirdiği gibi anlamalıyız, yoksa biz öyle şekilde meydana gelmişizdir ki, bizim doğamız, nasıl gerekiyorsa öyle davranmamızı sağlayacak yeterli saikleri dış tehdit ya da saiklere ihtiyaç olmaksızın içerir mi?⁷

Kapsamlı siyasal liberalizmin savunucuları farklı yollarla da olsa yukarıdaki sorularda ikinci şıkları savunmuşlardır. Kısaca ifade etmek gerekirse, kapsamlı siyasal liberalizm, belli kişilerin ahlaki bilgiye sahip olduğu ve bütün insanların ya da çoğu insanın bu kurallara göre biçime sokulması gerektiğini savunan görüşten uzak kalmışlardır. Rawls'a göre siyasal liberalizm, yukarıda ortaya konulan üç soru karşısında genel bir tavır almaz. Bunun yerine bütün bu soruları kendilerine göre cevaplandırmak üzere kapsamlı doktrinlere bırakır. Bununla birlikte, siyasal liberalizm, anayasal bir demokratik rejimin siyasal adalet anlayışı açısından her durumun ikinci şikkını kabul eder. Arka plan kültürün ve onun kapsamlı doktrinlerinin anayasal demokratik rejimi destekledikleri müddetçe, ahlak felsefesinin genel sorunları siyasal liberalizmin meselesi olmayacaktır.⁸ Öte yandan siyasal liberalizm, akıl temeline kurulmuş, Hıristiyan çağların dinsel otoritesinin sona erdiği modern çağın doğasına uygun, kapsamlı ve çoğu zaman da seküler bir doktrin olan aydınlanma liberalizminin bir başka yüzü de değildir. Rawls'a göre siyasal liberalizmin bu tür amaçları yoktur. Kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğunu, bunlar bazen liberal olmayan ve dinsel olan karakterlere sahip olsa da, doğal karşılar. Dolayısıyla siyasal liberalizmin derdi, anayasal bir demokratik düzen çerçevesinde, dinsel ve dindışı, liberal veya liberal olmayan makul doktrinler topluluğunun hür iradeyle onaylayacağı ve böylelikle içinde özgürce yaşayıp erdemlerini kavrayabileceği bir siyasal adalet anlayışı geliştirmektir. Siyasal liberalizm bunu yaparken, kesinlikle dinsel olan ya da dinsel olmayan kapsamlı doktrinlerin yerini almak gibi bir amaç gütmaz. Aksine her iki gruba da eşit uzaklıkta olmaya çalışır ve ikisi tarafından da benimsenmiş olmayı umar.⁹ Özetle siyasal liberalizm, dinsel olanla olmayan, liberal olan ve olmayan makul doktrinler topluluğunun varlığı durumunda iyi düzenlenmiş ve istikrarlı bir demokratik rejimin imkanını sorgular. Rawls böyle bir demokratik rejimin, hakkaniyet olarak adaletin hakim olduğu iyi düzenlenmiş bir toplumda mümkün olabileceğini temellendirmeye çalışır.

⁷ Rawls, Siyasal Liberalizm, ss 13-14.

⁸ Rawls, a.g.e, s. 15.

⁹ Rawls, Siyasal Liberalizm, s. 24.

Rawls'un hakkaniyet olarak adalet anlayışı, tek bir merkezi düşünceden oluşur: Bütün toplumsal temel çıkarlar- özgürlük ve fırsat, gelir ve servet ve kendine saygının temelleri-, bu çıkarlardan birinin ya da hepsinin eşitsiz dağılımı en az gözetilenin yararına olmadıkça, eşit dağıtılmalıdır.¹⁰ Ona göre bu konudaki hiçbir kuram, istikrarlı olana dek kabul edilemez veya haklı gösterilemez. Bir kuramda istikrarın asıl özünü oluşturan şey ise, bir toplumun uygun koşullar altında iyi düzenine devam etmesidir.¹¹ Rawls bu merkezi düşünceden hareketle hakkaniyet olarak adaleti iki ilke etrafında formüle eder:

Birinci ilke: Herkesin başkalarının benzer özgürlüğü ile bağdaşan en kapsamlı özgürlüğe eşit hakkı vardır.

İkinci ilke: Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler öyle ayarlanmalıdır ki, bunlar,

a- hem en az avantajlı durumda olanın en fazla yararlanacağı;

b- hem de adil bir fırsat eşitliği gereği herkese açık olacak memurluklar ve konumlara bağlı olacağı şekilde düzenlenmelidir. Rawls bu ilkelerin tam anlamıyla gerçekleştirilebilmesi için bir takım öncelikler ileri sürmektedir. Birinci öncelik kuralı (özgürlüğün önceliği): Adalet ilkeleri yöntemsel bir sıralamaya sahip olacak ve bu yüzden özgürlükler ancak özgürlük adına kısıtlanabilecektir. İkinci öncelik kuralı (adaletin verim ve refah karşısında önceliği): Adaletin ikinci ilkesi, yöntem bakımından verimlilik ilkesi ve avantajların toplamını en üst düzeye çıkarma ilkesinden önce gelir.¹² Rawls, bu ilkelere ilk olarak adalet düşüncesini, toplumsal malların eşit paylaşımı düşüncesine bağlamış, ancak önemli bir ekleme gerçekleştirmiştir. İnsanlara bütün eşitsizlikleri ortadan kaldırarak değil, birini dezavantajlı duruma düşüren eşitsizlikleri ortadan kaldırarak eşit davranmış oluruz. İkinci olarak, bu ilkelere göre kimi toplumsal çıkarlar diğerlerinden önceliklidir ve bunların geliştirilmesi lehine zarara uğratılmaz. Özgürlüklerin eşitliği, fırsat eşitliğinin, fırsat eşitliği de kaynak eşitliğinin önünde gelir.¹³ Birinci ilke kapsamındaki eşit özgürlükler liberal demokratik rejimlerin bildik hakları olarak somutlaştırılabilir. Bunlar siyasal katılma, ifade özgürlüğü, din özgürlüğü, hukuk önünde eşitlik v.b. eşit hakları içine alır.¹⁴

Rawls Adalet kuramı'nın üçüncü bölümünde, hakkaniyet olarak adaletin hakim olduğu iyi düzenlenmiş bir toplumun mümkün olduğunu varsayar. Sonrasında bu toplumun istikrarlı olup olmadığını sorgular. Doğa yasalarının ve insan psikolojisinin, iyi düzenlenmiş toplumun fertleri olarak yetişmiş vatandaşlara, siyasal ve toplumsal kurumlarını nesiller boyu sürdüreceği bir adalet hissi sağlayacağını iddia eder.¹⁵ Rawls da istikrar, doğru nedenler etrafında istikrar anlamına gelmektedir. Bunun anlamı şudur:

¹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Londra, 1999, p. 303.

¹¹ Rawls, a.g.e., s. 455.

¹² Rawls, a.g.e., s. 53.

¹³ Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 76.

¹⁴ Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. M. Erdoğan- Y. Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2004, s. 179.

¹⁵ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 102-105.

Vatandaşları harekete geçiren nedenler arasında kabul ettikleri ve sahip oldukları etkin adalet hissini şekillendiren adalet anlayışı –bu durumda adaleti hakkaniyet olarak kabul eden kapsamlı doktrin- bulunur. Bu da kendi siyasal liberalizmini kapsamlı siyasal liberalizmden ayıran Rawls'un tutarsızlığa düşmesi anlamına gelecektir. Zira Kuramdaki hakkaniyet olarak adalet ilkelerinin pratikte anayasal bir demokratik rejimi gerektirmesi ve makul çoğulculuk olgusuna, bu toplumun kültürünün özgür kurumlar bağlamında uzun vadede sahip olacağı gerçeğinden ötürü, kuramın iddiasının gerçekleşmesi kendi ortaya koyduğu adalet anlayışının ilkelerine ters düşen bir öncüle dayanmış olacaktır. Bu öncülün işaret ettiği adaletin, hakkaniyet olarak gerçekleştiği iyi düzenlenmiş bir toplumda vatandaşlar, adalet ilkesinin dayandığı aynı kapsamlı doktrini benimsemiş olacaklardır. Ancak makul çoğulculuğun varlığından dolayı, bu kapsamlı görüş, vatandaşlar tarafından, herhangi bir dinsel doktrinden ya da faydacılığın herhangi bir biçiminden daha fazla benimsenmiş olmayacaktır.

Rawls'a göre çoğulculuk ve istikrar açısından bu noktada sorulması gereken soru şudur: Hangi siyasal adalet kavramı, birbiriyle çatışan dinsel ya da dinsel olmayan ama makul kapsamlı doktrinleri benimsemiş vatandaşların kamusal siyasal tartışmalarında, üzerinde anlaştıkları ortak temel ilkeler bütününe temsil edecektir.¹⁶

Rawls, Kuramda işaret ettiği iyi toplum düzeninin, makul bir çoğunluk gerçeğini dikkate alarak, yeniden kurgulanmasını siyasal liberalizmin ana gayelerinden biri olarak görür. Bunu gerçekleştirmenin yolu, Kuramda ortaya konmuş hakkaniyet olarak adalet doktrinini, toplumun temel yapısına uygulanan siyasal adalet anlayışına dönüştürmektir. Rawls toplumun temel yapısını, toplumun temel siyasal, anayasal, toplumsal ve ekonomik kurumları ile bunların bir araya gelip zaman içerisinde oluşturdukları toplumsal dayanışma olarak tanımlar.¹⁷

Hakkaniyet olarak adaletin siyasal adalet anlayışına dönüşümü, hakkaniyet olarak adalet doktrinini oluşturan unsurların siyasal olarak yeniden kurgulanmasını zorunlu kılacaktır. Çünkü Kuram, kapsamlı doktrinler ile siyasal anlayışı birbirinden ayırmamaktadır.

Daha önce vurguladığımız gibi, Rawls'a göre siyasal adalet anlayışı herhangi bir kapsamlı doktrinün ürünü ya da bir parçası değildir. Dolayısıyla böyle bir adalet anlayışının ahlaki bir anlayışa dönüşmesi için kendine ait normatif ve ahlaki ideali içermesi gerekir. Rawls bu ideali, makuliyet ve karşılıklılık kavramlarına dayandırarak gerçekleştirmeye çalışır.

Rawls'a göre vatandaşlar birbirlerini nesiller boyu süren bir toplumsal dayanışma sistemi içerisinde özgür ve eşit olarak gördükleri, birbirlerine (ilkeler ve idealler çerçevesinde tanımlanan) adil toplumsal dayanışma şartları önermeye ve bu şartlar doğrultusunda belli durumlarda kendi çıkarları aleyhine de olsa hareket etmek üzere anlaşmaya hazır oldukları zaman makul sayılırlar. Ona göre makuliyet karşılıklılık ölçüsüne bağlıdır. Toplumsal dayanışma şartlarının adil olması için onları

¹⁶ Rawls, a.g.e., s. 26.

¹⁷ Rawls, a.g.e., s. 27.

öneren vatandaşlar makul biçimde bu şartların, bunların önerildiği vatandaşlar tarafından da makul olarak kabul edilip edilmeyeceğini düşünmelidir. Bu formülde makuliyet her iki tarafta da gerçekleşmektedir. Çünkü her iki taraf da bunu özgür ve eşit olarak, tahakküm ve manüplasyon altında olmaksızın ve sonuçta siyasal ve toplumsal olarak hor görülme baskısı altında da olmadan yapmalıdırlar. Rawls bu durumu karşılıklılık ölçüsü olarak adlandırmaktadır.¹⁸ Bu ölçüye göre Rawls'da siyasal hak ve sorumluluklar ahlaki hak ve sorumluluklar anlamına gelmektedir. Çünkü siyasal liberalizm her ne kadar kapsamlı bir doktrin olmasa da kendine ait idealiyle bir normatif (ahlaki) anlayış olan siyasal bir anlayışın parçasıdır. Böyle bir anlayış her ne kadar ahlaki bir anlayış olsa da, aslında belli bir konu için yani siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumlar için düşünülmüş bir ahlaki anlayıştır. Rawls bu ahlaki anlayışın, toplumun temel yapısı olan, toplumun temel siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumları ve bunların oluşturduğu nesilden nesile devam eden bütünlümlü bir toplumsal işbirliği sistemi için anayasal demokrasi olarak düşünülebilecek yapıya uygulanacağını ifade eder.¹⁹

Rawls siyasal adalet anlayışını büyük ölçüde genel ve kapsamlı olarak görülen birçok ahlaki doktrinden ayırır. Ona göre siyasal adalet anlayışının ayırt edici özelliği, onun geniş arka plandan bağımsız ya da onu referans almadan kendi başına duran bir anlayış olarak sunulmuş olmasıdır.²⁰ Bu demektir ki, siyasal adalet anlayışı, ait olduğu veya desteğini bulduğu doktrinlerin hangileri olduğu söylenmeden, bilinmeden ya da farzedilmeden ortaya konabilir. Rawls bu ayırıma örnek olarak siyasal anlayışı faydacı anlayışla karşılaştırır. Ona göre fayda ilkesi, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılırsın genellikle, bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenişinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerlidir. Siyasal anlayış ise bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makul bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez.²¹

Öyle anlaşılıyor ki bu farklılık, siyasal adalet anlayışı ile diğer ahlaki anlayışların arasındaki ayrımın sahip oldukları faaliyet alanından, yani bir anlayışın uygulandığı konuların alanı ve bu alanın gerektirdiği içerikten kaynaklanmaktadır. Ahlaki bir anlayış geniş bir konu çerçevesine uygulanıyorsa genel sayılır. Bu bakış açısıyla dinsel ve felsefi doktrinlerin çoğu hem genel hem de kapsamlı olmayı hedeflediğinden siyasal adalet anlayışından farklı olacaktır.

Rawls'a göre bütün kapsamlı doktrinler –dinsel, felsefi, ahlaki- sivil toplumun arka plan kültürü diyebileceğimiz alana aittir. Bu ise siyasal olanın değil toplumsal olanın kültürüdür. Halbuki demokratik bir toplumda, içeriği eğitim görmüş vatandaşların sağduyusuna genel olarak açık demokratik bir düşünce geleneği bulunur. Toplumun ana kurumları ve bunların kabul edilmiş yorumlama biçimleri, için olarak

¹⁸ Rawls, a.g.e., s. 28.

¹⁹ Rawls, a.g.e., s. 57.

²⁰ Rawls, a.g.e., s. 58.

²¹ Rawls, a.g.e., s. 58.

paylaşılan ilke ve idealleri içerir. Bu nedenle hakkaniyet olarak adalet belli bir siyasal gelenekten başlar ve toplumun nesilden nesile süren hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu fikrini kendine temel olarak alır.²²

Rawls'un siyasal liberalizm anlayışında çoğulculuk ve istikrar yukarıda ifade ettiğimiz hakkaniyetli işbirliği fikrine dayanır. Rawls bu kurucu fikri iki temel fikirle desteklemektedir. Birincisi, işbirliğine giren vatandaşlar eşit ve özgür olarak kabul edilmelidir. İkincisi ise, bir siyasal adalet anlayışı tarafından etkin olarak düzenlenen toplumun iyi düzenlenmiş bir toplum olduğu fikrinin benimsenmesidir.²³

Rawls' a göre bu fikirler örtüşen bir görüş birliğinin desteğini sağlayacak bir siyasal adalet anlayışı meydana getirir.²⁴ Böyle bir görüş birliği, siyasal anlayışın adalet kriteri olduğu az ya da çok adil bir anayasal rejim içerisinde nesiller boyu hayatını devam ettirebilecek ve belli sayıda takipçi kazanabilecek tüm makul ama uyuşmaz dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinleri içine alacaktır. Dolayısıyla siyasal adalet anlayışı içinde çoğulculuk ve istikrar bir arada varlığını sürdürecektir.

Rawls'un yukarıdaki varsayımlarından hareketle hakkaniyet olarak adaletin bir örtüşen görüş birliğinin desteğini alıp alamayacağını sormak gerekir. Çünkü dünyanın ve kişinin dünya ile ilişkisinin birçok yanı, diğer bakış açıları, mesela, bir birliğin mensuplarının bakış açısı veya kişinin dinsel ya da felsefi doktrinden doğan bakış açısı çerçevesinde değişik şekillerde algılanabilir. Bu diğer bakış açıları, genel olarak, anayasal esaslar üzerindeki siyasal tartışmalarda ve adaletin temel meseleleri konusunda gündeme gelmemelidir. Bu bağlamda önemle vurgulamak gerekir ki, altında diğer temel düşüncelerin birbiriyle ilişkilendirildiği düzenleyici bir fikir olan hakkaniyet olarak adalet fikri, nesilden nesile süren hakkaniyetli bir işbirliğinin neticesi olan topluma işaret eder. Rawls'a göre böyle bir toplumda vatandaşlar, siyasal düşüncelerinde ve siyasal meselelerle ilgili tartışmalarında, toplumu sabit bir doğal düzen olarak ya da dinsel veya aristokratik değerlerin meşru kıldığı bir kurumsal hiyerarşi olarak görmeyecektir.²⁵

Rawls bu konuyu toplumsal işbirliği düşüncesinin sahip olduğu üç temel öğeden hareketle izah etmeye çalışmaktadır. Bu üç temel öğeden birincisinde Rawls, işbirliğinin salt eşgüdümlü toplumsal faaliyetlerden, mesela, bir merkezi otorite tarafından verilen emirlerle koordine edilmiş faaliyetlerden farklı olduğunu söyler.²⁶ Buna göre işbirliği, işbirliği yapanların kabul ettiği ve uygun şekilde davranışlarını düzenlediğini düşündüğü kamusal olarak tanınan kurallar ve prosedürlerle belirlenecektir. Rawls ikinci öğede ise, toplumsal işbirliğini hakkaniyetli işbirliği kurallarına dayandırır. Bu kurallar her katılımcının makul olarak, diğerlerinin de aynı şekilde kabul ettiğini varsayarak, kabul ettiği kurallardır. Dolayısıyla Rawls'un düşüncesinde hakkaniyetli işbirliği kuralları bir karşılıklılık düşüncesini ifade

²² Rawls, a.g.e., s. 59.

²³ Rawls, a.g.e., s. 60.

²⁴ Rawls, a.g.e., s. 60.

²⁵ Rawls, a.g.e., s. 60.

²⁶ Rawls, a.g.e., s. 61.

etmektedir. Bu düşünceye göre, işbirliğine giren ve kural ve prosedürlerin gerektirdiği şeyleri yerine getiren herkes uygun bir karşılaştırma kriteri ışığında maksada uygun olarak fayda görmelidir.²⁷

Çünkü karşılıklılık fikri, genel fayda tarafından yönlendirilen fedakarlığa yönelik tarafsızlık düşüncesiyle, herkesin kendi mevcut ve gelecekteki durumuna göre faydalandığı karşılıklı avantaj düşüncesine dayanır. Öyle ise karşılıklılık, vatandaşlar arasında, içerisinde herkesin faydasının amaca uygun bir eşitlik kriteri ışığında tanımlandığı bir toplumsal dünyayı düzenleyen adalet ilkeleri tarafından ifade edilen bir ilişki biçimi olacaktır. Bu da karşılıklılık fikrinin karşılıklı avantaj fikrinden farklı olduğu anlamına gelir. Rawls bu farklılığı bir örnekle izah etmeye çalışır: Diyelim ki, insanları, mülkiyetin büyük ölçüde çok eşitsizce dağıtıldığı bir toplumdan alıp adaletin iki ilkesi tarafından düzenlenen iyi düzenlenmiş bir topluma yerleştirmiş olalım. Bu durumda herkesin, meseleleri daha önce sahip olduğu yargılar ışığında değerlendirmesi halinde, değişiklikten kazançlı çıkacağı garanti edilemez. Bu değişiklikte mülkiyete daha çok sahip olanlar yeni durumda ciddi kayba uğrayabilirler.²⁸ Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Rawls'ın amacı, iyi düzenlenmiş toplumun özgür ve eşit vatandaşları arasında bir karşılıklılık fikri geliştirmektir. Yoksa fayda ilkesine dayanan karşılıklı avantaj fikri değil.

Toplumsal işbirliği düşüncesinin sahip olduğu üçüncü ögede Rawls, toplumsal işbirliği düşüncesinin her katılımcının rasyonel avantajı ya da değeri fikrini içerdiğini söyler. Değer fikri, işbirliğine giren bireylerin, ailelerin veya birliklerin kendi perspektiflerinden ulaşmaya çalıştıkları şeylere işaret eder.²⁹ Bu nedenle kişiler, aileler ya da birlikler hakkaniyetli bir toplumsal işbirliği sistemine tümüyle katılmakta tereddüt etmeyeceklerdir. Rawls toplumsal işbirliği düşüncesinin sahip olduğu bu üç ögeden hareketle hakkaniyet olarak adaletin, örtüşen görüş birliğinin desteğini alabileceğini ancak bunun mutlak anlamda gerçekleşmesinin zor olduğunu kabul eder. Bu zorluğun nedenlerini iyi düzenlenmiş bir toplumun göstergelerinden hareketle izah edebiliriz.

Rawls'a göre bir toplumun iyi düzenlenmiş olduğunu söylemek üç şeyi gösterir: Birincisi, herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve diğerlerinin de kabul ettiğini bildiği bir toplumdur. İkincisi, bu toplumun temel yapısının -yani, temel siyasal ve toplumsal kurumlarının ve bunların nasıl tek bir işbirliği sistemi içerisinde yer aldıklarının,- bu ilkelere uygun geldiği bilinir ya da bunun böyle olduğuna iyi bir sebeple inanılır. Son olarak, bu toplumun vatandaşları normal olarak etkin bir adalet hissine sahiptirler ve bu sebeple adil olarak gördükleri toplumun bu temel kurumlarına uygun hareket ederler.³⁰ Anlaşılacağı üzere böyle bir toplumda, kamusal olarak tanınan adalet düşüncesinin vatandaşların toplum üzerindeki iddialarının yargısal zemine döküldüğü ortak bir bakış açısı meydana getireceği söylenebilir. Ancak Rawls'un

²⁷ Rawls, a.g.e., s. 61.

²⁸ Rawls, a.g.e., s. 62.

²⁹ Rawls, a.g.e., s. 61.

³⁰ Rawls, a.g.e., s. 79.

çoğulculuk içinde istikrarı sonsuza dek sürdürebilecek iyi düzenlenmiş bir toplum idealinin gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığı tartışmaya açıktır. Zira Rawls'un siyasal adalet anlayışının makul kapsamlı doktrinleri benimsemiş makul vatandaşların desteğini almakta başarısız olma ihtimali ya da bir örtüşen görüş birliğinin desteğini almakta zaafiyet gösterme ihtimali her zaman olacaktır.

Bu ihtimalin nedenleri demokratik bir toplumun siyasal kültüründe aranabilir. İlk olarak, modern demokratik toplumlarda var olan makul kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinler çeşitliliği, ortadan kalkabilecek bir tarihsel durum olmaktan uzaktır. Çünkü bu çeşitlilik kamusal demokratik kültürün kalıcı bir özelliğidir. Dolayısıyla liberal demokratik bir toplumda, özgür kurumların temel hak ve özgürlükleriyle güvence altına alınmış siyasal ve toplumsal şartlar doğrultusunda birbiriyle çatışan ve uzlaşmaz kapsamlı doktrinler çeşitliliği ortaya çıkacak ve varlığını sürdürecektir.

İkinci olarak, belli bir kapsamlı dinsel, felsefi ve ahlaki doktrin üzerinde ortak ve sürekli bir mutabakatın ancak baskıcı siyasal gücün kullanımıyla mümkün olabileceği inancı demokratik bir toplumun siyasal kültüründe varlığını sürdürmektedir. Rawls'un ifadesiyle, siyasal toplum tek bir kapsamlı doktrini benimseyen bir topluluk olarak düşünüldüğünde siyasal gücün baskı kullanımı o toplum için zorunlu olacaktır. Rawls'a göre, faydacılığın makul bir biçimi veya Kant ve Mill'in makul liberalizmi üzerinde birleşen bir toplumun varlığı da aynı şekilde devlet gücünün desteğini gerektirir.³¹ Bu da baskı olgusunu beraberine getirecektir.

Demokratik bir toplumun siyasal kültüründe yer alan üçüncü olgu ise, birbiriyle çatışan doktrinel inançlara ve düşman toplumsal sınıflara bölünmemiş sürekli ve güvenli bir rejimin, siyasal olarak aktif vatandaşların en azından ağırlıklı bir çoğunluğu tarafından desteklenmesi gerektiğidir. Rawls'a göre bu da demektir ki, bir siyasal adalet anlayışının bir anayasal rejim için son derece farklı ve uyumsuz ama makul kapsamlı doktrinlerce onaylanabilmesi gerekir.³²

Rawls, demokratik bir toplumun siyasal kültüründe yer alan bu tür çoğulcu olgulara rağmen ortaya koyduğu siyasal liberalizm anlayışı içinde kalınarak çoğulculuk ve istikrarın bir arada var olabileceğini savunmaktadır. Ona göre, bütün vatandaşlarca benimsenen tek bir makul dinsel, felsefi ya da ahlaki bir doktrin olmadığına göre iyi düzenlenmiş bir toplumda benimsenen adalet anlayışının siyasal alanla ve onun değerleriyle sınırlı bir anlayış olması gerekir. İyi düzenlenmiş toplum düşüncesi de buna uygun bir çerçevede değerlendirilmelidir. Böyle bir toplum ilk olarak, vatandaşlar, örtüşen bir görüş birliği içindeki makul ancak uyumsuz kapsamlı doktrinleri benimsediği müddetçe bir siyasal adalet anlayışı tarafından iyi şekilde düzenlenmiş olacaktır. İkinci olarak, makul olmayan kapsamlı doktrinler, toplumun asli adaletini tehdit edecek boyuta ulaşmamalıdır. Rawls'a göre bu şartlar bütün vatandaşların tek bir kapsamlı doktrini benimsemesi gibi gerçekçi olmayan ve hatta ütöpik bir gereklilik ileri sürmez, sadece, siyasal liberalizm anlayışına bağlı olarak, vatandaşların aynı kamusal

³¹ Rawls, a.g.e., s. 81.

³² Rawls, a.g.e., s. 82.

adalet anlayışını benimsemesini öngörür.³³ Bu durum ortak siyasal anlayışın, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleriyle ilgili tartışmalarda kamusal aklın temeli olarak işlev görmesini sağlayacaktır. Bu da makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde bölünmüş özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesini mümkün kılacaktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Rawls'un siyasal liberalizminde makul kapsamlı doktrinler sebebiyle ciddi ölçüde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşları herhangi bir baskıya maruz bırakmadan adil ve istikrarlı bir işbirliği sistemi oluşturmak için üç şartın varlığı yeterli görülmektedir: Birincisi, toplumun temel yapısı bir siyasal adalet anlayışı tarafından düzenlenmelidir. İkincisi, bu siyasal anlayış makul kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş birliğinin odağında yer almalıdır ve son olarak, kamusal tartışma, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda siyasal adaletin ilkeleri etrafında yapılmalıdır.

ABSTRACT

THE PLURALISM AND STABILITY IN JOHN RAWLS' POLITICAL LIBERALISM

It can be said that the distinguishing aspect of the contemporary societies is its great diversity and cultural pluralism. In the past this diversity was ignored or surpassed with normal citizen models by the dominant culture. Every person that diverged from this normalcy model was subjected to excluded, marginalized, appeased or assimilated. In the wake of totalitarian mentality, a fair society apprehension in which equal and free citizens live together in favour of stability was also ignored. Today, it is inconceivable to disregard in the name of maintaining the stability of diversity and cultural multiplicity in liberal democracies that is predicated on the improvement of individual freedom and an individualist society. However, by diversity, discrepancy, and cultural multiplicity without using the stability for their sake, the possibility of maintaining a balanced, fair society is a problem that the political philosophers still discuss. In this essay, one of the political philosophers, moving from John Rawls' Political liberalism, the pluralism and stability questions will be explicated.

KEY WORDS: John Rawls, Pluralism, Stability, Political Liberalism, Political Justice.

KAYNAKÇA

Barry, Norman P. Modern Siyaset Teorisi, Çev. M. Erdoğan- Y. Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2004.

Carmen, Pavel. Pluralism and Moral Grounds of Liberal Theory, Social Theory, Apr-2007, Vol. 33, Issue: 2.

³³ Rawls, a.g.e., s. 82-83.

Kymlicka, Will. Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.

Rawls, John. A Theory of Justice, Oxford University Press, Londra, 1999.

-----, Collected Papers, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999.

-----, Siyasal Liberalizm, Çev. M. F. Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Taylor, Charles. Çokkültürlülük, Çev. Y. Salman, YKY, İstanbul, 1996.

TANRI'NİN MAHİYETİ VE BASİTLİK SORUNU

İbrahim BOR*

Tanrı'nın mahiyeti hakkında filozoflar/teologlar arasında farklı yaklaşımların olduğu bilinmektedir. Bu konuda temel farklılığın Tanrı'nın özsel niteliklerinden bahsetmek için bir mahiyetinin olduğunu savunan görüşle, Tanrı'yı diğer varlıklardan ayırarak deyim yerindeyse ontolojik statüsünü korumayı hedefleyen basitlik tezi arasında ortaya çıktığı görülmektedir. Her iki anlayışın kendi aralarında farklı yaklaşımlar göstermeleri de konunun diğer bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu anlamda ilâhi mahiyetin, Tanrı'nın varlığıyla özdeş olduğu şeklindeki iddia, basitlik tezinin genel yaklaşımını yansıtırken, Tanrı'nın herhangi bir mahiyetinin olmadığını ve O'na hiçbir niteliğin atfedilmeyeceğini ileri süren basitlik iddialarına da felsefe ve teoloji tarihinde rastlamak mümkündür. Bunlardan birinci görüşü “ılımlı basitlik anlayışı”, ikinci görüşü de “katı basitlik anlayışı” olarak isimlendirmek mümkündür. Bu noktada Plotinus'un “Bir” olarak adlandırdığı Tanrı'sı, “katı basitlik anlayışı” için verilebilecek en iyi örneklerden biri olarak görünmektedir.¹ Tanrı'nın mahiyetinden bahseden yaklaşımlar arasında görüş ayrılığı ise, daha çok Tanrı'nın hangi (özsel) niteliklerle nitelenebileceği noktasında ortaya çıkmaktadır. Söz konusu farklılıklara rağmen, hem basitlik tezinin hem de ilâhi mahiyeti savunan yaklaşımların Tanrı'nın “mükemmel varlık” olduğu şeklindeki teolojik sezgiyi temel aldıkları görülmektedir. Bu yönüyle her iki yaklaşımın başlıca iddiasının Tanrı'nın mükemmel varlık olduğunu temellendirme çabası olduğu söylenebilir.

Bu makalede Farabi, İbn Sina, Aquinas gibi “ılımlı basitlik anlayışı”nı savunduklarını düşündüğümüz filozofların görüşlerini – kısmen- çağdaş yaklaşımlarla

* Dr. Araştırma Görevlisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

¹ “Bir”in “varlık” dediğimiz şeyin de ötesinde olduğunu söyleyen Plotinus'a göre mutlak basit olanın mahiyeti olmadığı gibi, hiçbir niteleme ve isimlendirmeye de konu olamaz. Dolayısıyla sözün ve bilginin de konusu olamaz. Onun ne olduğu değil, sadece ne olmadığı bilinebilir. “Bir”i herhangi bir nitelikte nitelemek onu birleşik hale getireceğinden, Plotinus'un Tanrı'sı kendisini isimlendirmenin bile fazla olduğu mutlak anlamda “basit” bir Tanrı'dır. Bkz. Plotinus, *Enneadlar: Seçmeler*, s. 84-85. s. 39-45, 51, 72 vd. Plotinus, bu anlamda, bileşiklik ve çokluğa konu olduğunu düşündüğü “öz”, “zekâ”, “düşünce” hatta “varlık”ı ancak “Bir”den sonra başlatmayı uygun bulur. “Bir”, bunların hiçbirisiyle özdeş olmayacağı gibi, onların hiçbirine de benzememelidir. Başkasını düşünmek anlamına geleceği için, düşünmeyle de nitelemez. “Özün ötesinde olan, aynı zamanda düşünmenin de ötesindedir. O halde onun kendini düşünmediğini söylemek saçma değildir.” (s. 49). İbn Meymun'un Tanrı'ya herhangi bir mahiyet ve nitelik atfetmeyen “nefy”e dayalı “olumsuz teoloji”si de katı basitlik anlayışının bir diğer örneğini teşkil etmektedir. İbn Meymun, Tanrı'ya mahiyet ve nitelik atfetmenin ilâhi birliğe aykırı olup, bunun Tanrı'da çokluk ve bileşiklik anlamına geleceğini, bu durumda da birden fazla ezeli varlıkların benimsenmesi gerektiğini söyler. Bu durumda, “zata ancak basit bir teklik olarak inanılmalıdır.” *Delaletü'l Hairin*, s. 122.

karşılaştırarak ele almayı amaçlıyoruz. İlahi mahiyetle ilgili açıklamalarda da Gazali ve günümüzde Plantinga gibi düşünürlerin görüşlerini göz önünde bulunduracağız.

Mahiyet,² ontolojik açıdan bir şeyin oluşturu niteliklerini veya onsuz var olamayacağı özsel/zorunlu niteliklerinin tümünü kapsar. Bunun semantik karşılığı bir şeyin tanımını, sahip olduğu (zorunlu) niteliklerle yapmaktır. Gazali'nin mahiyet hakkında "bir şeyin onu oluşturan tüm zatı [durumlarla] var olmasıdır"³ tanımı bu iki boyutu karşılar niteliktedir. Benzer bir tanımı çağdaş filozoflardan Alvin Plantinga'nın şu sözlerinde bulmak mümkündür: "Bir nesne özsel bazı niteliklere sahipse bir doğaya [mahiyete] sahip demektir."⁴ Bu tanımlar gereği, Tanrı'ya özsel/zorunlu bazı nitelikler izafe etmek, O'nun mahiyete sahip olduğunu iddia etmektir.

Kavramsal açıdan mahiyetin zihinsel olduğu düşünüldüğünde, mahiyetin her zaman zihinden bağımsız/dışsal bir varlığa tekabül etmesi zorunlu değildir. Diğer bir ifadeyle salt kavram olarak, zihin bir şeyin "ne"liği olan mahiyetini varlığından soyutlayarak anlayabilir, dolayısıyla mahiyet varlıktan bağımsız olarak tasavvur edilebilir. Örneğin, canlı ve düşünen varlık tanımına (mahiyetine) sahip olması, insanın aynı zamanda var olmasını gerektirmez. İnsan ancak "canlı ve düşünen" olmayı içeren mahiyetinin dış gerçeklik kazanmasıyla var olmaktadır. Zira hüviyet ve varlık mahiyete ek bir şey olup, varlığı için başka bir nedene dayanması gerekmektedir.⁵ Bu noktada Farabi ve İbn Sina gibi filozoflara göre, varlık ve mahiyet ayırımına sahip olan her (mümkün) varlıkta bir bileşiklik ve çokluk düşünmek kaçınılmaz görünmektedir. Bir şeyin dış varlığı, ona ait varlık ve mahiyetin bir araya gelmesiyle gerçekleşebilir. Bu ayırımı göre mahiyet ve varlık ayırımına sahip olan her varlık, varlığı için nedensel bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır.

Basitlik tezi tam da mahiyete ilişkin bu açıklamalardan dolayı Tanrı'nın bir mahiyete sahip olmasını reddetmektedir. Zira varlığı için nedensel bir açıklamaya ihtiyacı olmayan zorunlu varlığın mahiyetinden bahsedilemez. Buna göre kendisiyle var olmasının (*aseity*) gereği olarak, Tanrı diğer varlıklardan tamamen farklı bir ontolojik statüye sahiptir. Dolayısıyla O'nda mümkün varlıklar için geçerli olan varlık-mahiyet, madde-form, cins-ayrım (*fasl*), öz-nitelik türünden hiçbir metafiziksel ayırım yapılamaz. Bu ayırımlar temelde olumsal varlıklar için düşünüldüğünden nihaî anlamda Tanrı'nın mutlak birliğine aykırı olacaktır. Eleonore Stump ve Norman Kretzmann'ın dikkat çektiği gibi, basitlik tezi Tanrı'dan her türden birleşiklik ihtimalini dışlama iddiasından

² T. Aquinas'ın *On Being and Essence* adlı eserine yazdığı önsözde, Aquinas döneminde "esse"nin varlık öz (*essence*) ve mahiyet (*quiddity*) anlamları arasında ayırım yapıldığına dikkat çeken Armond Maurer, 'mahiyet', 'form' ve 'doğa'nın 'öz'le eş anlamlı olarak kullanıldığını belirtir. Bu çalışmada biz de "doğa" ile eş anlamlı olmak üzere "mahiyet"i kullanmayı tercih ettik.

³ Gazali, *Mi'yarü'l İlim*, s. 73. Taftazani de mahiyeti "bir şeyi o şey yapan [oluşturan] tüm özsel nitelikler" şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. *Şerhü'l Makasid*, s. 96.

⁴ A. Plantinga, *Does God Have a Nature*, s. 7.

⁵ Mahiyet, hüviyet, varlık ve bunların birbirleriyle ilişkisi için bkz. Taftazâni, *Şerhü'l Makasid*, s. 70-79. Krş. Nakıp el-Attas, *Prolegomena to Metaphysics of İslâm*, s. 217-226.

hareket etmektedir.⁶ Bu açıdan bakıldığında basitlik tezini savunanların Tanrı'ya mahiyet ve mahiyete bağlı nitelikler atfetmemeleri önemli bazı gerekçelere dayanmaktadır. Bu gerekçelerin başında değindiğimiz gibi, Tanrı'yı diğer varlıklardan ayıran ontolojik statüsünü korumak gelmektedir. Buna göre, Tanrı'nın diğer olumsal varlıklarla ortak veya benzer bir mahiyete sahip olması, onlarla aynı ontolojik statüyü paylaşmasıyla eş anlamlı olacaktır.⁷

"Cismi olanın mahiyeti de olur"⁸ diyen Farabi, mahiyet hakkında birbiriyle ilişkili üç noktaya değinir: I. Mahiyetin varlığı bir nedenin varlığını gerektirir. II. Bu durumda nedensiz bir varlık için mahiyet gerekli değildir, aksi halde, III. Zorunlu Varlık'ın bu mahiyete dayanması gerekir.⁹ Görüldüğü gibi Farabi Tanrı'nın zorunlu ve nedensiz varlık olmasını O'nda mahiyetin bulunmamasıyla açıklamaktadır. Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyet ayrımı bir tür bileşiklik içerdiğinden Tanrı'yı diğer varlıklardan ayıran, "mutlak birlik" olarak nitelenebilecek ontolojik statüsüyle çelişecektir.¹⁰

"Zorunlu Varlık'ın mahiyete ihtiyacı yoktur"¹¹ diyen İbn Sina da bu ayrımın tıpkı insan tanımında olduğu gibi Tanrı hakkında da mahiyet ve hakikat ayrımı anlamına geleceğini savunmaktadır. Aquinas da şunları söyler: "sadece bir gerçeklik [aynı zamanda] varlığıyla özdeş olabilir. Diğer tüm şeylerde, o şeyin varlığı mahiyetinden, doğasından ve formundan ayrı olmalıdır."¹²

Diğer yandan, Tanrı'yı mümkün varlıklardan ayıran bu biricik statüsü, O'nun zorunlu ve nedensiz bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'ya mahiyet atfetmek O'nu diğer olumsal varlıklar gibi, nedenli bir varlık konumuna düşürecektir. Her şeyin nedeni olan varlığını, nedensel açıklamaya muhtaç hale getirecektir. İbn Sina'ya göre varlığı dışında bir mahiyetin kabul edilmesi, "zorunlu varlık"ı zorunlu olmaktan çıkaracak ve "nedenli" bir varlık haline getirecektir.¹³

⁶ Bkz. Eleonore Stump & Norman Kretzmann, "Absolute Simplicity", s. 353.

⁷ W. E. Mann ve Brain Leftow günümüzde Tanrı'nın basitliğini savunan isimlerin başında gelmektedir. Mann, her bir varlığın bir "zengin nitelik" örneği olduğunu belirtir. Buna göre tekil bir varlık (özel) niteliklerin toplamından oluşmaktadır. İlahi niteliklerin birbiriyle özdeş olmaları da Tanrı'ya ait "zengin nitelik"i oluşturmaktadır. Zengin nitelik İlahi Basitlik tezi açısından değerlendirildiğinde, I. Tanrı'nın zengin niteliği bütün olarak başkası tarafından örneksenemez. II. Tanrı'nın zengin niteliği ancak bir bağıntı kabul eder. III. Tanrı'ya ait zengin nitelik, ilintisel nitelikleri barındırmaz. Bkz. William E. Mann, "Simplicity and Immutability in God", s. 268-269. Leftow'un yaklaşımına yeri geldikçe değinilecektir. Ayrıca, Mann, Leftow ve Plantinga'nın ilahi basitlik yaklaşımlarıyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Nicholas Wolterstorff, "Divine Simplicity", s. 532-537.

⁸ Farabi, *er-Risâle fi İspati'l Müfarakat*, s. 44.

⁹ A.g.e., a.y.

¹⁰ Farabi'nin basitlik anlayışı için bkz. M. S. Reçber, "Farabi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, s. 212-227.

¹¹ İbn Sina, *Eş-Şifa, (İlahiyat)*, C.II, 245.

¹² Aquinas, *On Being and Essence*, s. 56.

¹³ A.g.e., s. 345-346.

Benzer şekilde Tanrı'da varlığı dışında mahiyet ve mahiyete dayalı nitelikler kabul etmek, O'nda ontolojik bir bileşiklik ve çokluğu benimsemek anlamına gelecektir. Bu anlamda basitlik anlayışında Tanrı'ya izafe edilecek niteliklerden bahsetmek mümkün olsa bile bunlar sadece O'nun varlığından türetilir. Diğer bir ifadeyle tüm niteliklerin tek referans kaynağı Tanrı'nın varlığı olmaktadır. Sonuç olarak, Tanrı'nın varlığı dışında mahiyeti söz konusu olmadığı gibi, O'nu tanımlama anlamına gelecek bu tür bir mahiyete izafe edilecek niteliklerden de bahsedilemez. Özetle Tanrı'nın mahiyeti ve nitelikleri *varlığı dışında* ne ontolojik ne de anlamsal bir referansa/gerçekliğe sahiptir.

Böyle bir iddia kabul edildiğinde, Gazali'nin eleştirisinde yer aldığı gibi Tanrı, "içi boş bir varlık"¹⁴ kavramına dönüşmeyecek midir? Bu tür bir sorgulamaya en uygun cevaplardan biri, Aquinas'ın, varlıklarda bulunan "tüm yetkinlikler, O'nda çokluk olmaksızın tek bir yetkinlik halinde bulunur"¹⁵ ifadesinde aranabilir. Ancak Aquinas'ın ifadesinde Tanrı tüm yetkin niteliklerle niteleniyor görünse bile, bunların hangi anlamda "tek" veya "basit" olarak anlaşılması gerektiği açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Basitlik anlayışıyla tutarlı olarak savunulduğunda, bu niteliklerin önce birbirleriyle, sonra da Tanrı'nın varlığıyla özdeşleştirilmesi söz konusudur. Bu iddianın temel gerekçesi, Tanrı'nın varlığı dışında mahiyet ve niteliklerin benimsenmesi halinde Tanrı'nın bunlara bağımlı olacağı ve onlarla sınırlanacağı kaygısıdır. İlahi varlıktan ayrı olarak düşünülecek mahiyet ve nitelikler Tanrı'nın varlığını oluşturan bileşenler olarak kabul edilecek ve bunlar da Tanrı'nın varlığı için neden teşkil edecektir.¹⁶

Bu metafiziksel kaygıları gidermek amacıyla Aquinas (basitlik iddiasının genel yaklaşımında olduğu gibi) Tanrı'nın tüm niteliklerinin O'nun varlığında tek ve özdeş olarak bulunduğunu savunmaktadır. Aquinas'a göre, nitelikler bizde ayrı ayrı bulunmasına karşın, Tanrı'da bunlar tek halde basit olarak bulunmaktadır. Aquinas, bunu şöyle ifade etmektedir: "Tanrı'nın basit olması O'nun diğer yetkinliklerden mahrum olması anlamına gelmez."¹⁷ Aquinas, tüm niteliklerin tek bir nitelik halinde bulunması anlamındaki basitliğin insan kavrayışını aşığına da dikkat çekmektedir.

Diğer taraftan söz konusu ontolojik/metafiziksel bileşikliğin dışlanması semantik karşılığı Tanrı hakkında herhangi bir tanımın yapılamaz olmasıdır. Zira O'nun mahiyeti olmadığından, mahiyetle ilişkilendirilecek cins ve ayrıma da sahip olmayacaktır. Cins ve ayrıma sahip olmayan bir varlık da herhangi bir tanımın konusu

¹⁴ Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, s. 120.

¹⁵ Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, s. 241.

¹⁶ Bkz. Plantinga, a.g.e., s. 5-6; D. Bennet, "Divine Simplicity", s. 634-635.

¹⁷ Bkz. Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, s. 106; Farabi, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 16. Farabi'nin, Tanrı'da tüm yetkinlikler (*kemalat*) tek halde bulunduğundan, Tanrı'nın akıl olması, diri olması, bilmesi ve hikmeti, hak ve hakikat olması "hep var olmasıdır", şeklindeki yaklaşımı da bunun bir diğer örneğini oluşturmaktadır. Bkz. *Medinetü'l Fadla*, s. 22-23

olamaz. Bundan hareketle İbn Sina, cins, fasıl, terkip ve araz sahibi olmadığından, “Bari Teala'nın ne özsel (*had*) ne de ilintisel (*resim*) tanımı yapılabilir”,¹⁸ demektedir.

Basitlik tezinin şu ana kadar değindiğimiz iddialarını özetleyecek olursak,

I. Tanrı'da hiçbir metafiziksel ayırım söz konusu olmadığından, Tanrı'nın mahiyeti varlığından, nitelikleri de birbirinden ve varlığından bağımsız düşünülemez. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın *varlığı dışında* mahiyetinden ve niteliklerinden bahsedilemez.

II. Tanrı'da varlık-mahiyet ayırımına gitmek, O'nu zorunlu varlık olmaktan çıkaracak, bu da Tanrı'nın mümkün varlıklarla aynı ontolojik statüyü paylaştığı anlamına gelecektir. Bunun metafiziksel bir diğer sonucu Tanrı'nın varlığını kendi dışında bir nedene dayanarak açıklamak olacaktır.

III. Tanrı'ya mahiyete ilişkin nitelikler atfetmek, O'nu söz konusu niteliklere bağımlı ve onlarla sınırlı hale getirmektir.

Peki, Tanrı'nın ilâhi mahiyete sahip olduğunu savunmak basitlik iddiasındaki bu gerekçeleri haklı çıkarmakta mıdır? Tanrı'nın *mahiyetiyle birlikte* zorunlu, nedensiz ve ezeli bir varlık olduğu savunulamaz mı? Tanrı'da varlık ve mahiyetin bir arada zorunlu bulunması onların özdeş olduğu sonucunu zorunlu kılar mı?

Tanrı'nın nedensiz ve zorunlu varlık olduğu, varlıkları için nedensel bir açıklamaya ihtiyaç duyan olumsal varlıklarla hiçbir şekilde ortak bir varlık ve mahiyet paylaşmadığı baştan kabul edilebilir. Reçber'in değindiği gibi “varlığı bir mahiyete izafe edilebilen her varlığın ‘mümkün varlık’ olup, varlığı için bir şekilde ‘nedenlenmiş’ olduğu ve bu anlamda Tanrı'ya bir mahiyet atfedilemeyeceğini düşünebiliriz.”¹⁹ Tanrı'ya izafe edilecek bir mahiyetin O'nun varlığından bağımsız olmasının imkânsız olduğu da benzer şekilde söylenmelidir. Ancak Tanrı'nın varlığının ve mahiyetinin birbirini zorunlu olarak gerektirmesi ve birbirinden bağımsız olarak düşünülmemesi, ilahi mahiyetin Tanrı'nın varlığıyla özdeşleştirilmesi gibi bir sonucu zorunlu kıldığı söylenemez. Bu bağlamda, basitlik tezinin ileri sürdüğü Tanrı'nın zorunlu, nedensiz ve tek olduğu şeklindeki temel iddiasını, ilahi mahiyetin kabul edilmesiyle de savunmak mümkün görünmektedir.

Basitlik tezinin iddialarını formüle edecek olursak,

I. Mahiyet varlıktan ayrıdır ve kendi dışında bir nedene dayandırılmalıdır.

II. Tanrı nedensiz, zorunlu ve varlığı kendinden olan bir varlıktır. I ve II.'nin zorunlu sonucu,

III. Tanrı'nın mahiyeti yoktur veya mahiyeti varlığın kendisidir.

¹⁸ İbn Sina, “*Risale fi'l Hudud*”, s. 78-79. Krş. Farabi, “*Fususü'l Hikem*”, s. 68; Aquinas, a.g.e., s. 113. İbn Meymun niteliklerle nitelenen varlıkların; (I. Tam tanım, II. Eksik tanım, III. Bir üst cinsle yapılan tanım, IV. Başka şeye nispetle yapılan tanım ve V. Fiiller yoluyla yapılan tanım olmak üzere) beş yolla tanımlanabildiğini ve bunların hiçbirinin Tanrı için geçerli olmadığını belirtir. Bkz. *Delaletü'l Hâirin*, s. 122-126.

¹⁹ Reçber, a.g.m., s. 221.

Tanrı'nın mahiyetini savunan görüş, basitlik iddiasının ikinci öncülünü kabul etmekle birlikte, birinci öncülde kısmî bir değişiklik yaparak, farklı bir sonuca varabilir. Buna göre,

I. Mahiyet varlıktan ayrı bir gerçeklik olsa da her mahiyetin nedensel olması zorunlu değildir.

II. Tanrı nedensiz, zorunlu ve varlığı kendinden bir varlıktır. Ancak varlığı ve mahiyeti birbirinden bağımsız düşünülemez. O halde,

III. Tanrı'nın mahiyeti de varlığıyla birlikte zorunlu, nedensiz ve tektir.

Bu sonuca göre, Tanrı'nın mahiyeti varlığıyla özdeş olmasa da ondan bağımsız da değildir. Tanrı'nın mahiyetini başka varlıklarla paylaşması imkânsız olduğundan, O'nun ontolojik statüsü –basitlik tezinde olduğu gibi- korunmaktadır. Tanrı'nın zorunlu varlık olması O'na atfedilecek mahiyetsel niteliklerin de zorunlu olmasını düşünmek için yeterli bir gerekçedir. Zira Tanrı'ya izafe edilen bir mahiyet O'nun varlığından bağımsız düşünülemez. Bu anlamda Amidî haklı olarak, “zorunluluk neden hem varlık hem de mahiyet için geçerli olmasın?”²⁰ diye sorar. Buna göre, Tanrı'nın zatını/varlığını zorunlu, mahiyet ve niteliklerini nedenli veya mümkün olarak düşünmek bir çelişki olacaktır. Dolayısıyla, basitlik tezinin iddiasında yer aldığı gibi, Tanrı'nın nedenli olması zorunlu bir sonuç olarak düşünülemez.

Diğer yandan, Tanrı'yı sadece ezeli, zorunlu ve nedensiz bir varlık olarak düşünmek, O'nu olumsal varlıklardan ayırmak için önemli bir metafiziksel açıklama olarak düşünülse bile, bunun kendi başına Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu hakkında yeterli bir açıklama olduğu söylenemez. Bu açıdan bakıldığında basitlik tezi açıklamalarının, özellikle teist gelenekte kişisel niteliklere sahip ve “zat” olarak kabul edilen Tanrı tasavvurunu, diğer soyut nesnelere ayırmada yeterli bir anlamsal içeriğe sahip olduğunu söylemek zor görünmektedir. Çünkü matematiksel sayılar gibi soyut nesnelere de zorunlu, nedensiz hatta ezeli olmalarında bir sakınca olmadığı düşünüldüğünde, Tanrı'yı sadece zorunlu, nedensiz ve ezeli gibi metafiziksel niteliklerle açıklamak, “zat” olarak kabul edilen bir varlığın mükemmelliğini açıklamak için yeterli olmayacaktır. Bu bağlamda Tanrı'nın mahiyetinden bahsetmek mümkün olmadıkça, Tanrı hakkında “nedir?” veya “nasıl bir varlıktır?” sorularını cevaplama hatta -basitlik iddiasında olduğu gibi bu tür soruları sorma şansımız da olmayacaktır. Böyle bir sonuç da her şeyden önce Tanrı'nın varlığından bahsetmeyi sorgulamaya açık hale getirecektir. Çünkü “ne” olduğu veya “nasıl” olduğu hakkında hiçbir tanımlama ve nitelenenin yapılmadığı bir varlığın, varlığı veya yokluğu hakkında da açık bir yargıda bulunmak mümkün olmayacaktır.

Bu kaygılardan hareketle Gazali, mahiyeti ve hakikati hakkında hiçbir şeyin söylenmediği bir varlığın nihai anlamda içi boş bir kavram olacağını söylemektedir. Mahiyet, gerçeklik/hakikat ve varlık arasında sıkı bir ilişki kuran Gazali'ye göre mahiyetin inkârı gerçekliğin inkâridir. Zira varlığın gerçekliği kabul edilmediğinde varlık da anlaşılabilir. Öyle ki, gerçeklik reddedildiğinde ortada “varlık” lafzından başka

²⁰ Amidî, *Gayetü'l Meram fi İlmi'l Kelâm*, s. 4.

bir şey kalmayacaktır. Bu durumda varlık ancak bir mahiyete izafe edildiğinde gerçek referansının ne olduğu anlaşılabilir.²¹ Gazali'ye göre özellikle söz konusu olan kişisel niteliklere sahip tekil bir varlıkta, varlığı gerçekliğiyle/mahiyetiyle ilişkilendirilmeksizin anlaşılabilir.²²

Gazali'nin açıklamalarında üzerinde durulması gereken noktalardan biri, "varlık" kavramının Tanrı'dan bahsetmek için tek başına yeterli olmadığıdır. Diğer bir ifadeyle Tanrı'yı sadece "varlık"la nitelemek veya "vardır" demek, O'nu diğer varlıklardan ayırmak için yeterli olmayacaktır. Bu noktada Taftazâni, filozofların basitlik iddialarını eleştirirken, sadece varlıktan bahsetmek durumunda da "hususî varlığın mutlak varlığa ihtiyaç" duyacağına değinmektedir.²³ "Varlık"ın genellik açısından tüm var olanları kapsayan bir kavram olduğu göz önüne alındığında, "nasıl" bir Tanrı'dan bahsedildiği ancak O'nun nasıl bir mahiyete sahip olduğunun -bir dereceye kadar- bilinmesiyle anlaşılabilir. Sadece Tanrı'ya ait olup, başka varlıklarla paylaşılması imkânsız olan zorunlu bir mahiyetten bahsetmek durumunda Tanrı'yı diğer olumsal (hatta zorunlu) varlıklardan ayırmak mümkün olabilir.

"Varlık" kavramı tüm var olanlarda ortak olduğuna göre, onları mahiyetsel olarak belirleyen özsel nitelikleriyle birbirlerinden ayrılmaları olacaktır. İnsan ve hayvan var olmada ortak paydaya sahip olmasına karşın, onları birbirinden ayıran tanımlayıcı mahiyetleri olmaktadır. Mahiyetin de türsel anlamda genellik arz ettiği ve paylaşılır olduğu düşünüldüğünde, Tanrı'ya -varlığı gibi- zorunlu mahiyet izafe etmek, onun başka varlıklarla ortak ve paylaşılır bir mahiyet olmasını gerektirmediği gibi, Tanrı ile diğer varlıklar arasında ontolojik ayırımdan bahsetmenin zorunlu önkoşulu da olacaktır. Daha açık bir ifadeyle, Tanrı'nın mahiyeti eşsiz ve tek olduğundan, O'nu diğer varlıklardan ayıran ontolojik statüsü gereği bu mahiyeti başka varlıklarla paylaşması düşünülemez. Dolayısıyla Tanrı, zorunlu mahiyete sahip biricik varlık olmakla, diğer varlıklardan bütünüyle farklı olacaktır. Yine Reçber'in ifadesiyle, "Tanrı'nın zorunlu varlık olarak sahip olduğunu düşünebileceğimiz bir "mahiyet" tam da O'nu bütün diğer varlıklardan ayıran bir mahiyet olacaktır."²⁴

Zorunlu olmayan bir diğer sonuç, Tanrı'ya izafe edilen mahiyetin ve bu mahiyeti tanımlayan özsel niteliklerin, O'nun bileşenleri olarak kabul edilmesi ve bunun da Tanrı'da bir terkip ve çokluk gerektirmesidir. Zira ancak ilahi niteliklerin Tanrı'dan bağımsız gerçeklikler olarak düşünülmesi durumunda böyle bir sonuca varılabilir. Oysa ilahi mahiyeti savunmak, ilahi sıfatları Tanrı'nın varlığından bağımsız gerçeklikler olarak düşünmeyi gerektirmemektedir. Thomas Morris'in dikkat çektiği gibi, "Tanrı'nın bir niteliğe sahip olmasından, O'nun ontolojik olarak, bu niteliğe bağımlı olduğu sonucuna gidilemez."²⁵ Tanrı'nın varlığı kendinden olduğundan, varlığı, mahiyeti ve

²¹ Bkz. Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, s. 120.

²² A.g.e., a.y.

²³ Taftazani, *Şerhü'l Makasid*, s. 71. Konu ile ilgili benzer değerlendirmeler için bkz. İ. Bor, *İlâhî Kelâmın İmkân ve Mahiyeti*, basılmamış doktora tezi, s. 39-42

²⁴ Reçber, a.g.m., s. 223.

²⁵ T. Morris, "Perfect Being Theology", s. 28.

özsel nitelikleriyle (nasılsa öyle) var olan bir varlıktır. Dolayısıyla O'nu niteleyen hiçbir şeye sonradan veya kendi dışındaki bir yolla sahip olmuş olamaz.

Tanrı'ya mahiyet atfetmek, bu mahiyetin Tanrı'dan bağımsız olduğu anlamına gelmediği gibi, nedensel bir açıklamaya ihtiyaç duyduğu anlamına da gelmez. Bu noktada Brain Leftow'un, Tanrı'nın bir mahiyete sahip olduğunu iddia etmek için Tanrı'nın kendi doğasının –en azından- bir kısmını yaratmış olması gerektiği şeklindeki iddiası, erken varılmış bir yargı olarak değerlendirilebilir. Leftow'a göre, "eğer Tanrı'nın kendi doğasını yaratabildiğini iddia etmenin bir yolu yoksa bizim özdeşlik tezinden sakınmamızın da yolu yoktur."²⁶ Leftow, Tanrı'nın ayrı bir mahiyetinin olduğunu ancak bunun yaratılmış olmadığını savunmanın da mümkün olduğunu, ancak bu durumda da Tanrı'dan bağımsız bir mahiyetin kabul edilmesi gerektiği sonucuna varmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Leftow'un ulaştığı her iki sonuç da "özdeşlik tezi" olarak isimlendirdiği basitlik tezini formüle ediş şekliyle doğrudan ilişkilidir. Buna göre "eğer herhangi bir x ve y için x, "Tanrı" ise ve x, y'ye eşit değilse, x varlığı için veya özsel herhangi bir niteliği için hiçbir şekilde y'ye bağımlı olamaz."²⁷

Leftow'un bu formülü kabul edilse bile bundan hareketle vardığı iki sonucun çıkarılması zorunlu görünmemektedir. Leftow'un göz ardı ettiği şey, Tanrı'nın varlığı ile mahiyetinin birbirini zorunlu gerektirmesidir. Tanrı'nın sadece O'na ait olan ve başkasıyla paylaşması düşünülemeyen bir mahiyete sahip olması, bunu yaratmasını gerektirmediği gibi, Tanrı'nın söz konusu mahiyete bağımlı olmasını da gerektirmez. Dahası Tanrı'dan bahsetmek zaten varlığını söz konusu mahiyetinden bağımsız düşünmemek anlamına gelecektir. Dolayısıyla zorunlu varlığın izafe edildiği bir mahiyet de zorunlu olacağından, bu yönüyle diğer tüm mümkün varlıklardan ayrılmış olacaktır. Zira böyle bir mahiyete sahip olmanın şartlarını deyim yerindeyse, sadece Tanrı olma koşullarına sahip tek bir varlık yerine getirebilir. Bunun sonucu olarak da Gazali'nin değindiği gibi, O'nun mahiyeti "tek bir mahiyet" olacak ve nedensel bir açıklamaya ihtiyaç duymayacaktır. Varlık ve mahiyetleri birbirinden bağımsız olan olumsal şeylerin varlığı nedensel bir açıklamaya ihtiyaç duymasına karşın, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti birlikte nedensiz olarak düşünülebilir.²⁸ Yine Gazali'nin ifadesiyle özetlenecek olursa: "İleti olmayan bir hakikat ve (bunun) yokluğunun imkânsız olduğu düşünülebilir. Zorunlunun anlamı da budur."²⁹ Tam da bu sıkı birliktelik gereği Tanrı'nın varlığını zorunlu ve nedensiz düşünmek mümkün olduğu gibi, O'nun "nasıl bir varlık" olduğunu belirleyen "mahiyeti"nin de zorunlu ve nedensiz olduğunu düşünmek için mantıksal bir engel görünmemektedir. Tanrı'nın mahiyetinin varlığıyla özdeş olmaması, varlığından ayrı olmasını gerektirmez. Çünkü Tanrı varlığı ve mahiyetiyle var olandır. Bu anlamda O'nun kendi doğasının yaratıcı olduğu da

²⁶ B. Leftow, "Is God an Abstract Object", s. 591.

²⁷ A.g.m., s. 586.

²⁸ Bkz. Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, s. 118-120.

²⁹ A.g.e., s. 120. Gazali *el-İktisat*'ta da "zat için zorunlu olanın sıfat için caiz olması imkansızdır" demekle Tanrı'nın zatının ve mahiyetine bağlı niteliklerin aynı modal gerçekliği paylaşması gerektiği noktasına dikkat çekmektedir. *el-İktisat*, s. 91.

düşünülemez. Diğer bir ifadeyle Tanrı kendi dışındaki her şeyin yaratıcı veya açıklayıcı nedenini oluştururken, kendisinin nedeni değildir. Tanrı mahiyet ve niteliklerine zorunlu olarak/kendinden sahip olduğundan, bunlardan mahrum olması da düşünülemez. Deyim yerinde ise, Tanrı kendi tercihiyle niteliklerine sahip olmamıştır. Plantinga'nın şu ifadesi bu merakımızı açıklar mahiyettedir: "Tanrı özsel olarak "alim" ise, bundan mahrum olması imkansızdır. Bu niteliğe sahip olması O'nun karar ve iradesine bağlı değildir."³⁰

Söz konusu sorunlara ek olarak, Tanrı'nın niteliklerini O'nun varlığıyla/zatıyla özdeş görmek, yine Plantinga'nın ve ondan önce İslâm kelamcılarında Eş'ari'nin dikkat çektiği bir başka sorunu da ortaya çıkartmaktadır. Buna göre tüm niteliklerin bir tek nitelik olarak benimsenmesi ve bunun da Tanrı ile özdeş olarak kabul edilmesi durumunda Tanrı "zat" değil bir nitelik olacaktır. Bu durumda, Tanrı'yı kişisel niteliklere sahip bir "zat" olmaktan öte, soyut bir nitelik veya kavram olarak düşünmek de mümkün olmaktadır. Tanrı'nın tüm nitelikleri hem birbirleriyle hem de Tanrı'yla özdeş kabul edilirse, Plantinga'ya göre Tanrı sadece bir niteliğe sahip olmuş olacak, dahası bir nitelik olacaktır. Nitekim Farabi ve İbn Sina'nın Tanrı'yı, "akıl", "akil" ve "makul" olarak isimlendirmeleri ve tüm ilâhi yetkinlikleri ilim niteliğine indirgeyip, Tanrı'yı da "ilim" olarak isimlendirmeleri bu yorumu haklı çıkaran açıklamalardan biri olarak değerlendirilebilir.³¹

Plantinga'nın sorunu özetlediği şekliyle, A'nın B ile özdeş olduğu aynı mümkün dünyada B'nin de A ile özdeş olması zorunlu olduğuna göre nitelik Tanrı'yla özdeş olduğunda, Tanrı da nitelikle özdeş olmalıdır. Bu durumda da Tanrı bir "zat" (kişi) değil, soyut bir kavram olmaktadır.³² Eş'ari de sorunu şu şekilde ifade etmektedir: "Eğer Allah nefsiyle alim olursa, O'nun nefsi ilim olmuş olur, oysa Allah'ın bir sıfat olması imkansızdır."³³ Eş'ari ve Plantinga'nın yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'nın "zat" olması özsel bazı niteliklerle nitelenmesinin önkoşulu olarak düşünülmektedir. Bunun anlamı ilahi niteliklerin ancak "zat" olan bir varlıkla açıklanabileceğidir. İlahi zat niteliklerin dayanağı olarak kabul edilmekte, nitelikler zatla açıklanmaktadır. Burada filozofların da ilahi zatı niteliklerin kaynağı olarak gördükleri itirazı yeniden yapılabilir. Ancak kanımca, filozofların yaklaşımları ile mahiyet ve mahiyetsel nitelikleri kabul eden yaklaşımın başlıca farkları; filozoflar zata indirgemekle ilahi niteliklerin gerçekliğini dışlarken, ikincilerde zat-sıfat ilişkisi zorunlu bir birtelikelik olarak görülmektedir. Birincilerde ontolojik bir indirgemecilik söz konusu iken, ikincilerde anlamsal bir ayırımdan bahsetmek mümkün olmaktadır.

Leftow'a göre, Tanrı'nın doğasıyla özdeş olması O'nun soyut bir varlık olmasını gerektirmemekle birlikte, bağımsız olarak düşünüldüğünde, böyle bir iddia kendi başına makul karşılanmalıdır. Çünkü Tanrı'nın zamansız, mekânsız bir varlık

³⁰ Plantinga, a.g.e., s. 8.

³¹ Bkz. Farabi, *Medinetü'l Fadıla*, s. 21-23; İbn Sina, *eş-Şifa*, s. 356-357.

³² Bkz. Plantinga, a.g.e., s. 33, 47, 50. Leftow'un Plantinga'yı eleştirisi için bkz. "Is God an Abstract Object", s. 591-593.

³³ Eş'ari, *el-Lum'a*, s. 14.

olması, ezeliği vb. soyut varlıklarla ortak niteliklerdir. Oysa Teizm'in savunduğu Tanrı sadece soyut bir varlık değil, değindiğimiz gibi her şeyden önce kişisel niteliklere sahip bir "zat"tır. Zat olması da nitelikleriyle (nasılsa öyle) var olan bir varlık olmasını gerektirir. Bu durumda soyut varlıklarla bazı ortak niteliklere sahip olsa da Tanrı'nın niteliklerini zatiyle birlikte düşünmek gerekmektedir. Nitekim Morris'e göre, Tanrı'nın niteliğe bağımlı olmasından çok aynı gerekçeyle, niteliğin Tanrı'ya bağımlı olmasından da bahsedilebilir. Morris'e göre, Tanrı ile nitelik veya mahiyet arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi düşünmek daha geçerli bir yoldur.³⁴

Sonuç olarak, Tanrı'nın varlığından ayrı mahiyet ve nitelikleri benimsemek, bunların Tanrı'nın varlığıyla özdeş olmasını gerektirmediği gibi, Tanrı'nın varlığından ve birbirinden (ontolojik olarak) bağımsız olmalarını da gerektirmez. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın varlığı, mahiyet ve nitelikleri ontolojik olarak birbirinden bağımsız olmaları bir imkânsızlık içerirken, anlamsal olarak birbirine indirgenmemeleri de nasıl bir Tanrı'dan bahsettiğimizin anlaşılması için kaçınılmaz görünmektedir. Bu noktada nasıl bir Tanrı'dan bahsettiğimiz, sahih bir Tanrı anlayışının önkoşulunu oluşturacaktır. Bu da Tanrı'nın mahiyetinden ve bu mahiyete dayalı mükemmel niteliklerden bahsetmeyi zorunlu kılmaktadır. Reçber'in kaplamsal-içlemsel ayrımı Tanrı'ya mahiyet izafe etmenin ontolojik ve anlamsal ayrımına açıklık getirmektedir: "Tanrı'nın gerek varlığı ve mahiyeti, gerek zati ve sıfatları ve gerekse farklı sıfatları birbirleriyle içlemsel olarak özdeş olmamalarına karşın, kaplamsal olarak özdeşler. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, zati ve sıfatları O'nda birbirinden farklı anlamlara delalet etse de onların hepsi O'nda zorunlu olarak bir arada bulunup, var olmamaları veya birbirinden ayrı var olmaları ontolojik bir imkânsızlıktır."³⁵

Bu aşamada şu soru sorulabilir: ilahi mahiyet, Tanrı'nın varlığından ve nasıl bir varlık olduğundan bahsetmenin önkoşulu olsa da Tanrı'ya nasıl bir mahiyetin izafe edildiği -en azından- ilahi mahiyeti benimseyenler açısından yeterince açık mıdır? Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın mahiyetinin "mahiyeti" hakkında neler söylenebilir?

Başta değindiğimiz gibi, bir şeyin özsel niteliklerinden bahsetmek, onun mahiyete sahip olması anlamına gelmektedir. Bu anlamda Tanrı'nın mahiyetinin olduğunu iddia etmek, özsel bazı niteliklere sahip olduğunu söylemekle eşanlamıdır. Söz konusu nitelikler Tanrı için özsel olduğundan, aynı zamanda zorunlu nitelikler olacaktır. Zira özsel nitelik bir şeyin onsuz var olamamasıdır. Sözgelimi "kişi" açısından bakıldığında, söz konusu niteliklerden mahrum olmak, kişi olmaktan da çıkmak anlamına gelecektir.³⁶ Bu durumda Tanrı olmanın mahiyetini tanımlayan özsel/zorunlu nitelikler olmaksızın Tanrı'dan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Böyle bir mahiyete izafe edilen nitelikler Tanrı hakkında doğru bir tasavvura sahip olmanın ve O'ndan bahsetmenin doğruluk koşullarını oluşturacaktır.³⁷ Bu durumda ilahi mahiyeti

³⁴ Morris, "Perfect Being Theology", s. 27-28.

³⁵ Reçber, a.g.m., s. 225-226.

³⁶ Bkz. R. Swinburne, "God", s. 57.

³⁷ Bkz. Reçber, a.g.m., s. 222.

tanımlayan özsel nitelikler neler olabilir? Konunun başında ilâhi mahiyetle ilgili felsefi-teolojik sezginin “mükemmel varlık” düşüncesine dayandığına değinmiştik. Aslında Anselm’in “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” tanımının kaynaklık ettiği mükemmel varlık sezgisi, aynı zamanda başta Anselm olmak üzere, birçok filozofun basitlik iddiasını temellendirmek için ileri sürülse de Tanrı’nın mükemmel niteliklerle tanımlandığı bir mahiyeti temellendirmek için de aynı teolojik sezgiden hareket edilmektedir.³⁸ Bu noktada “mükemmel varlık” düşüncesi hem “ilâhi basitlik” iddiasının hem de “ilâhi mahiyet” iddiasının hem nihai amacını hem de başlıca gerekçelerini oluşturduğu da görülmektedir. Bununla birlikte basitlik iddiasında “mükemmel varlık” olarak nitelendiği halde Tanrı’nın hiçbir nitelikle nitelenmemesinin bir çelişki oluşturacağı söylenebilir. Çünkü mükemmel varlık tanımını, “mükemmellik”in kavramsal içeriğini oluşturan zorunlu bazı niteliklerden bahsetmeksizin açıklamak zor görünmektedir.

“Mükemmel varlık” sezgisi göz önüne alındığında, Tanrı’ya (farklı felsefi-teolojik yaklaşımlarda) ortak bazı niteliklerin izafe edildiği görülmektedir. Mark Corner’in şu ifadesi yerinde bir tespiti işaret etmektedir: “Tanrı’nın mahiyetini tanımlama problemine yönelik geleneksel çabalar, sıklıkla bir ilahi sıfatlar listesi üzerine yoğunlaşırlar; onları değişik şekillerde sınıflandırırılar.”³⁹ İlahi mahiyetten bahsedenlerin Tanrı’yı mutlak “bilgi”, “kudret”, “yoktan yaratma” ve “iyilik” gibi mükemmel niteliklerle nitelediği görülmektedir. Öyle ki “mükemmel varlık” teolojisine dayanan felsefi sezginin aynı zamanda vahiy ve tecrübeyle önemli oranda örtüştüğü de söylenebilir.⁴⁰ Wierenga, “Tanrı’nın doğası [mahiyeti] Tanrı’nın bilgisi, gücü ve iyiliğiyle tanımlanır”⁴¹ derken, teizmin Tanrı’sına atfedilen niteliklerin adeta en geniş çerçevesini çizmektedir. Benzer şekilde mükemmel varlık sezgisinden hareketle Tanrı’nın mahiyetini tanımlamaya çalışan Thomas Morris de mükemmel varlık teolojisinde Tanrı’nın “her şeye gücü yeten”, “her şeyi bilen”, “mutlak iyi”, “varlığı kendinden olma” (*aseity*) niteliklerine sahip bir varlık olarak tanımlandığına dikkat çeker.⁴²

³⁸ Bkz. Morris, “*Perfect Being Theology*”, s. 21; E. R. Wierenga, *The Nature of God*, s. 4-5. Söz konusu makalede Morris, mümkün varlıkların nihai kaynağı olarak, “açıklayıcı Tanrı” ve “ibadete layık Tanrı” gibi Tanrı’nın mahiyetine ilişkin sezgilerin de “mükemmel varlık” teolojisi altında yer bulmalarının mümkün olduğunu da savunmaktadır. Bkz. s. 24 vd.

³⁹ M. Corner, *Does God Exist?*, s. 67.

⁴⁰ Tanrı’nın mahiyetine ilişkin açıklamalarda genel olarak, vahiy, tecrübe ve felsefi düşünce olmak üzere üç yoldan bahsedilmektedir. Bkz. Wierenga, a.g.e., s. 1; Morris, a.g.e., s. 23.

⁴¹ Wierenga, a.g.e., s. 1.

⁴² Morris, a.g.m., s. 25. Gazali’nin de içinde yer aldığı İslâm kelâm düşüncesinde, Allah, kemal sıfatlarla nitelenmekte ve kemale aykırı tüm eksikliklerden de tenzih edilmektedir. Zatî olarak düşünülen bu nitelikler genelde “hayat”, “ilim”, “kudret”, “irade”, “işitme”, “görme” ve “kelam” şeklinde “yedî sıfat” olarak kabul edilmektedir. Bu nitelikler birer isimlendirmenin ötesinde masdarları “zat” olan gerçeklikler olarak kabul edilmiştir. Basitlik tezinin iddialarına karşı söz konusu kelâm düşüncesi zat ve sıfatın birbirinden bağımsız kabul edilmediğini savunmuş, sıfatlar “zat”la kaim olarak nitelendirilmiştir. “Zat’la kaim olmak” Gazali’nin ifadesiyle, “zatın sıfatlarla

Bu bağlamda Richard Swinburne'nün, Tanrı'nın mahiyetinden bahsederken, "ilahi basitlik" tezini "ilahi mahiyet" anlayışıyla uzlaştırma çabası, üzerinde durmaya değer görünmektedir. Swinburne, bir niteliğin bir diğer niteliğe indirgenmesini uygun bulmamakla birlikte, Tanrı'nın mahiyeti hakkında olabilecek en basit bir tanımlamanın en uygun açıklama olacağını savunmaktadır. Bu anlamda o "saf, sınırsız, kasfî güç" dediği yeni bir "ilâhi mahiyet" (*nature of God*) tanımı yapmaktadır.⁴³ Böyle bir nitelik ya da basite indirgenmiş nitelikler toplamı, Swinburne'e göre, nedenselliğin saf, maksimum bir derecesini oluşturmakta ve bu yönüyle hiçbir niteliği dışında bırakmayacak şekilde "zat"a özsel olarak bağımlı olmaktadır. Diğer tüm ilâhi nitelikler de bu basit olan; "saf, sınırsız, kasfî güç"ten türetilir. Bu anlamda Tanrı "zat" olmanın da en basit örneğini (*the simplest kind of person*) oluşturmaktadır.⁴⁴ Swinburne'nün bu yaklaşımı hem Tanrı'ya mahiyet izafe etme hem de Tanrı'nın basitliğini savunma çabası şeklinde orta bir yol gibi görünmektedir. Swinburne, basitlik tezi lehine bir adım daha atarak, aslında ilâhi mahiyeti bu şekilde tanımlamanın beşeri kavramlarla Tanrı'yı olabilecek en basit yolla tanımlama anlamına geldiğini de belirtir. Diğer bir ifadeyle, -Aquinasçı yaklaşımı hatırlatırcasına- insanların Tanrı'yı kendi kavramlarıyla dile getirebilecekleri veya O'nu daha kolay anlayabilecekleri en mümkün (basit) yol gibi görmektedir. Bu durumda ona göre "saf, sınırsız, kasfî güç", insanların ilâhi doğayı en iyi anlama biçimi olarak düşünülebilir. Ancak bu yaklaşımı Tanrı'nın bizim kavrayışımızı aşan (basit) bir mahiyete sahip olduğu kabulünü de dışlamamaktadır. Bu durumda ilâhi mahiyetin beşerî kavramlarla/kelimelerle resmedilmesinden daha saf, sınırsız ve kasfî bir güç olması gerektirdiğine dikkat çekerken, açıklamalarının Tanrı'yı insanların kavramlarıyla sınırlama anlamına gelmediğine de vurgu yapmaktadır.⁴⁵

Swinburne, deyim yerindeyse, "mümkün en basit ilâhi mahiyet" olarak isimlendirebileceğimiz yaklaşımının bir taraftan Anselm ve Aquinas, diğer taraftan Leibniz ve Plantinga'nın açıklamalarıyla paralellik arz ettiğini söylerken, bir tür mahiyet-basitlik arası açıklama girişiminde bulunduğunu veya "basitlik"e en yakın bir "mahiyet" tanımı ortaya koymaya çalıştığına da ima etmektedir. O basitlik iddiasında bulunanların Tanrı'nın mahiyetini varlıkla ayrılmaz bir birlik halinde anladıklarını, Tanrı'nın niteliklerini Tanrı'yla ve birbirleriyle özdeş gördüklerini hatırlatır. Bu

var olması" şeklinde anlaşılmıştır. Sıfatların kendi başına gerçeklikler olmadığı, "sıfatlar Tanrı'nın gayri değildir" ilkesiyle savunulurken, sıfatların birbirine ve Tanrı'nın varlığına/zatına indirgenmeyecek anlamsal içeriklere sahip olduğu da "sıfatlar Tanrı'nın aynı değildir" ilkesiyle savunulmuştur. Bu iki önerme Ehl-i Sünnet'in "sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayridir" şeklinde zat-sıfat ilişkisini belirten ilkesi olarak kabul görmüştür. Bkz. Gazali, *el-İktisat*, s. 53, 85-92; Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 71vd; Sabuni, *Maturidiye Akaidi*, s. 73 vd.

⁴³ Swinburne, *The Christian God*, s. 151.

⁴⁴ A.g.e., a.y.

⁴⁴ A.g.e., s. 152-154.

⁴⁵ A.g.e., s. 158.

niteliklerin birbirine indirgenmeyeceğini savunan Swinburne'nün bu noktada basitlik tezinin ilâhi mahiyet ve nitelikleri açıklamada yetersiz bulduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶

Swinburne'nün basitlik iddialarını da göz önünde bulundurarak yaptığı mahiyet tanımı, ilahi niteliklerin indirgendiği veya türetilebileceği en "basit" tanımlardan biri olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan söz konusu mahiyet tanımını ve ilahi nitelikleri Tanrı'nın varlığıyla özdeş görmemesi de basitlik iddiasından ayrıldığı noktaları göstermektedir. Bununla birlikte, "mükemmel varlık" sezgisiyle karşılaştırıldığında, Swinburne'nün tanımının ilahi mahiyeti açıklamada ne kadar yeterli olduğu tartışmaya açık görünmektedir. Söz gelimi, "saf, sınırsız, kasti güç" tanımında, kasti gücün ilahi irade ve bilgiyi içerdiği söylene de Tanrı'nın mutlak anlamda iyi olmasıyla ilişkili nitelikleri aynı düzeyde bu tanımdan türetmek zor görünmektedir. Bu bağlamda, "mükemmel varlık" sezgisinin ilahi mahiyeti tanımladığı kabul edilmese de, böyle bir mahiyetin gerektirdiği tüm yetkinleri içermesi ve yetkinliğe aykırı olan nitelikleri dışarıda bırakması anlamında mahiyete ilişkin tanımlama için önemli bir çerçeve sunduğu söylenebilir.

Konuyla ilgili şu genel sonuçlara varmak mümkündür: Tanrı'nın zati dışında mahiyet ve niteliklerinin olmadığı şeklindeki basitlik iddiası, Tanrı'yı her türlü bileşiklikten tenzih etmek noktasında anlamlı görünse de nasıl bir Tanrı tasavvurundan bahsedildiği noktasında "Tanrı" terimini anlamsal içerik noktasında açıklamasız bırakmaktadır. Buna bağlı olarak mahiyeti ve niteliklerinden bahsedilmeyen bir Tanrı'nın varlığı da sorgulanmaya açık hale gelmektedir. Bu durumda Tanrı'nın mahiyetinden bahsetmenin özellikle teist Tanrı tasavvurundan bahsetmenin önkoşulu olacağı söylenebilir. Tanrı'nın mahiyeti, özsel (zorunlu) bazı niteliklere sahip olduğu anlamına gelmektedir. "Mükemmel varlık" sezgisi de bu niteliklerin doğasından ve sınırlarından bahsetmek için önemli bir açıklama şekli olarak kabul edilebilir. İlahi mahiyeti ve buna bağlı nitelikleri, Tanrı'nın zatından bağımsız düşünmek zorunlu olmadığından; zorunlu, ezeli ve sadece Tanrı'ya has olmakla, O'nu diğer tüm varlıklardan ayıran bir mahiyet ve bu mahiyeti tanımlayan nitelikler düşünmek mümkündür.

SUMMARY

To think that God has a quiddity is to admit that he has some essential/necessary properties. The main opponent view to this "divine quiddity" assertion is what is called "divine simplicity" thesis. According to this thesis, ascribing a "quiddity" to God and signify him with related properties should be rejected. Since this goes against the idea that God is a necessary, causless and asiety being. In this article both approachas will be evaluated and compared with reference to the views of the philosophers/theologians such as Farabi, İbn Sina, Aquinas, Gazali and contemporary thinkers like A. Plantinga, B. Leftow and R. Swinburne. The "divine quiddity" thesis will be advocated for two reasons. Firstly, God's having a quiddity is a

⁴⁶ Bkz., a.g.e., s. 159-162.

precondition for mentioning about his existence and the nature of this existence. Secondly, "divine quiddity" view can be advocated together with the idea that God is necessary, causless being.

KAYNAKÇA

Amidi, Seyfettin, *Gayetü'l Meram fi İlmi'l Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdülhamit, (Kahire:1971).

Aquinas, Snt. Thomas, *Selected Philosophical Writings*, trc. Timoty McDermott, (Oxford: Oxford University Press, 1993).

_____, *On Being and Essence*, trc. Armand Maurer, (Toronto: Pontifical Enstitute of Mediavel Studies, 1983).

Bor, İbrahim, *İlâhî Kelâmın İmkân ve Mahiyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, (Ankara: 2006).

Corner, Mark, *Does God Exist?*, (New York: St. Martin Press, 1991).

Eş'ari, *Kitabü'l-Lum'a fi Reddi ala Ehli'z-Zaygi ve'l Bidei*, (Beyrut: el-Matbaatü'l Katolikyye, 1953).

Farabi, *es-Siyasetü'l Medeniyye*, *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, C.16, (Frankfurt: Puplication of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science,1999).

_____, *Medinetü'l Fadıla*, trc. Nazif Danışman, (İstanbul: Maarif, 1956).

_____, *"er-Risâle fi İspati'l Müfarakat"*, *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, C.16, (Frankfurt: Puplication of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

_____, *"Füsüsü'l Hikem"*, *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, C.16, (Frankfurt: Puplication of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

Gazali, Ebu Hamit, *Miyarü'l İlim fi'l Mantık*, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1990).

_____, *Tehafütü'l Felasife*, İngilizce-Arapça metin, trc. Michael E. Marmura, ed. Perwez Morevedge, (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997).

İbn Meymun, *Delaletü'l Hâirin*, thk. ve neşr. Hüseyin Atay, trsz.

İbn Sina, *eş-Şifa: İlahiyat*, thk. G.C. Anawati ve Said Zayed, C. 2, trsz.

_____, *"Risale fi'l Hudud"*, *İslamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, C. 42, (Frankfurt: Puplication of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999).

Leftow, Brain, "Is God an Abstract Object?", *Nous*, 24 (1990).

Mann, E. William, "Simplicity and Immutability in God", *International Philosophical Quarterly*, 23 (1983).

Maturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB. Yay. 2002).

Morris, Thomas, *"Perfect Being Theology"*, *Noûs*, 21 (1987).

Plantinga, Alvin, *Does God Have a Nature*, (Milwaukee: Marquette University Press, 2003).

Reçber, M. Sait, "Farabi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Farabi Sempozyomu*, (Ankara: Elis, 2005).

Sabuni, Nureddin, *Maturidiye Akâidi*, Arapça-Türkçe metin trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB. Yay., 2005).

Stump, Eleonore and Norman Kretzmann, "Absolute Simplicity", *Faith and Philosophy*, 2 (1985).

Swinburne, Richard, *The Christian God*, (Oxford: Clarendon Press, 1994).

_____, "God", *An Antology Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro and Paul J. Griffiths, (Oxford: Blackwell, 2003).

Taftazani, Saadettin, *Şerhü'l Makasid*, (İstanbul, trsz.).

Wierenga, E. R., *The Nature of God: an Inquiry into Divine Attributes*, (London: Cornell University Press, 1989).

Wolterstroff, Nicholas, "Divine Simplicity", *Philosophical Perspectives*, 5 (1991).

NIETZSCHE’NİN DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİ BAKIMINDAN ÖNEMİ

Derda KÜÇÜKALP*

Nietzsche’nin düşüncelerinin demokrasi teorisine katkısını konu alan bir çalışmanın, daha başlangıçta iki önemli sorunla yüzleşmek zorunda olduğu ortadadır.

İlk sorun; Nietzsche’nin çalışmalarının politik düşünce bakımından değerine ilişkin tartışmalarda kendini gösteren bir yöntem sorunudur. Söz konusu sorun büyük ölçüde Nietzsche’nin, düşüncelerinde politikayı odak noktası olarak almaması, açık bir şekilde politik olan konulara çok az değinmesi ve sistematik bir politik teori sunmamasından kaynaklanır. Söz konusu kanaatin aksine, Nietzsche’nin Hobbes ya da Rousseau gibi tipik bir politika filozofu olmadığını kabul etmekle birlikte, onun, gerek modern politik ideolojiler ve ideallere yönelik eleştirilerinde ifadesini bulan politik düşüncelerinin, gerekse açık şekilde politik olmamakla birlikte politik sonuçlar çıkarılabilecek nitelikteki felsefesinin, genelde modern politik düşünceye, özelde ise demokrasi düşüncesine ait sorunların anlaşılıp üstesinden gelinmesinde önemli açılımlar sağlayabileceğini söyleyebiliriz.

İkinci sorun, Nietzsche’nin politikaya ve demokrasiye ilişkin değerlendirmelerinden kaynaklanır. Nietzsche çalışmalarında hem politikaya hem de demokrasiye negatif anlamlar yüklemiş ve ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Yazıları göz önüne alındığında Nietzsche’nin, demokrat bir kişi olmadığı rahatlıkla söylenilebilir. Aynı şekilde Nietzsche, hiçbir şekilde demokratik bir politika anlayışının savunucusu olarak da görülemez. Tam tersine, politik konulara ilişkin görüşlerinden çıkarılabilecek olan şey, onun, kendisini bazı yönleriyle aristokratik, bazı yönleriyle de radikal olarak niteleyebileceğimiz bir politika anlayışına daha yakın gördüğüdür.¹ Tabii ki bu durum, Nietzsche’nin düşüncelerini demokratik bir politika anlayışıyla ilişkilendirmeyi güçleştirir, fakat bize göre, birkaç nedenden dolayı imkânsız kılmaz.

Öncelikle, Nietzsche’nin anti-demokratik bir politik düşünceyi benimsemiş olduğu kabul edilse bile, bu durum onun demokrasiye yönelik eleştirilerinin, demokrasi teorisi açısından işlevsel olamayacağı anlamına gelmez. Apell’in de işaret ettiği üzere², Nietzsche’nin çağdaş demokrasi teorisi için işlevsel önemi, paradoksal bir şekilde onun katı anti-eşitlikçiliğinden çıkarılabılır. Zira Nietzsche’nin mertebe, soyluluk, hâkimiyet hakkındaki düşüncelerine yönelik bir dikkat, eşitlik vurgusuyla önplana çıkarılması, duyarlılıklarını daha sağlam argümanlarla izah etmeye ve savunmaya

* Dr., Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı.

E-posta: derdakucukalp@uludag.edu.tr

¹ Bruce Detwiler, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, The University of Chicago Press Chicago and London 1990, s. 189.

² Fredrick Apell, *Nietzsche Contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999, s. 7.

zorlayabilir. Nietzsche'nin, özellikle kendi dönemindeki demokrasi hareketlerini tahrik eden hususlara yönelik tespitleri, ciddi bir demokrasi savunusunun dikkate alıp cevap vermesini gerektirecek kadar önemlidir. İkinci olarak Nietzsche'nin eleştirileri, demokrasi ve politikanın belirli bir tarihsel dönemdeki görünümleri için söz konusu olduğundan, bu eleştirilerin konusunu tüm demokrasi ve politika deneyimlerini kapsayacak ölçüde genişletme zorunluluğu yoktur. Son olarak, Nietzsche'nin politik felsefesiyle onun felsefesinden çıkarsanabilecek olan politik sonuçları birbirinden ayırmaya yönelik bir strateji de, Nietzsche'nin düşünceleriyle demokrasi teorisi arasında bir köprü kurma fırsatını sunabilir.

Günümüzde demokrasi tartışmalarının, ağırlıklı olarak "liberal demokrasilerin krizi" ve bu krize bağlı olarak kendini gösteren "yeni demokrasi arayışları" temaları etrafında yürüdüğünü göz önünde bulundurarak, Nietzsche'nin söz konusu tartışmalara katkısını, iki alt başlık altında ele almaya çalışacağız. İlk olarak, günümüzün liberal demokrasilerinin çeşitli sorunlarına ışık tuttuğunu düşündüğümüz için, Nietzsche'nin liberalizm eleştirisine değineceğiz. Nietzsche'nin Batı düşünce geleneği ve bu düşünce geleneğinin nihai evresi olan modernizmle ilişkisi bağlamında yürüttüğü liberalizm eleştirisini de *özne kavramı eleştirisi*, *hak kavramı eleştirisi*, *özgürlük kavramı eleştirisi* ve *düalizm eleştirisi* olmak üzere dört başlık altında sunmaya çalışacağız. Bu kısımda Nietzsche'nin düşüncelerinin eleştirel fonksiyonundan, başka bir ifadeyle, Nietzscheci perspektifin "yıkma stratejisi"nden faydalanacağız. Nietzsche'nin liberal politik düşüncenin temel kavramlarına yönelik yıkıcı eleştirileri ve liberalizmin felsefi arkaplanını oluşturan temel varsayımları sorgulayıcı felsefesi, söz konusu stratejinin aynı derecede önemli iki unsuru olarak görülebilir. Nietzscheci perspektifin demokrasi düşüncesi bakımından yapıcı fonksiyonu ise, ikinci kısmın konusunu oluşturacaktır. Nietzsche'nin politik konular ve kavramlar hakkındaki düşüncelerinden ziyade, onun düşüncelerinin politik açılımlarına yönelik bir refleksiyonun daha önemli olduğu ikinci kısımda, Nietzscheci perspektifin yeni demokrasi arayışlarına katkısını; ontoloji düzeyinde *güç felsefesi*, epistemoloji düzeyinde *perspektival hakikat* fikri ve etik düzeyde ise *plüralist etik* temaları bağlamında izah etmeye çalışacağız.

1- NIETZSCHE'NİN LİBERALİZM ELEŞTİRİSİ

Nietzsche liberalizmin, döneminin diğer önemli politik akımları gibi, modern politik yaşama ve düşünceye damgasını vuran demokratik hareketin bir şubesi olduğu kanaatindedir. Nietzsche'nin Batı ahlâkına yönelik olarak yürüttüğü soykütüksel soruşturma ile varmış olduğu sonuç; aralarındaki şiddetli tartışmalara rağmen liberallerin, sosyalistlerin, komünistlerin ve anarşistlerin aslında aynı hareketin, bir bütün olarak Batı kültür ve düşünce geleneğinin psikolojik-tarihsel çıktısı olan demokratik hareketin mensupları oldukları ve söylemleri arasındaki farklılıkların ikincil

derecede bir öneme sahip olduğudur.³ Daha da ötesi, Nietzsche, kendi zamanının bütün yönetim biçimlerini doğal olarak demokratik bulur. Teknik anlamda monarşik olarak nitelenebilecek yönetimler bile desteklerini çoğunluktan, çoğunluğun ihtiyaçlarını dikkate alan politikalarından aldıkları için, özünde demokratiktirler.⁴

Nietzsche'ye göre, modern demokrasi düşüncesi özünde Hıristiyan ahlâkının ya da Hıristiyan dünya yorumunun bir sonucudur. Bu düşüncenin makul olarak görülmesinde ve savunulabilmesinde ise, kökü Sokrates'e dayanan rasyonalizmin ulaşmış olduğu aşamanın önemli bir rolü vardır. Zira rasyonalizmin en gelişmiş formu olan bilimsel metot ve modern demokrasinin düzleştirici eşitlik ideali arasında tam bir mutabakat ilişkisi söz konusudur.⁵ Fakat Nietzsche, zamanının yükselen değeri olan eşitlik idealini, bu idealin ateşli savunucularına karşıt bir şekilde, sürü içgüdüsünün, köle ahlâkının ve yozlaşmanın bir ifadesi olarak görür. Ona göre demokratik hareket, daha temelli bir biçimde düşünüldüğünde yalnızca siyasal kurumların çöküşüne değil, aynı zamanda insanın küçülmesine, onun ortalama bir duruma getirilerek değerinin düşürülmesine işaret eder.⁶ Bu durumda Nietzsche'nin gerek bir ana akım olarak demokrasiye, gerekse onun özel bir biçimi olan liberalizme yönelmiş olduğu eleştirilerin, yalnızca politik düşünce perspektifi ile sınırlı olmadığı, onun bütün bir Batı kültür ve düşünce hayatına yönelik eleştirileri ve yargılarının bir parçası olarak düşünüülmesi gerektiği ortadadır.

Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, liberal politik düşüncenin eleştiri konusu yapılabilecek hastalıklarının kökeninde, nihilizmle yazgılı Avrupa kültürü ve düşünce geleneği bulunmaktadır. Liberalizm de, diğer bütün modern politik ideolojiler gibi, Platon ile başlayan, Hıristiyanlık ile belirginleşen ve Batı kültürüne nüfuz eden, hayatı ve oluşu yadsıdığı için nihilistik bir mahiyete sahip olan bir düşünce geleneğinin zeval bulduğu, yazgısı olan nihilizmin açığa çıktığı bir döneme (modern dönem) aittir ve bu dönemin, yani *decadence*'nin bütün belirtilerini bünyesinde taşımaktadır. Nietzsche'nin modern nihilizm deneyiminin nedeni olarak gördüğü söz konusu geleneği, Heidegger'e referansla "metafizik düşünce geleneği" olarak adlandırabiliriz.

Heideggerci bir perspektifle ele alındığında metafizik, Varlık'ın var olana indirgenmesi anlamına gelir.⁷ Bu indirgeme ile bir anlamda Varlık, açıklayıcı bir prensipte idrak edilebilir ve tüketilebilir hale getirilir. Varlık ve ondan ayrı olarak

³ Thomas L. Pangle, "Nihilism and Modern Democracy in the Thought of Nietzsche" *The Crisis of Liberal Democracy*, Derleyen: Deutsch, Kenneth L., Soffer, Walter, State of New York Press, Albany 1987, s. 199.

⁴ Warner, J. Dannhauser, "Friedrich Nietzsche", *The History of Political Philosophy*, Derleyen: Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, London 1987, s. 837.

⁵ Pangle, *a.g.e.*, s. 200.

⁶ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çeviren: Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997, s. 101.

⁷ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çeviren: Yusuf Örneç, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991, s.

tasavvur edilen öznenin, iki ayrı varlık alanı olarak düşünülmesiyle birlikte sübjektivizm, özcülük ve düalizm metafizik düşüncenin temel özellikleri olarak karşımıza çıkar. Sübjektivizm hakikati anlamada referans noktası olarak özneye yapılan vurguya, özcülük Varlık'ın veya varlıkların, olumsallık ve ilişkiselliğin dışında birer kendilik olarak düşünülmesine, düalizm ise fenomenal olan ile fenomenal olanın ötesinde varolduğu düşünülen hakikat arasındaki ayrım/karşıtlığa işaret eder. Birbirleriyle ilişkili bu üç temel özelliği, Nietzscheci bir tartışma bakımından sorunlu kılan husus, onların dünya/pratik ile bağlantımızı koparan nihilistik bir dünya yorumuna ve yaşam tarzına hizmet ediyor olmalarıdır. Nietzsche liberalizmi, metafizik düşüncenin politik düşüncedeki bir formu olarak gördüğü ölçüde, aynı sorun liberalizm için de söz konusudur.

a) Özne Kavramı Eleştirisi

Özne özünde, metafizik düşüncenin bir kavramı (sübjektivizm) olmakla birlikte, onun belirgin hale gelmesi ve felsefi düşüncede öne çıkması metafizik düşüncenin son evresinde, modern felsefede, Descartes'ın düşünceleriyle birlikte olmuştur. Öyle ki, soyut, evrensel ve tarihdışı nitelikleri haiz özne, artık hakikatin yegane kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır.

Öznenin tarihdışılık vasfı, onun her türlü değişimin, yani zamansallığın dışında olması anlamına gelir. Böyle bir özne tasavvuru, kuşkusuz metafizik düşüncenin özcü karakteriyle yakından ilişkilidir. Zira özne özünde, kendine ve dünyaya yönelik bir bilince işaret eden, bütün insanlar için ortak olan nitelikleri bünyesinde barındıran bir kendilik olarak düşünülür. Eğer özne bütün insanlar için ortak olana, evrensel olana göndermede bulunuyorsa, bu durumda insanları birbirinden farklılaştıran, onların tarihselliklerinden kaynaklanan bütün farklılıklar da yadsınacak demektir. Modern özne kavramını Nietzscheci eleştirinin konusu haline getiren temel husus tam da bu noktada açığa çıkmaktadır. Çünkü, gerçek benlik (özne)-ampirik benlik düalizmi bağlamında evrensel olanın, yani gerçek benliğin öne çıkartılması, ancak olumsal olanın, yani yaşamın göz ardı edilmesi pahasına olacaktır.

Nietzsche'ye göre özne, gerçekte bizim dilsel alışkanlıklarımızın bir ürünü olan, "dilin ayartması"yla, varmış gibi davrandığımız uydurma bir varlıktır. Özneyi varmış gibi gösteren şey, dilin kullanımı içerisinde fail ile fiilin birbirinden ayrılabilmesidir. Örneğin "yapıyorum" dediğimizde yapma fiiliyle, yapan özneyi iki farklı şey olarak tasavvur ederiz. Böylece faile ontolojik bir gerçeklik atfetmiş oluruz.⁸

Soykütüksel soruşturma özne yanılmasıyla dil ile ilişkisini ortaya koymakla yetinmez. Aynı zamanda "güç istemi" temelinde bu yanılmanın gerisindeki psikolojik gereksinimleri de açığa çıkarır. Nietzsche'ye göre özne, zayıf olanın güçsüzlük hissini telafi edici bir mekanizma olarak işlev görür. Zayıf olan, özne dolayısıyla güçlüyle arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır, kendi varlığını anlamlı kılar ve kendini güçlü olanın eylemlerinden korur. Nietzsche'nin ifadesiyle; "özneye şimdiye dek

⁸ Nietzsche, *Soykütüğü*, Çeviren: Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1998, s. 47.

yeryüzündeki her şeyden daha fazla inanılır. Çünkü ölümlü olanların çoğunluğunu, her çeşit ezilmiş ve zayıfın, zayıflığı özgürlük, bu durumda oluşlarını bir kazanç olarak yorumlamasını olanaklı kılar.”⁹ Kuşkusuz böyle bir mekanizma, fail ile fiilin birbirinden ayrılabilceği inancını yaygınlaştırarak, “aktif güç”leri eylemlerinden alıkoymaya çalışan “reaktif güç”lerin lehine işlemektedir.¹⁰ Bu açıdan bakıldığında, modern çağda politik yaşamda demokratik hareketin hakimiyetinin hiç de tesadüfi olmadığı söylenebilir.

Özne kavramı taşıdığı sorunlarla birlikte, “birey” ve “vatandaş” kategorileri dolayısıyla liberal düşüncede de karşılığını bulmuştur. Nietzscheci bir perspektifle ele alındığında, özne sorunu bağlamında, liberalizme şu eleştiriler yöneltilebilir:

1- Tıpkı özne kavramı gibi, liberalizmin birey kavramı da kurgusal bir gerçekliğe sahiptir. Liberalizmde birey maddî, sosyal ve kültürel koşulların dışında düşünülmesi için metafizikselidir. Hobbes ile başlatılabilecek olan liberal gelenek içinde bütün liberal düşünürler açısından birey, sürekli olarak bir doğal eğilimler, ön referanslar ve haklar seti olarak anlaşılmıştır.¹¹ Böyle bir birey anlayışının arkasında yatan en önemli faktör ise, bilince atfedilen hiyerarşik üstünlüktür. Nietzsche bu noktada, bilincimizin kimliğimizi tanımlayacağı, içgüdülerimizi kontrol etme kapasitesine sahip yüksek doğamızı temsil edeceği düşüncesini şiddetle eleştirir. Nietzsche’ye göre, benliğimizi oluşturan diğer faktörler (içgüdüler, arzular vb.) dikkate alındığında, bilinç hiç de öyle merkezî bir öneme sahip değildir. Hatta bilinç insan organizmasında daha geç bir dönemde ortaya çıkmıştır.¹² İçerisinde farklı unsurların birbirleriyle rekabet halinde oldukları çoğulcu ve dinamik bir benlik anlayışını benimseyen¹³ Nietzscheci perspektif göz önünde bulundurulduğunda liberalizmin, bireylerin biricikliğini, bireyler arasındaki farklılıkları gözden kaçırmamasının arkasında, onun sabit, sürekli ve tamamlanmış benlik anlayışının bulunduğunu söyleyebiliriz.

2- Modern düşüncede öznenin ontolojik bakımdan öncelikli statüsüne paralel bir şekilde liberalizmde de birey öncelikli bir konuma sahiptir. Öyle ki, liberal politik teoride bütün toplumsal ve politik yaşam birey temelinde, birey için düşünülmüştür. Toplum sözleşmesi teorileri böyle bir anlayışın göstergeleri olarak görülebilir. Örneğin, hem Hobbes hem de Locke’da devlet ve toplumsal düzen farklı biçimlerde olsa da bireye referansla izah edilmiştir. Sözleşme teorilerinde bireyler, rasyonel özneler olarak tasavvur edildikleri için, toplum ve devletin varlığı bu öznelerin mutabakatının, onlar arasındaki mukavelenin bir sonucu olarak görülmüştür. Bu açıdan bakıldığında

⁹ A.g.e., s. 48.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Çeviren: Hugh Tomlinson, The Athlone Press, New York 1989, s. 125.

¹¹ Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought*, The MIT Press, Cambridge and London 1991, s. 215.

¹² Lawrence, J. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Open Court Publishing Company, Chicago 1995, s. 32.

¹³ Leslie Poul Thiele, *Friedrich Nietzsche and The Politics of The Soul*, Princeton University Press, New Jersey 1990, s. 37.

liberalizmin birey anlayışı gibi, bireye bağlı olarak düşünüldükleri için devlet ve toplum anlayışlarının da, soyut ve kurgusal olduğu ortadadır.

3- Özne kavramının dışlayıcı ve aynılaştırıcı mahiyeti, liberalizmin politik öznesi olan “vatandaş-birey” kavramı için de söz konusudur.¹⁴ Liberalizmde vatandaşlık etnik, dinsel, cinsel vb. kimlik farklılıklarını absorbe eden, düzleştirici bir kategori işlevi görür. Vatandaş, tıpkı özne gibi, gerçek bir varlığı bulunmayan, aralarındaki farklılıklara rağmen bir toplumdaki insanların ortak politik özü olma iddiasındaki formel, kurgusal bir kategoridir. Nietzsche'nin “güç felsefesi” bağlamında düşünüldüğünde, özne kavramının nesnellik ve evrensellik kisveleriyle sunulmasına karşın, gerçekte belirli güçlerin, reaktif güçlerin ya da sürünün çıkarlarına hizmet etmesine benzer bir şekilde, vatandaş kategorisi de bir toplumda hâkim kimliğin çıkarlarına uygun bir fonksiyona sahiptir.

b) Hak Kavramı Eleştirisi

Modern düşüncede hak, öznenin bir niteliği, onun asli bir unsuru olarak düşünüldüğü için, liberal hak kavramının, temelde modern özne kavramının bir sonucu olduğu söylenebilir. Tıpkı özne gibi, hak da metafizik düşüncenin özcü karakterini taşır. Hak da özne gibi, tarihsel, toplumsal ve bağlamsal faktörlerin dışında bir kendilik olarak tasavvur edilir. Bu yönüyle hak liberalizmde insanın insan olduğu için, doğal olarak herhangi bir eylem veya ilişkiye bağlı olmaksızın sahip olduğu bir mülk olarak kabul edilir.

Liberal hak kavramı, liberal eşitlik (politik eşitlik) düşüncesinin de temelini oluşturur. Hatta liberalizm söz konusu olduğunda, hak ve eşitlik kavramlarının bir ve aynı şey olduğu bile söylenebilir. Bu nedenle liberal hak kavramına yönelik Nietzscheci bir eleştiri, Nietzsche'nin bir bütün olarak modern politikanın demokratik ruhuna karşı tavır dikkate alındığında, aynı zamanda bir eşitlik eleştirisidir.

Metafizik düşünce ile modern düşünce arasındaki süreklilik ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, eşitlik düşüncesinin ya da eşit haklar kavramının üç kaynağa dayandığını söylemek mümkündür: İlki, Tanrı karşısında ruhların eşitliği fikri; ikincisi, bilimsel rasyonalizmin evrenseli anlama konusunda bütün insanlarda var olduğunu varsaydığı ortak kapasite ya da bilimsel özne kavramı; üçüncüsü ise, modern düşüncenin birleşik, taşıyıcı, kapalı, metafiziksel benlik modeli. Bu üç kaynak birlikte fiziksel, kültürel ve performatif farklılıkların olumsal alanını aşan evrensel bir insan tasavvurunu belirgin hale getirerek, eşitlik düşüncesi ve eşit haklar kavramı için bir zemin oluşturmuştur.¹⁵ İnsan idesi ve liberal eşitlik ideali arasındaki söz konusu ilişki, Stirner tarafından da dile getirilmiştir. Stirner'e göre, liberalizmin insanların eşitliği ilkesinin arkasında, insanın bizatihi somut, tikel bir varlık olarak değil, tür olarak düşünülmesi bulunmaktadır. Stirner Hıristiyanlık ile liberalizm arasındaki süreklilik

¹⁴ Fuat E. Keyman, “Demokrasi, Topluluk ve Fark: Türkiye’de Liberalizm Tartışmasına Kuramsal Bir Katkı”, *Türkiye ve Liberal Demokrasi*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000, s. 87.

¹⁵ Hatab, a.g.e., s. 57.

ilişkisinin altını çizerek, bir liberalin bir Hıristiyan ile aynı döngü içerisinde düşündüğüne işaret eder. Buna göre, bir insanın değeri, onun somut, tikel, olumsal, biricik ve gerçek *egosundan* değil, tıpkı Hıristiyan ruhunun bir kişide ikamet etmesinin, o kişiyi Hıristiyan yapması gibi, o insanda ikamet eden insanlığın özünden kaynaklanır. Söz konusu öz, bütün insanların ötesinde, onlara eşit uzaklıkta, olması gereken, ideal ve tümel bir kategori olarak düşünüldüğü için, gerçekte bütün insanlar eşit kabul edilir.¹⁶ Stirner'in, liberalizmin eşit haklar kavramına karşı çıkışının temel nedeni, onun, sahte bütünlük fikrine müracaat ederek *egonun*, biricikliğini ve gerçekliğini yadsımasıdır. Stirner'in ifadesiyle, "benim hakkım olarak adlandırdığım şey, artık hiçbir şekilde hak değildir. (Çünkü hak yalnızca bir 'ruh' [doğa, insanlık, Tanrı vb.] tarafından bağışlanır.) O yalnızca benim gücümle sahip olduğum bir şeydir. Hak benim üzerinde mutlak bir şeydir ve yüksek bir şeyde varolur. Güç ise, yalnızca bende var olur."¹⁷

Kuşkusuz, liberal hak kavramının, hakkı bireyin performansından, gücünden, ilişkiselliğinden ve eylemlerinden ayırıcı işlevi, yani nihilistik mahiyeti, Nietzsche'nin eleştirilerinin de temel konusunu oluşturur. Nietzsche eşitliği, eşit haklar kuramında ifadesini bulan belirli bir olgusal benzerlik olarak tanımlar ve eşitliğin temelde bir çöküş olduğuna işaret eder. Çünkü Nietzsche'ye göre eşitlik, onun, her güçlü çağın karakteristiği olarak gördüğü ve "insan ile insan, sınıf ile sınıf arasındaki uçurum, tiplerin çokluğu, kendi olma ve ayağı kalkma istenci" olarak tanımladığı *mesafe pathosunun* ortadan kalkması anlamına gelmektedir.¹⁸ Nietzscheci perspektifte eşitlik, hayatın çokyüzlülüğünün, farklılıklarının yadsınmasına, gerçek anlamda bireyleşmenin törpülenmesine hizmet eden içi boş bir idealdir.¹⁹ Nietzsche, bu fonksiyonu göz önüne alındığında, eşitlik idealinin, nihai zaferine eşit haklar doktrini ile birlikte, modern dönemde ulaştığı kanaatindedir. Nietzsche için bu, tam da *sürü ahlâkının* güvenli, tehlikesiz, konforlu bir yaşam tarzının²⁰ ve yaşamın düşüşünü sembolize eden bir insan tipinin, uğrunda mücadele verebileceği hiçbir değeri bulunmayan, yalnızca mutluluk ve rahatının derdinde olan son insanın²¹ bir zaferidir. Bu noktada, insanların eşit haklara sahip olduklarına ve birbirlerinin haklarına saygı göstermeleri gerektiğine inanan liberal bireyin, Nietzsche'nin '*üstün insan*'a giden yolda son engel olarak gördüğü '*son insan*'a tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

¹⁶ Max Stirner, *Ego and His Own*, Çeviren: Steven T. Byington, Benj. R. Tucker Publisher, New York 1907, ss. 225, 228, 229.

¹⁷ A. g. e., s. 275.

¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, Çeviren: Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul 1991, s. 72.

¹⁹ Warren, a. g. e., s. 69.

²⁰ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 47.

²¹ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Çeviren: A. Turan Oflazoğlu, Asa Kitabevi, Bursa 1999, s. 34.

c) Özgürlük Kavramı Eleştirisi

Liberalizmde özgürlük politik olarak; devletçe garanti altına alınmış bireysel hakların korunması ve bireysel çıkarların takip edilmesi anlamlarıyla düşünülür. Politik özgürlüğün felsefi olarak gerekçelendirilmesin veya haklılaştırılmasında ise, modern insan doğası tasarımına (özne kavramına) müracaat edilir. Buna göre bütün insanlar ortak bir şeyi; bireysel öznelerin kendisinde temellendiği, kendi üzerine düşünebilen bir bilinci paylaşırlar. Her birey, üzerinde düşünüldüğünde keşfedilebilen ve amaca/akla uygun eylem ile gerçekleştirilebilen, tanımlanabilir bir doğaya ve ihtiyaçlar düzenine sahiptir. Bu noktadan hareketle liberaller, benlikteki herhangi bir çatışmanın akla müracaat edilerek giderilebileceğini ve eğer dışarıdan bir zorlama yoksa insanın mutlu olabileceğini iddia etmişler ve politik özgürlüğü, yani dışsal bir baskının olmaması durumunu insan mutluluğunun temel koşulu olarak gömüşlerdir.²²

Bu özgürlük anlayışı, özgürlük ile güç arasında bir karşıtlık ilişkisinin bulunduğunu varsayar. Liberaller için güç, negatif bir anlam içerdiğine sahiptir ve kişi, dışındaki gücün sınırlandırılması ölçüsünde özgürdür. Akıl ile özgürlük arasında pozitif bir ilişkinin bulunduğunu kabul eden liberallere göre, güç, irrasyonel olana işaret eder. Bu nedenle liberaller Nietzsche'nin felsefesini akıl, özgürlük ve insaniliğin içsel bağlantısını reddettiği gerekçesiyle, felsefi irrasyonalizmin bir biçimi olarak görmüşlerdir.²³ Kuşkusuz güce yönelik bir liberal eleştiri, özgürlük-güç dikotomisi kabul edildiğinde anlamlı olabilir. Oysa Nietzscheci perspektif söz konusu olduğunda, liberalizmin özgürlük kavramını eleştiri konusu haline getiren şey, tam da söz konusu dikotomidir.

Nietzsche için doğru özgürlük, *Güç İstemi*'ni aşındıran ve insanı sürü hayvanına indirgeyen liberal özgürlük anlayışı değil, kişinin kendini amaçlarına adayabilmesi, kendi sorumluluğunu kendi elinde tutabilmesidir. Özgürlük istemin, baskı altında mücadele, tehlikeli bir yaşam, kişinin kendisi ve kendi dışındaki koşullar ile yürüttüğü savaş ile şekillenen pozitif gücüdür.²⁴ Bu nedenle doğru özgürlük, Nietzsche'ye göre, liberallerin iddia ettiği gibi, kişilerin üzerinde herhangi bir dışsal baskının olmaması ile değil, tam tersine üstesinden gelinmesi gereken direnç ile ölçülür.²⁵

Liberal özgürlük anlayışı, Nietzsche açısından, yalnızca güç ilişkilerinden uzak kurgusal bir eylem alanını varsaydığı için değil, aynı zamanda özgürlüğün teminatı olarak akla atfettiği önem nedeniyle de sorunludur. Zira akıl, standardize edici ve normalleştirici işleyişi nedeniyle Nietzscheci anlamda, bireyin, kişinin kendini yaratmasının, bireyin biricikliğinin karşısında bir engel olarak durur.²⁶ Fakat bu, Nietzsche'nin, yaratıcı tipin özgürlüğünü, mevcut yapılardan ve zorlamalardan azade olmak şeklinde düşündüğü anlamına gelmez. Tersine Nietzsche, özgür insanın her

²² Hatab, a.g.e., s. 31.

²³ David Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London 1995, s. 42.

²⁴ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 73.

²⁵ Detwiler, a.g.e., s. 95.

²⁶ Hatab, a.g.e., s. 141.

bakımdan içinde yaşadığı koşullara değil, kendine tabi olmak isteyeceğini, sürekli olarak yerleşik düzenle mücadele içerisinde olması gerektiğini düşünür.²⁷

Son olarak Nietzsche'nin, özgürlüğü; kişinin kendini yaratması, kendinin üstesinden gelmesi, gücü kendi üzerinde işletmesi anlamlarıyla düşündüğü dikkate alındığında, negatif özgürlük anlayışının, bireyin dışındaki faktörler üzerinde odaklanırken, bireysel eylemin kararlaştırılmasında ve gerçekleştirilmesinde içsel faktörleri yeterince dikkate almaması da, Nietzscheci bir perspektif bakımından sorunludur.

d) Düalizm Eleştirisi

Nietzsche'nin, metafizik düşüncenin düalist karakterine yönelik eleştirilerinden hareketle bir liberalizm eleştirisi, kuşkusuz onun, liberalizmin özne, hak ve özgürlük kavramlarına yönelik eleştirileriyle kıyaslandığında daha dolaylı olacaktır. Fakat liberal politik düşünce içindeki dikotomilerin (düalitelerin), politika alanını daraltıcı ve nihilistik bir politik yaşamı besleyici fonksiyonları dikkate alındığında, bize göre bu eleştiri en az diğerleri kadar, belki de onlardan daha önemlidir.

Düalist karakter, metafizik düşüncenin farklı biçimlerinde karşılığını bulabileceğimiz varlık-oluş, ruh-beden, fail-fiil, sebep-sonuç, akıl-duygu, özne-nesne, numen-fenomen gibi dikotomik ayrımlarda kendini gösterir. Bu dikotomiler iki önemli ortak özelliğe sahiptir: İlki, dikotominin her bir ögesine, onları diğerlerinden farklı kılacak özsel nitelikler atfedilmesidir (özcülük). İkincisi ise, her dikotomide dikotominin öğeleri arasında hiyerarşik bir ilişkinin bulunmasıdır.

Nietzsche'nin düalizm eleştirisi, onun varlık-oluş, benlik-dünya, neden-sonuç, kendinde şey-görünüş dikotomilerine yönelik eleştirileri bağlamında şekillenir. Schutte'un da altını çizdiği gibi, Nietzsche'nin *ebedî dönüş* ve *güç istemi* teorileri, varoluşun bütününe akan bir enerji olarak yorumlayarak, söz konusu dikotomilerin içerdiği kutuplar arasındaki uçurumu kapatmaya çalışır.²⁸

Güç istemi teorisiyle ilgili olarak düşünüldüğünde, bütün dikotomilerin, varlık biçimindeki bir mevcudiyete duyulan ihtiyaçtan, bu ihtiyacın da insanın geçici varoluşu kontrol etme konusundaki yetersizlik hissinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu anlamda belirli bir tutumluluğu ve güvenliği tesis eden varlık kavramına bağlı olarak türetilen özne, istem, neden, numen, gerçek dünya ve ruh gibi kategoriler, karşıtlarının yadsınması dolayısıyla, kişinin gelip geçici olan şey karşısındaki güçsüzlük hissini telâfi edici bir mekanizma işlevi görürler.²⁹ Nietzsche'ye göre, bütün dikotomiler benliğin düşünce, arzu ve eylemlerinden bağımsız olarak tesis edilmiş bir töz olduğuna ilişkin inancın, dış dünyaya yansıtılmasından ibaret olduğundan, öznenin etki yaratan bir şey değil, bir kurgu olduğu idrak edildiğinde şu hususlar da kendiliğinden açığa

²⁷ Nietzsche, *Tan Kızılığ*, Çeviren: Hüseyin Salihoglu-Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 16.

²⁸ Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, s. 39.

²⁹ A.g.e., s. 42.

çıkacaktır: Şayet etkin bir özneye inanılmazsa, şeylerin etkin gerçekliğine olan inanç ve bunun bir sonucu olarak da fenomenler arasında var olduğunu düşündüğümüz sebep-sonuç ilişkisi de ortadan kalkacaktır. Özne bir kurgu olarak nitelendiğinde, kendinde şey-görünüş ayrımı da savunulamaz bir hal alacaktır. Zira etkin bir özne kavramı terk edildiğinde, öznenin kendisi üzerinde etkili olduğu nesnenin de terk edilmesi kaçınılmazdır. Özne ve nesne kavramlarının terk edilmesiyle de, töz kavramı ve onun değişik türevleri olan madde, ruh ve diğer koşulsuz kendilikler de terk edilecektir.³⁰

Yukarıdaki belirlemeler ışığında, genel olarak metafizik düşüncenin, özel olarak da liberalizmin düalist karakterinin iki nedenden dolayı Nietzscheci perspektif bakımından eleştiri konusu olabileceğini söylemek mümkündür:

1- Bütün dikotomiler, her bir ögeye özel nitelikler atfedildiği için, yani her bir öge birer kendilik olarak tasavvur edildiği için yaşamın varoluşsal sürekliliğini kesintiye uğratar. Bu anlamda bütün dikotomiler oluşun ve her şeyin ilişkisel olduğu gerçeğinin yadsınması sonucunu doğurur. Liberalizm bağlamında düşünüldüğünde, devlet-sivil toplum, özel alan-kamusal alan, güç-özgürlük, birey-toplum gibi dikotomilerde her öge, mahiyeti yaşamdan bağımsız olarak belirlenmiş varlık olarak kabul edildiği ölçüde, söz konusu öğeler arasındaki ilişkiler ve her ögenin mahiyetinin değişebilirliği gözden kaçırılacaktır. Örneğin, birey, topluma göre öncelikli, varlığı toplumdan bağımsız bir kategori olarak düşünüldüğü ölçüde, bireyin mahiyetinin toplumsal ilişkilerce belirlendiği gerçeği görülemeyecektir. Aynı şekilde, devletin toplumdaki bağımsız, toplumdaki bütün çıkarlara eşit uzaklıktaki nesnel bir varlık olarak kabul edilmesi, devletin toplumsal ilişkilerin bir ürünü olduğu ve toplumdaki güç ilişkilerinin devlette de yansımaları bulacağı hususunun göz ardı edilmesi sonucunu doğuracaktır.

2- Daha önce de işaret edildiği üzere, bütün dikotomilerde, dikotomiyi oluşturan öğeler arasında hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Bu nedenle dikotomiler toplumdaki güç ilişkilerini meşrulaştırıcı bir işlev görürler. Batı kültür ve düşünce tarihi dikkate alındığında, Nietzsche'ye göre, oluş karşısında varlığın, madde karşısında ruhun, bu dünya karşısında öte dünyanın yüceltilmesi belirli bir yaşam tarzını ve bu yaşam tarzının dünya yorumunu destekleyici bir hizmet görmüş ve böylece belirli bir insan tipinin (sürü insanının) hakimiyetine aracılık etmiştir. Söz konusu dünya yorumu, yani Platoncu-Hıristiyan dünya yorumu, farklı yaşam tarzlarını dışlayıcı mahiyeti medeniyle nihilistiktir ve bu nedenle de Nietzscheci perspektif bakımından sorunludur. Kuşkusuz aynı sorun, toplumsal güç ilişkilerini ve bu ilişkiler çerçevesinde hakim bir konum kazanmış olan yaşam tarzlarını meşrulaştırıcı işlevlere sahip dikotomileri barındırdığı ölçüde, liberalizmin de bir sorunudur. Kamu-özel ayrımı bu işleve sahip dikotomilerin tipik örneği olarak görülebilir. Liberal politik düşüncede kamusal alan, kişilerin tüm farklı iyi anlayışlarını ve bu iyi anlayışlarını içeren kimliklerini özel alanda bırakarak nötr vatandaşlık kimliğiyle politik katılımlarını gerçekleştirdikleri alan olarak düşünülür. Kamusal alan özel alandaki farklılıkların bir arada yaşamasını mümkün

³⁰ Nietzsche, *The Will to Power*, Çeviren: Walter and R. J. Hollingdale, Random House, New York 1967, ss. 297-298.

kılan, herhangi bir iyi anlayışından bağımsız nötr kurallar anlamında ortak olana işaret eder ve bu kuralların işletilmesi anlamında politika da nötr bir faaliyet olarak telakki edilir.³¹ Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde, kamusal alan-özel alan dikotomisinin, gerçekte belirli bir yaşam tarzının lehine olan "kamusal kurallar"a nesnellik vasfı yükleyerek toplumsal yaşamdaki mevcut güç ilişkilerini meşrulaştırdığı ve aslında farklı kimliklerin varlığının kurucu unsuru olan politikayı, standardize edici vatandaşlık kimliğiyle sınırlandırarak politika alanını, yani farklı kimliklerin varlık alanını daralttığı için nihilistik bir politik yaşamı beslediği söylenebilir.

II- NIETZSCHE VE NİHİLİSTİK OLMAYAN BİR DEMOKRASİ

Bir bütün olarak ele alındığında, Nietzsche'nin liberalizme yönelik eleştirilerinin odak noktasını nihilizm sorununun oluşturduğunu söylemek mümkündür. Nihilizm; hem oluşun, farklılığın ve yaşamın dinamik birliğinin yadsınmasına, yani nihilistik mahiyete, hem de söz konusu nihilistik mahiyetin açığa çıkmasının bir sonucu olarak mevcut değerler sisteminin hâlihazırdaki yaşamı anlamlı kılabilmek işlevini yitirmesiyle baş gösteren krize işaret eden anlamlarıyla günümüz liberal demokrasilerinin temel sorunudur. Bu durumda Nietzscheci perspektife uygun düşen alternatif bir demokrasi anlayışının, bir yandan yaşamı, oluşu ve farklılıkları onaylayıcı bir mahiyete sahip olması gerekirken, diğer yandan da mevcut krizin üstesinden gelebilmeyi mümkün kılan yaşamı zenginleştirici yeni değerler sunabilmesi gerekmektedir. Kuşkusuz bu gerekliliklerin yerine getirilmesi, söz konusu demokrasi anlayışının metafiziksel olmayan bir ontoloji, epistemoloji ve etikten beslenebilmesine bağlıdır. Bu noktada Nietzsche'nin; güç felsefesi, perspektival hakikat anlayışı ve plüralist etiği ile, nihilistik olmayan bir demokrasinin ihtiyaç duyduğu ontolojik, epistemolojik ve etik referansları sağladığını söyleyebiliriz.

İnsan ilişkileri bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin güç kavramlaştırmasının iki anlam içeriğine sahip olduğu söylenebilir: İlki; otonomi, fırsat ve benliğin dönüştürülmesi anlamlarını içeren bir şey için güç. İkincisi ise; hâkimiyet ve diğerlerini kontrol altında tutma anlamlarını içeren bir şey üzerinde güç. Nietzsche'nin çalışmalarının politik anlamını anlamak bakımından bu ayrım oldukça önemlidir. Örneğin Rorty, Nietzsche'nin bir politik düşünür olmadığını iddia ederken gücü ilk anlamıyla, yani kişinin kendini yaratması anlamıyla ele almış ve özel alan-kamusal alan dikotomisi temelinde güç ilişkilerinin dışında bir kamu kültürünün varolabileceğini kabul ederek gücün ikinci anlamını ihmal etmiştir.³² Buna karşın Conway'in de işaret ettiği gibi, Nietzsche, şüphe götürmez bir biçimde sağlıklı bir kendini yaratmanın asla tam anlamıyla özel olamayacağı konusunda ısrarlıdır. Sağlıklı bir kendini yaratma daima diyonizyan olanın aşırılığını ve fazlalığını içerir ve bu taşma Rorty'nin, kamusal-

³¹ Şeyla Benhabib, (1999), *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 140.

³² Owen, a.g.e., s. 133.

özel ayrımını geçersiz hale getirir.³³ Gerçekten de Nietzsche'nin agonistik ve ilişki benlik modeli ve bu benlik modelinin bir sonucu olarak atomistik bireyciliği reddi dikkate alındığında, Nietzsche için kendini ifade etmenin her biçiminin dokunulmaması bir dünya bırakmayacağı, ötekini mutlaka etkileyeceği ortadadır.³⁴ *Güç isteminin* yalnızca ilk anlamıyla sınırlandırılmayacağı, ikinci anlamının da önemli olduğu ve her iki anlamının da birbirleriyle ilişkisi bağlamında düşünülmesi gerektiği yönündeki bu tespit, Nietzsche'nin güç felsefesinin politik açılımlarını, özgül olarak da, Nietzscheci bir demokrasi yaklaşımını anlamak bakımından son derece önemlidir.

Eğer her şey etkilerin bir toplamı ise ve herhangi bir şey ancak güç ilişkilerinin olumsuzluğu içerisinde varolabiliyorsa, her şey politik olacak ve politika, politik eylem, bireylerin ve kimliklerin varlığının kurucu bir unsuru haline gelecektir. Tabii ki birey, hak ve özgürlük kavramları da, anlamlarını böyle bir ontolojiye bağlı olarak yeniden kazanacaktır. Liberalizmin soyut, tarihsiz ve atomistik birey anlayışının yerini, somut, tarihsel ve ilişki benlik, yani sürekli oluş halindeki bir birey anlayışı; liberalizmin evrensel insan ideasına bağlı olarak tasavvur ettiği ve insan hakkındaki kesin hakikatlerden kaynaklanan, bireyin mülkiyetindeki doğal bir şey olarak kabul ettiği metafiziksel hak kavramının yerini, bir politik kültür içerisinde ilişkilerin ve insanların performanslarının bir sonucu olarak kabul görmüş olan pratik ve fonksiyonel ilişkiler anlamındaki hak anlayışı ve nihayetinde liberalizmin dışsal baskıya karşı korunmuş olmayı ifade eden negatif özgürlük anlayışının yerini ise, kişinin her türlü içsel ve dışsal baskı karşısında mücadele etmesi, kendini yaratması ve varlığını ifşâ etmesi anlamlarını içeren ontolojik bir özgürlük anlayışı alacaktır.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız politika, birey, hak ve özgürlük anlayışları temelinde düşünüldüğünde, Nietzsche'nin *güç felsefesinin* demokratik politika bakımından açılımını "agonistik demokrasi" olarak adlandırabiliriz. Nietzsche'nin tartışmalarında Grek 'agon'u dağıtıcı içgüdülerin eğitime ve yönlendirilmesine hizmet eder.³⁵ Buradaki mücadele ötekini yok edilmesine değil, rekabet içinde yeteneğin ve performansın test edilmesine yönelik belirli bir düzeni olan mücadeledir.³⁶ Nietzsche mükemmelliğin zuhur etmesi anlamında, *agonun* politik amaçlarını kabul etmesine karşın, agonistik ruh ve demokratik pratik arasındaki ilişki hususunda bir şey söylememiştir. Fakat bu demokratik pratiğin agonistik bir izahının yapılamayacağı anlamına gelmez. Hatab'a göre³⁷, agonistik demokraside politik yargılar önceden yönlendirilemediği gibi dikte de edilemez. Politik yargılar politik aktörlerin mücadelelerine bağlı olarak şekillenir. Demokratik süreç içerisinde bir görüş kazanırken, diğeri kaybeder. Sonuçlar yönetimin gücü ile teminat altına alınır.

³³ Daniel Conway, *Nietzsche and The Political*, Routledge, London and New York 1997, s. 129.

³⁴ Hatab, *a.g.e.*, 50.

³⁵ Nietzsche, "Homeros'un Yarışı", *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz*, Çeviren: Gürsel Aytac, Say Yayınları, İstanbul 2003, s. 40.

³⁶ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çeviren: Nusret Hızır, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 38-39.

³⁷ Hatab, *a.g.e.*, ss. 62-63.

olup, kendisine dikte edilmeye çalışılan iyi ve kötü kategorilerinin ötesindedir.⁴³ Eğer her şey oluştan ibaret ise, benliğimiz de eylemlerimizden ibaret olacak ve fâil ile fiil birbirinden ayırlamayacaktır. Bir süreç, bir etkiler toplamı olan benliğimiz, eylemlerimize bağlı olarak değişime açık olacağından, farklı benlik rejimleri, yani farklı etik anlayışları da mümkün hale gelecektir.

Kuşkusuz Nietzsche'nin, *onaylamayı* (affirmation), kendi düşüncelerinin belirgin özelliği olarak öne çıkarması ve *amor fati*'yi (kader sevgisi), *üstün insanın* karakteri olarak nitelemek suretiyle yüceltmesi⁴⁴, onun, tek amacı mutluluğunu maksimize etmek olan ve acı getireceği korkusuyla her türlü mücadeleden kaçınan *son insanın* konformizmini tasvip ettiği anlamına gelmez. Nietzsche için onaylama bir *telosa*, bir faydaya ya da elde edilip tüketilebilecek bir sonuca değil, bir sürece işaret eder. Onaylamanın, yaşamın her anında test edilmesinin gerekliliği, kişinin kendisi ile mücadelesini de beraberinde getirecektir.⁴⁵ Çünkü *ebedi dönüş imperatifince* (buyruğunca) kişinin kendisini onaylaması, bulunduğu halin, ebediyen tekrar etmesini arzuladığı hal olmasına, bu ise, kişinin sürekli olarak gücünü kendi üzerinde işleterek bulunduğu halin üstesinden gelme mücadelesi içerisinde olmasına bağlıdır.

Onaylama ve mücadele kavramlarının birlikteliği dikkate alındığında, Nietzsche'nin etik çoğulculuğunun, agonistik demokrasi bakımından, ötekini tolere etmekten daha fazla bir şeyi imâ ettiğini söyleyebiliriz. Öteki, bizim ihtiyaç duyduğumuz bir şeydir de. Bu, oluşun masumiyetine işaret eden ebedî dönüş kavramının derin anlamını da açığa çıkarır. Olayların tekrarını istemek, yaşamın sınırlı koşullarını onaylama kapasitemizin bir ifadesidir. Fakat bu, sadece soyut anlamda bir onaylama olmamalıdır. Onaylamanın doğru testi, ötekimizin tekrar etmesini istemekle yüzleştirmizde söz konusu olabilir. Kuşkusuz ebedî tekrarı istemek, yukarıda da işaret edildiği üzere, teslim olduğumuz, her şeyi tasvip ettiğimiz anlamına gelmez. Zira ebedî tekrar içerisinde öteki de ebedî karşıtım olarak kalacak ve benim onu onaylamam da bir rakibin varlığını onaylama şeklinde olacaktır.⁴⁶

ABSTRACT

NIETZSCHE'S IMPORTANCE WITH RESPECT TO THE IDEA OF DEMOCRACY

Nietzsche is not a typical political philosopher. Nevertheless, Nietzsche is an important philosopher for understanding the problems of modern political thought. Nietzsche considers that modern political thought is a part of traditional metaphysical thought. Modern political thought, like metaphysical thought, is nihilistic in character. According to Nietzsche, although they are very different from each other, their essence is rooted in democratic spirit. Therefore, Nietzsche's critique of democracy is important

⁴³ Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, s. 43.

⁴⁴ Nietzsche, *Ecce Homo*, Çeviren: Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 55.

⁴⁵ Thiele, *a.g.e.*, s. 204.

⁴⁶ Hatab, *a.g.e.*, s. 158.

as he thinks that democracy is a political form of slave morality that denies life. Nietzsche also criticizes liberal democracy that is a special form of democracy and common in our time. Like democracy, liberal democracy has a nihilistic character. The notions of "individual", "right" and "freedom" that belong to liberalism are fictional and serve reactive powers that deny life. The importance of Nietzsche's thought is not limited his critiques. Nietzsche's thoughts are useful for a form of democracy that does not include the problems of liberal democracy. Nietzsche's conceptions of "power", "the view of perspectival truth" and "affirmative ethics" are important at this point. They can help to establish a non-nihilistic form of democracy.

KEY WORDS: Nietzsche, Nihilism, Democracy, Liberalism, Metaphysical Thought, Modern Political Thought

KAYNAKÇA

Bruce Detwiler, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, The University of Chicago Press Chicago and London 1990.

Daniel Conway, *Nietzsche and The Political*, Routledge, London and New York 1997.

David Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London 1995.

Fredrick Apell, *Nietzsche Contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999.

Fuat E. Keyman, "Demokrasi, Topluluk ve Fark: Türkiye'de Liberalizm Tartışmasına Kuramsal Bir Katkı", *Türkiye ve Liberal Demokrasi*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000.

Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Çeviren: Hugh Tomlinson, The Athlone Press, New York 1989.

Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çeviren: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991.

Lawrence, J. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Open Court Publishing Company, Chicago 1995.

Leslie Poul Thiele, *Friedrich Nietzsche and The Politics of The Soul*, Princeton University Press, New Jarsey 1990.

Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought*, The MIT Press, Cambridge and London 1991.

Max Stirner, *Ego and His Own*, Çeviren: Steven T. Byington, Benj. R. Tucker Publisher, New York 1907.

Nietzsche, "Homeros'un Yarışı", *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz*, Çeviren: Gürsel Aytaç, Say Yayınları, İstanbul 2003.

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çeviren: A. Turan Oflazoğlu, Asa Kitabevi, Bursa 1999.

Nietzsche, *Ecce Homo*, Çeviren: Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Puların Alacakaranlığı*, Çeviren: Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul 1991.

- Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çeviren: Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997.
- Nietzsche, *Soykütüğü*, Çeviren: Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1998.
- Nietzsche, *Tan Kızılığı*, Çeviren: Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, Ankara 1997.
- Nietzsche, *The Will to Power*, Çeviren: Walter and R. J. Hollingdale, Random House, New York 1967.
- Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çeviren: Nusret Hızır, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- Thomas L. Pangle, "Nihilism and Modern Democracy in the Thought of Nietzsche" *The Crisis of Liberal Democracy*, Derleyen: Deutsch, Kenneth L., Soffer, Walter, State of New York Press, Albany 1987.
- Warner, J. Dannhauser, "Friedrich Nietzsche", *The History of Political Philosophy*, Derleyen: Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, London 1987.
- William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, Çeviren: Fermâ Lekesizahın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

İBN HALDUN'UN EĞİTİM FELSEFESİ

Hacer EV*

GİRİŞ

Batıda ve İslâm dünyasında çeşitli yönlerden bilimsel araştırmalara konu olan İbn Haldun, “*İlm-i Tabiat-i Umrâni*” dediği sosyolojinin öncülerinden biri olarak tanınmasının yanı sıra tarih felsefecisi olarak da kabul edilmekte ve tanınmaktadır. Çünkü o, *el-İber* isimli tarih kitabına giriş olarak yazdığı Mukaddime’de kendisinin tamamen özgün bir ilim kurduğunu, bu ilmi ve yöntemi kurarken hiç kimseden yararlanmadığını söyler.¹ Tarih alanında da olayları anlatmak yerine düşünmek gerektiği ilkesini getirip, tarihsel olaylar yerine tarihsel nedenleri koyarak tarih felsefesinin temellerini atmıştır. Haçerlioğlu, İbn Haldun’un çağımı en az dört yüzyıl aşmış ve düşünce tarihinin yirmi altı yüzyıllık sürecinde ancak Herakleitos ile kıyaslanabilecek, bilimsel zekâ ve kavrayışla dolu bir zihin yapısına sahip olduğunu ileri sürer.²

Bu çalışma, bu kadar özgün ve özgür fikirler üreten bir zihin yapısına sahip olan İbn Haldun’un eğitim alanında da değerli görüşleri olabileceği düşüncesinden hareket ederek, onun eğitim felsefesindeki insan anlayışı ve bu insanın yetişmesine yardımcı olacak eğitim amaçları ile ilgili görüşünü ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Çünkü İbn Haldun ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında bunların genelde sosyoloji, tarih, tarih felsefesi ve siyaset ile ilgili olduğu, onun eğitim felsefesinin yeterince araştırılmadığı görülür.³

* Dr. Araştırmacı

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, el-Mektebetü’l-Tıyariyyetü’l-Kübra Yayınları, Mustafa Muhammet Matbaası, Mısır, Çeviren: Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, C. I, İstanbul 1989, s. 91. Bundan sonraki dipnotlarda eserin adı “M” şeklinde, Süleyman Uludağ’ın çevirisinin yalnızca cilt ve sayfa numarası, Zakir Kadiri Ugan’ın çevirisinden alıntı yapıldığında çevirenin soyadı, cilt ve sayfa numarası verildikten sonra eserin Arapça nüshasının Mısır baskısındaki sayfa numarası parantez içinde gösterilmiştir.

² Orhan Haçerlioğlu, “İbn Haldun”, *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul 2005, Remzi Kitabevi, 3. Basım, s. 260.

³ İbn Haldun ile ilgili yapılan araştırmalar şunlardır:

S. van Den Berg, *Umriss der muhammadanischen Wissenschaften nach Ibn Haldun*, Leiden, 1912; Tâha Husayn, *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d’ Ibn Khaldoun*, Paris 1917; G. Bouthoul, *Ibn Khaldoun Sa Philosophie sociale*, Paris 1930; Nathaneil Schmidt, *Ibn Haldun*, New York 1930; *Ibn Haldun ve Sosyal Felsefesi*, Paris 1930; H. A. R. Gibb, *The Islamic Background of Ibn Khaldun’s Political Theory*, BSOS, 1933, VII, 23-31; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Ibn Haldun ve Felsefesi*, İstanbul 1939; Hilmi Ziya, Ziyaeddin Fahri, *Ibn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940; Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul 1950; Ümit Hassan, *Ibn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, Birinci Baskı Ankara 1977, İkinci Baskı İstanbul, 1998; İ.Erol Kozak, *İbni Haldun’a Göre İnsan, Toplum, İktisad*, İstanbul 1984; Ahmet Arslan, *İbni Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara Birinci Basım 1987, İkinci Basım 1997,

“İbn Haldun’un Eğitim Görüşü” adlı doktora tezinin bazı bölümlerini de kapsayan bu çalışmada İbn Haldun’un eğitim felsefesi bizzat onun eserlerinden çıkartıldığı gibi, onunla ilgili yapılan araştırmalar da belgesel tarama yönteminin bir türü olan içerik çözümleme yöntemi ile taranarak ortaya konulmaya ve felsefi temelleri gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu araştırma “İbn Haldun’un Eğitim felsefesinde İnsan Anlayışı” ve “İbn Haldun’un Eğitim Felsefesinde Eğitim Amaçları” olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır.

A. İBN HALDUN’UN EĞİTİM FELSEFESİNDE İNSAN ANLAYIŞI

Eğitim hangi şekilde tanımlanırsa tanımlansın, ister bireysel boyutu, isterse toplumsal boyutu öncelikli olarak kabul edilsin, sonuçta onun temel ögesi “insan”dır ve eğitimin başarılı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için de “insan”ın özelliklerinin iyi bilinmesi gerekir.

İbn Haldun’un eğitim felsefesindeki insan anlayışı Nefis-Ruh-Kalp, Yetenekler, Güdüler ve Motivasyon ve İnsanın Öğrenmesi gibi başlıklar altında ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Nefis-Ruh-Kalp

Genel anlamda kullanıldıklarında insanın fizyolojik olmayan yönünü ifade eden nefis, ruh ve kalp kavramları zaman zaman farklı işlevleri ifade etmelerine rağmen İslâm literatüründe insanın psikolojik yapısını ifade etmek üzere kullanılırlar. Örneğin, İbn Arabî’ye göre, ruh ve nefis aynı mahiyete sahiptir, ancak bedenlere hükmetmesi yönünden nefis, canlılık vermesi yönünden de ruh adını almıştır.⁴ Gazali de farklı dereceleri olduğunu belirttiği nefsi hem insanın gazap ve şehvet duygularını toplayan yönü, hem de insanın hakikati ve kendisi olarak tanımlar.⁵ Bir başka tanıma göre de nefis, zevk alma ve doyuma ulaşmanın temsilcisidir.⁶ İbn Haldun’da nefsin daha çok insanın algılayan, düşünen, bilgiler edinen zihinsel güçleri, aklı ve bedene hayat veren kaynağı olarak kabul edildiği görülür.

Üçüncü Basım 2002; Yves Lacoste, *İbni Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, İstanbul 1993; Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993; Sâfi el- Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, (Çev. Süleyman Uludağ) Dergah Yayınları, İstanbul 2001; Safiye Erdoğan, *İbn Haldun’un Eğitim Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002, Zaid Ahmad, *The Epistemology of İbn Haldun*, Routledge Curzon Taylor and Francis Group, London and New York 2003; Çeşitli yerli ve yabancı dergilerde İbn Haldun’u çeşitli yönlerden ele alan makaleler ve sunulan tebliğler. Ayrıca diğer bazı kaynaklar için, bkz. Abdülhak Adnan Adıvar, “İbn Haldun”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, C. 5, İstanbul 1950, s. 743. Sözü edilen bu çalışmaların dışında bir kısmı bu tezde de kullanılan çeşitli yerli ve yabancı dergilerde İbn Haldun’u ele alan makaleler ve sunulan tebliğler bulunmaktadır.

⁴ Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara 1996, s. 187-188.

⁵ Gazâlî, *İhyâu’Ulûmi’d-Dîn*, Çeviren: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, C. 3, İstanbul, s. 10-11.

⁶ Ayhan Songar, *Çeşitleme*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1981, s. 22.

İbn Haldun'un "nefis" kavramını daha çok insanın bilişsel, "kalp" kavramını da duyuşsal güçleri için, "ruh"u da "nefis" ile eş anlamlı olarak kullandığı söylenecek olsa da, o zaman zaman kalbi de nefis anlamında kullanmıştır.

İbn Haldun'a göre insan beden ve ruhtan meydana gelmiştir,⁷ beden ruhun isteği ile hareket eder ve onun iradesine göre tavır takınır.⁸ İnsanın bu iki yönü arasında süvari ile at, sultan ile halk arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki vardır, buna göre gövde ve organları idare eden, denetleyen, koruyan ve işleten nefistir.⁹ Madde ve cevherden oluşan nefis (ruh)¹⁰ görülmez fakat eserleri bedende görülür, çünkü insan vücudu ve organları adeta onun ve kuvvetlerinin âleti gibidir.

İbn Haldun'a göre her şeyin bir maddesi ve bir sureti olduğu gibi, nefsin de maddesi ve sureti vardır; nefsin maddesi onun potansiyel haldeki gelişmemiş durumu, sureti ise gelişerek kâmil hale gelmiş durumudur ki, bu da idrak ve akıl erdirmenin bizzat kendisidir. O nefsin gelişmesini birkaç şekilde açıklar, birincisi, insanlarda ancak potansiyel olarak bulunan nefis-i nâtika duyularla bilinen nesnelere tekrar tekrar idrak etmek ve yeni bilgiler edinmek suretiyle potansiyel durumdan çıkarak bilfiil var olduktan sonra delillerden onların işaret ettikleri anlamları idrake alışıarak bilfiil idrak ve sırf akıl şeklini alır. Bunun bir sonucu olarak nefis-i natika kemal derecesine ulaşarak ruhanî bir varlık olur.¹¹

İbn Haldun'un nefsin gelişmesini açıklamada kullandığı ikinci çerçeve, onun alt ve üstle olan bağlantısını göstermek suretiyle yaptığıdır: onun ifadesiyle diğer varlıklarda olduğu gibi nefsin de hem aşağı hem de yukarı yöne bağlantısı vardır. Nefsin aşağı yöne bağlantısı bedene birleşmesi ile olur ve o bu birleşme ile beden aracılığı ile düşünme yeteneği kazanır ve bu nefsi harekete getiren, idrak eden anlamında- nefis-i müdrike denir. Beşeriyetten sıyrılarak, kendi üstündeki ruhaniyete geçme istidadı ve kabiliyeti olan¹² nefsin yukarı yöne bağlantısı ise kendisine oranla daha yüksekte olan melekler âlemine birleşmesiyledir ve o bu bağlantı ile ilmî ve gaybî idrakler kazanır.¹³ Burada İbn Haldun'un varlıklar, kültürler ve devletler konusunda ileri sürdüğü gelişme teorisinin nefis için de söz konusu olduğu görülmektedir, nefiste de yukarıda sayılanlar da olduğu gibi bir gelişme eğilimi vardır, kendisinde mükemmellik gördüğü bir şeyle birleşmek üzere onunla uyuşmayı arzu eder.¹⁴ Nefsin gelişip kendini gerçekleştirmesi duyulardan kurtularak ruhanî âleme geçişi ile olur, bu da uyku, ölüm, şuhud hali ve vahiy ile gerçekleşir.¹⁵

⁷ M, C. II, s. 954, (517).

⁸ M, Ugan, C. III, s. 83-84.

⁹ M, Ugan, C. III, s. 83-84.

¹⁰ M, C. II, s. 772.

¹¹ M, Ugan, C. II, s. 438, C. I, s. 300-301, (106).

¹² M, C. I, s. 291, (99-100).

¹³ M, C. I, s. 286; Ugan, C. I, s. 231-233, (96).

¹⁴ M, C. II, s. 757, (425).

¹⁵ M, C. II, s. 772, 849, 852, (469).

Nefisin gelişmesiyle ilgili üçüncü çerçeve, “zevk teorisi”dir. Buna göre Allah nefiste (ruh, kalp) düşünme, idrak etme, bilgi edinme vb. güçler yaratmıştır ve nefis kendini gerçekleştirmek ister. Bedenî istekler kendi yaradılışının gerektirdiği şeyleri elde ettiği zaman zevk alırlar, örneğin gadabın tabiatında intikam alarak sükûn bulmak vardır, onun kemâl ve zevki bundandır. Şehvetin doğasında cinsi münasebetten ve yeme-içmeden zevk alma özelliği vardır. Allah her tabiatta mükemmelliğe doğru bir eğilim yarattığından hareket halinde olan her şey kendisi için yaratılan kemâli elde etmek için uğraşıp didinmektedir. Aklın tabiatında da fitratının gereği olan ilim ve marifeti tahsil etme isteği bulunduğundan düşünceyi faaliyete geçirir ve en yüce kemâl olan yaratıcısını bilme arzusu duyar Bu konuların hepsinde fikir gücü analiz, sentez, birleştirme ve ayırıştırma işlemleri ile hizmetçilik görevi yapar.¹⁶

2. Yetenekler

İbn Haldun *bir şeyle ilgili istidat ve kabiliyete sahip olmak başka, bizzat o şeye kadir olmak başkadır*,¹⁷ diyerek “yetenek” ve “meleke”yi birbirinden ayırır. Yapılan bu ayırıma göre, yetenek başarıma gücü, yatkınlık ve meleke de belli fiillerin çokça tekrar edilmesiyle meydana gelen köklü bir sıfattır.¹⁸ Yeteneklerin ortaya çıkmasında eğitim ve toplum önemli iki etkidir, ayrıca geçen zaman, yaşanılan süreç ve bu sürecin sahip olduğu şartlar da bunu hızlandırır veya yavaşlatır. Onun ifadesiyle *yetenek memedir, sağıldıkça süt verir, terk ve ihmal edilince de zayıflar ve kurur*.¹⁹

Bugün yeteneklerin öğrenme ürünleri adı altında –Bloom ve arkadaşlarının taksonomileri- bilişsel, duyuşsal ve psikomotor olarak sınıflandırıldığı gibi İbn Haldun da insanların sahip oldukları yeteneklerin farklı türlerde ve derecelerde olduğunu belirtir.²⁰ Herhangi bir eğitim almadan birçok kimsenin yaradılışında musiki, vezin üzere şiir söyleme, ahenge göre dans etme vb. yetenekler vardır.²¹ İnsana verilen yeteneklerden biri de fikirdir, o bununla duyularla algılanan nesnelere suretlerini çıkarır, bunları zihinsel işlemlerden geçirerek bunlardan bir takım suretler daha soyutlar.²²

İnsana verilen bir başka yetenek “beyan”dır (iletişim kurmak). Bireyin zihnindeki düşünceyi başkasına bildirmesi, açıklaması -iletişim- birinci aşamada söz ile ikinci aşama da ise kitap yazma ile olur ve zihinlerdeki bilgiler gelecek nesillere bu şekilde aktarılır.²³

¹⁶ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil li-Tehzibi'l-Mesail*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1977, s. 85, 115.

¹⁷ *M*, C. I, s. 299, (105).

¹⁸ *M*, C. II, s. 824, 1014.

¹⁹ *M*, C. II, s. 1040, (574-575).

²⁰ *M*, C. I, s. 306, (11).

²¹ *M*, C. II, s. 757, (425).

²² *M*, C. II, s. 766.

²³ *M*, C. II, s. 973.

3. Fizyolojik ve Psiko-Sosyal (Zaruri ve Kemâlî) İhtiyaçlar ve Güdüler

İbn Haldun'a göre insan âciz, eksik ve tamamlanmamış bir varlık olarak yaratılmış²⁴ olduğundan giderilmesi gereken ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçları günümüz psikoloji kavramları ile fizyolojik ve psiko-sosyal ihtiyaçlar şeklinde ifade edebiliriz.

a) Fizyolojik İhtiyaçlar ve Güdüler

Karmaşık psikolojik sistem açlık, susuzluk gibi ihtiyaçların eksikliğinde organizmayı hazırlayan, harekete geçiren ve eksikliği gidererek organizmada denge durumunu sağlayan bir sisteme sahiptir ve bu psikolojik sistemin amacı vücudu belli bir denge durumunda tutmaktır. Homeostasik denge adı verilen bu sistem bir evdeki belli bir dereceye ayarlanmış ısıtma sistemine benzetilebilir, örneğin, termostatlı olan bu ısıtıcı sistem oda sıcaklığı ayarlanan sıcaklığın altına düştüğünde hemen devreye girerek istenilen sıcaklık seviyesini korur.²⁵ Homeostasik dengenin kurulabilmesi için eksikliği hissedilen, giderilmesi gereken ihtiyaçlara fizyolojik ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçları gidermeye yönelik olan organizmadaki gerginlik durumuna, itici güce de fizyolojik güdüler denir.

İbn Haldun'da istekler genel olarak iki aşamada ele alınmıştır, birincisi zaruri (temel fizyolojik) ihtiyaçlar, diğeri de kemâlî (psiko-sosyal) ihtiyaçlardır. Temel fizyolojik ihtiyaçlar, genişleme ihtiyaçlarından ve kemâl derecesinden önce gelir, çünkü zaruret asıldır, kemâl mahiyetinde olan nesne zaruretten bir dalıdır ve ondan türemiştir.²⁶ *Fizyolojik ihtiyaçların önce ele alınmasının sebebi, geçim konusunun zorunlu ve tabii oluşundandır. İlim öğrenmek ise ya bir lüks işi (kemâlî) veya bir ihtiyaç meselesidir (hâcîdir) bu da fizyolojik ihtiyaçlardan sonra gelir.*²⁷ Bir bakıma bu sıralama²⁸ aynı zamanda Maslow'un temel fizyolojik ihtiyaçlardan sonra güvende olma, sevgi ve ait olma, saygı görme ve kendini gerçekleştirme ihtiyacı şeklinde sıralanan ihtiyaçlar hiyerarşisine de uygun düşmektedir.²⁹

Öyle görülüyor ki, İbn Haldun da Maslow gibi fizyolojik ihtiyaçlar giderilmeden daha üstlerde yer alan psiko-sosyal ihtiyaçlar ve güdülerin ortaya çıkmadığı görüşündedir. Örneğin Maslow açlık, susuzluk gibi ihtiyaçlar giderilmeden güvende olma, saygı görme ve kendini gerçekleştirme ihtiyaçlarının ortaya çıkmadığını belirtirken, İbn Haldun'a göre de kişi ancak zarurî olan ihtiyacını karşıladıktan sonra

²⁴ M, C. I, s. 233; C. 2, s. 954.

²⁵ Lyle E. Bourne, Jr. Bruce R. Ekstrand, *Psychology Its Principles and Meanings*, Fourth Edition, College Publishing, New York 1982, s. 231.

²⁶ M, Ugan, C. I, s. 307.

²⁷ M, C. I, s. 209, (41).

²⁸ M, C. I, s. 209.

²⁹ Bourne, Ekstrand, 1982, s. 246.

hayatta mükemmelliği ve genişliği arar,³⁰geçim derdine düştüklerinden dolayı Endülüs'te akli ilimler ortadan kalkmıştır.³¹

İnsan, hayatının bütün dönemlerinde kendisi için gıda ve nafaka olacak şeylere tabiatı gereği ihtiyaç duyar,³² ister zengin ister fakir olsun, herkes gıda maddelerini karşılamak zorundadır.³³ Yemek, içmek gibi temel fizyolojik güdülerin yanında yerleşme, korunma, savunma, barınma güdülerini³⁴ de vardır. Bu güdülerin gerisinde yer alan eksikliklerin, ihtiyaçların meşru bir şekilde giderilmesi gerekir.

b) Psiko-Sosyolojik İhtiyaçlar ve Güdüler

İbn Haldun'a göre fizyolojik ihtiyaçlar karşılıp ekonomik düzey yükseldikçe daha üstteki ihtiyaçlar ortaya çıkar,³⁵ zorunlu ihtiyaçları elde etmedikçe insan mükemmele ve refaha ulaşamaz.³⁶ Nitekim şehirlerde yerleşik hayat gelişip, halk medenileşinceye kadar, insanlar yalnızca geçinmeleri için zorunlu olan şeyleri düşünür, çünkü ilim ve sanayi yaşamak için zorunlu olan nesnelere karşılandıktan sonra ihtiyaç duyulan bir şeydir. Bunlar uygarlığın bir sonucudur, yerleşik hayatın, medeniyetin gelişmesi ve genişlemesi oranında gelişirler.³⁷

İbn Haldun, benliğin savunulması ve başka kişiler ile iyi ilişkiler kurmayı sağlayan psiko-sosyolojik güdülerden daha çok bencillik özelliği taşıyanlar üzerinde durmuştur. Saldırganlık, zulmetmek, başkasına haksızlık etmek, ilahlaşmak, çıkarını korumak, zararlı olanları uzaklaştırmaya çalışmak, tek başına hükmetmek, başkalarının mallarına göz dikmek, tecavüz etmek ve başkan olmak gibi güdüler bunlardandır,³⁸ bunlar insan nefsinin huyundan ve karakterinden kaynaklanırlar.³⁹

Onun açıklamasına göre insan tabiatında saldırganlık, başkalarına zulmetmek, çıkarını korumak ve zararlı olanı kendinden uzaklaştırmanın⁴⁰ yanısıra ilahlaşma eğilimi da vardır. Bu köklü bencillik sebebiyle herhangi bir zorlama, yenme ve sataşma olmadan, bir insanın başka birinin kemal ve yükseklik yönünden kendisinden üstün olduğunu kabul etmesi ender görülür.⁴¹ Güçlü olma, başkalarını denetleme ve bağımsız olma güdüsü⁴² ile başkalarının malına göz dikme de insanın bencil güdülerini arasında yer alır; ayrıca mülk konusunda tek başına hâkimiyeti elde tutma tutkusu insanların

³⁰ M, Ugan, C. I, s. 308.

³¹ M, Ugan, C. II, s. 448.

³² M, C. I, s. 693, (380).

³³ M, C. II, s. 719; Ugan, C. I, s. 100-101, (398).

³⁴ M, C. I, s. 209, (41).

³⁵ M, C. I, s. 324, (120-121).

³⁶ M, C. I, s. 326, (122).

³⁷ M, Ugan, C. II, s. 369.

³⁸ M, C. I, s. 417, (187).

³⁹ M, C. I, s. 215, 333; C. II, s. 665, 682, (43, 127, 368, 376).

⁴⁰ M, C. II, s. 673, (374).

⁴¹ M, C. II, s. 709, (392).

⁴² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 3. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 251.

ruhlarında tabii bir şekilde doğuştan vardır,⁴³ insan nefsi tabiatı gereği üstün olmaya ve başkanlığa yeltenir.⁴⁴ İnsanlar bir toplum meydana getirdikleri zaman, zaruret onları ihtiyaçları gidermeye her birinin ihtiyaç duyduğu şeye el atmaya ve muhtaç olduğu şeyi diğer birinin elinden çekip almaya davet eder.⁴⁵ Onun ifadesiyle *genel olarak halk, özel olarak âdi kişiler ve alım-satım işiyle uğraşanlar (simsarlar), dolandırıcılar ve sahtekarlar kendilerinin dışında kalan kimselerin elinde ve avucunda bulunan mala göz dikmişlerdir. Bir fırsatını bulunca derhal o malın üzerine atılırlar, kanunların caydırıcılığı olmasa halkın malı güvende olmaz, yağmalanır gider.*⁴⁶ Yalnızca yukarıda sayılanlar değil, zaman zaman devleti yönetenler de başkalarının veya devletin mallarına göz dikerler.⁴⁷

Başka insanlar tarafından davranışları onaylanarak kabul edilme, onlar tarafından beğenilme ihtiyacı da İbn Haldun'un üzerinde durduğu psiko-sosyal ihtiyaçlardandır. Ona göre *insan nefsi övülmeyi sever, buna düşkündür. İster makam, ister servetten dolayı olsun, bütün insanlar dünya ve dünya sebepleri için yarış ve rekabet içinde bulunmaktadır. Çoğunlukla faziletlere rağbet etmezler. Fazilet sahiplerine ilgi göstermek ve haklarını teslim etmek için birbirleriyle yarışmazlar.*⁴⁸ (Maslow beş kategorilik ihtiyaçlar hiyerarşisinin dördüncü sırasında bu ihtiyaca yer vermiştir.)⁴⁹

İbn Haldun psiko-sosyal güdüler içinde insanı diğer insanlara olumlu anlamda yönelten bir güdü olarak yardımcılaşmaya yer vermiştir, ona göre toplumsal bir varlık olan insan yardımlaşmadan yalnız başına yaşayamaz,⁵⁰ insanlarda dar ve sıkışık zamanlarda hısim ve akrabanın yardımına koşma ve şefkat duygusu vardır.⁵¹ Yardımlaşma onun eğitim görüşünün sanki temel dinamiğidir, çünkü ancak yardımlaşma ile ihtiyaç fazlası ürün elde edilebilir, bu ihtiyaç fazlası gelir ilim, fen ve sanat öğrenimi için harcanır⁵² böylece eğitim-öğretim, bilim ve sanat ile ilgili faaliyetler arttıkça toplumun uygarlık düzeyi de artar.

4. İnsanın Öğrenmesi

Aristocu bir yaklaşıma sahip olan İbn Haldun idealizmdeki gibi insanın doğuştan bir takım bilgiler getirdiğini düşünmez, doğuştan getirilen ideler yoktur. O şöyle der;

⁴³ M, C. I, s. 176, 555, (17, 292).

⁴⁴ M, C. II, s. 684, (377).

⁴⁵ M, C. I, s. 427, (187).

⁴⁶ M, C. II, s. 720, (395).

⁴⁷ M, C. I, s. 174-175, (15-16).

⁴⁸ M, C. I, s. 538, (228).

⁴⁹ Bourne, Ekstrand, 1982, s. 246.

⁵⁰ M, Ugan, C. I, s. 100-101, 472; İbn Haldun, 1977, s. 98.

⁵¹ M, C. I, s. 334, (128).

⁵² M, C. II, s. 780-781; Ugan, C. II, s. 453, (434).

İnsan tabiatı itibarıyla cahildir, zira ihmindedir tereddüt vardır, diğer taraftan kazandığı bilgi ve sanat itibarıyla âlimdir, zira öğrenmek istediği şeyi, sınırlı şartlara ve mantık kurallarına dayandırarak fikri ile elde etmiştir.⁵³ İnsanın tabiatı ve zâtı, onun zâtı itibarıyla bilgisiz ve ilim kazanma itibarıyla bilgili olduğunu bize göstermiştir.⁵⁴

Kalıtımla getirilenlerden daha çok sonradan yüklenenleri dikkate alan ve çevre etkisi üzerinde daha çok duran İbn Haldun'a göre, *insan alışkanlıklarının ürünüdür – oğludur-, onunla alışıp kaynaşmıştır, kendi tabiat ve mizacının ürünü değildir. Hayatta alışmış olduğu şeyler onun yaradılış ve tabiatı, onun için bir meleke ve alışkanlık olur. Bu alışkanlıklar insan için bir tabiat ve yaradılıştan gelen bir özellik gibi olur.⁵⁵*

İbn Haldun'un insanın öğrenmesi ile ilgili olarak kullandığı en önemli kavramlar "idrak, akıl-fikir, meleke, disiplin ve çevre"dir.

a) İdrak

İbn Haldun'da temelde iki çeşit idrak olduğu, birinci çeşidin duyular ikincinin de da akıl ile gerçekleştiği, fakat ikinci tür idrakin de kendi içinde farklı derecelere sahip olduğu görülür.⁵⁶ Beden ve ruhtan (nefis) oluşan⁵⁷ insanda cismanî ve ruhanî konuları idrak eden yalnızca ruhânî bölümdür, ⁵⁸ bunun (nefsin) idrak kuvvetinin görünen ve görünmeyen organları vardır.⁵⁹ Ancak nefis ruhanî idrake konu olan şeyleri zâtı ile aracısız olarak idrak ederken cismanî idrake konu olan şeyleri bedendeki dimağ ve duyu organları gibi âletler aracılığı ile idrak eder.⁶⁰

Nefsin idrak kuvvetinin görünen organları beş tane olan dış duyulardır ve bunlarla görünenler idrak edilir, görünmeyenler de iç duyulardır; bunlar müşterek his, muhayyile, vâhime, hafıza ve nefis-i nâtika (fikir)dır ve bunlarla da görünmeyenler (bâtınî olanlar) idrak edilir. Bir sıraya göre dizilen bu idrak kuvvetlerinin en altında görme, işitme gibi duyu organları, bunun üzerinde müşterek his bulunur. Bu algı gücü, duyularla ulaşılan görülmüş, işitilmiş, dokunulmuş vb. şeyleri tek halde idrak eden kuvvettir. Müşterek his kendisindeki idrakleri muhayyileye gönderdiğinde muhayyile bunları dışarıdaki maddelerinden ayırıp soyutlayarak bir şekil verir ve zihne imajlarını yerleştirir.⁶¹ Nefsin muhayyilenin üzerinde yer alan idrak kuvvetleri vâhime ve hafızadır, vâhime somut ve bireysel şeylerle ilgili anlamları idrak ederken hafıza da idrakler için depo görevini görür, daha sonra bütün bunlar fikir kuvvetine yükselir.⁶²

⁵³ M, C. II, s. 772, 775.

⁵⁴ M, C. II, s. 775.

⁵⁵ M, Ugan, C. I, s. 315.

⁵⁶ M, C. I, s. 287, 296-297, (97, 104).

⁵⁷ M, C. II, s. 954, (517).

⁵⁸ M, C. II, s. 954, (517); C. II, s. 867, (476).

⁵⁹ M, C. I, s. 287, (97).

⁶⁰ M, C. II, s. 954, (517); C. II, s. 867, (476).

⁶¹ M, C. I, s. 287, 296-297; C. II, s. 869, (97, 104.)

⁶² M, C. I, s. 287, 296-297, (97, 104).

İbn Haldun insanların bilgileri ile meleklerin bilgilerini karşılaştırdığı pasajda insanın sahih vicdan ile nefsinde üç bilgi âleminin varlığına şahit olduğunu söyler: Birincisi, duyularla bilgisine ulaşılan fizikî âlemdir; ikincisi, duyu âleminin üzerindeki nefis ve zihin âlemidir (âlem'ül-fıkr). Bu alan fikir aracılığı ile başka deyişle bu havass-ı bātuna denilen içteki duyular ve duyu idrakinin üstünde bulunan, nefsin ilim idrak etme araçları sayesinde bilinir. İnsanın hakkında bilgi sahibi olduğu üçüncü alan da varlığını içinde müşahade ettiği ve eserlerden çıkarsama yaptığı ruhanî âlemdir.⁶³

İbn Haldun'a göre insan nefisleri idrak bakımından üç derecede bulunurlar. Birincisi, sadece dış dünyayı bir başka deyişle beş duyu organı ile idrak edilen şeyleri bilen ve yaradılışı gereği ruhanî idrake, melekleşme seviyesine ulaşmaktan aciz olan nefistir. İkincisi, düşünce (fikir) ile ruhanî akıl ve bedendeki organlara muhtaç olmadan idrak etme haline yükselen velilerin ruhları ve nefisleridir. Üçüncüsü de nebilerin ruhlarıdır,⁶⁴ nebilerin idraki Allah katından vahiy ile meydana gelen melekî bir idrak iken nebi olmayanların idrâkleri ruhânîdir.⁶⁵

Ayrıca o idrakin kesinlik bakımından çeşitli derecelerde olduğunu belirtir: *İnsanın idraki iki çeşittir, bunlar yakîn, zan, şek ve vehim gibi çeşitli derecelerdeki ilimleri ve marifetleri idrak etmesi ve kendisinde meydana gelen ferah, hüznün, daralıp-genişleme, rıza, öfke, sabr, şükür vb. halleri idrak etmesidir. Şu halde ilmin delilden, ferah ve hüznün haz ve elem verici şeylerden kaynaklandığı gibi, bedende tasarruf eden ve düşünen bölüm (cüz-i akıl) de bir takım idraklerden, iradelerden ve hallerden kaynaklanır.*⁶⁶ Burada o cüzî akıl ile insanın hem kendini idrak ettiğini, hem de ilim yapabildiğini söyler. Aynı zamanda çeşitli derecelerdeki ilimleri ve marifetleri idrak ederken de, yakîn, şek, zan ve vehim gibi farklı bilgi derecelerine değinir.

İbn Haldun için insanın cisimleri duyular aracılığıyla, ruhsal olayları doğrudan iç gözlemlerle idrak ettiği konusunda bir problem söz konusu değildir. Ancak o fizik üstünün idraki konusunda ruhun idraklerinin sınırlı olduğu görüşünü savunur. Ona göre filozofların, ruhanî derecelerin en yükseği olan faal akla dayanılarak hissî idrak perdeleri açılıp ruhanîlerin ve gaybın keşf olduğunu söylemeleri doğru değildir.⁶⁷ O, filozofların faal akılla bağlantı kurularak bir çeşit duyu dışı bir idrak seviyesi kazandıkları şeklindeki kanaatlerinin yanlış olduğunu, Aristo ve arkadaşlarının bu bağlantı ve idrakte ancak nefsin kendisinden ve yine kendisi için aracısız olarak meydana gelen idrakini kast ettiklerini ileri sürer.

İbn Haldun, aslında böyle bir idrakin belli şartlarda mümkün olabileceğini kabul eder. Ona göre duyuyüstü idrak ancak duyuların devreden çıkması durumunda mümkün olabilir.⁶⁸ Bu anlayış çerçevesinde duyular ruhun yükselmesine ve metafizik

⁶³ M, C. II, s. 770-771.

⁶⁴ M, C. I, s. 288-289; Ugan, C. I, s. 236-239, (97-98).

⁶⁵ M, C. I, s. 310.

⁶⁶ M, C. II, s. 850, (468).

⁶⁷ M, C. II, s. 955, (518).

⁶⁸ İbn Haldun, 1977, s. 41-42.

alanı idrak etmesine engeldir, ruh yükselme yeteneğine sahip olmasına rağmen, yorulan duyular buna engel olur.

Duyuların devreden çıktığı durumlardan biri uykudur,⁶⁹ uykuda duyuların duyuyüstü idraki engellemesi ortadan kalkar ve soğukluk ruha yardım eder⁷⁰ ve ruh maddi olan bağlardan çözümlenip idrakten ibaret olan zatına dönerek her şeyi idrak eder.⁷¹ Böylece rüya bir idrak aracı olur.

Duyuyüstü idrakin meydana geldiği başka bir durum ona göre ruhsal arınma veya mücahededir. Ruhun maddî boyutu duyularla bilgiye ulaşırken manevi boyutu levh'e dönmek suretiyle orada bulunan varlıklara ait suretlerin kendisine aksetmesini sağlar. Fakat duyular gibi beşerî özellikler ve bedene ait haller bu aksetme işine engel olduğundan bu engellerden kurtulma ve saflaşma suretiyle perde ortadan kalkmadan idrak en güzel şekilde gerçekleşmez.⁷² Ruhun sürekli gelişerek ilim halinden şuhud haline çıkması, his perdesinin açılmasına ve kendini gerçekleştirerek zatının hakikatini kavramasına sebep olur. İdrakin ta kendisi olan ve ruhun melekler âlemine yaklaşmasına sebep olan bu durum çoğunlukla mücahede sahibi olanlarda meydana gelir.⁷³ Ancak İbn Haldun'un bu şekilde ulaşılan bir bilginin değeri konusunda pek rahat olmadığı görülür. Ona göre ruhun cismanî kuvvetlerden ayrıldığı zaman kendisine has olan idraki daha güvenilir olmasına rağmen bu sınırlıdır, çünkü ruh idrak konusu şeylerin sadece bir sınıfını idrak edebilir ki, bunlar da insan ilminin kuşattığı varlıklardan ibarettir. Yoksa onun idraki tüm var olanları kapsayacak kadar genel değildir.⁷⁴ Ayrıca *ilâhî emirler insan idrâkinin üstündedir ve onun akıl ve düşünme dairesinden daha geniş olan bir dairedendir, aklın ve düşüncenin bir sınırı vardır, orada durup kendine ait olan alanın ötesine geçemediğinden Allah'ı ve sıfatlarını kuşatamaz.*⁷⁵

İbn Haldun adeta aklın alanının sınırlarını çizmekte ve kendisinden yaklaşık üç yüzyıl önce ve yine kendi yaşadığı topraklarda yaşayan İbn Rüşd'ün (1126-1198) akla tanıdığı sınırsız alanı daraltır gibi görünmektedir. İbn Rüşd, insanın aklını çalıştırıp, kullandığı oranda teorik hikmete yaklaşacağını, sebepler bilgisini elde eden aklın da ilahi bilgiye götüreceğini⁷⁶ söylerken İbn Haldun aklın ve düşüncenin bir sınırı olduğunu, onun ilahî bilgiye götürmek bir yana ilahî bilgiye ulaşmak için yok edilmesi gerektiğini ileri sürer. Aslında o ilahî bilgiye ulaşmak için beynin güçlerinin öldürülmesi gerektiğini söylerken, aklı sınıflandırdığı bir başka görüşünde ise aklın en

⁶⁹ M, C. II, s. 953, (516).

⁷⁰ M, Ugan, C. I, s. 255-257.

⁷¹ M, Ugan, C. II, s. 561-563.

⁷² İbn Haldun, 1977, s. 110-111.

⁷³ M, C. II, s. 852.

⁷⁴ M, C. II, s. 955, (518).

⁷⁵ M, C. II, s. 823, (460).

⁷⁶ Numan Yusuf Aruç, *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s. 53.

üst derecesi olan nazarı aklın madde ve gayb âlemindeki görünen ve görünmeyen varlıkların tasavvurunu edinmesini sağladığını da söyler.⁷⁷

Uyku ve tasavvufta şuhud haline yükselmekten başka duyu dışı idrakin gerçekleştiği diğer iki durum ölüm veya bir nebinin vahiy halidir. Bu durumlarda ruh insana has olan idraklerden sıyrılıp meleklerle has idraklere yükselir ve sonuçta o bu tavrı içinde dilediği herhangi bir idraki elde eder.⁷⁸ Bir yoruma göre bu ayrıcalıklı anlarda ruh gerçeğin aydınlık bir görüntüsüne ve ancak bir atom zamanında mümkün olabilecek olan hızlı bir toplu bakışa sahiptir. “Ruh, bu görüntüleri elde eder, çünkü o beden ve algılarla tamamlanmış manevi bir özdür. Demek ki onun özü ancak intellect olabilir.”⁷⁹

İbn Haldun bu çeşit ruh idraklerinin, onun bedende iken sahip olduğu idraklerden daha yüce olduğunu,⁸⁰ bunlara duyularla olan idraklerden daha fazla güvenebileceğini söyler.⁸¹ O ruhun idraklerinin daha yüce ve daha güvenilir olduğunu ifade eder ve gerekçe olarak da ruhun idraklerinin zaman içinde unutulmamasını⁸² gösterir.

b) Akıl-Fikir

İbn Haldun’da insan ile ilgili, önemli sayılabilecek bir başka kavram da “fikir”dir (akıl, nefis-i nâtika), o akıl sözü yerine daha çok fikir kavramını kullanmayı tercih etmiştir, onun fikir kavramını aklın bir ürünü değil, sanki akıl ile eş anlamda, bir yetenek olarak kullandığı söylenebilir.

İbn Haldun fikri, insanları hayvanlardan ayıran ve üstün kılan bir yetenek,⁸³ insanların geçimini sağlayabilmeleri için kendilerine verilmiş olan bir güç, ilim ve sanatları idrak eden bir araç⁸⁴ olarak tanımlar. Allah hayvanlardan her birine kendilerini savunmaları için bir organ verirken insana da fikir ve el vermiştir. El, düşüncenin hizmeti ve desteği ile sanatlar için hazırlanmış ve yaratılmış bir organ,⁸⁵ fikir ise, insanın kendini gerçekleştirmesine yarayan, onu diğer hayvanlardan ve canlılardan ayıran ve üstün kılan bir güçtür.⁸⁶ El ve kafa, beden-ruh bütünlüğünün iki temel organıdır.⁸⁷

⁷⁷ M, C. II, 775.

⁷⁸ M, C. II, s. 849.

⁷⁹ J. F. A. ve F. Clement, “Bir Bilinçsizlik Teorisini İbn Haldun”, *İslâmi Araştırmalar*, Çeviren: İsmail Doğan, 5, 1987, s. 111.

⁸⁰ M, C. II, s. 849.

⁸¹ İbn Haldun, 1977, s. 110-111.

⁸² M, C. II, s. 868.

⁸³ M, C. I, s. 214, (42).

⁸⁴ M, C. II, s. 886, (490).

⁸⁵ M, C. I, s. 214, (42).

⁸⁶ M, C. II, s. 766.

⁸⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001, s. 308.

İbn Haldun'a göre, fikir gerçeği kavramanın doğal aracıdır⁸⁸ ve doğru hüküm vermek onun ile mümkündür.⁸⁹ Fikir, somut makullere bakıp, varlığı olduğu gibi kavramak istediği zaman, bu kavramanın doğru ve gerçeğe uygun olarak gerçekleşmesi için kesin bilgi ifade eden aklî delile dayanarak, zihnin bu somut kavramlarının bazısını diğerine katması ve kıyaslaması, diğer bazılarını da birbirinden uzaklaştırması gerekir. Bu süreç mantık kurallarına göre işlemelidir.⁹⁰

İbn Haldun, insanlarda ancak potansiyel olarak bulunan nefis-i nâtikanın (akıl, fikir) duyularla bilinen nesnelere tekrar tekrar idrak etmek ve yeni bilgiler edinmek suretiyle potansiyel durumdan çıkarak bilfiil var olduktan sonra delillerden onların işaret ettikleri anlamları idrake alışıarak bilfiil idrak ve sırf akıl şeklini aldığı düşünür. Bunun bir sonucu olarak nefis-i nâtika kemâl derecesine ulaşarak ruhanî bir varlık olur.⁹¹ Buna göre nefsin en alt derecesinin insanda potansiyel olarak var olma, en üst derecesinin de nefis-i nâtika olduğu söylenebilir.

Ona göre, orta beyinde bulunan çukurdaki kuvvet sayesinde nefse ait olarak var olan bir fiil ve hareketten ibaret olan fikir, ruhsal hayatın temel dinamiği ve düzenleyicisi görevini yerine getirir. Onun ifadesiyle *fikir, bazen insan davranışlarının bir düzen içinde meydana gelmesinin, bazen de istenilene yönelme suretiyle önceden zihinde var olmayan bir ilmin meydana gelmesinin kaynağı ve başlangıç noktasıdır.*⁹²

Fikrin işlevleri hakkında bilgi veren İbn Haldun'a göre, bu işlevlerden birincisi, algılananlar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurmaktır. Duyular tarafından idrâk olunan şeyler birbirinden kopuk ve birbirine bağlı olmadığından, bunların birbirine bağlanması sadece fikirle olur.⁹³ Fikrin ikinci işlevi duyularla algılanan nesnelere imajlarını (suretlerini) çıkartmak ve bunları zihinsel işlemlerden geçirerek bunlardan bir takım imajlar soyutlamaktır. *O halde fikir, duyuların ötesindeki söz konusu suretler üzerinde tasarrufla bulunmaktadır; analiz ve sentez yolu ile zihnin onlarda faaliyette bulunmasıdır.*⁹⁴

İbn Haldun'a göre, fizikî ve biyolojik gelişmeden sonra temyiz çağında meydana gelen fikir, insan hayatında belli bir gelişim seyri gösterir ve belli dönemlerde farklı işlevler kazanır. Temyizden önce, insan herhangi bir bilgiye sahip olmadığından hayvanlardan sayılmakta, yaratılış itibarıyla kaynağı olan nutfeye, kan pıhtısı ve et parçası hükmünde bulunmaktadır. Öğretimin başlangıç yaşı olarak kabul edilen temyiz çağından önce birey sadece alıcı durumdadır, hiçbir bilgiye sahip değildir. Bu çağdan itibaren Allah'ın kendisine verdiği duyu organları ve fikirden ibaret olan kalp yoluyla

⁸⁸ M, C. II, s. 983, (536).

⁸⁹ M, C. I, s. 981, (535).

⁹⁰ M, C. II, s. 950-951, (514).

⁹¹ M, Ugan, C. II, s. 438.

⁹² M, C. II, s. 981, (534-535).

⁹³ M, C. II, s. 768.

⁹⁴ M, C. II, s. 766.

bilgi edinmeye başlar ve böylece kazandığı ilimle onun insanî zâtı, varlığı itibariyle kemâle ulaşır.⁹⁵

İbn Haldun İslâm felsefe çevresinde kullanılan şemalara uyarak fikri çeşitli derecelere ayırır ve her birine farklı işlevler yükler. *Deneylerle kazanılan "tecrübî akıl" fiillerin meydana gelmesine temel olan "temyizî akıl"dan sonra gelir. "Nazarî akıl" da bu iki aşamadan sonradır.*⁹⁶ *Temyizî akıl insanın fiillerini muntazam bir şekilde meydana getirmesini; tecrübî akıl, insanın görüşlere, faydalı ve zararlı işlere ait bilgiyi hem cinsinden almasını; nazarî akıl da insanın (madde ve gayb âlemindeki) görünen ve görünmeyen varlıkların tasavvurunu edinmesini sağlar.*⁹⁷

İbn Haldun filozofların zihnin işleyişi ve bilginin edinilmesi konusundaki görüşlerine de yer verir. Filozoflara göre, hak ile bâtili ayırt eden, somut varlıklardan belli anlamları soyutlayan fikir önce maddî ve duyularla ulaşılan varlıkları algılar ve tıpkı bir mührün balçık veya mum üzerine resmettiği tüm nakışlar gibi şekillerini soyutlar. Duyular ile ulaşılan (duyulur) varlıklardan soyutlanan bu somut kavramlara "ilk makuller" adı verilir. Şayet zihinde başka kavramlar (ilk makuller) varsa zihin bunları karşılaştırıp, ortak noktalarını bulur, farklı olanları ayırıştırarak daha genel kavramlara ulaşır. Ve bu işlem bu şekilde devam ederek sonuçta artık yeni anlamlar çıkarılamayacak olan genel ve basit anlam ve kavramlara dayanır. Yüksek cinsler olan soyut anlam ve kavramlara, kendilerinden bilgilerin toplanabilmesi için birbirleri ile birleşmelerinden dolayı ikinci makuller ismi verilir. İkinci makuller birinci makullere dayanılarak elde edilir ve onlardan sonra geldiği için daha yüksek kavramlardır.⁹⁸

İbn Haldun mantık biliminden alınan başka bir kavram şeması içinde bu düşüncenin işleyişini veya akıl derecelerini açıklamaya çalışmıştır: O filozofların birinci makullerin dış varlıklara uygunluğu iddiasını kabul ettiğini belirtir. Ona göre, *zihnin işleyişi çoğunlukla hayalî suretlerle somut varlıklara uygun olan birinci makullerden olur da ikinci derecede soyutlanan ikinci makullerden olmaz. Bu takdirde (zihnen verilen) hüküm, gözle görülür (mahsusât) ve duyularla algılanan şeyler derecesinde kesin olur. Çünkü kendilerindeki uyum kemâl derecede bulunduğundan birinci makuller uygunluk haline daha yakın bulunur.*⁹⁹

*İlimleri ve sanatları idrak eden bir araç olan fikrin işleyişi, ya türleri bir bütün oluşturacak şekilde bir araya toplayıp, zihinde dışarıdaki varlıklara karşılık gelen bir şekil (kavram) oluşturarak somut ve belirli şeylerin içeriğini bilmek veya bir şeye diğer bir şeyle hükmetmek şeklinde olur, bu da tasdikten ibarettir.*¹⁰⁰

Yine onun açıklamasına göre; *fikrin birinci derecesi, insanın kendi dışındakileri ve onlardaki düzeni aklen kavramak ve kendi dışındaki objelerin önce imajlarını çıkartmak, sonra da onlarla ilgili kavramlar oluşturmaktır, bunun çoğunluğu*

⁹⁵ M, C. II, s. 775.

⁹⁶ M, C. II, s. 770.

⁹⁷ M, C. II, s. 775.

⁹⁸ M, C. II, s. 950, (514).

⁹⁹ M, C. II, s. 952-953, (516).

¹⁰⁰ M, C. II, s. 886, (490).

tasavvurattır. Fikrin bu derecesi, insanın faydalar sağlamasına, geçimini yoluna koymasına ve zararlardan korunmasına temel oluşturan “temyizi akıl”dır. Fikrin ikinci derecesi, insanın toplumsal ilişkilerini sürdürmesini sağlamak ve görgü kurallarını kazandırmaktır ve bunun da çoğunluğu tasdikattır. “Tecrübi akıl” (pratik zekâ) denen fikrin bu derecesi kendisinden beklenen fayda tam olarak gerçekleşinceye kadar yavaş yavaş meydana gelir. Fikrin üçüncü derecesi de, duyuyla algılamının ötesinde olan, pratik ile bir ilgisi bulunmayan bir amaç hakkında ilim veya zan meydana getiren fikirdir. Bu da belli şartlara göre belli bir düzenle düzenlenen tasavvurat ve tasdikattır. Böylece kavram oluşturarak ve hüküm çıkartarak kendi cinsinden olan başka bir bilgiyi, sonra farklı bir şekilde düzenleme ve birleştirme ile ayrı bir bilgiyi ve aynı şekilde diğer bir bilgiyi meydana getirir –bilgiden bilgi üretir-. Bu işlem ile ulaşılan son amaç, türleri ayırt edici özellikleri ve sebepleri ile birlikte varlığı olduğu gibi kavramaktır ve böylece fikir, kendi gerçekliği konusunda kemale erer ve “akl-ı mahz, nefs-i müdrike” haline gelir. İnsanın gerçekliğinin anlamı da budur.¹⁰¹

Bütün bunlardan çıkan sonuca göre, hayalde canlandırma, analiz ve sentezi içeren fikrin birinci derecesi olan “temyizi akıl” bireyin dünyayı anlamasına yardımcı olur, hayvanlar bu yetenekten yoksun oldukları için insanlardan aşağı durumdadırlar. O burada eylem ile düşünceyi birbirinden ayırır,¹⁰² işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu da işin başıdır. İnsan bir işe girişeceği zaman önce düşünür, düşünmeyi bitirdikten sonra insan o işleri aşama aşama yapar.¹⁰³

c) Meleke

Öğrenme ürünleri bugün bilgi, beceri ve tutum olarak sınıflandırılmaktadır. İslâm literatüründe “meleke” kavramı her üç ürün türünde öğrenmenin ileri düzeyini veya iyice öğrenmişlik durumunu ifade etmek üzere kullanılmıştır. İbn Haldun da geleneğe uyarak tekrarlar kazanılan öğrenme ürünleri için aynı kavramı kullanır. Ona göre bilişsel anlamda meleke anlama ve ezberden başka bir şeydir.¹⁰⁴ Bu meleke bir ilmin ilkelerini ve kurallarını iyice bilmeyi, konularını ve ayrıntılarının çıkarılış tarzını kavramayı ve daha üst zihinsel işlemleri gerektirir.

Kalıcı bir öğrenmenin gerçekleşmesini sağlayan öğrenme aktivitelerinden birisi tekrarlardır. Onun ifadesiyle meleke (habit) belli bir fiilin gerçekleştirilmesinden ve arka arkaya tekrarlanmasından meydana gelen (ruhta) kökleşmiş bir sıfattır,¹⁰⁵ bir fiil önce meydana gelir ve böylece o fiilden zata ait (şöyle böyle) bir sıfat ortaya çıkar, sonra o fiil tekrar edilince, bu sıfat haline dönüşür, fakat bu köklü olmayan sıfattır.

¹⁰¹ M, C. II, s. 766-767.

¹⁰² Aliah Schleifer, “İbn Khaldun’s Theories of Perception, Logic And Knowledge”, *The Islamic Quarterly*, A Review of Islamic Culture, XXXIV, 1, First Quarter, The Islamic Cultural Centre, 1990, s. 95.

¹⁰³ M, C. II, s. 767, 768.

¹⁰⁴ M, C. II, s. 776, (430).

¹⁰⁵ M, C. II, s. 722, 1014.

Daha sonra tekrarlar artınca o hal meleke, yani köklü bir sıfat haline gelir¹⁰⁶ ve tutuma dönüşür.¹⁰⁷

İbn Haldun insanın tekrarlarla ruhta kökleşmiş bir sıfat haline gelen meleke¹⁰⁸ler ile şekillendiğini vurgular. Bir başka ifade ile insan kalıtım yoluyla getirdiklerinden çok eğitim-öğretim ile şekillenir. *İnsan kendi tabiat ve mizacının ürünü değil, alışkanlıklarının oğludur, hayatta alışmış olduğu şeyler onun için bir meleke, bir tabiat ve yaradılıştan gelen bir özellik gibi bir şey olur.*¹⁰⁹

*Alışkanlık da ancak tekrar tekrar uzun süre bir işe devamla tabiat halini alır, zaman ve asırlar içinde yerleşir. Bir maddenin belirli bir şekilde boyandıktan sonra bu boyanın giderilmesinin zorlaştığı gibi âdet ve alışkanlıkların da giderilmesi kolay değildir.*¹¹⁰

Melekenin oluşabilmesi için öğrenme-öğretim gereklidir ve bundan dolayı meleke öğrenme-öğretimin bir ürünü ve sonucu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca onun meleke ile yetenek arasında bir bağ olduğunu düşündüğü de görülür. "Yetenek meme gibidir, sağdıkkça süt verir, terk ve ihmal edilince de azalır ve kurur,"¹¹¹ derken bir melekenin kazanılabilmesi için bir canlının belli bir alanda yetenek denilen başarıma gücüne sahip olmasını gerekli görür. Örneğin dil melekесinin kazanılabilmesi için dil yeteneğine sahip olmak gibi.

İbn Haldun'un eğitimde kalıtımın etkisini kabul etmekle birlikte bir toplum bilimci olarak daha çok çevre etkisi üzerinde durduğu görülmektedir. Ona göre *bir melekenin kendisi o melekenin büyüyüp gelişmesine esas oluşturan hal ve şartların iyi veya kötü nitelikte oluşuna bağlıdır. Cinsi itibariyle yüksek seviyede olan bir belagat melekesi ancak o cinsten yüksek seviyedeki ifadelerin ezberlenmesiyle kazanılır.*¹¹²

İbn Haldun yerleşmiş melekelerin sonradan başka melekelerin kazanılmasını zorlaştırdığına dair bir görüş ileri sürer ve bu görüşünü örneklerle destekleyerek açıklar. Ona göre nefse ilk yerleşen melekeler yani ilk öğrenilenler ve edinilen alışkanlıklar daha kalıcıdır ve sonraki öğrenilenler için engel oluşturur. Bir melekenin yerleşmesi beyinde ikinci melekenin kabul edilmesini güçleştirir, ikinci meleke kazanılsa bile eksik olur.¹¹³ *Bir sanat ve beceri sahibi olmak öbür sanatları elde etmeyi zorlaştırır. Onun cümleleriyle;*

*"Mahir bir terzi artık marangoz olamaz. Kazanılan melekeler insanı belli bir yönde düşünmeye zorlar."*¹¹⁴ İlk fıtratı üzere bulunan nefis kendisine verilenleri kabule hazırdır, öğretilen iyilik veya kötülük onun tabiatı haline gelir. Bu iyilik veya kötülükte

¹⁰⁶ M, C. II, s. 1014, (554).

¹⁰⁷ M, C. II, s. 824, (461).

¹⁰⁸ M, C. II, s. 722, 1014.

¹⁰⁹ M, C. II, s. 700; Ugan, C. I, s. 315, (384).

¹¹⁰ M, Ugan, C. II, s. 371-372.

¹¹¹ M, C. II, s. 1040, (575).

¹¹² M, C. II, s. 1044, (578).

¹¹³ M, C. II, s. 728; Ugan, C. III, s. 225, (405).

¹¹⁴ İbn Haldun, 1977, s. 41.

hangisi daha önce nefse gelir ve yerleşirse, nefis diğerinden o ölçüde uzaklaşır, onu kazanması o derece güçleşir. Fazilet sahibi bir kişinin nefsinde önce hayırlı ve iyi huylar yerleştiği için nefsinde hayır işleme melekesi meydana gelmiştir ve o kişi artık şerden ve kötülükten uzaklaşır, kötülüğün yolu onun için zorlaşmış olur.”¹¹⁵ Örneğin, “iman melekesi gönüllere yerleşince, tıpkı diğer melekelerde olduğu gibi artık ona muhalefet etmek nefis için güç olur, çünkü yerleşmiş melekeler huy haline gelir.”¹¹⁶ Bir hadiste belirtildiği gibi “Zâni, zina ederken, mümin olduğu halde zina etmez.”¹¹⁷

İbn Haldun özellikle psikomotor öğrenmelerde bu durumun daha net olarak görüldüğünü ifade eder ve örnekler verir. Bu ifadeler onun temel eğitimin önemini kavramış olduğuna da bir işaret olarak kabul edilebilir.

Boş ve işlenmemiş bir halde bulunan tabiatlarda melekelerin tam olarak meydana gelmeleri daha rahat ve daha kolaydır, şayet bu tabiata daha önce başka bir meleke yerleşmişse, bu meleke karşılaştığı (yeni) madde konusunda tabiatla çekişir ve onun süratle kabul edilmesini engeller. Bunun sonucunda bir çatışma ortaya çıkar ve ikinci melekelerin tam olarak yerleşmesi imkânsızlaşır, mutlak olarak bütün sanat ve teknik ile ilgili olan melekeler için bu geçerlidir. Daha önce Farsçayı öğrenmiş olan Arap olmayan birisi Arapça melekesine hâkim olamaz, bu konuda her zaman geri durumda bulunur. Lisanlar ve lügatlar sanatlara benzerler. Sanatlar ve onlara has olan melekeler üst üste (ve yan yana) bulunmazlar. Önce bir sanatta iyi bir meleke kazanan bir kimsenin, diğerinde de iyi bir seviye kazanması ve mükemmel bir şekilde ona hâkim olması az görülür.¹¹⁸ Bir sanat ve beceri sahibi olmak; öbür sanatları elde etmeyi zorlaştırır. Mahir bir terzi artık mâhir bir marangoz olamaz. Kazanılan melekeler insanı belli bir yönde düşünmeye zorlar.¹¹⁹

İbn Haldun'un önceki melekelerin sonradan meleke edinmeye engel oluşturacağı görüşünün dil öğretimi için de geçerli olduğu tartışılabilir, dil öğretiminde önce öğrenilenler sonraki öğrenmeler için bir transfer temeli oluşturabilir. Örneğin bir yabancı dilin bilinmesi, dil öğretiminin mantığının, ilkelerinin kavranması, iki dilin gramer açısından benzer olması vb. sebeplerle ikinci dilin öğrenilmesini kolaylaştırabilir. Bugün kabul edildiği üzere bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor alandaki herhangi bir öğrenme faaliyeti bu alanlarla ilgili yetenekleri geliştirdiğinden, kuvvetlendirdiğinden, bu durumda öğrenmenin etkisi bir alandan başka bir alana geçer, bir transfer gerçekleşir. Öğrenilenlerin alan, içerik ve yöntem bakımından benzerlik oranı, ayrıca öğrenenin zekâ seviyesi transfer oranına etki eder.¹²⁰ Herhangi bir konuda belirli ödev veya beceriler öğrenildiğinde bunlar yeni durumlara uygulanabilir, kullanılabilen bilgi ve beceri boyutunun genişliği yeni tecrübelerin anlaşılmasında ve

¹¹⁵ M, C. I, s. 326-327, (123).

¹¹⁶ M, C. II, s. 825, (462).

¹¹⁷ M, C. II, s. 825, (462).

¹¹⁸ M, C. II, s. 1031, (568-569).

¹¹⁹ İbn Haldun, 1977, s. 40-41.

¹²⁰ Vedide Baha Pars, Hüsnü Cırlı, Mithat Enç, Turhan Oğuzkan, *Eğitim Psikolojisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1960, s. 212-217.

zor problemlerin çözülmesinde kolaylık sağlar ve böyle kişiler bilişsel süreçleri çeşitli durumlara uygulayabildiklerinden dolayı zeki (intelligent) olarak kabul edilirler.¹²¹

d) Disiplin

İbn Haldun'un eğitim felsefesinde insan öğrenmesi ile ilgili olan bir diğer önemli kavram "disiplin"tir.

Öğrenmenin gerçekleşme sürecinde olumlu veya olumsuz pekiştiricilerin dışında kullanılan bir başka yol da cezadır. Ceza da birincisi, davranışın arkasından olumsuz bir uyarıcının doğrudan verilmesi (çocuğun dövülmesi), ikincisi de, ortamda bulunan olumlu bir uyarıcının ortamdaki çekilmesi (çocuktan sevgiyi esirgeme) olmak üzere iki türdür.¹²² İbn Haldun hem çocuk eğitiminde hem de ülke yönetiminde cezanın veya kişiliği baskı altına almanın olumsuz etkileri üzerinde durur ve o dönemde bu konu ile ilgili olarak söyledikleri günümüz modern eğitimi açısından da hala önemini ve değerini koruyan bilgilerdir.

İbn Haldun'a göre öğrenciye sert davranmak iyi bir usul değildir,¹²³ çünkü *insana şefkat ve merhametle davranılmazsa, eziyet edilir, cezalandırılırsa korku ve zillet içinde kalır,*¹²⁴ *şiddet ve baskıdan dolayı özgüvenini kaybeder ve silik kişilikli olur.*¹²⁵ Ayrıca *yalancılık ve hile yoluna saparak cezadan kurtulmak ister, bunun sonucunda da kötü huylar kazanır, basiret ve ahlâkı bozulur, bütün bunların yanında da kendisine zulmedenlere şiddetle karşılık verebilir.*¹²⁶ Yönetimde de bu böyledir, *şiddetli muamele ve zulümlerde bulunulunca teba kuvvet ve şecaatini tamamen kaybeder, katlanılan eza ve zulümlere karşı koymaktan ümit kesilince zelil ve hakir olur. Bundan dolayı çöllerin bir köşesine çekilerek yaşamakta olan göçebelerin, hâkim ve valilerin şiddetli muameleleri altında yaşayanlardan daha kahraman oldukları görülür.*¹²⁷ Naturalistlerden J. J. Rousseau da bağımsız ve daha özgür olarak yetişen çocukların, durmadan baskı altında tutarak daha iyi yetiştirdiklerini zanneden halkların çocuklarından daha duyarlı ve daha güçlü olduğunu vurgular.¹²⁸

İbn Haldun'da değişik yerlerde bu konuya değinirken öğrenciye sert davranmanın, şefkat ve merhameti esirgemenin olumsuz sonuçları üzerinde durmaktadır. Ona göre,

¹²¹ Bourne & Ekstrand, 1982, s. 181.

¹²² Münire Erden, Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme*, 10. Baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2001, s. 143.

¹²³ İbn Haldun, 1977, s. 40-41.

¹²⁴ M, Ugan, C. I, s. 475-476.

¹²⁵ M, Ugan, C. I, s. 316-318.

¹²⁶ M, Ugan, C. I, s. 475-476.

¹²⁷ M, Ugan, C. I, s. 316-318.

¹²⁸ J. J. Rousseau, *Emile Ya Da Çocuk Eğitimi Üzerine*, Çeviren: Mehmet Baştürk & Yavuz Kızılcım, Babil Yayınları, Erzurum 2000, s. 52-53.

"Öğrenciye sert davranmak iyi bir usul değildir,¹²⁹ şiddet kötü melekedendir olduğundan öğrenciye sert davranılması onlara zarar verir. Baskı altında tutulan bireyin ruhî yeteneklerinin gelişmesi ve genişlemesi engellenirken girişim ve hamle gücü, hevesi yok olur, böylece birey tembelleğe sürüklenir. Sonuçta sayılan bu olumsuz özellikleri huy haline getiren tembelleşen nefis faziletleri ve iyi huyları kazanma halinden uzaklaşarak yeteneklerini en üst noktasına kadar gerçekleştiremez ve esfel-i sefiline döner."¹³⁰

Burada İbn Haldun'un "sert davranmak", "bireyin baskı altında tutulması" gibi ifadelerle tanımladığı disiplin şekli yapıcı bir disiplin değil, aksine yeteneklerin, özgüvenin ve yaratıcılığın gelişme ve genişlemesini engelleyen yıkıcı bir disiplindir. Aslında eğitim-öğretimde amaç, özgüveni tam, kendini belirleyebilen ve ifade edebilen, özgür ve yaratıcı bireyler yetiştirmek olmalıdır, bu da bireyin düşünceleri, duyguları ve davranışlarının başkaları tarafından dikte ettirilmemesi, hayatının başkaları tarafından şekillendirilmemesi, rasyonelliğe ve hür iradesi ile kendini ve seçimlerini belirlemeye yöreklendirilmesiyle mümkün olur.

İbn Haldun sert ve cezacı tutumun diğer kötü sonuçlarına da işaret etmiştir. Ona göre,

"Şefkat ve merhametle davranılmama, eziyet etme ve cezalandırma sonucu insan korku ve zillet içinde kalır, korkunca da yalancılığa ve riyaya sığınıp hile yoluna saparak cezalardan kurtulmak ister. Bütün bunların sonucunda da kötü huylar kazanan, basiret ve ahlâkı bozulan birey kendilerine zulmedenlere şiddetle karşılık verebilir."¹³¹

"Yeteneklerin ve kişiliğin gelişimini baskı altına alan bir eğitim-öğretimde küçük yaşlardan beri öğretmen ve üstatların terbiyesinde ilim, hüner, sanat ve din ilimleri öğrenen ve onların terbiyelerinde yetişenlerin kahramanlıklarının ve atılganlıklarının eksildiği görülür, bu süreçteki kuralların ve bunların hâkimiyetinin baskısı ve sıkıntısı bu öğrencilerin metanetinden çok şey eksiltir. Bunlar neredeyse, kendilerine yöneltilen saldırılara karşı bile hiçbir şekilde kendilerini savunamazlar."¹³²

İbn Haldun baskıcı ve cezacı eğitimin bu kişisel kötü sonuçları yanında sosyal yansımalarına da işaret etmektedir. Ona göre, baskıcı bir eğitim ve öğretim sonucu ortaya çıkan bu olumsuz özellikler toplumsal ve siyasî hayatta da gözlenebilir. Örneğin, çöllerin bir köşesine çekilerek yaşayan göçebelerin, hâkim ve valilerin şiddetli muameleleri altında yaşayanlardan daha kahraman oldukları görülür.¹³³ Bunun nedeni, bedevilerin sultandan, kanunlardan, eğitim ve öğretimden uzak kalmış olmalarından dolayı güven duygularının zarar görmemesidir.¹³⁴ İbn Haldun'un bu görüşü natüralistlerin ve yeni eğitim anlayışının öncülerinden olan Rousseau'nun görüşleri ile örtüşmektedir. Rousseau baskı altına alınan, kundaklanan bebeğin bedeni sakat, çarpık

¹²⁹ İbn Haldun, 1977, s. 40-41.

¹³⁰ M, C. II, s. 989-990, (540).

¹³¹ M, Ugan, C. I, s. 475-476.

¹³² M, C. I, s. 332; Ugan, C. I, s. 318, (126).

¹³³ M, Ugan, C. I, s. 316-318.

¹³⁴ M, C. I, s. 673, (333).

ve orantısız olacağı gibi, gelişmek isteyen ruhun da baskı altına alınıp engellenmesi halinde sürekli olarak gücünü tüketen gereksiz bir çaba harcayacağını¹³⁵ belirtirken, İbn Haldun da doğal ortamda yaşayan bedevilerin özgüvenlerinin zarar görmediğini söylemektedir. Her ikisinde de baskı altında olma yeteneklerin ve kişiliğin gelişimine zarar vermektedir.

Hâkim ve valilerin şiddetli muameleleri altında yaşayan hadarilerin dayanıklılık, direnç ve kahramanlıklarını yitirmeleri, bu yerleşim bölgelerinde uygulanan hükümlerin cezaya ve şiddete dayanmasındandır. Bu tür hükümler şiddet ve cezaya başvuru olarak uygulanmaya kalkışılınca, bu durumla karşı karşıya kalan birey kendisini savunamaz durumda kalır ve aşağılık duygusuna kapılır. Eğitim-öğretimde de bu durumdaki söz konusu zillet hissi şüphesiz bireyin metanetindeki gücü ve etkiyi kırar.¹³⁶

Fakat yönetim yumuşak ve adil olursa hüküm, kararlar, engeller ve yasaklar zora ve baskıya dayanmazsa, halk güven içinde yaşar ve kendilerine güven onların doğal hali olur,¹³⁷ bu güven ortamında halkın emel ve arzuları açılır, toplumsal kalkınma için neşe içinde çalışırlar, böylece umran daha da bollaşmış ve nüfus çoğalmış olur.¹³⁸

İbn Haldun eğitim-öğretim, toplumsal ve siyasi hayat için geçerli olan yıkıcı disiplin ile ilgili söylediklerinin kültürler arası ilişkilerde de etkili olduğuna dikkat çeker. Ona göre bir millet yenilgiye uğrayıp başka bir milletin egemenliği altına girerse ruhlarna miskinlik çöker, emelleri azalır, nesillerin çoğalması eksilir ve bayındırlık hareketleri zayıflar.¹³⁹ Hor görülen ve başkalarına boyun eğmek zorunda kalan milletlerin birbirlerine yardım etme duyguları da körelir ve hamiyetlerinin keskinlik ve şiddetleri söner.¹⁴⁰ İbn Haldun bunun yanında zulüm ve şiddete boyun eğen milletlerin özgüven eksikliğinden dolayı hiçbir zaman devlet kuramayacaklarını da ileri sürer.¹⁴¹ O buna örnek olarak İsrailoğullarını gösterir, İsrailoğulları yüzyıllar boyunca firavunların ve Kiptilerin kahır ve zulümleri altında yaşayarak horlanmaya alıştıklarından kendilerini koruma ve memleketlerine sahip olma isteklerini yitirmişlerdir.¹⁴²

Bütün bunlardan yıkıcı disiplinin insani duyguları azalttığı, körelttiği veya yok ettiği ve baskı altında olanların kendilerini gerçekleştiremeyeceği anlaşılır.

e) Çevre

İnsanlarda görülen farklılıkların kalıttan mı, yoksa çevre veya eğitimden mi kaynaklandığı konusunda İbn Haldun kalıttan gelen etkileri göz ardı etmemesine

¹³⁵ Rousseau, 2000, s. 28.

¹³⁶ M, C. I, s. 331-332, (126).

¹³⁷ M, C. I, s. 331, (125-126).

¹³⁸ M, C. I, s. 569, (301).

¹³⁹ M, C. I, s. 362; Ugan, C. I, s. 376-377, (148).

¹⁴⁰ M, Ugan, C. I, s. 357-358.

¹⁴¹ M, Ugan, C. I, s. 361-362.

¹⁴² M, Ugan, C. I, s. 359.

rağmen, daha çok çevre etkilerine önem verir. Ona göre aslında yetenekler itibariyle insanlar farklı kalıtsal yapılara veya kuvvelere sahiptirler, *nefisler sınıf sınıftır ve her sınıfın kendine has bir takım özellikleri vardır. "Kökleri, yetişmeleri ve üremeleri itibariyle insanlar madenlere benzerler, maden ocağındaki cevherler gibi özellikleri değişiktir."*¹⁴³ Her sınıf insana öbür sınıfta bulunmayan bir özellik verilmiştir,¹⁴⁴ derken yaratılıştan gelen bu farklılıklara işaret eder. Ancak kalıtsal olan bu özellikler sonradan çevre içinde kuvveden fiile geçerler. Aşağıdaki alıntılarda bu konu dile getirilmiştir:

Sınıflardan her birine ait olan bu özellikler o sınıfın fıtratı ve yaratılışı haline dönüşmüştür,¹⁴⁵ her ne kadar nefis yaratılış itibariyle bir (tür) ise de, o idraklerdeki kuvvet ve zayıflık açısından bireylerde farklılıklar göstermektedir. Bu farklılığın tek sebebi, ona dışardan gelip kendisinin niteliği haline gelen idrakler, melekeler ve renklerdir. İşte bu sayede nefsin varlığı tamamîyet kazanarak, sureti kuvveden fiile çıkar.¹⁴⁶

O çevre etkisiyle meydana gelen farklılığı açıklarken doğuştan benzer özelliklere sahip olanların aynı çevrelerde olmadıkları ve değişik eğitim etkilerine maruz kaldıkları için farklı hale geldiklerini söyler:

"Doğuştan ve esas itibariyle aralarında herhangi bir fark olmayan insanlar sadece (sonradan) edindikleri (iyi) huylar, kazandıkları erdemler ve terk ettikleri kötülükler sebebi ile birbirinden faziletli ve üstün olurlar,¹⁴⁷ İnsanlar arasındaki farklılık, öğretim yoluyla kazanılan melekelerden ileri gelmektedir, bazılarının zannettikleri gibi bu farklılık insan hakikatinin (ruhların) farklılığından ileri gelmez."¹⁴⁸

"Her ne kadar nefis yaratılış itibariyle bir (tür) ise de o idraklerdeki kuvvet ve zaaf itibariyle bireylerde farklılıklar göstermektedir. Bu farklılığın tek sebebi, ona dışarıdan gelip kendisinin keyfiyeti biçimine giren idrâkler, melekeler ve renklerdir. İşte bu sayede nefsin varlığı tamamîyet kazanarak, sureti kuvveden fiile çıkar."¹⁴⁹

İbn Haldun'a göre davranışın kalitesi ile bilgi birikimi ve eğitim arasında bir ilişki vardır, bir kimse kalıtsal olarak iyi bir cevhere sahip olsa da bunun gelişmesinin sağlanmadığı durumlarda davranışın kalitesi yüksek olmaz. *İnsanların faaliyetleri bilgileriyile sınırlıdır, bilgileri de faaliyetleri ile.¹⁵⁰ Avamdan mutedil ve akl-ı selim sahibi bir kimse fikren aşağı seviyelerde olup kıyas ve istidlalleri alışkanlık haline getirmediğinden, belli bir hükmü diğer şeylere taşıyamaz. Çoğunlukla düşüncesi duyularla algılanan maddelerden ayrılmaz ve zihni itibari ile de bu çeşit maddeleri*

¹⁴³ M, C. I, s. 341, (134).

¹⁴⁴ M, C. II, s. 899, (497).

¹⁴⁵ M, C. II, s. 899, (497).

¹⁴⁶ M, C. II, s. 1044

¹⁴⁷ M, C. II, s. 671, (373).

¹⁴⁸ M, C. I, s. 304.

¹⁴⁹ M, C. II, s. 1044, (578).

¹⁵⁰ M, C. II, s. 767-768.

aşmaz. Tıpkı dalgalı bir denizde karadan ayrılmayan bir yüzücü gibi. İşte bundan dolayı avamdan akl-ı selim sahibi birisi siyaset konusundaki görüşünden emin olur.¹⁵¹

İbn Haldun insanın kalıtım ile getirdiklerinin çevre ile geliştirilebileceğini düşünse de ona göre bunun tersi olan durumlarda vardır, yeteneklerin gelişmesine imkân veren şehir şartlarında yaşamalarına rağmen bazı kimselerin zihinsel kapasitelerinin dar olması buna örnek olarak gösterilebilir. Ona göre, bunun sebebi bu kişilerin basit işlerle uğraşmalarıdır, şehirlerdeki akıllı zayıf olan kişilerden birçoğu para kazanmak için defîne ve hazîne arayarak kazanç sahibi olmak isterler. Aklın kıt olmasına ilaveten, çoğunlukla onları buna (defineciliğe) sevk eden şey ticaret, çiftçilik ve sanat gibi yollardan geçimlerini sağlamaktan aciz olmalarıdır.¹⁵²

B. İBN HALDUN'UN EĞİTİM FELSEFESİNDE EĞİTİM AMAÇLARI

Amaç, yetiştirilecek insanda bulunması uygun görülen ve eğitim yoluyla planlanmış ve düzenlenmiş yaşantılar sayesinde kazanması kararlaştırılan, davranış değişikliği veya davranış olarak ifade edilmeye elverişli olan istendik özelliklerdir.¹⁵³

Akl sahibi kişilerin işlerinin mutlaka bir amaca yönelik¹⁵⁴ olduğunu ileri süren İbn Haldun için amaç önemlidir ve onun eğitim amaçları ile ilgili olduğu düşünülen eğitim görüşü daha çok zihinsel güçlerin gelişimi ile ilgilidir.

1. Bilişsel Amaçlar

Bilişsel amaçlardan kastedilen kısaca iyi yetişmiş bir insanın sahip olması istenilen zihinsel ürünler ve süreçlerdir.

İbn Haldun'un eğitim felsefesinde zihinsel genel amaç olarak; bilgi sahibi olmak, cahillikten sakınmak, bilgi kazanmada gözleme ve araştırmaya dayanmak, düşünce yeteneğini geliştirmek, olayları sebep-sonuç ilişkileri içinde anlamak ve yorumlamak ve olayları açıklarken rasyonel bir tutuma sahip olmak gibi zihinsel ürün ve süreçlerin yer aldığı söylenebilir.

İbn Haldun İslâm ilim ve felsefe dünyasında daha çok meşşâf gelenek içinde işlenip geliştirilen bir öğrenme şemasını kullanmıştır. Buna göre öğrenmeyi mümkün kılan araçlar müdrike/algı melekeleri, dış dünyayı tanıtan duyu organları ve bunlar aracılığıyla alınan izlenimleri değerlendiren ortak duyu (hiss-i müşterek), hayal gücü (musavvire), müfekkire (nefs-i natıka, akıl), vâhime ve hafıza gibi iç duylardır. Dış duyuların geliştirilmesinin yanında, iç duyları¹⁵⁵ da geliştirmek İbn Haldun'un eğitim felsefesinden çıkartılabilecek birinci eğitim amacıdır. Çünkü bu duyularla ulaşılan fizikî âlemin ötesindeki nefis ve zihin âlemi (âlem'ül-fikr) hakkında havass-ı bâtna denilen içteki duylar ile bilgi edinildiğinden¹⁵⁶ dolayı gereklidir.

¹⁵¹ M, C. II, s. 993, (542-543).

¹⁵² M, C. II, s. 700-702, (384-385).

¹⁵³ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara 1979, s. 24-25.

¹⁵⁴ M, C. II, 704, (387).

¹⁵⁵ M, C. I, s. 287, 296-297; C. II, s. 869, (97, 104).

¹⁵⁶ M, C. II, s. 770-771.

Ayrıca ona göre davranışların kalitesi bir bakıma düşünme yeteneğinin ne kadar gelişmiş olmasıyla ilgilidir. Akıl bir fonksiyonu olan yapıcı (âmil) güç, diğer fonksiyonu olan bilici (âlim) gücün kontrolü altında olması halinde başarılı şekilde çalışır. *İnsanların faaliyetleri bilgileriyle bilgileri de faaliyetleri ile sınırlıdır, onun için işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu da işin başı*¹⁵⁷ olduğundan davranış ile düşünce ve bilgi arasında bir ilişki bulunur, bu nedenle de düşünme yeteneğinin geliştirilmesi de ikinci önemli eğitim amacıdır.

İbn Haldun bilginin değeri konusunda birinci makuller dediği somut varlıklarla ilgili alguların, daha üst seviyede üretilen soyut ikinci makullerden daha güvenilir ve hatadan uzak¹⁵⁸ olduğunu ileri sürerken günümüz bilim anlayışına yaklaşır. Bu anlayış aynı zamanda onun eğitimden nasıl bir zihinsel amaç beklediğine de işaret etmektedir. O, insanın esas ayırıcı özelliği olarak onun akıl veya fikir sahibi oluşuna vurgu yaparken aynı zamanda bu yeteneğin geliştirilmesini önemli bir eğitim amacı olarak görür.

İbn Haldun'a göre beden ve ruhtan oluşan insan¹⁵⁹ düşünebilme yeteneği (fikir) ile diğer canlılardan ayrılır ve üstün olur.¹⁶⁰ Düşünme yeteneğini geliştirmek için de öncelikle dış dünyaya ait bilginin girdisini sağlayan duyu organlarının sağlıklı çalışması, duyu verileri ile beyin arasındaki bağlantının doğru kurulması ve bilgiyi üreten zihinsel işlemlerin mümkün olduğunca hatadan uzak bir şekilde yapılması gerekir. Bunun gerekçesi de şu şekilde açıklanabilir, insanın zihinsel güçlerinin ve yaşamının kaynağı olan ruhun (nefis) hem aşağı hem de yukarı yöne bağlantısı vardır. Nefsin aşağı yöne bağlantısı bedene birleşmesiyledir,¹⁶¹ bu birleşmede nefis duyu organları ile idrake alışır, bu idraklerden varlığa ait imajları ve genel anlamları çıkartarak gelişir, bu işlemler tekrarlandıkça¹⁶² nefis bilfiil bilen akıl durumuna gelir ve düşünme yeteneği kazanır.¹⁶³ Nefsin yukarı yöne bağlantısı da melekler âlemine birleşmesiyle olur, duyu organlarından kurtularak gerçekleşen bu birleşmede nefis ilmî ve gaybî idrakler kazanır.¹⁶⁴ Nefsin bedene bağlantısı aracılığıyla kendini gerçekleştirme sürecinin amacı olan fikir hakikati idrak etmenin doğal aracıdır¹⁶⁵ ve bununla ilimler meydana gelir.¹⁶⁶

İbn Haldun'un vurguladığı bir başka zihinsel amaç, takip ettiğini belirttiği bilimsel yöntemle ilgili açıklamalarında kendini gösterir. O özellikle tarih ve toplum araştırmalarında bilimsel araştırma yöntemini takip etmeyi tavsiye etmiştir. Eski tarih yazıcılığını yöntem bakımından eleştirmiş ve biraz da öğünçle kendisinin o güne kadar uygulanmamış özgün bir ilim ve yöntem ortaya koyduğunu ileri sürmüştür.

¹⁵⁷ M, C. II, 767-768.

¹⁵⁸ M, C. II, 952-953, (516).

¹⁵⁹ M, C. II, s. 954, (517).

¹⁶⁰ M, C. I, s. 214, (42).

¹⁶¹ M, C. I, 286, (96).

¹⁶² M, C. I, 300-301; C. II, 772, (106).

¹⁶³ M, C. I, 286, (96).

¹⁶⁴ M, C. I, 286, (96).

¹⁶⁵ M, C. II, s. 983, (536).

¹⁶⁶ M, C. II, s. 971.

İbn Haldun bazı tarih yazarlarını eleştirirken onların araştırma ve inceleme konusunda yaptıkları metodik hatalara, özellikle gözlem ve araştırmaya önem vermediklerine ve sebeplilik ilkesine uymadıklarına işaret eder. Bazı tarihçiler tarihsel bağlamı bilmediklerinden, sorgulayan bir zihinsel duruşa sahip olmadıklarından, akıl yeteneğini gerektiği şekilde kullanamadıklarından ve olayları abarttıklarından dolayı birtakım yanlışlara düşmüşlerdir.¹⁶⁷ Oysa, *suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe benzer ve bunun tersi de böyledir.*¹⁶⁸ Geçmiş ile günün karşılaştırılması basiretin önündeki gaflet perdesini kaldırıp, anlamayı, kavramayı kolaylaştırdığından¹⁶⁹ dün ile yaşanan an karşılaştırılarak¹⁷⁰ olaylardaki sebep-sonuç ilişkisi kurulmalıdır.¹⁷¹

Zihnin olayların oluş sebeplerini ve düzenini inceleyip, düşünmesi ve araştırması¹⁷² onun yaradılışı gereğidir.¹⁷³ Ona göre basiretli ve eleştirel bir zihnin ölçütü, inceleme ve araştırmadır,¹⁷⁴ garip görülen, alışık olunmayan bir şey işitildiğinde, onun hemen inkâr edilmeden aslının araştırılması ve temelini düşünülmesi gerekir, olaylar mümkün olabilirlik, imkân ile imkânsızlık açısından incelenmeli, aklen mümkün olup olamayacağı değerlendirilmeli,¹⁷⁵ fikir ve akıl işletilerek, derin düşünülerek davranılmalıdır.¹⁷⁶

Bu anlayış bilimsel anlamda rasyonel bir tutumu ifade eder. Rasyonellik düşüncüyü tutarlı, makul ve doğru nedenlere bağlamaktır, rasyonel bir davranış da açıklanabilir haklı gerekçeleri olan bir davranıştır, irrasyonelitede böyle haklı gerekçe bulunmaz.¹⁷⁷ Onun *haberlerin en güzel şekilde asılsız olanlarının doğrusundan tam olarak ayıklanması için onlar üzerinde düşünülmesi, bunların doğru kanunlarla değerlendirilmesi gerekir,*¹⁷⁸ vb. sözleri rasyonellikle ilgili görülebilir. Kendisi bir haberi aktarırken onun tutarlı, akla yatkın ve doğru temellendirmesini de yaparak yanlış bilgilendirmekten kaçınmaya özen gösterir.¹⁷⁹

Yukarıda sayılanlara ilaveten doğru ve açık tedbirler alma, en doğru delilleri ve sonuçları kullanma,¹⁸⁰ önceden hazırlık yapma, anlama, bilgilenme,¹⁸¹ orta yolu takip

¹⁶⁷ M, C. I, s. 404-405, (177-178).

¹⁶⁸ M, C. I, s. 166, (10).

¹⁶⁹ M, Ugan, C. I, s. 10.

¹⁷⁰ M, C. I, s. 174; Ugan, C. I, s. 8-9, (15).

¹⁷¹ M, Ugan, C. I, s. 9.

¹⁷² M, C. I, s. 169; Ugan, C. I, s. 5, (11).

¹⁷³ M, C. II, s. 730, (406-407).

¹⁷⁴ M, C. I, s. 183, (23).

¹⁷⁵ M, C. I, s. 140; Ugan, C. I, s. 459, (182).

¹⁷⁶ M, Ugan, C. I, s. 637.

¹⁷⁷ R G Woods, R St C Barrow, *An Introduction to Philosophy of Education*, Methuen and Co Ltd, London 1975, s. 85.

¹⁷⁸ M, C. I, s. 172, (13-14).

¹⁷⁹ M, C. I, s. 430, (195).

¹⁸⁰ M, C. I, s. 497; Ugan, C. I, s. 638, (248).

¹⁸¹ M, C. I, s. 497, (248).

Ayrıca ona göre davranışların kalitesi bir bakıma düşünme yeteneğinin ne kadar gelişmiş olmasıyla ilgilidir. Aklın bir fonksiyonu olan yapıcı (âmil) güç, diğer fonksiyonu olan bilici (âlim) gücün kontrolü altında olması halinde başarılı şekilde çalışır. *İnsanların faaliyetleri bilgileriyle bilgileri de faaliyetleri ile sınırlıdır, onun için işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu da işin başı*¹⁵⁷ olduğundan davranış ile düşünce ve bilgi arasında bir ilişki bulunur, bu nedenle de düşünme yeteneğinin geliştirilmesi de ikinci önemli eğitim amacıdır.

İbn Haldun bilginin değeri konusunda birinci makuller dediği somut varlıklarla ilgili algıların, daha üst seviyede üretilen soyut ikinci makullerden daha güvenilir ve hatadan uzak¹⁵⁸ olduğunu ileri sürerken günümüz bilim anlayışına yaklaşıyor. Bu anlayış aynı zamanda onun eğitimden nasıl bir zihinsel amaç beklediğine de işaret etmektedir. O, insanın esas ayırıcı özelliği olarak onun akıl veya fikir sahibi oluşuna vurgu yaparken aynı zamanda bu yeteneğin geliştirilmesini önemli bir eğitim amacı olarak görür.

İbn Haldun'a göre beden ve ruhtan oluşan insan¹⁵⁹ düşünebilme yeteneği (fikir) ile diğer canlılardan ayrılır ve üstün olur.¹⁶⁰ Düşünme yeteneğini geliştirmek için de öncelikle dış dünyaya ait bilginin girdisini sağlayan duyuların sağlıklı çalışması, duyu verileri ile beyin arasındaki bağlantının doğru kurulması ve bilgiyi üreten zihinsel işlemlerin mümkün olduğunca hatadan uzak bir şekilde yapılması gerekir. Bunun gerekçesi de şu şekilde açıklanabilir, insanın zihinsel güçlerinin ve yaşamının kaynağı olan ruhun (nefis) hem aşağı hem de yukarı yöne bağlantısı vardır. Nefsin aşağı yöne bağlantısı bedene birleşmesiyledir,¹⁶¹ bu birleşmede nefis duyular ile idrake alışı, bu idraklerden varlığa ait imajları ve genel anlamları çıkartarak gelişir, bu işlemler tekrarlandıkça¹⁶² nefis bilfiil bilen akıl durumuna gelir ve düşünme yeteneği kazanır.¹⁶³ Nefsin yukarı yöne bağlantısı da melekler âlemine birleşmesiyle olur, duyulardan kurtularak gerçekleşen bu birleşmede nefis ilmî ve gaybî idrakler kazanır.¹⁶⁴ Nefsin bedene bağlantısı aracılığıyla kendini gerçekleştirme sürecinin amacı olan fikir hakikati idrak etmenin doğal aracıdır¹⁶⁵ ve bununla ilimler meydana gelir.¹⁶⁶

İbn Haldun'un vurguladığı bir başka zihinsel amaç, takip ettiğini belirttiği bilimsel yöntemle ilgili açıklamalarında kendini gösterir. O özellikle tarih ve toplum araştırmalarında bilimsel araştırma yöntemini takip etmeyi tavsiye etmiştir. Eski tarih yazıcılığını yöntem bakımından eleştirmiş ve biraz da ögünçle kendisinin o güne kadar uygulanmamış özgün bir ilim ve yöntem ortaya koyduğunu ileri sürmüştür.

¹⁵⁷ M, C. II, 767-768.

¹⁵⁸ M, C. II, 952-953, (516).

¹⁵⁹ M, C. II, s. 954, (517).

¹⁶⁰ M, C. I, s. 214, (42).

¹⁶¹ M, C. I, 286, (96).

¹⁶² M, C. I, 300-301; C. II, 772, (106).

¹⁶³ M, C. I, 286, (96).

¹⁶⁴ M, C. I, 286, (96).

¹⁶⁵ M, C. II, s. 983, (536).

¹⁶⁶ M, C. II, s. 971.

İbn Haldun bazı tarih yazarlarını eleştirirken onların araştırma ve inceleme konusunda yaptıkları metodik hatalara, özellikle gözlem ve araştırmaya önem vermediklerine ve sebeplilik ilkesine uymadıklarına işaret eder. Bazı tarihçiler tarihsel bağlamı bilmediklerinden, sorgulayan bir zihinsel duruşa sahip olmadıklarından, akıl yeteneğini gerektiği şekilde kullanamadıklarından ve olayları abarttıklarından dolayı birtakım yanlışlara düşmüşlerdir.¹⁶⁷ Oysa, *suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe benzer ve bunun tersi de böyledir.*¹⁶⁸ Geçmiş ile günün karşılaştırılması basiretin önündeki gaflet perdesini kaldırıp, anlamayı, kavramayı kolaylaştırdığından¹⁶⁹ dün ile yaşanan an karşılaştırılarak¹⁷⁰ olaylardaki sebep-sonuç ilişkisi kurulmalıdır.¹⁷¹

Zihnin olayların oluş sebeplerini ve düzenini inceleyip, düşünmesi ve araştırması¹⁷² onun yaradılışı gereğidir.¹⁷³ Ona göre basiretli ve eleştirel bir zihnin ölçütü, inceleme ve araştırmadır,¹⁷⁴ garip görülen, alışık olunmayan bir şey işitildiğinde, onun hemen inkâr edilmeden aslının araştırılması ve temelinin düşünülmesi gerekir, olaylar mümkün olabilirlik, imkân ile imkânsızlık açısından incelenmeli, aklen mümkün olup olamayacağı değerlendirilmeli,¹⁷⁵ fikir ve akıl işletilerek, derin düşünülerek davranılmalıdır.¹⁷⁶

Bu anlayış bilimsel anlamda rasyonel bir tutumu ifade eder. Rasyonellik düşüncüyü tutarlı, makul ve doğru nedenlere bağlamaktır, rasyonel bir davranış da açıklanabilir haklı gerekçeleri olan bir davranıştır, irrasyonelitede böyle haklı gerekçe bulunmaz.¹⁷⁷ Onun *haberlerin en güzel şekilde asılsız olanlarının doğrusundan tam olarak ayıklanması için onlar üzerinde düşünülmesi, bunların doğru kanunlarla değerlendirilmesi gerekir,*¹⁷⁸ vb. sözleri rasyonellikle ilgili görülebilir. Kendisi bir haberi aktarırken onun tutarlı, akla yatkın ve doğru temellendirmesini de yaparak yanlış bilgilendirmekten kaçınmaya özen gösterir.¹⁷⁹

Yukarıda sayılanlara ilaveten doğru ve açık tedbirler alma, en doğru delilleri ve sonuçları kullanma,¹⁸⁰ önceden hazırlık yapma, anlama, bilgilenme,¹⁸¹ orta yolu takip

¹⁶⁷ M, C. I, s. 404-405, (177-178).

¹⁶⁸ M, C. I, s. 166, (10).

¹⁶⁹ M, Ugan, C. I, s. 10.

¹⁷⁰ M, C. I, s. 174; Ugan, C. I, s. 8-9, (15).

¹⁷¹ M, Ugan, C. I, s. 9.

¹⁷² M, C. I, s. 169; Ugan, C. I, s. 5, (11).

¹⁷³ M, C. II, s. 730, (406-407).

¹⁷⁴ M, C. I, s. 183, (23).

¹⁷⁵ M, C. I, s. 140; Ugan, C. I, s. 459, (182).

¹⁷⁶ M, Ugan, C. I, s. 637.

¹⁷⁷ R G Woods, R St C Barrow, *An Introduction to Philosophy of Education*, Methuen and Co Ltd, London 1975, s. 85.

¹⁷⁸ M, C. I, s. 172, (13-14).

¹⁷⁹ M, C. I, s. 430, (195).

¹⁸⁰ M, C. I, s. 497; Ugan, C. I, s. 638, (248).

¹⁸¹ M, C. I, s. 497, (248).

etme,¹⁸² ölçülü ve dengeli bir yol tutma ve nefis muhasebesi yapma¹⁸³ da onun eğitim görüşünden ortaya çıkartılabilecek olan bilişsel amaçlardandır. Kendi kendisinin objesi olma bakımından eşsiz bir varlık olan insan¹⁸⁴ özeleştirici de denilen nefis muhasebesi yaparken bilincini kendine katlayarak kendini gözden geçirir, bu başka hiçbir varlıkta bulunmayan, yalnızca insana has olan bir özelliktir ki kavrama, analiz, sentez ve değerlendirme gibi bilişsel yetenekleri gerektirir.

2. Duyuşsal Amaçlar

İbn Haldun'un duyuşsal nitelikler konusunda daha çok İslâm temel kaynaklarına dayalı olarak oluşan pratik ahlâk ilmi kavramlarını kullandığı söylenebilir.

İbn Haldun'un eğitim felsefesindeki temel duyuşsal amaç, diğer erdemleri de kapsayan en genel kavram olan "güzel ahlâk"tır. Ona göre güzel ahlâk ruhun kemale ermesine yardımcı olurken kötü ahlâk engel ve köstek olur. Güzel ve yararlı işler devamlı tekrar edilirse kemâli gerçekleştiren hayır duygusu kökleşir, bedene hâkim olur ve böylece dünya mutluluğu da sağlar. Ancak kötü davranışlar ruhta yerleştikçe kemâli gerçekleştiren hayır duygusunun ruhtan çıkması kolaylaşır ve sonuçta büyük mutsuzluğa ulaşılır,¹⁸⁵ güzel ahlâkın bireye kazandırılması ile onun mutlu olmasına da yardımcı olunur.

İbn Haldun eserlerinde çeşitli vesilelerle ahlâkın içeriğini oluşturan ikincil kavramlara da yer vermiştir. Bunlar iyi bir Müslümanın özellikler listesini oluşturmaktadır. Muhasebe ve murakabe kavramları bugün duygusal zekâ olarak adlandırılan duyuşsal iki özelliği karşılar. Bunlardan biri *özeleştirici*dir, onun ifadesi ile iç dünyanın gözetilmesidir.¹⁸⁶ Birey kendi kendini eleştirirken başkalarının eleştirisine de açık olmalıdır, bu onun bilimsel bir tutuma sahip olduğunun bir göstergesidir.¹⁸⁷ Diğer *özdenetim*dir, kısaca özdenetim; azim, sebat ve kendi kendini harekete geçirebilme gibi kişinin kendine dönük ve duyarlılık, empati, vb. gibi başkalarına yönelik yetenekleri içeren duygusal zekanın hareket ettirici gücü, motoru olarak kabul edilebilir. İbn Haldun iyi bir Müslümanı, kendini ilgilendirmeyen şeyleri terk eden kimse¹⁸⁸ olarak tanımlayan hadisi iyi insanın özelliklerinden biri olan özdenetimin bir görünüşü olarak değerlendirir.

İbn Haldun'un eserlerinde güzel ahlâkın tutuma dönüşen ve eğitimin duyuşsal amaçlarını oluşturan listede yer alan diğer bazı nitelikler şunlardır:

¹⁸² M, Ugan, C. I, s. 638.

¹⁸³ M, C. I, s. 169, (11).

¹⁸⁴ James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred An Introduction to Religion*, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 8 -9.

¹⁸⁵ İbn Haldun, 1977, s. 104-105.

¹⁸⁶ a. g. e., s. 96.

¹⁸⁷ M, Ugan, C. I, s. 14.

¹⁸⁸ M, C. II, s. 905, (503).

Yumuşak davranma, içtenlik, vefa, adaletli olma, sıkıntılara katlanma, israftan ve lüks hayatın kötü sonuçlarından sakınma,¹⁸⁹ iffetli, insafli olma, sır saklama, hakkı olan ölçüyü aşmamak ve insafli olmak,¹⁹⁰ Allah'a şükretme, doğru ve yardımsever olma, çokça iyilik yapma, iyi niyetli olmak, insanları zan altında bırakmamak, şefkatle davranmak, zayıflara yardım etme, akrabaları ziyaret etme, cömertlik, başkalarının sıkıntılarını paylaşma, hiddetten, şiddetten, hafiflikten, telaşa düşmekten, aceleci olmaktan, kibir ve gururdan sakınma, ihmalcı ve gevşek olmama, yalan ve iftiradan dili koruma, havâilikten ve haksızlıktan sakınma, hırs ve oburluktan uzak durma, kötülüğü ve kötüyü desteklememek.¹⁹¹

İbn Haldun'un ortaya çıkartılan eğitim görüşünden tespit edilen duyuşsal amaçlar incelendiğinde bunların ahlâkî gelişim dönemlerini inceleyen Kohlberg'in de geleneksel ve gelenek ötesi dönemlerinin özellikleri ile örtüştüğü görülür.¹⁹² Buna göre duyuşsal yönden amaçlananın kısaca, içinde bulunduğu şartları dikkate alarak değerlendiren ve kendi otonom değerler sistemini kurup başkalarını da dikkate alan bir tutuma sahip olan birey yetiştirmek olduğu söylenebilir.

DEĞERLENDİRME

İnsanın beden ve ruhtan oluşan bir yapıya sahip olduğunu kabul eden İbn Haldun'un, birçok konuda olduğu gibi, bu konuda da Aristo çizgisinde olduğu görülür. Metafizik sisteminde dualizmin temellerini atan, gerçekliğin birbiriyle ilişkili fakat birbirlerinden ayrı iki temel unsurdan oluştuğunu kabul eden Aristoteles'e göre de varlık madde ve formdan oluşurken, insan da beden ve ruh veya zihinden oluşur.¹⁹³

İbn Haldun duyuların önemine dikkat çeker ve onların geliştirilmesini eğitimin bilişsel bir amacı olarak kabul eder,¹⁹⁴ çünkü duyular süjenin dış dünya ile arasındaki ilk bağlantı noktasıdır. Dış dünyanın doğru algılanabilmesi için geliştirilmesine önem verilmesi gereken duyular ampirist epistemolojide de önemlidir. Çünkü ampirizme göre, sadece duyularla tecrübe edilebilen şeyler bilindiğinden¹⁹⁵ bütün bilgimiz duyu ve algılardan gelmekte ve deneyden türemektedir.¹⁹⁶ Fakat ampiristler akla değil, tecrübe ve deneyin verilerine dayanırken¹⁹⁷ İbn Haldun, duyuları süje ile obje arasındaki yalnızca ilk bağlantı noktası, köprü kabul eder ve nefsin duyularla algılamaya alıştıktan

¹⁸⁹ M, C. I, s. 497-499, (248-250).

¹⁹⁰ M, C. I, s. 497-499, (250-251).

¹⁹¹ M, C. I, s. 573-580, (304-311).

¹⁹² Lawrens Kohlberg, "Moral Development and the Education of Adolescent", *Adolescent Behavior and Society*, Second Edition, Editor, Rolf E. Muuss, Random House New York 1975, s. 165-166.

¹⁹³ Gülnihal Küken, *İlkçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003, s. 551.

¹⁹⁴ M, C. I, s. 286, 300-301, II, 772, (96, 106)

¹⁹⁵ Necmettin Tozlu, *Eğitim Felsefesi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 48.

¹⁹⁶ Atilla Tokatlı, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1973, s. 23.

¹⁹⁷ Tozlu, 2003, s. 48.

sonra duyu verilerini zihinsel işlemlerden ¹⁹⁸ geçirecek bilfiil bilen akıl durumuna geldiğini ve düşünme yeteneği kazandığını ¹⁹⁹ belirtir.

Aristoteles'e göre de duyu algısı bilginin kaynağını oluşturur, fakat bizatihi bilginin kendisi değildir. Algılamının sonucu zihinlerde muhafaza edilerek (hafıza) düzenlenir ve hatıralar haline gelir, benzer hatıralardan oluşan bir kitleye sahip olduğunda "deneyim" denen şey meydana gelir ve deneyim, özel olgulardan oluşan bir çoğunluk sanki tek bir genel olgu halinde sıkıştırılırsa, bilgiye yakın bir şeye dönüşür. Kısaca bilgi, duyu algısının genelleştirilmesiyle türer.²⁰⁰

Görüldüğü gibi İbn Haldun da Aristoteles gibi duyuları yalnızca bilgiye temel oluşturan algı akışını sağlayan kanallar olarak görür, duyular bilgi kaynağıdır, fakat bilginin kendisi değildir. Hem Aristoteles hem de İbn Haldun'a göre, bilgi duyu verilerinin zihinsel işlemlerden geçmesi sonucu oluşmaktadır. Ancak İbn Haldun her ne kadar duyu verilerinin zihinde fikir veya düşünmeyi sağlayan iç duyular tarafından işlendiğini belirtiyor ise de zihinde doğuştan gelen ve duyu verilerini bilgi haline getiren genel fikir veya kategorilerden bahsetmez. Bu bakımdan onun daha çok "*insan tabiatı itibarıyla cahil, kazandığı bilgi ve sanat itibarıyla âlimdir, çünkü öğrenmek istediği şeyi, sünât şartlara ve mantık kurallarına dayandırarak fikri ile elde eder*"²⁰¹ derken, zihnin deneyden önce boş bir sayfa (tabularasa) gibi olduğunu kabul eden deneycilere yakın olduğunu söylemek mümkündür. Bu fikirle bağlantılı olarak o, temyiz çağından önce insanın hiçbir bilgiye sahip olmadığını ileri sürmektedir. Bu durumda onu deneycilik ve akılcılığı uzlaştıran bir görüşe sahip biri olarak kabul etmekten öte realist bir deneyci olarak görmek uygun görünüyor.

Bir başka ifade ile, İbn Haldun doğuştan getirilen Platoncu ideaların veya zihnin ikinci dereceden soyutlamasının ürünü olduğunu söylediği tümellerin (küllfler) varlığını kabul etmemesine rağmen dış dünyadaki bir takım tabiatların varlığını kabul eder, dolayısıyla zihnin tümeller yaratmasındaki meşruiyetine inanır. Bilginin konusunun tümeller olması gerektiğine de karşı çıkmaz, ancak o bu tümellerin ne çeşit tümeller olmaları gerektiği konusunda önemle durmaktadır. Ona göre herhangi bir felsefi-ilmî disiplin gerçekten inanılır, güvenilir bilgilere sahip olmak istiyorsa, bu birinci dereceden makuller üzerinde çalışmalı ve onları aşmamalıdır. İkinci dereceden makullere gelince onların dış dünyada herhangi bir gerçeklikleri yoktur. Görüldüğü gibi İbn Haldun'un genel kavramların varlığı konusunda Aristoteles gibi konseptüalist olduğu söylenebilir.²⁰² Amprizm ile akılcılığın bir sentezi şeklinde ortaya çıkan bu görüşe göre, bilgilerimiz deneyden gelmez, ama deney sırasında ve deney aracılığı ile belirlenir.²⁰³

¹⁹⁸ M, C. I, s. 300-301; C. II, s. 772, (106).

¹⁹⁹ M, C. I, s. 286, (96).

²⁰⁰ Jonathan Barnes, *Düşüncenin Ustaları Aristoteles*, Çeviren: Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002, s. 88-90.

²⁰¹ M, C. II, s. 772, 775.

²⁰² Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1997, s. 372-373.

²⁰³ Tokatlı, 1973, s. 221.

İbn Haldun'un "insanların faaliyetleri bilgileriyle, bilgileri de faaliyetleri ile sınırlıdır. Onun için işin başı düşüncenin sonu, düşüncenin sonu da işin başıdır, insan bir işe girişeceği zaman önce düşünür, düşünmeyi bitirdikten sonra insan o işleri aşama aşama yapar"²⁰⁴ görüşü davranış ve bilgi arasındaki ilişki ile ilgilidir. Ona göre, yaşantılar (tecrübe) ve meleke edinmek aklın ve toplumsal hayatın gelişmesine, olgunlaşmasına bu da aklın açılımına yardım eder,²⁰⁵ çünkü nefis, idrakler ve onlara bağlı olan melekelerle gelişir.²⁰⁶ İbn Haldun'un öğrenmede bilgi-eylem veya düşünce-eylem arasında gördüğü ilişki ilerlemeci eğitimin öncülerinden olan John Dewey tarafından da vurgulanmaktadır. Dewey "Tecrübe ve "Eğitim" adlı eserinde düşünme ve eylemin/pratiğin birbirinden ayrılamayacağını, düşünmenin eyleme dönüşmedikçe tamamlanmış sayılamayacağını²⁰⁷ vurgular.

İbn Haldun kişiliğin şekillenmesinde çevrenin ve eğitimin kalıtımla getirilenlerden daha etkili olduğunu kabul ederken, kalıtımın da eğitim ve öğretim sürecindeki başarıyı etkilediğini düşünür. Ona göre, bir birey neye kabiliyetli olarak yaratılmışsa onu kolayca öğrenir²⁰⁸ ve herkes kendi yetenekleri ve gücü oranında eserler üretir.²⁰⁹

İbn Haldun'un bilginin değeri konusundaki görüşü, onun eğitim anlayışındaki bilişsel amaçların hangi eğitim felsefesindeki bilişsel amaçlar ile örtüştüğünü ortaya koyar. Onun eğitim görüşünden çıkartılan "zihnin geliştirilmesi" amacı realizmde, idealizmde ve dolayısıyla bunlarla ilişkili bir eğitim kuramı olan perennializmde de eğitim amaçları içinde yer alır. Realizmde insan rasyonel bir varlık olduğu,²¹⁰ idealizmde de gerçeklik yalnızca zihinsel yolla keşfedildiği için²¹¹ insanın akıl ve zihin gücünün geliştirilmesi eğitim amaçlarından birini oluşturur. Klasik realizmin ve thomizmin unsurlarını içeren perennializmde (daimicilik, evrenselcilik) eğitimin evrensel amacı olan doğru bilgi ve gerçekliğe ulaşabilmek için eğitim akıl yetilerini geliştirmeye yardım etmeli ve bireyin psikolojik ve zihinsel potansiyellerinin geliştirilmesini hedeflemelidir.²¹² İdealizm ve realizmden kaynaklanan essensializmde de insan aklına önem verilmekte ve entelektüel disiplinler aracılığı ile zeki ve rasyonel insanın yetiştirilmesi eğitim amaçları içinde yer almaktadır.²¹³

²⁰⁴ M, C. II, s. 779-780.

²⁰⁵ M, Ugan, C. II, s. 438.

²⁰⁶ M, C. II, s. 767-768.

²⁰⁷ Gerald Gutek, *Eğitime Felsefi Ve İdeolojik Yaklaşımlar*, Çeviren: Nesrin Kale, Ütopya Yayınevi, Ankara 2001, s. 100.

²⁰⁸ M, Ugan, C. III, s. 154.

²⁰⁹ M, Ugan, C. I, s. 412.

²¹⁰ Gutek, 2001, s. 42.

²¹¹ a. g. e., s. 21.

²¹² a. g. e., s. 305-306, 312.

²¹³ a. g. e., s. 294, 301.

İbn Haldun'un eğitim görüşündeki en genel duyuşsal amaç olan ruhun kemale ermesine yardımcı olan güzel ahlâkın²¹⁴ Piaget'nin özerk dönemi²¹⁵ ve Kohlberg'in geleneksel ve gelenek ötesi dönemlerinin özellikleri ile örtüştüğü söylenebilir.²¹⁶ Buna göre duyuşsal yönden amaçlanan kısaca, içinde bulunduğu şartları dikkate alarak değerlendiren ve kendi otonom değerler sistemini kurup başkalarını da dikkate alan bir tutuma sahip olan birey yetiştirmektir.

İbn Haldun'un da önem verdiği ahlâkî nitelikleri kendinde gerçekleştiren insan modelinin, kökleri XVIII. yüzyıl Aydınlanma dönemine uzanan, naturalist ve pragmatist kaynaklardan beslenen progressivizmdeki²¹⁷ insan modeline benzediği görülür. Bu felsefelerdeki model insan da bilhassa sosyal olgunluk anlamında ahlâkî nitelikler taşıy; paylaşılan, serbestçe kendini ifade eden, tartışan, hem azınlığın hem de çoğunluğun haklarını gözeterek karar veren, barışa ve uyuma yönelik davranışlarla sosyal değişimi hedefleyen özelliklere sahiptir.²¹⁸

ABSTRACT

IBN HALDUN'S PHILOSOPHY OF EDUCATION

The study deals with the meaning of human comprehension, and educational purposes in the selected works of Ibn Haldun (1332-1406), who is generally accepted as a founder of the philosophy of history and one of the pioneers of the sociology. In the article, firstly the concept of man, his capacity of understanding and comprehension, then purposes of education are discussed. In conclusion, Ibn Haldun's views on education are compared with modern philosophies of education.

Key Words: Ibn Haldun, philosophy of education, human comprehension, Educational purposes.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet, *İbn Haldun*, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1997.

Aruç, Numan Yusuf, *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.

Barnes, Jonathan, *Düşüncenin Ustaları Aristoteles*, Çeviren: Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002.

Bourne, Lyle E. & Ekstrand, Jr. Bruce R., *Psychology Its Principles and Meanings*, Fourth Edition, College Publishing, New York 1982.

Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, 3. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

²¹⁴ İbn Haldun, 1977, s. 104 -105.

²¹⁵ Erden & Akman, 2001, s. 115.

²¹⁶ Kohlberg 1975, s. 165-166.

²¹⁷ Gutek, 2001, s. 322, 324.

²¹⁸ a. g. e., s. 331.

- Erden, Münire, Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme*, 10. Baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2001.
- Guttek, Gerald, *Eğitime Felsefi Ve İdeolojik Yaklaşımlar*, Çeviren: Nesrin Kale, Ütopya Yayınevi, Ankara 2001.
- Hançerlioğlu, Orhan, "İbn Haldun", *Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü*, 1, Remzi Kitabevi, 3. Basım, İstanbul 2005,
- İbn Haldun, *Mukaddime*, el-Mektebetü't-Tıyariyyetü'l-Kübra Yayınları, Mustafa Muhammet Matbaası, Mısır.
-, *Mukaddime*, Çeviren: Zakir Kadirî Ugan, MEB Yayınları, I, II, III, İstanbul 1989.
-, *Mukaddime*, Çeviren: Süleyman Uludağ, Üçüncü Basım, Dergâh Yayınları, I, II, İstanbul 2004.
-, *Şifâu's-Sâil li-tehzi'î-mesail*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1977.
- J. F. A. & F. Clement, "Bir Bilinçsizlik Teorisyeni İbn Haldun", *İslâmi Araştırmalar*, Çeviren: İsmail Doğan, S. 5 Ekim 1987.
- Kohlberg, Lawrens, "Moral Development and the Education of Adolescent", *Adolescent Behavior and Society*, Second Edition, Editor, Rolf E. Muuss, Random House New York 1975.
- Küken, Gülnihal, *İlkçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003.
- Livingston, James C., *Anatomy of the Sacred An Introduction to Religion*, Macmillan Publishing Company, New York 1989.
- Pars, Vedide Baha, Hüsnü Cırlıtı, Mithat Enç, Turhan Oğuzkan, *Eğitim Psikolojisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1960.
- Rousseau, J. J., *Emile Ya Da Çocuk Eğitimi Üzerine*, Çeviren: Mehmet Baştürk & Yavuz Kızılçim, Babil Yayınları, Erzurum 2000.
- Russell, Bertrand, *Eğitim Üzerine*, Çeviren: Nail Bezel, Say Yayınları, İstanbul 2001.
- Schleifer, Aliah, "İbn Khaldun's Theories of Perception, Logic And Knowledge", *The Islamic Quarterly*, A Review of Islamic Culture, XXXIV, 1, First Quarter, The Islamic Cultural Centre, 1990.
- Songar, Ayhan, *Çeşitleme*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1981.
- Tokatlı, Atilla, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1973.
- Tozlu, Necmettin, *Eğitim Felsefesi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2003.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eğitim Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001.
- Woods, R G, R St C Barrow, *An Introduction to Philosophy of Education*, Methuen and Co Ltd, London 1975.

FELSEFE DÜNYASI DERGİSİ'NE GÖNDERİLECEK YAZILARDA UYULACAK KURALLAR

- (1) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
- (2) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
- (3) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
- (4) Yazılar A4 boyutunda, kâğıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.
- (5) Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) cm olmalıdır.
- (6) Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.
- (7) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.
- (8) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenışehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

topdemir@hotmail.com

koz@divinity.ankara.edu.tr

- (9) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
- (10) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.
- (11) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.
- (12) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap;

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat' tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, "Türklerde Felsefe", *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, *a.g.e.*, s. 23.

a.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri;

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, "madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

"Madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(13) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.