ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

PROF. DR.
NECATİ ÖNER
ARMAĞANI

CİLT : XL

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

PROF. DR.
NECATİ ÖNER
ARMAĞANI

Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

TERTİP HEYETİ
PROF. DR. SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY
DOÇ. DR. RECEP KILIÇ

ISBN: 975 - 482 - 492 - 4

ISSN: 1301 - 0522

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1999

TAKDİM

Ülkemizde bir türlü anlam veremediğim tuhaf alışkanlıklarımızdan birisi de, alanında temayüz etmiş ve değerli hizmetler vermiş insanların öldükten sonra takdir edilmeleri, ne büyük değer olduklarının ancak o zaman farkına varılması hadisedir. 35-40 yıl hizmet ettikten sonra aktif hayattan çekilen nice değerler bir köşede unutulur; öldükten sonra birden hatırlanır ve büyük hizmetler yaptığı anlatılır, nadiren de olsa adına armağan dediğimiz yayınlarla hakkı teslim edilmeye çalışılır.

Sonuçta kendisi ile ilgili hiçbir şey yapılmayanlara göre bu da olumlu bir davranıştır. Gecikmeli de olsa, bir hakkın teslimi olması açısından olumlu bir davranış olarak değerlendirilebilir.

Şüphesiz olması gereken, bu müstesna şahsiyetlerin, hayatta iken kendileri ile ilgili bu değerlendirmelerin yapılmasıdır. Gelenek bu istikâmette oluşursa herhalde çok daha isabetli olur.

Olması gerektiğini ifade ettiğimiz bu üslubun güzel bir örneği elimizdeki kitapla verilmektedir. Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesinde 40 yılı aşkın öğretim üyesi ve yönetici olarak hizmet veren Prof. Dr. Necati Öner'in meslektaşları, dostları ve öğrencileri, bir vefa örneği olarak emek mahsulü bu eseri meydana getirdiler. Prof. Öner'i değişik yönleri ile, özellikle felsefe alanında ülkeye yaptığı ve yapmaya devam ettiği hizmetleri ile unutulmazlar arasına soktular. Şifahi ifade ve övgüler uçar gider, ama yazılı dökümanlar nesilden nesile intikâl eder, sonsuza dek bâki kalır.

Prof. Dr. Necati Öner'in meslektaşları, eski ve yeni öğrencileri onu çeşitli yönleri ile değerlendirdiler ve sonuçta felsefi ağırlıklı ve muhtevalı bir eser ortaya çıktı. Bu eserin yıllarca hizmet verdiği İlâhiyat Fakültesi yayınları arasında yayınlanması en uygun yoldu. Nitekim öyle oldu; Üniversitemizin onayı ile eser elinize ulaşmış oldu. Bu ilgi ve yaklaşımı dolayısı ile Sayın Rektörümüze ve Üniversitesi Yayın Komisyonu ile Yönetim Kurulu Üyelerine şükranlarımı sunarım. Baskıyı gerçekleştiren Üniversitemiz matbaasının değerli yönetici ve çalışanlarına ayrıca teşekkür ederim.

Yeni ve olması gereken bir gelenek oluşturması dileği ile okuyucuya saygı ile sunulur.

Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu
Ankara Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dekanı

PROF. DR. NECATİ ÖNER'E SAYGI!

Osmanlının en büyük şâiri kabul edilen Bâkî

Kadrini seng-i musallâda bilip ey Bâkî
Durup el bağlayalar karşına yârân sâf sâf!

diyor. Koca Bâkî bile zımnen, hayatta kadrinin iyi bilinmediğinden şikayet ediyor. Ferid Kam da:

Sağlığında nice ehl-i hünerin
Bir tutam tuz bile konmaz aşına
Evvel ânı öldürürler acından
Sonra bir Türbe dikerler başına

diyerek insanların kadir bilmezliğinden, kıymetleri heba etmelerinden, nankörlükten ve vefasızlıktan şikayet etmektedir.

Başka toplumlar nasıldır? Bilmem, ama bizim toplumumuzda vefasızlık ve kadirbilmezlik eskiden beri şikayet edilecek kadar yaygın sayılır.

Daha erken dönemlerde Üniversitelerimizde büyük hizmetler görmüş çok değerli hocaların adına çıkarılan armağanların büyük bir kısmı, onların vefatlarından sonra çıkarılmıştır. Armağan edilen değerin haberi olmadıktan, vefalılığın hazzını tatmadıktan sonra, armağanın değeri ne olacaktır?

İşte bu düşüncelerle Prof. Dr. Necati ÖNER hocamızın yarım asra varan hasbî (karşılıksız) hizmetlerinin hatırlanmasına vesile olması için bir "Armağan Kitabı" hazırlamayı düşündüm. Bana Doç. Dr. Recep KILIÇ her bakımdan yardımcı oldu. Türkiye'deki 70 kadar seçkin felsefeciye ve hocanın diğer bazı dostlarına haber verip yazı istedik. Hepsi memnuniyetle katılabileceklerini söyledi. Fakat bir kısım arkadaş, mazeretleri sebebiyle katılamadı. Zaman ayırıp çok değerli yazılar gönderen arkadaşların hepsine kalbî teşekkürlerimi ve şükranlarımı sunarım. Neticede hocamıza lâyık kalıcı, muhtevalı büyük bir kitap meydana geldi.

Kitabın yayımlanması için Gazi Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Enver Hasanoğlu alâka gösterdi. Üniversite adına yayımlayabileceğini söyledi. Fakat Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU, *'bu kitabı neşretmek bize düşen bir vazifedir'* diye kitaba el koydu. Derhal Rektör Sayın Prof. Dr. Günal AKBAY ile görüşüp karar çıkarttı. Sayın Dekana ve Sayın Rektör AKBAY'a da bu sıcak alâkadan dolayı teşekkür ederim. Her bakımdan örnek bir hareket ve örnek bir kitap oldu. Bu, muhterem ÖNER'e, lâyık olduğu saygının küçük bir nişanesidir. Nice nice yıllara!... Derin saygılarımızla...

Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY

İÇİNDEKİLER

Sayfa

HAYATI, ESERLERİ VE HAKKINDA YAZILANLAR

Araş. Gör. İsmail KÖZ
Prof. Dr. Necati ÖNER'in Biyografisi 3

Doç. Dr. Recep KILIÇ
Prof. Dr. Necati ÖNER ile "Düşüncelerinin Gelişim Seyri" Üzerine Yapılan Mülakat 9

Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY,
Felsefe Yapmak ve Necati ÖNER 15

Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN
Hocamız Necati ÖNER 21

Prof. Dr. Bilal DİNDAR
Felsefeyi Sevmek 23

Prof. Dr. Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU
Kendimle Sesli Bir Konuşma 27

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ
Prof. Dr. Necati ÖNER'in Sosyal Yönü 35

Prof. Dr. Necmettin TOZLU
Felsefeyi Güzelleştiren Adam 39

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Necati ÖNER'in Hürriyet Anlayışı 45

Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI
Örnek Bir İnsan Hocam Prof. Dr. Necati ÖNER 79

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ÇÜÇEN
Mantığın Kaynağı Problemi 83

SİSTEMATİK FELSEFE İLE İLGİLİ YAZILAR

Prof. Dr. Teo GRÜNBERG
Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi 97

Prof. Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL
İletişim Bağlamında Mantık ve Dil 105

Prof. Dr. Teoman DURALI
Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı 117

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM
Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik 127

Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM
Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'anî Temelleri 147

Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN
Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım "Temelcilik" ve "İmancılık" 157

Doç. Dr. Hakan POYRAZ
Ahlaki Özgürleşmenin Önündeki Bir Engel Olarak Fanatizim 177

Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM
Düşünce Özgürlüğü Üzerine 189

Doç. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Edebiyat İle Felsefe İlişkisi Üzerine 195

Doç. Dr. Ayhan BIÇAK
Tarihin Yapısı ve Kültür Bilimlerindeki Rolü 205

Doç. Dr. Recep KILIÇ
Din Öğretimini Temellendirme Problemi 215

Yrd. Doç. Dr. Şahin FİLİZ
İslam Felsefesinde Tanrı Anlayışı Karşısında Bireyin Konumu Problemi 223

Dr. Münir DEDE
Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar 243

J. Ronald ENGEL (Çeviren: İbrahim ÖZDEMİR)
Sürdürülebilir Kalkınma Ahlâkı 255

FELSEFE TARİHİ İLE İLGİLİ YAZILAR

Prof. Dr. Ömer Naci SOYKAN
Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi 271

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR
Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslâmî Kökenleri 291

Doç. Dr. Nurten GÖKALP
Beden-Zihin Etkileşimi ve Popper İle Eccles 301

Yrd. Doç. Dr. Ülker ÖKTEM
Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi 311

Yrd. Doç. Dr. Emel KOÇ
J.P. Sartre Felsefesinde "Ben-Başkası-İletişim" Problemi 333

BİLİM TARİHİ İLE İLGİLİ YAZILAR

Prof. Dr. Mübahat Türker-KÜYEL
"Ulemâ-i Kiram" ve "Tafra-Tehille" 351

Prof. Dr. Esin KAHYA
Erzurum'lu İbrahim Hakkı 371

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Kusta B. Luka ve Ruh İle Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı 387

Doç. Dr. Remzi DEMİR
Takiyüddin İbn Maruf'un Ondalık Kesirleri Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması 403

Doç. Dr. Melek DOSAY
Tüccarzâde İbrahim Hilmi'nin "Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz" Adlı Eseri 425

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Kemâlüddin el-Fârisi ve Tenkih el-Menâzır Adlı Kitabı 433

KÜLTÜR HAYATI İLE İLGİLİ YAZILAR

Prof. Dr. Mehmet AYDIN
"Türk Müslümanlığı" Üstüne Bazı Düşünceler 445

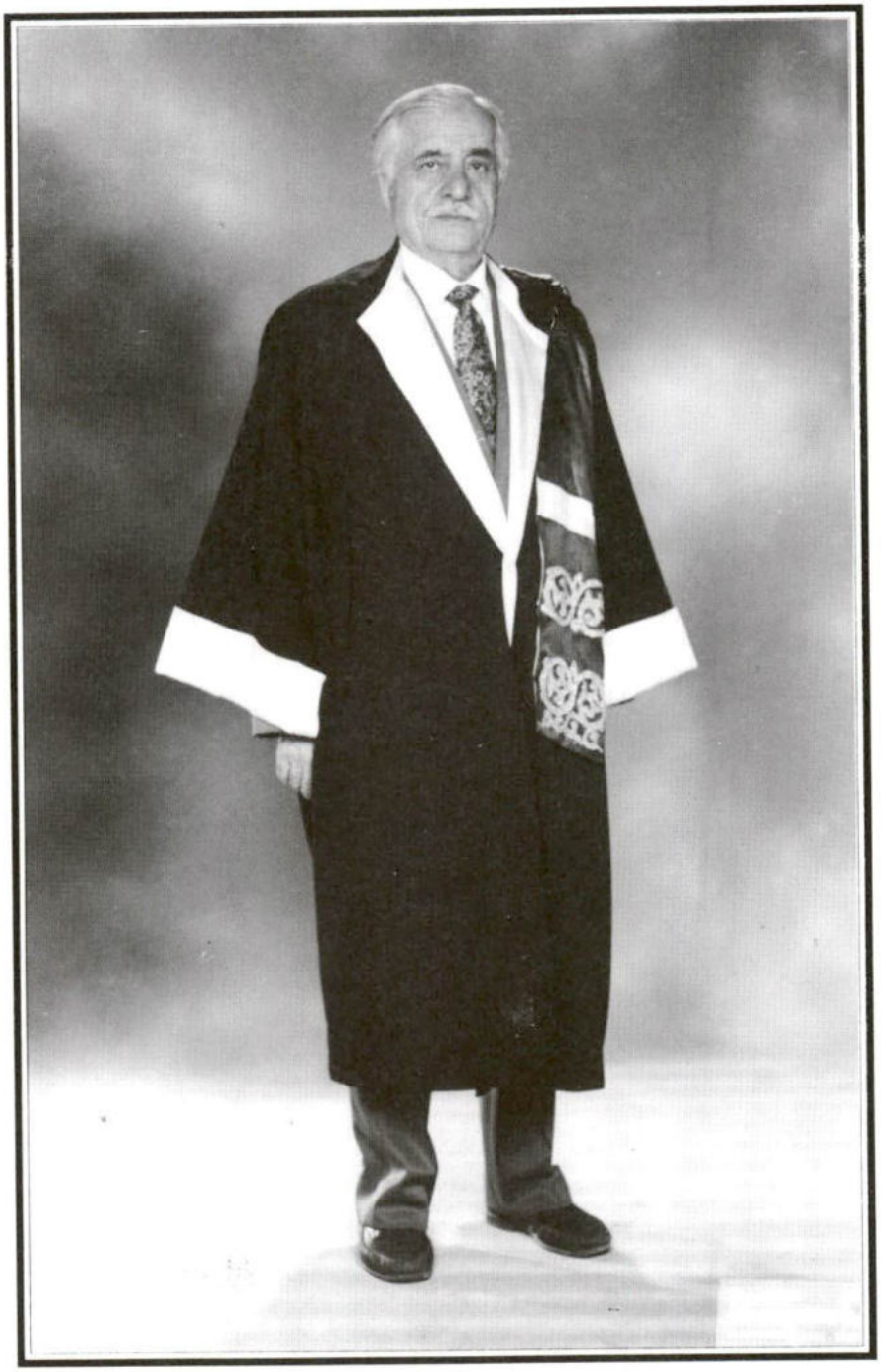
Prof. Dr. Şafak URAL
Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey 451

Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA
Sekülerleşme Laiklik Demokrasi ve Eğitim 461

Doç. Dr. Mehmet AKGÜN
1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar 475

Yrd. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ
Rıza Tevfik ve Felsefesi 499

Dr. Yaşar KALAFAT
Horasan Eri Olarak Bilinen Anadolu Yatırları-I 511



PROF. DR. NECATİ ÖNER

HAYATI, ESERLERİ VE HAKKINDA YAZILANLAR

PROF. DR. NECATİ ÖNER'İN BİYOGRAFİSİ

*Araş. Gör. İsmail KÖZ**

Necati Öner 1927 yılında Tortum (Erzurum) da doğdu. İlk öğrenimini Narman İlkokulunda (Erzurum),ortaöğrenimini Erzurum Lisesinde yaptı. 1949-1950 ders yılı kış dönemi sonunda Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe bölümünden "Pekiyi" derece ile mezun oldu.

Necati Öner iş hayatına Erzurum'da "Yeni Erzurum Gazetesi"nde gazeteci olarak başladı; on bir aylık askerlik görevinden sonra gazeteciliğe "Şarkın Sesi Gazetesi"nde devam etti; 1952 de Erzurum Belediyesinde müfettiş olarak göreve başladı ve bir yıl bu görevde kaldı..

24.4.1953 de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Mantık Kürsüsüne asistan olarak atanan Necati Öner akademik çalışmalara Prof. Dr. Hamdi Ragıp Atademir'in yanında başlamış, Prof. Atademir Üniversiteden ayrılınca çalışmalarını Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in yanında sürdürmüştür. 1957 de sunduğu "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı" adlı tezi kabul edilerek kendisine "Pekiyi" derece ile doktorluk unvanı verildi. 1960-1961 ve 1962-1963 yılları arasında iki yıl Strassburg Üniversitesinde bir taraftan Georges Gusdorf'un derslerini takip etti, bir taraftan da Doçentlik tezi ile ilgili çalışmalar yaptı. 1964 de sunduğu "Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi" adlı tezi ile Doçent oldu. 1967 yılında tekrar Strassburg Üniversitesine giderek bir yıl bilimsel çalışmalarda bulundu. 1971 de Profesörlüğe yükseltildi. Profesörlük takdim tezi "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri"dir.

Hocamız Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde seçkin bir akademik hayatının yanında oldukça verimli bir hocalık görevi de yapmıştır. Bugün Türk Üniversitelerindeki pek çok felsefe hocası onun yetiştirdiği başarılı akademisyenlerdir. Kendilerinin yanında doktora ve yüksek lisans yapanlar şunlardır: Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl, Prof. Dr. Kenan Gürsoy, Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Prof. Dr. Naci Bolay, Prof. Dr.

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

İhsan Turgut, Prof. Dr. Hasan Şahin, Prof. Dr. Mehmet Akgün, Prof. Dr. Eyüp Sanay, Prof. Dr. Hasan Katipoğlu, Doç. Dr. M. Tahir Yaren, Doç. Dr. Recep Kılıç ve Araştırma Görevlisi İsmail Köz.

Felsefeci Öner A.Ü. İlahiyat Fakültesinde uzun yıllar idareci olarak da görev yapmıştır. O, İlahiyat Fakültesinde dört dönem dekanlık görevini sürdürmüştür. Birinci ve ikinci dönemler 1971-1976 tarihleri arasında; üçüncü dönem 2.7. 1990-14.7.1993 tarihleri arasında; dördüncü dönem de 15.7.1993-1.7.1994 tarihleri arasında olmuştur.

Necati Öner Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki asıl görevine ek olarak, 1964-1967 yılları arasında Konya Yüksek İslam Enstitüsünde; 1966-1967 ders yılında Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesinde; 1968-1975 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesinde, 1977-1980 yılları arasında Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde; 1972-1973 ve 1982-1985 yılları arasında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde Felsefe ve Mantık dersleri okutmuştur.

1984-1990 yılları arasında Başbakanlık Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurulu Atatürk Kültür Merkezi Başkan Yardımcılığı yapan felsefecimiz A.Ü. İlahiyat Fakültesinden yaş haddinden emekli olduktan sonra da felsefi ve bilimsel faaliyetlerini devam ettirmiştir. Emekli olduktan sonra, 1995-1996 ders yılında Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü başkanlığı yapmış ve Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesinde "Felsefeye Giriş" derslerini okutmuştur. Ayrıca Ankara İlahiyat, Hukuk, Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesinde yüksek lisans ve doktora aşamasında felsefe ve mantık derslerini vermektedir.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne intisabettiği 1953 yılında başlayan akademik hayatında uzun süre dekanlık ve çeşitli üniversitelerde hocalık yapmış bulunan felsefeci Necati Öner aynı zamanda Türkiye'de felsefi düşüncenin gelişip yaygınlaşması konusunda da halen başkanı olduğu Türk Felsefe Derneği vasıtasıyla Türk kültürüne eşsiz hizmetlerde bulunmuştur.

Yıllarca Türk düşünce hayatına katkıda bulunan ve bu konuda pek çok felsefeci ve bilim adamı da yetiştiren Necati Öner genç felsefeciler için adeta bir "academia" haline gelmiş "Türk Felsefe Derneği"nin 1987 yılından beri başkanlığını yapmaktadır.

Evli ve iki çocuk sahibi olan hocamız hayatı boyunca bilgece yaşamayı örnek kişiliğiyle sürdürmüş ve sürdürmektedir. Gerek akademik gerekse idarecilik hayıtında bilgiyi fazilete dönüştürerek biz genç felsefecilere felsefenin bir "yol" olduğunu, bir yaşam biçimi olduğunu somut olarak gösteren hocamıza sonsuz şükranlarımızı sunarak sağlıklı uzun ömürler dileriz.

Prof. Dr. NECATİ ÖNER'İN YAYINLARI

KİTAPLAR:

1- *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi,* İlahiyat Fak. Yay., 1967, Ankara, İkinci baskı, 1977.

2- *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı,* İlahiyat Fakültesi Yay., 1967, Ankara.

3- *Klasik Mantık,* Ayyıldız Matbaası, 1970, Ankara.

4- *Mantık (Liseler için, Teo Grunberg ve Adnan Onat'la Ortaklaşa)* Devlet Kitapları, İlk Baskı, 1976, İstanbul.

5- *İnsan Hürriyeti,* Selçuk Yayınları, 1982, Ankara, İkinci Baskı Kültür Bakanlığı, 1987

6- *Stres ve Dini İnanç,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İlk Baskı, 1985, Ankara

7- *Milli Zihniyet ve Milli Birlik,* Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1986, Ankara

8- *Felsefe Yolunda Düşünceler,* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995, İstanbul (Yayımlanmış bazı makalelerin toplamı).

9- *Felsefe Yolunda Düşünceler –II* (Genişletilmiş ikinci baskı, Akçağ Yayınları, 1999, Ankara)

MAKALELER*

1- *Türkiye'de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi Ali Sedat* İlahiyat Fak. Dergisi, sayı I - V, 1959, Ankara

2- *Klasik Mantıkta Modalite,* İlahiyat Fakültesi Dergisi,C. XV, 1968, Ankara

3- *Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkisi,* İlahiyat Fakültesi Dergisi,C. XVII, 1969, Ankara

4- *19. Asra Kadar İslam Dünyasındaki Bilim Faaliyetine Kısa Bir Bakış,* Diyanet Dergisi, C. 9, Sayı 96-97, 1970, Ankara.

5- *Mantık Felsefesi Nedir ?,* Diyanet Dergisi, Sayı 106-107, 1971, Ankara.

---

* Bu yazılar "Felsefe Yolunda Düşünceler" adlı kitapta Toplanmıştır.

6- *Kurtuluş, İslamdadır,* Tercuman Gazetesi, 19 Ağustos 1973.

7- *Allah İnancı,* Diyanet Dergisi, C. XVII, sayı 5, 1978

8- *Aşkın (müteal) Değer Bunalımı,* Töre, sayı 82, 1978, Ankara..

9- *Din Aleyhtarlığı ve Din Dersleri,* Tercuman Gazetisi, 4 Eylül, 1981.

10- *Yeni Tasarıda Din Hürriyeti,* Tercuman Gazetesi, 1 Ağustos, 1.8. 1982.

11- *Bir Bilgi Türü Olarak Sanat, Suut Kemal Yetkin'e Armağan İçinde,* Hacettepe Üniversitesi, 1984, Ankara

12- *Zihniyet Farklılıkları ve Kültür,* Erdem, C.I, sayı 1, 1985, Ankara.

13- *Niçin Felsefe,* Erdem, C.I, sayı 2, 1985, Ankara

14- *Mantıkçı Baba - Oğul:* Ahmet Cevdet, Ali Sedat, Erdem, C. II, sayı 6,1986 Ankara.

15- *Liderin TV'deki Basın Toplantısı,* Tercuman Gazetesi, 29 Ocak 1986.

16- *Niçin Hoşgörü,* 10 Şubat, 1986, Tercüman

17- *Dille İlgili Bazı Sorunlarımız,* Türk Dili, C. LII,sayı 423 Mart,1987,Ankara

18- *İnsanın Bilgisi İle Hürriyeti Arasındaki İlişki,* II.Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Tebliğleri İçinde, Ege Ü. Edebiyat Fak. Yay., 11 -13 Kasım,1987, İzmir

19- *Sanat Yolu İle İletim,* Gazi Ü. Basın-Yayın Yüksekokulu Dergisi, 1988-1989

20- *İnsan Hürriyeti ve İslam, Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu,* 12-17 Ekim 1989, Ankara

21- *Niçin Din Öğretimi,* Din Öğretimi Dergisi, sayı 22, Mart, 1990, Ankara

22 - *Öğretim ve Eğitime Bir Bakı, Eğitim Bilimleri Sempozyumu,* 23 Eylül 1990 A.Ü.Eğ. Bilimleri Fak.

23- *Felsefe ve Toplum,* Milli Kültür, sayı 73, Haziran 1990

24- *Felsefeden Beklediklerim,* Türk Kültürü ve Felsefe Paneli, 25 Nisan, 1991, Kayseri

25- *İnsanda Öz ve Varoluş,* Felsefe Dünyası Derg., sayı1,Temmuz1991, Ankara

26- *Kültür,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 2, Aralık,1991, Ankara

27- *Üç Temel Zihniyet,* Türkiye I. Felsefe - Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 1991, İstanbul

28- *Hürriyet Kavramı İle İlgili Söyleşi,* Türk Yurdu, Nisan 1991

29- *Türkiye'de Mantık Çalışmaları,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 6,1992, Ankara

30- *Dil,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 3, Mart, 1992, Ankara

31- *Hürriyet ve Otorite,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 4, Temmuz, 1992, Ankara

32- *Kişilik ve Hürriyet,* Türk Yurdu, sayı. 66, 1993

33- *Kavram,* Felsefe Dünyası Dergisi, 7 Mart 1993

34- *Biçimsel Doğruluk,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 9, Ekim 1993

35- *Çevre Sorunu,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 15, Bahar 1995

36- *Okkült Bilgi,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 16, Yaz 1995

37- *Hürriyetin Sınırı,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı: 17, Güz 1995

38- *Felsefi Tutum,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı: 18, Kış 1995.

39- *İnsandan Beklenen,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı: 22, Güz 1996.

40- *"Zihniyet Oluşumu ve Eğitim,* Türkiye 2. Eğitim Felsefesi Kongresi, 23-26, Ekim, 1996, Van.

41- *Kavramın Açıklığı ve Seçikliği,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 24, Bahar 1997.

42- *Demokrasinin Epistemolojik Dayanağı,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 27 Temmuz, 1998.

43- *Cumhuriyet Dönemimizin Bir Filozofu* Hilmi Ziya Ülken, Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 28, Aralık 1998.

44- *Bir Bilgi Türü Olarak Dini Bilgi,* Felsefe Dünyası Dergisi, sayı 29, Haziran 1999.

PROF. DR. NECATİ ÖNER İLE "DÜŞÜNCELERİNİN GELİŞİM SEYRİ" ÜZERİNE YAPILAN MÜLAKÂT

*Doç.Dr.Recep KILIÇ**

- Hocam, felsefe çalışmalarına nasıl başladınız?

- Doktora tezimin konusu: "Tanzimattan Sonra Türkiye'de ilim ve Mantık Anlayışı" idi. 1840'dan 1954'e kadar bu konu ile ilgili ne buldu isem okuyup inceledim. Ağırlık mantıkda idi. İlim anlayışını yapılan ilim sınıflamalarından çıkarmaya çalıştım. Bu çalışma süresince çok sayıda mantık kitabı okudum, değerlendirme yapabilmek için de mantık tarihini iyice inceledim. Mantık ilmi üzerindeki bu çalışmalarım ele aldığım konuları kolayca sistemli bir şekilde ifade etmemi sağladı. Kanaatimce mantık tahsiletme, insana, doğuştan sahip olunan mantıklı düşünmeyi disiplin altına alarak, fikirleri kolayca açık ve seçik bir şekilde ifade etmeyi ve ifadede tutarsızlığa düşmemeyi ve başkalarının tutarsızlıklarını çabuk sezme alışkanlığını kazandırır.

Bilindiği gibi mantık, bilim, sanat, metot olarak farklı şekiller de anlaşılmıştır. Ben mantığın fizik gibi bir varlık bilimi olduğu görüşüne katılıyorum. Mantıkcı varolan doğru düşünmeyi tesbit eder. Bu bilimin kurucusu Aristo'nun yaptığı da budur. Böylece doktora çalışmamda mantık bilimini derinliğine işlemiş olmam bundan sonraki çalışmalarıma sağlam bir fikri zemin hazırlamış oldu.

- Doçentlik tezinizin konusu mantığın menşei ile ilgili, bu konuyu neden seçtiniz?

- Çalışmam sırasında Ziya Gökalp'ın Türk Medeniyeti Tarihi adlı eserinde "Türk Mantığı" başlığındaki bölüm dikkatimi çekti. Gökalp burada mantığın menşeinin toplumsal olduğu, ilkelerinin ferde toplum tarafından empoze edildiği fikrini Fransız Sosyolojisi Okulunun düşünürlerinin görüşüne uyarak eski Türklerin toplum hayatını ele alıp bazı mantık

* Ankara Üniversitesi Felsefe Doçenti

ilkelerinin nasıl doğduğunu açıklamaya çalışıyor. Bu farklı görüşü incelemek istedim ve doçentlik tezi olarak "Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşeinin Sosyolojik İzahı" adlı bir konu seçtim.

Yaptığım incelemede Fransız Sosyoloji Okulu'nun bu görüşünün yanlış olduğu, form olarak mantıklı düşünmenin doğuştan ve değişmez olduğu, en ilkel insanla en medeni insan arasında bu bakımdan bir fark bulunmadığını gördüm. Mantıklı düşünmenin bir tekâmül sonucu meydana gelmediği bütün insanlarda aynı olduğu fikrinde olanlara iştirak ettim. Bu çalışmamda, ilkel toplumda yaşayan bir insanla, medeni bir toplum içerisinde yaşayan insanın farklı düşüncelere sahip olduğunu bu farklılığın mantıkdan değil zihniyetten kaynaklandığını tesbit ettim. Batılı düşünürler iki farklı zihniyetten bahsederler. Birincisini pozitif veya medenî ikincisini, magique, mystique veya primitif diye adlandırırlar. Ben bunlardan birincisine olgusal (pozitif) ikincisine büyüsel (magique) demeyi tercih ettim. Zihniyetler üzerine yaptığım çalışmada, bahsedilen iki zihniyet şeklinden farklı bir üçüncü şeklin de bulunduğu kanaatına vardım. Buna "*eleştirisel*" zihniyet dedim. Bu konuda yazdığım yazılar ve yaptığım konuşmalar hiçbir ilgi görmedi.

Zihniyetlerin tıpkı mantık ilkeleri gibi zihnin modları olduğu ve insanın özü ile ilgili bulunduğu kanaatına vardım. Özle ilgili olan değişmeyendir. Akıl ilkeleri değişmez ve her insanda aynıdır. Zihniyetlerin biraz farklılığı var. Onlar da her insanda bulunur ve yok olmaz. Bu anlamda mevcudiyetleri değişmez fakat hakimiyetleri değiştirir. Toplumların medeniyet seviyesine göre zihniyetlerin hakimiyeti değişir.

- İnsan Hürriyeti adlı kitabınız var. Mantık çalışmalarından sonra böyle bir konuya nasıl geçtiniz?

- Aklın zorunlu olarak uyduğu ilkeler acaba varlığın da ilkeleri mi? sorusu üzerinde durdum. Bu konuda yaptığım çalışmayı "Aklın İlkeleri ve Varlıkla Olan İlişkileri" adı ile yayınladım ve profesörlük takdim tezi olarak sundum. Burada vardığım sonuç şudur:

Bu konuda sözkonusu ilkeler, özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve yeter sebep ilkeleridir.

Akıl için zorunlu olan bu ilkeler varlığa uygulandığında güçlüklerle karşılaşılmaktadır. Bunların varlığın ilkeleri olduğunu söylemek kolay olmasa bile, bizim varlığı bu ilkeler çerçevesinde kavradığımız açıktır. Varlıkda bir "irrasyonel"den bahsetme, akıl ilkelerinin varlıkda geçer olmayan bir alanın mevcudiyetini gösterir. Varlık hakkında bilimsel bilgimiz, ancak bu ilkelerin uygulanılabildiği alan için mümkündür. Biz varlığın bilgisini, onu aklileştirerek "rationalisé" elde ediyoruz. Aklileştirme bu ilkelere uydurmadır. Bu ilkelerin uygulanamayacağı varlık alanını da insan

bilmek ister. Böyle bir çabada kullanılan yol mantık ilkelerin hakim olduğu akıl değil "iman"dır. Sonuncusunda kullanılan, Gazzali'nin "kalp gözü", Bergson'un sezgi 'intuition' dediği yoldur.

İnsanın akıl yürütmesinin değişmez ilkelere tabi olması bu ilkelere tabi zihnin farklı tutumlara girebilmesi insanın hür olup olmadığı sorusunu akla getirebilir. Bu sonuç beni insan hürriyeti üzerinde çalışmaya sevketti. Uzun yıllar zihnimi meşgul eden bu konu üzerinde "İnsan Hürriyeti" adı ile bir kitap yayınladım daha sonra, konu ile ilgili yazılar yayınladım.

İnsan hürriyeti ile ilgili şu görüşlere vardım.

Hürriyet bir yaşantı halidir ve kendisini olumsuz hali ile hissettirir. Yani hürriyetsizlik bilinci hürriyetin varlığını gösterir.

İnsan hürriyeti hep eylemde bahis konusu edilir. Herhangi bir eylem engelle karşılaşırsa o eylemi yapanda hürriyetsizlik hali doğar.

Farkına varılmasa da eylem hürriyetinin temelinde seçme hürriyeti bulunur. Seçme iradî bir eylemdir. İradenin akliliği yüzünden iradeye bağlı bir hareketin sebeple ilişkili olması tabiidir. Eğer eylemi sebepler tayin ediyorsa hürriyetten bahsedilemez. Fakat eğer sebeple sonuç arasındaki bağda bir zorunluluk varsa bu böyledir. Seçmede sebeple sonuç arasındaki bağda zorunluluk yoktur. Bu bağ olumsal (contingent)dır. Sonucun meydana gelmesinde sebeplerin yanında insana düşen bir pay da vardır. İşte bu pay insanın hür olduğunu gösterir. İnsanın böyle bir paya sahip olduğu bilincine pişmanlık duygusu ile varır. Bir ferdin herhangi bir eyleminin sonucunda pişmanlık duygusu duyması, aslında, neden böyle yaptım başka türlü de yapabilirdim demektir. Bu ifade ise onun hür olduğu bilincini taşımasının gereğidir. Seçmede sebeple sonuç arasındaki bağın zorunlu olmamasından dolayıdır ki insan sorumlu olur.

Seçmede hür olan insanın eylemde de hür olması gerekir. Fakat bu hürriyet, insan tabiatı icabı sınırsız olamaz. İnsanın tabiatı gereği bencil oluşu ve bir toplum içerisinde yaşama mecburiyetinde bulunuşu hürriyetlerinin sınırlandırılmasını zorunlu kılar. İnsan hürriyetlerini sınırlayan üç otorite vardır: Allah, devlet, kollektif bilinç.

Allah aşkın varlık olduğundan onun koyduğu sınır tartışılmaz. Bu inanç işidir, ya inanılır ya inanılmaz. Diğer ikisi beşeri olduğundan onların koydukları sınırlar değişkendir ve her zaman tartışma konusu olmuştur. Tarih boyunca insanların hürriyet yolunda verdikleri mücadele hep beşeri otoritenin koyduğu sınırlarla ilgili olmuştur.

Hürriyet sınırlaması, bu hakkını kullananın başkasına zarar vermemesi için yapılır. İki hürriyet alanı vardır ki bunlarda sınırlama yapmak

gereksizdir: birisi din hürriyeti, diğeri öğrenme hürriyetidir. Bir insan ne kadar dindar olursa olsun veya ne kadar bilgili olursa olsun bu niteliklerinden başkası zarar görmez.

Bir toplumda hürriyet sınırlandırmasını yapan en önemli otorite "devlet"dir. Devlet yalnız sınır koyucu değil çizdiği sınır içerisinde hürriyetlerin koruyucusudur da.

Bir toplumda hürriyet alanları ne kadar geniş olursa, fertleri o kadar mutlu olur. Yukarıda da belirttiğim gibi bu alanlar sınırsız değildir. Hürriyet tanınamayacak eylemler vardır. Böylece hürriyetin nihai bir sınırı olması gerekir. Bu sınır fert ve toplumun "ben"lerinin rencide edilmesini önleyen sınırdır. Gurur, haysiyet, itibar, iffet gibi duygular fert beninin önemli manevî unsurlarıdır, bedeni maddî unsurudur. Bir toplumun benini oluşturan da, vatan denen maddî değer, Millî tarih, millî dil, inanç sistemi gibi manevî değerlerdir. Bu benleri rencide edecek, yok edecek eylemlere asla hürriyet tanınamaz. İşte bu benleri koruma hürriyetin nihai sınırıdır. Bir toplumda hürriyetler bu sınıra yaklaştığı ölçüde o toplum medenî olur. Hürriyet sınırlarının genişliği o toplumun genel kültür seviyesi ile ilgilidir. Bir topluma hoşgörü duygusu hakim değilse orada hürriyet alanları geniş olmaz. Hoşgörünün hakimiyeti bir medenilik halini ifade eder.

Hürriyetin sınırı şöyle özetlenebilir: Seçme hürriyetinde hürriyetin sınırı ferdin bilgisinin sınırıdır; eylem hürriyetinde hürriyetin sınırı içinde yaşanılan toplumun medenilik seviyesidir.

Siz hürriyeti ferdin bir hâli olarak alıyorsunuz, insan bir toplum içerisinde yaşamak mecburiyetinde olduğuna göre, nasıl bir toplumda hürriyetler gerçekleşebilir?

- Birey hürriyetlerinin gereği kadar gerçekleşmesi bir toplumun birisi politik diğeri kültürel iki durumuna bağlıdır. Politik olan o toplumun yönetim şeklidir; kültürel olan o topluma hakim olan zihniyettir.

İnsan hürriyetlerinin sağlanmasında toplumun yönetim şekli önemlidir. Bu hususta en uygun yönetim şekli demokrasidir. Bu uygunluğu "kavram" la ilgili olarak yayınladığım yazılarda açıklamaya çalıştım. Bu konudaki fikrim şudur: Yönetim bir eylemdir. Her iradî eylem bilgiye dayanır. Bir eylemin dayandığı bilginin değeri o eylemin değerini de belirler. Toplum yönetimi eylemine temel olan bilgiler toplumla ilgili bilgilerdir. Bu bilgilerin en sağlamını veren de beşeri bilimlerdir. Beşeri bilim dallarının temel kavramları itibarî kavramlardır. Yani bunlarda kesin ve mutlak bilgiden bahsedilemez. Toplum yönetimi için farklı görüşlerden birisinin uygulamaya esas alınması şarttır, aksi durumda o toplumda belirsizlik, düzensizlik, anarşi hakimolur. Uygulamaya esas olarak kabul

edilen görüşün, çoğunluğun kabul ettiği görüş olması en aklî olandır. Bir fikri, bir kanaati çoğunluğun doğru olarak kabuletmesi, diğer görüş ve kanaatlerin yanlış olduğu anlamına gelmez. Diğer fikirlerin de yönetim için geçerlilikleri vardır. Beşerî bilimler alanında tek doğrunun bulunmaması hem o bilimlerin varlık alanından hem insan doğasından kaynaklanmaktadır. İşte beşerî bilimlerdeki bu çoğulculuk demokrasinin insan doğasına en uygun yönetim şekli olduğunu gösterir.

Kültürel duruma gelince: Bir toplumda hürriyetlerin kullanılması ve korunmasında devlet kanunları yeterli olmaz. Bu iş için devlet otoritesi gereklidir fakat yeterli değildir. Eğer bir toplum istenilen medenilik seviyesine erişmemişse, kanunlar engel olmasa dahi orada kollektif bilinç hürriyetlerin gerçekleşmesine engel olabilir.

Bir toplumun medenilik seviyesini sahip olduğu kültür tayin eder. Bu da varlığı ve insanı doğru tanımayı sağlayacak kültürdür. İstenen, varolanları ve bu arada insanı iyi tanıyıp elde edilen doğru bilgilere dayalı davranış kazanmadır. Yani doğal düzeni iyi tanıma ve ona uymadır.

İnsan bahis konusu olduğunda eylemleri etkileyen bilgilerde çoğulculuk doğal olan bir şeydir. Bu gerçeğin kabulü hoşgörünün temelini teşkil eder. Hürriyetlerin gerçekleşmesinde hoşgörü ortamı şarttır. Bu hal kanunla emirle olmaz. Belli bir kültürü kazanıp onu benimsemek gerekir. Bu kültür varolanları tanımada en üst seviyeye yükselmedir. Bu konuda en önemli rolü örgün eğitim görür. En üst seviyede bilim ve teknolojiye sahip olmak medenî olmak için gerekli fakat yeterli değildir. Kazanılan bilgileri ideal insan doğasına uygun davranışlarda kullanacak zihniyete de sahip olmak icabeder. Bu davranışlar insanın olumlu vasıflarını toplayan ve asırlar boyu oluşturulan insanî (humaine) kavramına uygun davranışlardır. Eğitim ve öğretimin amacı bir yandan bilgi kazandırmak ise diğer yandan da böyle bir zihniyeti kazandırmaktadır. Bu işte en önemli rol felsefeye düşer. *"Niçin Felsefe", "Felsefeden Beklediklerim", "Felsefe ve Toplum" "Felsefî Tutum"* adlı yazılarımda bu hususu belirtmeye çalıştım.

Hocam, bize zaman ayırdığınız için teşekkür ediyor, sağlık ve âfiyetler diliyoruz.

FELSEFE YAPMAK VE NECATİ ÖNER

*Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY**

Necati Öner, bir filozof mu? Kendisine filozof denilebilir mi? Daha doğrusu filozof kimlere denir?

Filozof felsefe yapan kimseye denir. Filozof, düşüncelerini mantıkî tutarlılık içinde felsefî kalıba dökebilen kimselere denir. Filozof bir felsefî sistem kurabilen kimselere denir. Filozof, âlemi, toplumu anlayan, kavrayan, kendi bilgi, algı ve sezgileri ile onu tenkid eden, tahlil eden, terkib (sentez) eden, anlamlandıran, birliği algı ve sezgileri ile onu tenkid eden, tahlil eden, terkib (sentez) eden, birliği bulan kişidir. Filozof yeni yeni problemler alanını görebilen, yahut bilinenlere yeni bir bakışla yaklaşabilen kişidir.

Filozof; kendi bilim alanında, sanat veya siyaset alanında derinleşerek yeni, özgün görüşler sunabilen kimselere denir. Filozof, kendi görüşlerini bir düşünce düzenliliği içinde, bağımsız bir şekilde toplumun ve insanlığın emrine sunabilen kimsedir. Filozof kendi milletinin, kendi toplumunun problemlerine çeşitli ve kalıcı çözümler bulabilen, bunlara evrensel geçerlilik kazandırabilen kişidir. Filozof, hoş gören, farklı görüşlere saygı duyan, hoşgörüsü, tahammülü ve olgunluğu ile örnek olabilen kimsedir.

Bunları uzatmak mümkündür. Fakat bu cevaplar, dikkat edilirse, nazariyat üzerine veya teorik çalışmalarla ilgili cevaplardır.

* * *

Bir de pratik felsefe vardır. Felsefenin eylemle ilgili kısımları vardır. Ahlâk, sanat, iktisat, siyaset gibi alanlar eylem alanlarıdır.

Pratik felsefe, yaşanan felsefedir. Mesela birdenbire parlayıp hislere kapılıp tehevvür göstermek yerine öfkesini yenebilmek, hislerinin yerine aklını kullanabilmek, pratik bir felsefedir, felsefenin uygulanışıdır.

---

* Gazi Üniversitesi Felsefe Profesörü.

"Karın mı öldü, evin mi yandı; üzülme, veren geri aldı de!" diyen Epiktetos'un bu hâli, filozofca bir tavırdır, bir pratik felsefedir.

Derler ki: Bir şehirde bir filozof otururmuş. Filozof, her gün sabah kalkar, semtin gazetecisinden gazetesini alır, parasını öder ve "teşekkür ederim" diye gazeteciye teşekkür edermiş; fakat gazeteci parasını alıp bu teşekküre hiçbir mukabelede bulunmazmış. Gazetecinin tavrının, otuz kırk sene değişmemesine ragmen filozof selam vermeye ve teşekkür etmeye devam edermiş. İşte bu tavır, bu hasbî (karşılık beklemeyen) tavır, filozof tavrıdır. Filozof bu sebeble olgun olmalıdır, tutarlı olmalıdır ve her şeyden önce müsamahalı, sabırlı ve tahammüllü olmalıdır.

Gerçi kavgacı, etrafa söğüp sayan filozoflar da vardır. Mesela J. Paul Sartre, Aşkın varlığı temele aldı diye K. Jaspers'e 'kadavra' diyor, bu bir tahammülsüzlük, bir hoşgörüsüzlük, gayri medenî ve gayri felsefî bir davranıştır. Mesela K. Popper'in kendisini tenkid eden bir felsefeciyi tokatlaması da böyledir. Kendileri başkalarını kıyasıya tenkid ederler; fakat bu tenkit kendilerine yöneldiği zaman gayri insani hareketler sergilerler.

Filozofların içinde rüşvetcisi, hırsızı da olur. Nitekim F. Bacon bu yüzden başbakanlıktan olmuş ve hapse mahkum edilmiştir. Hırslı, oportunist filozoflar da vardır. Fichte bunlardan biridir. Bunlar felsefî düşünceyi pratiğe geçirememiş, davranışlarına yansıtamamış kimselerdir.

* * *

Derler ki meşhur yağlı güreş pehlivanı Hergeleci İbrahim ile Arnavutoğlu Ali gibi ince yapılı pehlivanlar, ağırlıkları 60-70 okkayı geçmediği halde, 100-120 okka ağırlıkta olan Kel Aliço gibi, Adalı Halil gibi pehlivanları sırf zekaları ve kıvraklıkları ile yenerlermiş, Bu sebeple Kel Aliço gibi pehlivanlara pehlivanlığın "hamalları" denir. Felsefede de böyle hamallar pek çoktur. Felsefe sistemlerini, filozofların fikirlerini belleyip de felsefî düşünceyi içine sindiremeyen, hareketlerine aksettirmeyen, felsefeye ideolojiyi sokup, kendi düşüncesinden başkasına tahammül edemeyen, hayat hakkı tanımayan her felsefeci bu işin hamallığını yapmaktadır.

Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nin felsefe bölümünü kuran Fransız felsefeci Olivier Lacombe, Hamdi Ragıp Atademir'in doçentlik tezi olan "Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı" adlı eserine yazdığı raporu şöyle bitiriyordu. "Bay Atademir, Aristo'da birtakım problemleri çözüme kavuşturduğu için bir filozoftur; fakat o aynı zamanda pratikan bir filozoftur da." (Bu rapor, kitabın yayınında ısrarlarımıza rağmen, hocamız tarafından kitaba alınmamıştır.)

Bunun gibi Prof. Mehmed Karasan da pratikan bir filozof olarak görülürdü. O bilgi hamallığı yapmaz, fakat yaşardı; onun kalbinde kimse için bir kötülüğe yer yoktu.

* * *

Prof. H. Ragıp Atademir'in, Prof.Mehmet Karasan'ın talebesi olan Necati Öner de bir filozoftur.

Önce teorik manada bir filozoftur. Neden?

Elli senedir, felsefe yapmaktadır. Felsefeyi öğretmektedir, eğitimini vermektedir. Araştırmakta, yazmakta, konuşmakta, tartışmakta, tenkit etmekte, çözüm getirmektedir.

Getirdiği çözümlerin bir kısmında özgün fikirler üretmektedir. Mesela "İnsan Hürriyeti" adlı kitabı uzun seneler araştırılmış, bir seviyede tartışılmış ve dersi verilmiştir. Bu kitapta bilgi hamallığı yoktur. "Şu şunu dedi, bu bunu dedi"lerle kitap şişirilmemiştir. Hürriyet üzerine fikir ileri süren çeşitli filozofların görüşleri özetlenmiş, tenkit edilmiş, değerlendirilmiştir. Zaten Necati Öner'in en büyük özelliği, makalelerini ve kitaplarını, bir takım temel bilgileri herkesin bildiğini kabul ederek, vermemesidir. Bu hal, bazen bir kısım lüzumlu bilgilerin de atlanılmasına ve konunun herkes tarafından anlaşılmamasına yol açmaktadır.

Bu kitapta özgün fikirlerden birisi şudur: Engellenen her hürriyet bir başka hürriyet ile telafi edilebilir. Mesela ifade hürriyeti engellenirse, bu farzedelim, seyahat hürriyeti ile telafi edilebilir. Ama ibadet hürriyeti istisnadır. İbadet hürriyeti Mutlak Varlık (Allah) ile kurulan özel bir ilişki sonucu elde edilen bir hürriyettir. Bu hürriyet engellendiği zaman, başka hiçbir türlü telafisi mümkün değildir.

Bu fikrin son kısmı orijinaldır, bunu başka eserlerde görmek mümkün değildir.

Bunun gibi üç hal kanunu'nu ve pozitivist zihniyeti tenkit ederken, dinin felsefeyle birlikte tenkitci zihniyeti temsil ettiğini söylemesi özgün bir fikirdir.

Necati Öner'in bir özelliği de felsefî fikirleri, millî, toplumsal ve dinî problemlerin çözümünde kullanabilmesi; âfâkî fikirler ileri sürmemesi, Türk düşünce ve kültür hayatının meselelerine felsefî açıdan bakabilmesidir.

Bu açıdan zihniyetler üzerine yaptığı araştırmalarda millî zihniyet fikrini geliştirmesi ve millî zihniyetin millî birliği kurabileceğini söylemesi, yine özgün bir fikirdir.

Bunun gibi kültür üzerine düşüncelerinde de özgünlük vardır.

Yine mesela insanın özünün, diğer bir takım iddiaların aksine, mantık ve mantıkcılık olduğunu iddia etmesi orijinal bir fikirdir.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Yukarıda Necati Öner'in fikrini ifade ederken lafa boğmadığını, fikrini en açık, en tutarlı ve en kısa bir şekilde ifade ettiğini söyledim.

Bana göre Necati Öner, Türkiye'de felsefe problemlerini en iyi bilen, en iyi anlatan, açık ifade eden felsefecilerden birisi, belki de birincisidir. Zihni açıktır, iyi anlar ve anlatır. Anlamadığı, bilmediği meseleye girmez, bilmediğini söylemekten de çekinmez.

Onun bu hususiyeti nereden gelmektedir? Bana sorarsanız, mantıkcılığından, klasik mantığı iyi bilmesinden, mantık kurallarını iyi uygulamasından kaynaklanmaktadır. Şu anda kendisi Türkiye'de klasik mantığı en iyi bilen kimsedir. Doktorası, doçentliği mantıkla ilgilidir. Ayrıca mantık felsefesi üzerine kafa yormuş, yazı yazmış ve dersler vermiştir. Mantık anlayışı, bilgiye dayanmakta, mantığı bilgi ile temellendirmektedir.

Necati Öner, pratikan bir flozoftur. Dediğim gibi bilgi hamallığı yapmaz, felsefî bilgisini günlük hayatta uygular. Düşünür, tenkit eder, yol gösterir, imâl-i fikreder (fikir üretir.)

Necati Öner, tevazu sahibidir. Gurur ve kibiri yoktur, şakacıdır. Hayata çoğu zaman alaycı bir gözle bakar. Çocukla çocuk, büyükle büyük olabilir, herkesle iletişim kurabilir. Bu sebeple tanıyanı, seveni ve sayanı çoktur. Esprilidir; somurtkan olmadığı gibi sırıtkan da değildir. Ciddiyetle ciddiyetsizliğin nerede başladığını, nerede bittiğini iyi bilir.

Necati Öner'in kalbinde kimse için kin ve kötülük yoktur. Kendisi aleyhinde bulunanlara kızmış olsa bile, kısa zamanda onu unutur. Kötülük yapanlara karşı istese de kötülükle mukabele edemez. Kalbindeki insan sevgisinin derinliği bunu engeller.

Tenkitci olmasına rağmen hoşgörülüdür. Kendisini tenkit edenlere kızmaz. O, her çeşit yanlış, doğru ve ideolojik fikirlere saygı ile bakar, beğenir, beğenmez veya tenkit eder; ama saygı duyar, müsamaha gösterir.

Onun için kurduğu *Türk Felsefe Derneği*'nde her çeşit fikre sahip üye vardır. On senedir, zorlukla çıkardığı *Felsefe Dünyası Dergisi*'nde yayınlanan yazıların ne muhtevasına ne de diline müdahale etmiştir.

Necati Öner, elli senedir felsefe eğitimi vermektedir. Memlekete binlerce öğrenci yetiştirmiştir. Bir çok sempozyum tertip etmiş ve etmektedir. Liseler için ders kitabı yazarak bilgisini liselere ulaştırmaktadır. "Klasik Mantık" kitabı Türkiye'de en çok basılan ders kitaplarındandır.

Hâsılı Necati Öner, yarım asırdır, Türkiye'de felsefî düşüncenin gelişmesi için her zümreden insana ulaşmıştır. Pratikan bir müslümandır.

Ama kafasında din ve felsefe, bilim ve din çatışması yoktur. Bunun felsefî temellendirmesini de yapmıştır. "Felsefe Yolunda Düşünceler" adlı eseri, bu filozofca düşüncelerin topluma yansımalarıdır.

1996 yılı Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, TUBA'nın hizmet ödülünün Necati Öner'e verilmesi için resmî müracatta bulunmuş ve gerekçelerini göstermiştir. Fakat TUBA'nın ilgili bölümü böyle bir ödülü esirgemiştir. Ama bu filozof hocamızı milletimiz bağrına basmış, ona en büyük ödülü vermiştir: Alâka, dostluk, sevgi ve saygı.

HOCAMIZ NECATİ ÖNER

*Prof.Dr. Afşar TİMUÇİN**

Her gerçek felsefe adamı dünyaya belli bir açı'dan, ama her şeyin bir ya da iki yüzünü değil bütün yüzlerini görmek için bakar. Dar kafalılar, baktıkları her nesneye, görmek istedikleri şeyi görmek için bakarlar. Gerçek felsefe adamı önyargılı değil meraklıdır. Bu da onu zorunlu olarak kuşkucu kılar. Hocamız Necati Öner'in düşünce dünyasında da kuşkuculuk temeli oluşturur, temele yerleşmiştir. O bize kesin bilgiye giden yolların kuşkudan geçtiğini öğretir. Öe yandan her gerçek felsefe adamı felsefenin yaşam için olduğunu, düşüncenin yaşamdan gelip etkin bir biçimde yaşama döndüğünü bilir. Necati Öner hocamız öğrettikleri arasında yaşam-düşünce bütünlüğü önemli bir yer tutar.

Necati Öner hocamız bize toplumsal varlık olan insanın birey olma gerekliliğini de öğretir. Birey ve toplum kavramlarının birbiriyle karşıtlaşan değil birbirini tümleyen kavramlar olduğunu bilmek çok önemlidir. O, *Niçin felsefe?* yazısında *"Felsefî bilginin bir özelliği de filozofun damgasını taşıyor olmasıdır"* der. Bilimle felsefeyi birbirinden ayıran koşulları da ondan öğreniriz. Aynı yazıda bize şunları söyler: *"Eğer Newton çekim kanunu bulmasa idi onu bir başkası bulacaktı. Halbuki, eğer Mimar Sinan Selimiye'yi yapmasa idi bu eser yapılmamış olacaktı."*

Biz hoşgörünün ne olduğunu gerçek felsefe adamlarından öğrenmişizdir. Hocamız da candan yürekten inanmış bir felsefe adamıdır. Zaten felsefe özünde geniş çerçeveli bir hoşgörüyü barındırır. Necati bey hoşgörünün karşısına pek haklı olarak "taassup"u koyar. Der ki: *"Hoşgörünün bulunmadığı yerde taassup bulunur. Taassup bir inanca, bir fikre körü körüne bağlı olma halidir. (..) Taassubun her şekli ferdin insanca yaşamasını, toplumların gelişmesini engeller.* Böyle der ve hoşgörülü insan kavrayışını uygar insan kavrayışıyla bütünleştirir. *"Hoşgörülü yani medeni insan yetiştirmek için felsefeye ihtiyaç vardır."*

Sayın Necati Öner felsefeyi bir süs olarak değil toplumsal işlevleri olan bir etkinlik olarak görür: "Felsefenin pratik amacı insanları felsefi

---

* Mimar Sinan Üniversitesi Felsefe Profesörü.

tutum içine sokmaktır." O, felsefeyi insanları filozofça bir tutuma itecek ya da onlara filozofça bir bakış sağlayacak bir bilgi alanı olarak değerlendirir. Önemli olan felsefe ezberlemek değil, felsefi bilgilerin desteğinde filozofça bakabilmektir. Bu da bizi çoğulcu bakış açısına ya da daha genel bir söyleyişle demokrat olmaya götürür. Felsefede değişik bakış açılarının varlığını gören ve yaşayan insan elbette *yalnız benim dediğim doğrudur* katılığını elden bırakacaktır.

Çağdaş Necati Öner doğal olarak mutlak bilgiyi değil de göreli bilgiyi amaçlar. *"Bir konuda farklı fikirlerin ortaya çıkışı ve bunların birbirini yok edememeleri, insanın değişmez, mutlak bilgiyi elde edemeyeceğinin bir delilidir."* Bu çerçevede insan gerçek anlamda kendini tanıma olanağı kazanacaktır. Gerçek anlamda insan olabilmenin koşulu da gerçek anlamda kendini tanıyabilmekten geçer. *"Eğer insan kendini iyi tanırsa yapıp etmelerinde daha başarılı olur."*

Şu sözler her gerçek aydının düşünce dünyasında çiçeklenecek sözlerdir: *"İşte felsefenin telkin ettiği, ortaya koyduğu bir anlamda çoğulcu hareket, başka türlü de olabilme imkânı, insanın bir konuda fanatik, dogmatik olmaması gerekliliğini ortaya koyar. Bu da bir toplum içerisinde insanca yaşamanın şart olan hoşgörü fikrinin en etkin sebebidir."* Evet, *Felsefeden beklentilerimiz* bunlardır. Felsefe gerçek insanın oluşumunda belki de en büyük katkıyı sağlayacak bir temel düşünce etkinliğidir.

Necati Öner hocamız, Epiktetos'un deyişiyle *"felsefenin oluşturduğu insanı"*nı amaçlarken bize gerçek felsefenin ne olup olmadığı konusunda ışık tutar.

Amaç insanın basit kazanımlarla elde ettiği değil, insan olmanın koşullarını gerçekleştirerek sağladığı mutluluğu olmalıdır. Böylesi bir mutluluk da her zaman, az önce de belirtmeye çalıştığımız gibi, toplum içinde, ancak ve ancak toplum içinde gerçekleşir. *"İnsanın maddi ve manevi mutluluğu içinde yaşadığı topluma bağlıdır. Eğer bir toplum sağlıklı ise fertlerine daha rahat daha mutlu yaşama imkanı sağlar."* (Felsefe ve toplum).

Necati Öner hocamız bizim için bir ışıktır, bizi aydınlatır, bize hoşgörüyü öğretir, bizi ılımlı da karar kılmaya yöneltir. Her şey onda dönüp dolaşıp sağlıklı felsefe eğitimi sorununda düğümlenir. *"Ciddi ve sağlam bir felsefe öğretimi bir toplum için kaçınılmazdır"* der hocamız. Onunla daha nice yıllar aydınlanalım isteriz. Hep başımızda olsun, hep bize birşeyler öğretsin.

FELSEFEYİ SEVMEK

*Prof. Dr. Bilâl DİNDAR**

Felsefe bilgisine sahip olan birine "Felsefeyi sevmek" gibi bir cümle oldukça saçma gelecektir. Çünkü o, "Felsefe kelimesinin esasında" Sevgi'nin zaten varolduğunu bilmektedir. Ancak sokaktaki insana "Felsefe"nin ne olduğu sorulduğunda pek doyurucu cevap alınacağından emin olmak zordur. Kimine göre "Felsefe" hayatta ilk defa "duyulan bir söz" veya "bir deli saçması"dır.

Batı ülkelerinde, sokaktaki insana "Philosophie"nin ne anlama geldiği, hangi konuları içerdiği sorulacak olursa duyurucu cevap verecekleri gibi kendilerinden birkaç filozof ismi söylemesi istenirse bir çırpıda birçok önemli filozof adları da sıralaması mümkündür. Onlar Antik, Helenistik, Latin ve Hıristiyan felsefesinden etkilenmiş olan bir kültür atmosferinde ve bedellerini geçmişte fazlasıyla ödemiş oldukları özgür bir ortamda büyümüş olduklarından bu sorulara rahatlıkla cevap vermektedirler.

Bizim insanlarımız, geçmişte felsefeden daha çok dinden etkilenmiş olan bir kültür ortamında büyüdüklerinden "felsefe" ile ilgili soruları cevaplamakta sıkıntı çekmektedirler.

Osmanlıların son dönemlerinde felsefe ile din birbirine zıt iki alan olarak algılanmış eğitimden çıkarılmıştır. Osmanlı Eğitim tarihinde, bu konuyla ilgili bir fetva oldukça ilginçtir. XVII. yüzyılda medreselerde okuyan öğrencilere burs veriliyor, ancak burslu öğrenci felsefe ile ilgilenirse bursu, bu fetvaya göre kesilir.

Cumhuriyetin ilânından bir müddet önce ve sonra Türkiye'de belli bir kesimin felsefeyle ilgilendiği görülmektedir. Daha açık bir anlatımla, dinle pek ilgisi olmayanlar Felsefeye ilgi duydular. Dindar olanlar ise Cumhuriyetin ilanından sonra uzun zaman Osmanlı geleneğini sürdürdüler. Tıpkı felsefenin yasaklanmış olduğu Suudi Arabistan'daki Suudiler gibi Onlar, felsefe korkusunun üstesinden gelemediler. Elbette istisnaları vardır.

---

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Profesörü.

1963-1964 Eğitim yılında, önceden hiç düşünmediğim bir alanda fakülte hayatıma başladım. Klasik lise fen kolu mezunu olduğumdan İlahiyat Fakültesi ilk yıl bana zor geldi. Tekrar Üniversite sınavına girip bir başka fakülteye kayıt olmayı düşünmüştüm. Ancak, İlahiyat Fakültesi'nin o dönemdeki iki hocası bana karşı olumlu davranışlarıyla beni bu düşünceden vazgeçirdiler. Bunlardan biri, bütün öğrencilerine Arapca'yı sevdirmiş olan rahmetli İsmail Ezherli, diğer hocamız ise Necati Öner Bey'di. Saygıdeğer hocamız bize felsefeyi sevdirdiği gibi öğretmenlik mesleğini de sevdirmiştir.

O yıllarda, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, kendi alanlarında gerçekten uzman olan muhterem hocalarımız vardı. Felsefe Ordinaryüsü Hilmi Ziya Ülken, Sanat tarihi Ordinaryüsü Suut Kemal Yetkin, eğitim alanında otoriter Bedii Ziya Eğmen, Din sosyologu Mehmet Taplamacıoğlu, Tefsir ve Hadis hocası Tayyib Okiç, Osman Keskioğlu, Dinler Tarihi ve diğer derslerde çok değerli hocalar gibi. Her biri kendi alanlarında bir değer idiler ve bilgilerinden fazlasıyla yararlandık. Onları rahmetle anıyorum. İslam Tarihi dersinde ufkumuzu açan Neşet Çağatay ile Hüseyin Gazi Yurdaydın hocalarımızı da elbetteki unutmadım. Kendilerini saygıyla anıyor, sağlıklı uzun ömür diliyorum.

Her hocamızın, kendine özgü ders verme ve öğrencilere yaklaşma tarzı vardır.

O tarihlerde Dr. asistan fakat kısa bir müddet sonra Doçent olan sayın Necati Öner'in ders anlatması, özellikle öğrencilere yaklaşması çok sıcak ve içtendi. Necati Öner hocamız büyüğümüz fakat en önemlisi o, hepimizin ağbeyi, tutum ve davranışlarıyla hepimize örnek bir insandı.

Bir gün Hukuk Fakültesi'nin arka tarafında bulunan ve o tarihlerde geçici olarak İlahiyat Fakültesi'nin kullanıldığı binadan, dersten sonra birkaç öğrenci arkadaş hocamızla birlikte sohbet ederek dışarıya çıkıp Cebeci caddesine doğru yürüdük. Bir müddet sonra hocamız cebinden "Yenice" sigara paketini çıkardı ve bir sigara yaktı. Daha sonra paketi bize uzattı. Sigara içmediğimizi söylemiştik, fakat ben o ara nedense gülümsemiştim. Bana dönerek, "Sen herhalde sigara içiyorsun, al bakayım bir sigara" demişti. Ben sigara içmediğimi söylemiştim. Bu doğruydu, fakat bir yıl sonra ben de iyi bir sigara tiryakisi olmuştum. Sigara tiryakiliğimden on beş yıl sonra kurtulabildim.

Yılsonu sınavında birkaç dersten bütünlemeye kalmıştım. Bu derslerden biri de "İlkçağ Felsefesi" idi. Yaz döneminde, merhume Kâmuran Birand'ın ders kitabını adeta ezberlemiştim. Bütünleme sınavında on üzerinden yanılmıyorsam dokuz almıştım. Daha sonraki yıllarda Felsefe ve Mantık derslerinden başarılı olmuştum.

A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Avrupa ülkelerine farklı alanlarda doktora yapmak üzere Milli Eğitim Bakanlığı adına 1969 yılında da sınav açtı. "Umumi Felsefe Tarihi"inden bir kişi gönderiliyordu. Şansımı denemek için bu sınava başvurumu yaptım. Sınava girenlerin sayısı oldukça fazlaydı. Şans bana güldü ve o yıl, Felsefeden doktora yapmak üzere Fransa'ya ben gönderildim.

Dil öğrenimi ve Yüksek lisans tezi çalışmasından sonra doktora konusunu seçmek durumundaydım.

O tarihlerde Paris'e saygıdeğer hocamız, H. Ziya ÜLKEN gelmişti. Felsefeden bir konu belirlemek için kendisinden yardım istedim. Sayın hocam "Prens Sabahattin" üzerinde çalışmamı önermişti ve "esasında ilahiyatçıların felsefeci "olamayacağını söyledi. O halde ben niçin oralara gönderildim ki... Cevabı "sizi ben göndermedim" şeklinde oldu. Gerçekten beni Fransa'ya kim gönderdi? Beni gönderen rahmetli H. R. Atademir ile Necati Öner Bey olmasın!

Roger ARNALDEZ'in yönetiminde "Şeyh Bedreddin ve Vâridat"i konusunda başarılı bir çalışma yapıp doktora ünvanı aldım ve Türkiye'ye döndüm.

Doçentlik tez çalışmaları, doktoradan daha da zordur. Çünkü çalışmalarda yol gösterecek bir danışman yoktur. Bütün sorumluluk kişinin kendisine aittir.

Erzurum'dan doçentlik tez konusunu belirlemek için, Ankara'ya defalarca gitmiştim.

Doçentlik tez konusunun seçiminden savunmasına kadar sayın hocam Necati Öner Bey, hiçbir yardımını esirgemedi. Ne yazık ki ameliyat olmak için İngiltere'ye gitmiş olduğundan kendileri savunmama girememişti. Ancak İngiltere'ye gitmeden önce tezimi okumuş ve "Savunmana kim girerse girsin hiç çekinme bu çalışmayı geri çeviremezler" diyerek bana müthiş bir moral aşıladı. Gerçekten de çalışmam başarılı bulundu.

Profesörlük kadrosuna atanmam için de bilimsel raporumu Sayın hocam yazmışlardır.

Akademik hayatımın her aşamasında yardımıma koşan, yol gösteren, özgüven, aşılayan en önemlisi bana Felsefeyi sevdiren Sayın Prof. Dr. Necati Öner benim gibi onlarca İlahiyatçının Felsefe dalında uzmanlaşmasına yardımcı oldu.

Millet olarak uzun bir geçmişte başarılamayan bir konuyu böyle bir hareket başlatarak başaran, Sokrates gibi farklı düşüncelere sahip olan ki-

şiler arasında felsefe diyalogu başlatan, ilahiyatçılara felsefeyi sevdiren insana saygı duymamak mümkün müdür?

Sigara tiryakiliğinden on beş yıl sonra kurtulabildim, fakat felsefe tiryakiliğimden öyle anlaşılıyor ki ömür boyu kurtulamayacağım.

Sayın hocam bugüne kadar size şükranlarımı arzetmek için uygun bir ortam bulamadım. Bu vesileyle, her şey için size şükranlarımı arzediyorum. Cenab-ı Hak'tan sizlere uzun ve sağlıklı ömür diliyorum.

Siz, sadece ilahiyatçılara felsefeyi sevdirmekle yetinmediniz, onların felsefeci olabileceklerini ispatladınız. Saygılarımla.

KENDİMLE BİR SESLİ KONUŞMA*

*Prof. Dr. Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU***

Taptaze, gepgenç bir delikanlı olarak Fransa'da çocuk yaştan beri okuduğum Sorbonne. Felsefe Bölümü'nden doktoramı bitirmiş, ülkeme temiz ve arı ideallerle dönmüştüm. Birçok dönen gibi, bize gereksinim olduğunu düşünmüştüm.

Doktora savunması sonrası küçük bir Café'de, Sorbonne Meydanı'nda Auguste Comte'un heykeli karşısındaki öğrenci kahvelerinden birinde, yanılmıyorsam Escholier'de alçakgönüllü bir ikramla birşeyler içmiştik. jüri üyeleriyle: Mille. Hèléne Védrine tez danışmanı, Prof.Dr. Vladimir Jankélévitch'in ekibinden, -ben hep lisans, yüksek lisans ve doktorayı bu ekip içinde okudum- Prof.Dr. Mr. Desantis, Kantçı bir felsefe hocası ve Prof.Dr.Mr. François Châtelet Felsefe Tarihçisi ile beraber. Bir de bir başka doktorant olan Meksikalı bir öğrenciyi de davet etmiştim. Savunmada o da birkaç dinleyici arasındaydı.

Bu teze çok ama çok emek vermiş, çalışmıştım. Konu çok zor bir konuydu. Yakınmaya gerek yok ben kendim seçmiştim. İyi de yapmıştım. Aydınlanma Çağını ele alıyor, Fransız Devrimi'nden geçiyor, Modern Dünya'nın felsefesine ulaşıyordum. Özellikle de Fransız felsefesinin ve Alman felsefesinin kesişip çarpıştığı noktaları ele alıyor iki dev kültürün Avrupa, Amerika ve Dünya kültürlerini etkilediği kavramlarını, hiç de bu kültürlerden gelmeyen bir başka ülkenin evlâdı olarak inceliyor, o kültürlerin beşiği olan, XIII. yüzyılın başında Bologna Üniversitesi'nden sonra İlâhiyatçı papazların kurdukları Paris-Sorbonne'un ilk Enstitüsü olan Felsefe Bölümü'nde dev bir jüri önünde tez olarak sunuyordum.

Bu kavramları yaratan ve irdeleyen filozoflar, Fransız, Alman filozoflarıydı daha çok.

Aslında doktoramı Mevlâna'nın "Panthéisme"i üzerine yapmak istemiştim, daha doğrusu düşünmüştüm. Üstelik Alman filozofu Hegel'i de

---

* Bu yazı, Başarısız insanın ölümsüzlüğün ölümü adlı yazı dizisinden alınmıştır.

** Ankara Üniversitesi Felsefe Profesörü.

derinden etkilemiş bir filozoftu Mevlâna. Hegel, bu islâm düşünüründen *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi* ve *Estetik*'inde ayrı ayrı söz eder. Bir ölçüde de hayranıdır bu felsefenin: Kim hayranı olmaz ki, "ne olursan ol... Yine de... gel...". Kimsenin aşabileceği bir felsefe değil. Evrensele yükselmek işte bu. Neyse...

Sonra düşündüm ki biz dövizle okuyan, olanakları sınırlı olduğu halde, bizleri yurtdışında okutan bir Devlet'in öğrencileriydik. Mevlâna'yı ülkemde büyük uzmanlardan da öğrenip inceleyebilirdim. Vazgeçtim, dedim ki, bu yabancı hocalarıma onların kendi kültürleri üzerine tarihlerinden gelen yapıları ve kavramları birer düşünce dizgesi olarak inceleyip sunayım.

Çünkü Fransız Devrimi yansımaları Avrupa'yı ve Osmanlı Devleti'ni, Genç Osmanlıları, Genç Türkleri, hayranı olduğum Namık Kemal'leri, Ziya Gökalp'leri derinden etkilemiş, yine hayranı olduğum Atatürk'e de bir düşün ve sosyal-siyasal hareket olarak yansımıştı. Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu içinde bu yansıma vardı. Zaten Atatürk de bunu kendi sözleriyle Le Matin (Sabah-Belçika Gazetesi) gazetesine verdiği bir demeçle doğruluyordu. Ayrıca *Nutuk*'unda da bundan söz ediyor. Fransız Sefiriyle bir konuşmasında da bu noktaya değiniyor.

Üstelik Osmanlı Devleti'nin I. ve II. Meşrutiyte, özellikle de birincisi olan 1876 Meclis Modeli daha çok Prusya Krallığı Meclis modelini örnek almıştı kendine. Cumhuriyet Meclis modeli ise daha çok Fransız Devrimi meclis modelinden yola çıkmıştı.

Fransız Devrimi meclis modeliyse Fransız Filozofları Voltaire, Rousseau, Montesquieu gibi filozofların düşüncelerinin yansımalarıdır. Buna karşın Prusya Krallığı Meclis modeli Prusya Kralı II. Frédéric Guillamme'un Devlet filozofu ve Krallığın danışmanı olan Berlin Üniversitesi rektörü ve Hukuk Felsefesi Dersleri hocası olan Hegel'in ilkelerini hazırladığı bir meclis modelidir.

İşin ilginç yanı bu iki meclis modeli de ayrı ayrı zamanlarda ülkenin aydınlarının düşünlerine ve meclislerine, yani Devlet yapısına yansımıştı.

İşte bunun için doktora tezimi bu alanlar ve onların felsefî kavramları üzerine yaptım. Daha sonra da yurduma dönünce bizzat kendim güzel dilimize aynen çevirdim ve çalışmanın üstüne herhangi bir çirkin dedikodunun önüne geçmek ve akademik bilgiler dünyasına kazandırmak için yayınladım. Bu tür bilgileri yayınlayan bütün yayınevlerine teşekkür ederim. Çünkü çok önemli bir görevi yerine getiriyorlar.

Böylece ülkeme, ülkemi de yakından etkileyen ve ilgilendiren bir çalışmayla döndüm. O ülkeye döviz kazandırırken, ülkeme de karşılığında

bilgi kazandırdım. Durum böylece eşitlenmiş oldu. Oysa sadece Mevlâna üstüne bir çalışma yapsaydım, yabancı ülkeye hem döviz hem bilgi kazandıracaktım. Amaç bilginin kendi yurdumca kazanılması olmalıydı.

Oysa yurtdışında büyük özverilerle yapılan çalışmalar hep, bizim öğrencilerimiz tarafından o ülkelerin artı hanesine yazılan çalışmalar olmaktadır. Bunun bir dengesinin bulunması muhakkak gerekmektedir.

Bir de jüri önünde, Türkiye'den giden öğrencinin her konuda, kendini sınırlamaksızın incelemeler yapıp, düşünceler üreterek, üstelik onların kendi ana dilleriyle kendisi yazıp çizerek, konuyu tartışıp irdelemesi ve unvanı alması önemli bir idealdi benim için. Çünkü bu ülkenin aydınları (Türkiye'm) hem kendi hem de dünyadaki bütün kültürler üstüne düşünüp yazar çizer ve ahkâm keser. Bunun önüne herhangi bir engel konmasına karşı çıkar. Bu bizim harsımızdır, harsımız olmakla kalmaz, evrensel amacımızdır da.

İşte doktora tezimin temelinde yatan gerçek budur. Bu düşünceler, daha da ötesinde bu derin inançla "memleketime" döndüm.

İyi, güzel de, karşılaştığım durum tam bir şaşırtıcı durumdu. Ekşi ve bayat yüzlerle karşılaştım. Beni, oysa iki yüz hoşgörü ve iyi neyitle karşıladı: 1975 yılının Ekim ayında o zamanki M.E.B. Talim Terbiye Başkanı merhum Rıza Kardaş ile tam bir beyefendi olan herzaman giydiği kruvaze elbisesiyle felsefe Profesörü Dr. Necati Öner.

Prof.Dr. Necati Öner o günden bu yana derin bir saygı duyduğum bir hocamızdır. Hoşgörülü ve anlayışlı olan bu hocamız şimdi başkanlığını da yürüttüğüm A.Ü. D.T.C.F. felsefe bölümünün de en değerli hocalarından biridir. Önemlisi de, kendisi de bu bölümün ilk mezunlarındandır.

Yaşamı boyunca felsefe sorunlarını incelemiş, bugünkü bilgisayar dizgesinin temeli olan mantık bilimini öğretmiştir. Hâlâ da hocalığa devam etmektedir çeşitli üniversitelerin çeşitli fakültelerinde.

Çok az akademisyene nasip olacak bir şey ona nasip olmuştur. A.Ü. İlâhiyat Fakültesi'nin dört kez dekanlığını yürütmüştür. Ayrıca birçok önemli kültür kurum ve kuruluşun da üyesi ya da yöneticisidir. "Felsefe Dünyası" adlı bir dergiyi de genç akademisyenlerle birlikte yaşama geçirmiştir.

İkimizin bir başka ortak yanı da oyunculuğu ve "cowboy" filmlerini sevmemizdir, bilhassa ahlâk nitelikleriyle yüklü olanlarını. Çünkü yaşam bir ahlâktır.

İçinde oturduğum odamın kapısı üstünde, o odaya ilk girdiğimde yirmiüç yıl önce onun adı vardı. Hâlâ orada duruyor. Çünkü anlayışıma

göre, Felsefe Bölümü, oraya iyi hizmetler vermiş her düzeydeki hocanın bir kültür müzesi olmasıdır. Onun için isimlerin kapılar üstünde korunmasını istedim. Çünkü bu bizim için bir onur olmalıdır.

Peki, Felsefe Bölümü nedir? Biraz da bunu tartışalım: Felsefe Bölümü akademik çalışmaların bir şemsiyedir, onun için de işe ve akademik kariyere en büyük saygı bu bölümde gösterilmelidir. Felsefe Bölümü olmadan bir üniversite olur mu?... Olamaz. Nedeni çok basit ve çok açık. Paris Uluslararası Üniversiteler Şartnamesine göre bir Üniversite'nin uluslararası üniversite olabilmesi için, onun mutlaka bir Edebiyat ve İnsan Bilimleri Fakültesi olması gerekiyor. Böyle bir Fakülte'nin de olabilmesi için bütün bilgilerin anası olan, Platon'un da ifade ettiği gibi, Felsefe Bilgisi'nin o çatı altında yer alması gerekiyor. Yani bir Edebiyat Fakültesi ve bir Üniversite felsefe bilgisi bölümü olmadan evrensel bir yapıya kavuşamıyor, ve Fakülte ve Üniversite uluslararası evrensel şartnamesini yerine getiremiyor. İşte salt bu nedenle her üniversite kendi felsefe bölümünü kuruyor. Bu nedenle Amerikan üniversite sisteminde Fen-Edebiyat Fakülteleri ve onların Felsefe Bölümleri ortak bir çatı altında kurulmaktadır.

İyi de bu gelenek nereden geliyor? Bu gelenek Eski Grek Dünyası'ndan bir filozofun görüşünden geliyor: Bu görüşün ikili bir ayağı var; bir ayağı Protagoras-Parmenides, öteki de Sokrates-Platon. Eski Çin'de de bu ayak Tao. Eski Hint'te de bu ayak Buda ve öncesi. Sidarta zaten felsefenin kendisidir. Hep İ.ö. 400'ler-600'ler içindeyiz. Onlardan önce de bu ayak Kubbet-ül Sahra'nın yapımındaki, (i.Ö. 960'lar) Hz. Süleyman'ın öğretisidir. Zaten Platon da kendi görüşünü Mısır ziyareti sırasındaki Hz. Süleyman öğretisini öğrenerek, Tevrat'ı kulaktan duyarak öğrenmiştir. Çünkü Tevrat o zaman eski Yunanca'ya çevrilmemişti. İ.Ö. I. yüzyılda eski Yunanca'ya çevrildi Tevrat, o zamanda Platon rahmete kavuşmuştu.

Esas söylemek istediğim başka birşey: Üniversite'nin temeli nereden geliyor? Temeli Akademi'den geliyor. Bu Akademi de Platon Akademisi'dir. O da, bunu, Hz. Süleyman'ın öğretisi sırasında görmüştür. Yani Hz. Süleyman'ın öğretisi bir okuldu, bu okul da Platon'a esin vermiştir. O da kendi Akademos'unu kurmuştur. Akademos ne demek, hangi anlama geliyor?

Akademoz, bir bahçede evrenle ilgili konuları, sorunları, temaları düşünüp irdeleyerek sohbet sırasında ele alıp incelemek, inceleyenleri aydınlatmak, ışık saçmak demek. Yani kısaca evrenle ilgili her alanda bilgilenmek demek.

Platon, bugünkü anlamıyla ilk Akademi'yi kurarak, yine bugünkü anlamıyla Batı kültürüne göre, modern Üniversite'nin temelini attı.

Peki öyleyse Üniversite ne demek?... Üniversite yabancı bir sözcük, eski Grekçe'den ve Lâtince Üniversus'tan geliyor. Ünivers'i iki parçaya ayıralım: Uni ve Vers olarak. Uni, bir ve tek olan bütün, Vers de doğru, yön anlamında, boyut anlamında. Yani Bir ve Tek Olan'a (Bütün) Doğru. Bu da Bir ve Tek olan Evren'e Doğru demektir. Bir başka söyleyişle, Univers Evren'in adıdır, kendisidir. Université adında iki alt sözcük vardır. Biri Univers öteki de Cité olmak üzere. Cité de aynı biçimde yabancı bir sözcüktür. Kent, kasaba, mahal, yer, mekân anlamlarına gelmektedir. Böylece Université, Bir ve Tek Olan Evren'in incelendiği, araştırıldığı, irdelendiği, gözlemlendiği, deneylendiği, öğrenildiği, bilindiği, bildirildiği, öğretildiği, kısacası merak edildiği mekân demektir.

Bu mekân da uzmanlık alanlarına ayrılmıştır. Bu işi herbir yanını ele alamayacağı için Evren'in, birçok kişi ayrı ayrı yanlarını ele alarak işe koyulmaktadırlar. Bu da ihtisaslaşmayı öngörmektedir. İnsan varlığının organik yanını ele almak Tıp, ruhsal yanını ele almak Psikoloji, toplumsal yanını ele almak Sosyoloji, geçmiş uygarlıkları ve kültürleri incelemek Tarih, Arkeoloji, Diller, yeryüzünü incelemek Coğrafya'yı, yeryüzünün kendisini ve üzerindeki bitki örtüsünü ve hayvanlar âlemini ele almak Fen Bilimlerini, bunların insanın estetik duygu ve düşüncelerine yansıması da sanat dünyasını ortaya çıkarmaktadır. Böylece, bu alanların ve dalların ele alınıp uygulamaya geçildiği yerlere de Fakülte denmektedir. Edebiyat Fakültesi, İnsan Bilimleri Fakültesi, Fen Fakültesi, Ziraat Fakültesi, Tıp Fakültesi, Hukuk Fakültesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Spor Akademisi vb... gibi.

Bu Fakültelerde (facultes) insan bir birey-öğrenci olarak salt kendi yetenekleri doğrultusunda ve istekleri, coşkuları, arzuları, beğenileri ve geleneğini tasarımlama açısından, zorunlu olmaksızın, serbestçe eğitim-öğrenim görerek, kültürlenir ve bir meslek sahibi de olarak toplumun iş ve görev paylaşımında yerini alır.

Böylece Üniversite'de ve onun Fakültelerinde Evren'in-Doğa'nın ve İnsan'ın ne olduğunu öğrenerek, bu üçlünün evrensel anlamına ulaşıp, insanlığın başarı, mutluluk ve barışı için yine insanlığın bu evren içinde devamını sağlar. İşte özet olarak Üniversite budur. Orada insanın bireyselliği, aklı, zekâsı, bedeni, ruhu, bilgisi, kültürü gelişir. Bunun da temeli bu kurum ile kendisi arasındaki karşılıklı saygı ve sevgidir. Bu bilgi ve kültüre karşı ahlâksal bir tutumdur. Çünkü Üniversite bilginin mabedidir. Orada "Kendini Bil", dolayısıyla Herşeyi Bil yazar. Bilmek kutsaldır, kutsal bir görevdir. Ancak bilmek sayesinde herşeyi anlayabilir, ya da anlayabilmeye cesaret eder koyuluruz.

İyi güzel de Felsefe bilgisinin bunların içindeki yeri ne?: Felsefe Bilgisi de Kutadgu Bilig'dir. Yani Bilginin sevgisi, erdemidir. Atatürk Cumhuriyeti de işte bu erdem üzerine kurulmuştur. "Cumhuriyet bir Faziletir." sözü bunu anlatıyor. Felsefe Bölümlerinden yetişen gençler bu bilgi

erdemini edinerek dünyanın en kutsal mesleği olan öğretmenliğe atılırlar. Bütün dinler ve filozoflar da hep bunu vaaz etmişlerdir. Öğren ve öğret. Tevrat, İncil ve Kur'an hep "bil" üzerine kurulmamış mı? Bilmek yolu ile İyi, Güzel, Doğru'yu bulmak. Evren'de varolmanın evrensel anlamı ancak budur. Yoksa varolmanın anlamı kalmaz. Bunun da işaret ettiği, gösterdiği yol öğretmenliktir. Bakınız büyük psikiatr Alfred Adler ne diyecek şimdi "İnsan Tabiatını Tanıma' adlı kitabında: "İnsan ruhunun gelişmesinde konuşmanın son derece büyük bir değeri vardır. Mantığa uygun bir düşünce, ancak kavramlar kurmak ve değer farklarını anlamak imkânını veren konuşmanın varolması hâlinde gerçekleşebilir; kavramlara biçim verme işi, özel değil, bütün toplumu ilgilendiren bir iştir. Düşüncelerimizi ve heyecanlarımızı, ancak onların evrensel yararlılığını önceden kabul ettiğimiz zaman kavramak mümkündür; güzel olan şeylerden zevk almamız güzelliği hissetme, anlama ve kabul etme yeteneğinin evrensel olduğu gerçeğine dayanır. Buradan çıkan sonuç, düşüncelerin ve kavramların, tıpkı akıl, anlayış, mantık, ahlâk ve estetik gibi insanın sosyal hayatından doğmuş olduklarıdır; bunlar aynı zamanda, uygarlığın çözülmesini ve dağılıp gitmesini önlemek amacı ile insanları birbirine bağlayan bağlar olarak görünmektedirler." (s.132-133)[1] İşte öğretmenlik bu uygarlığın yaratılmasındaki en temel noktalardan, taşlardan biridir. Alfred Adler, açıklamasında bütün bilgilerin temel dayanağını ve kaynağını gösteriyor. Platon bu kaynağa *Devlet* adlı kitabında Felsefe adını veriyor. Sadece o değil, Avusturya kökenli Mısırlı Hermann Hesse de *Sidarta* adlı yapıtında aynı savı dile getirir Sidarta ile Govinda arasındaki konuşmada. Yani Sidarta-Buda da bize aynı mesajı iletiyor.

Hasan Ali Yücel, Büyük Atatürk'ün kurduğu Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Felsefe Bölümü olmadığını görünce, kendisi İnönü'nün Millî Eğitim Bakanı olarak devreye girer, Dil, Tarih, Coğrafya gibi kültür alanlarının felsefe bilmeden tam olarak incelenemeyeceğini dile getirerek bir felsefe zümresinin yine bu Fakülte bünyesinde yer almasını ister. İnönü bu öneriyi derhal kabul eder, 1939-40 öğrenim döneminde, Paris-Sorbonne'dan Prof.Dr. Olivier Lacombe'u getirerek Felsefe Zümresi'ni en üst katta kurdurtur. İlk dersler Genel-Sistematik Felsefe, Felsefe Tarihi ve Bilimler Tarihi vb... derslerdir. Bugünkü Felsefe Bölümü'nün ilk kürsüsü (Anabilim dalı) Sistematik Felsefe ve (daha sonra) Mantık kürsüsü kurulmuş olur. Bundan on yıl sonra da 1950'de Felsefe Tarihi Kürsüsü, onbeş yıl sonra da 1955'te Bilim Tarihi Kürsüsü, George Pratt'ın resmî başvurusu üzerine kurulur. Daha sonraları bu üç kürsüden oluşan Felsefe Bölümü'nde Sosyoloji, Psikoloji, Pedagoji kürsüleri de yer alır, 1980'lerdeki yeni düzenleme ile birlikte Sosyoloji, Psikoloji, Pedagoji ayrılarak, Felsefe Bölümü bugünkü son yapısına bürünür.

---

1. Adler, Alfred; İnsan Tabiatını Tanıma, Çev: Dr. Ayda Yörükan, Türkiye iş Bankası Kültür Yayını, 4. Baskı, Sosyal ve Felsefi Eserler Dizisi, 3 Mart 1998.

Bir Üniversite çatısı altındaki tüm Fakülteler ve onların içindeki tüm Bölümler ve Anabilim Dalları gereklidir ve kutsaldır. Bu nedenle aralarındaki tatsız çekişmeler anlamsız ve çağdışılıktır. Çekişme bir akademisyenin kendi kendisiyle olursa bir anlam kazanır. Herbir akademisyen özgün ve özgül incelemeler, çalışmalar ve yaratımlar ortaya koymalıdır. O zaman Üniversite evrensel değerine ulaşacak ve insanı, toplumu ve Devlet'i biçimlendirecektir. Bu biçimlendirme çağın uygarlık düzeyi ile içiçe geçen bir biçimlendirme olacaktır. Ancak bu koşul ve durumda Üniversite bir toplumun ve Devlet'in beyin organı olma hakkını kazanır. Üniversite hem öğrencileri, hem akademisyenleri, hem de çalışanları için üst düzey bir kuruluştur. Bu kuruluşta herkes mutluluk bulmak ister, mutlu olmak ister. Mutluluk da bu kurum içindeki barışa bağlıdır. Bu barışı zedeleyecek her tür maddî ve manevî engel mutlaka giderilmelidir. Üniversite aynı zamanda bizim beynimiz ve ruhumuz demektir. Orada doğuyor orada bitiriyoruz, orada başlıyor orada ölüyoruz. Üniversite akademik ünvanların hak edildiği bir yer olmalıdır. Hakedilmemiş unvanların cenneti olmamalıdır.

Hele hele üyesi bulunduğumuz Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin alınağında hepimizi güdümleyen veciz bir söz büyük oyma-kabartma harflerle yazılmıştır: "En Hakikî Mürşid İlimdir". Bu sözün sahibi Kemal Atatürk'tür. Bu sözün oraya nakşedilmesi çok doğru ve yerindedir. Biz akademisyenlere en doğru ve gerçek yolu, ışığı "İlim" gösterecektir.

İlk zamanlar "İlim" sözcüğü sadece doğa bilimleri ve daha sonra da Fen Bilimlerini kapsayan, içeren, ifade eden, gösteren, işaret eden olarak algılanmıştır. Oysa Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yalnızca doğa bilimlerinin bazılarını içinde barındırmakla yetinmez, bir toplumu, Devlet'i ve Sanatları da içinde bulunduran başka bilgi dallarını da çatısı altında barındırır. Çünkü orası bir "Beşerî Bilgiler" Fakültesidir, yani bütün bir Beşeriyeti, bugünkü dil ile İnsanlığı ilgilendiren, açıklayan bilgilerin de birer bilim dalları olarak yuvasıdır. Örneğin, Sosyoloji, Psikoloji, Diller, Tiyatro, Felsefe vb. gibi. Orası, bir Kültür Fakültesidir. Oraya bir tarlaya ekilen tohumlar gibi, bilgi tohumları ekilir ve bilgi başakları biçilir. Bunlar Kültür tarlasının ürünleridirler. İşte Atatürk aynı zamanda bu amaçla da kurdurtmuştur bu Fakültemizi. Kurulan yeni bir Ulus Devlet'in geçmişten gelen, şimdiden geçen geleceğe yönelen yaşamına kültür evrenini hazırlayacak bir bilgi yuvası olması nedeniyle.

Demek ki "En Hakiki Mürşid İlimdir" sözü yalnızca doğa bilimlerini değil, ama onlarla birlikte bütün bilgilerin bilimlerini de ifade etmektedir. Zaten "İlim" sözcüğü arapça'dan Osmanlıca'ya geçmiş bir sözcüktür. Sözcük anlamı da düşünce ve onunla birlikte bilgi dizgeleri anlamındadır. Böylece, düşünce denilince ister istemez felsefe ve sanat da kapsanmış demektir anlamın içeriğinde. İşte "En Hakikî Mürşid İlimdir"i Bu çerçevede algılamak gerekir. Salt doğa bilimlerini ifade etseydi, ozaman Dil ve

Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin dışındaki bir Fakülte'nin alınağına yazılması gerekirdi. Oysa D.T.C.F. alınağına yazılarak bütün Üniversitelerin bütün Fakültelerini de kapsaması istenmiştir. Bunun böyle de kabul edilmesi en doğru yorumu hazırlar. Akademik unvanlar da bu bilgi yuvalarında akademisyenlerin kendi uzmanlık dallarında doruk noktalara ulaşmış olmalarını öngörür.

Aldığım doçentlik ve Profesörlük unvanlarının her iki jürisinde de çok değerli hocamız Prof.Dr. Necati Öner de bulundu. Her iki jüride de hakkımın verilmesi için büyük çaba sarfetti. Sağduyusunu ve vicdanını, akademik ahlâkını ön plâna aldı. Hakkaniyeti; mücadele ederek, korudu. Sonunda da, bazı engellere karşın, hakkı teslim etti. Bu sırada kendi bölümümüzün hocaları bu sahadan çekilerek, hiçbir biçimde yardımcı olmayı düşünmeyerek, gelişmeleri sadece izlemekle yetindiler. Hatta jürilerden çekinmeden istifa etme rahatlığını gösterdiler. Amaçları belliydi.

Bütün bu gelişmeler karşısında değerli Prof.Dr. Necati Öner hakkımın verilmesini sağladı.

Kendisine şükranlarımı ve saygılarımı birkez daha sunuyorum.

Ayrıca böyle bir değerli anı külliyatı için benden yazı isteme inceliğini gösteren Prof.Dr. Süleyman Hayri Bolay'a da teşekkürlerimi bildirmeyi bir onur addediyorum.

PROF. DR. NECATİ ÖNER BEY'İN SOSYAL YÖNÜ

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ

Necati Öner Bey'i ilk olarak 1974 yılında tanıdım. Yurtdışında M.E.B. adına İslam ilimleri alanında doktora yapmak isteyenler Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na müracaat ediyorlardı. Özellikle Ahmet Akbulut arkadaşımın istek ve baskısıyla ben de müracaatta bulunmak için İlahiyat Fakültesi'ne geldim. Adını yıllar önce duyduğum, mezunlarını ve bazı hocalarını tanıdığım bu Fakülte'ye ilk kez geldim ve Dekan Necati Öner Bey'le koridorda karşılaştım. Yanına yaklaştım ve elini sıktım. O, bir yandan bana bakıyor, diğer yandan da ağzından ıslığa benzer sesler çıkarıyordu.

- Buyur ağa, ne istiyorsun? diye sordu.

- Yurtdışı doktora imtihanına müracaat etmek istiyorum, dedim.

- Hangi Kürsü'den? dedi.

- Tefsir, Hadis ve Fıkıh Kürsülerinden birinden, karşılığını verdim.

- O kürsülerin kontenjanları doldu, senin müracaat edebileceğin tek kürsü var, o da İlm-i Kelam dedi.

- Pekala Efendim, dedim,, teşekkür ettim ve tekrar elini sıkıp yanından ayrıldım. Müracaatımı mecburen İlm-i Kelam Kürsüsü'ne yaptım ve Ahmet Akbulut'la birlikte Fakülte'den ayrıldım, işyerine döndüm. Aynı yıl, yapılan sınavlarda başarılı oldum ve Fransa'ya gittim; Paris-Sorbonne-IV Üniversitesi'nde doktora yaptım ve 1979 yılında Türkiye'ye döndüm.

Necati Öner Bey'le ikinci kez 1980 yılı başlarında görüştüm. İlahiyat Fakültesi'ne intisap ettikten sonra da mümkün olduğunca kendisinin yakınında olmaya gayret ettim. Kendisiyle sık sık görüştüm, konuştum ve

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

sohbet ettim. Fakültede ve evinde ziyaretine gittim. İlahiyat Fakültesi mezunu olmamasına karşın, sayın hocamızın çok derin bir ilâhiyat kültürüne sahip olduğunu gördüm ve bu yüzden kendisini artık Necati "Hocam" olarak kabul ettim, sevdim ve saydım.

Necati Bey Türkiye'nin en tanınmış mantıkçılarından biri olmasının yanında, gerçek bir gönül adamıdır. Kendisine çabukça ısınır ve yakınlaşır, gönlünüzü açabilirsiniz. O, sizi can kulağı ile dinler ve söylediklerinize önem verir. Konuştukça, sohbet ettikçe ve samimi olarak dertleştikçe ben de O'na kendimi çok yakın buluyordum. Birçok problemimi kendisine açıyor ve tartışıyordum. Hemen her Anadolu insanı gibi benim de birçok maddî ve manevî sorunlarım, sıkıntılarım vardı. Bunlardan çoğunu Hocam'a açardım ve kendisiyle paylaşmak isterdim. Hocam beni dinler, rahatlatıcı sözler söyler, çözümler getirirdi. Akrabamdan hasta birinden sözettimse, hemen doktor arkadaşlarından birini arar ya da kısa zamanda Tıp Fakültesi'ne bizzat gider yetkililerle görüşür ve hastamı tedavi ettirirdi.

Mesela bir keresinde astım-bronşit hastası olan merhum ağabeyim Nuri Hizmetli'den kendisine söz etmiştim de; Hocam aynı gün içinde Cebeci Tıp Fakültesi doktorları ile görüşmüş ve bana "git ağabeyini Göğüs Hastalıkları Anabilim Dalı'nda 214 nolu odaya yatır" demişti. Ben de sevinerek ağabeyimi sözkonusu birime yatırmıştım.

Yine rahmetli olan küçük kardeşim H. İ. Hizmetli'nin hastalığı ve vefatı sırasında en yakın alakayı Necati Bey'den gördüm. Onun tedavisi için kaç kere Tıp Fakültesi'ne gidip doktor arkadaşlarıyla görüşerek yardımcı olduğu gibi, vefatı üzerine de sık sık evime gelip bizleri teselli etti ve yalnız bırakmadı.

Maddî ya da ilmî-akademik bir meseleyi gündeme getirdimse, ona da çözüm arar, beni rahatlatırdı.

Gerçekte Necati Bey herkesle ilgilenirdi. Kendisine derdini anlatan, sıkıntılarını aktaran birisini dinler; imkanları ölçüsünde ona yardım ederdi. Hasta ise tedavisi, işsizse iş bulması, fakirse ihtiyacını karşılaması konusunda doğrudan ya da dolaylı olarak ona yardımcı olurdu. Mesela bir keresinde Malatya'dan görme özürlü bir gencin muayenesi ve tedavisi sözkonusu oldu. Hocam'a başvurdum ve hastanın durumunu anlattım. Bunun üzerine bizzat Gülhane'ye gitti ve Mustafa Kutlu adındaki doktorla görüşüp, o gencin tedavi görmesini sağladı. Bu türden pek çok örnek verebilirim ama sözü fazla uzatmak istemiyorum; sadece onun Fakültemiz'de "Dadaş" ünvanıyla tanınan ve sevilen Zinnur ve Nureddin adlarındaki hemşehrilerine yaptığı maddî ve manevî yardımları sıralayacak olsam, sayfalarca yazmam gerekir.

Başkalarının sağlık sorunlarıyla yakından ilgilenen Necati Bey, kendi sağlığına da önem verir, ufak bir rahatsızlığı olduğunda doktora git-

meyi ihmal etmez. Hayrani Altıntaş Bey'in naklettiğine göre Hocamız mükün olduğunca doğal ilaçlardan da istifade eder. Hangi ilacın hangi hastalığa iyi geldiğini çoğunlukla bilir. Özellikle böbrek hastalıkları için bitkilerden faydalanır; bu bitkilerin hangi özelliklere sahip olduğunu öğrenmek için Eczacılık Fakültesi'ne gider ve oradaki hocalarla konuşur. Ancak kendisine uyguladıktan sonra kullandığı bitkiyi başkasına tavsiye eder. Hayrani Hoca, Necati Bey'in kendisine tavsiye ettiği "sarı çiçeği" unutamıyacağını söyler.

Necati Bey digergam birisidir; yoksulları, muhtaçları, kimsesizleri, özürlüleri ve yaşlıları görüp gözetir. Giyim-kuşam, yeme-içme, iş ve mesken vb. konulardaki problemlerini çözmeye çalışır, önemli katkıda bulunur. Her yıl, mesela, mutlaka birden fazla kurban keser ve tamamına yakınını Fakültemiz'in hizmetlilerine bırakır, tanıdığı yoksullara paylaştırır.

Necati Bey iyiliksever, cömert, yardımsever, merhametli ve şefkatlidir. Kimsesizlere acır, düşkünleri ve yoksulları düşünür, hastaları ve yaşlıları ziyaret eder. Evine gelen ziyaretçilere cömertce ikramda bulunur. Üstelik, ziyaret konusunda "mütekabiliyet" ilkesini uygular; kendisine ziyarete gelenlere iade-i ziyarette bulunmayı ihmal etmez. Hocamı ziyarete gittiğimde çoğunlukla kendisinin hazırladığı pasta ve puaçadan ikramda bulunur.

Hocamın sosyal yönü çok güçlüdür. Onun içindir ki, çok geniş sosyal çevresi vardır. O herkesle görüşür ve konuşur, karşılıklı ziyaretlerde bulunur; iyi ve kötü günlerde beraber olur. Devlet dairelerinde askeriyede ve üniversite çevrelerinde mutlaka onu tanıyanlar vardır; bu kişilerle konuştuğunuzda onunla ilgili güzel hatıralar aktarırlar.

Bayramda veya seyranda onun evi boş kalmaz; ziyaretçileri çoktur ve farklı çevrelerdendir. Eşiyle birlikte ziyaretçileri güleryüzle karşılar ve hoşnut ederek uğurlar. Sevgili Peygamberimizin "sizden kim Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsa, misafirine ikramda bulunsun" nebevî kelamını uygular. 1980 yılından beri her dinî bayramın birinci günü Hocam'ı ziyaret ederim; bu benim için hem bir görev hem de bir gelenek oldu. Geçen yıl kurban bayramında birinci gün gelemedim ve ikinci gün ziyaret ettim. Neden ikinci güne kaldığımı sorduktan sonra, "bu bayram pasta-börek yiyemeyeceksin, benim yaptıklarım bitti, hakkını kaybettin" diyerek herzamanki şakalarını sürdürdü.

Necati Öner Bey, sadece yakın ve uzak çevresiyle sosyal ilişkiler kurmayı seven birisi değildir; aynı zamanda birçok sosyal faaliyet içinde yer alır; Felsefe Derneği gibi ilmî ve gönüllü kuruluşlarda çalışır. Seminer ve konferanslar vererek, toplantılara katılarak ve dergi yayınlayarak bu faaliyetleri farklı çevreler ve topluluklar arasında gerçekleştirir.

O, mütevazi, sevecen ve hoş sohbet bir insandır. Sevdiğini gerçekten sever ve kollar. Çeşitli yönlerden sağladığı destek ve ilgi yoluyla sevgisi-

ni gerçekleştirir. Sevdiklerinin güçlenmesini ve yükselmesini gönülden ister; onların arzuladığı mevki ve unvanlara sahip olduklarını görünce çok sevinir. Ancak samimiyeti ve tevazuundan sevgisini ve hoşnutluğunu çoğunlukla izhar etmese de, sevdikleriyle birlikte olmaktan ve sohbet etmekten hoşlanır. Kendisiyle sıkça beraber olma ve çeşitli konularda sohbet etme şansına sahip olanlardanım. Çok hoş sohbeti vardır. Saatlerce kendisiyle konuşsanız, sohbet etseniz asla sıkılmaz ve yorulmazsınız. Aksine kendisine özgü esprileri, sözleri, şakaları ve konuşmaları ile insana çok hoş ve mutlu anlar yaşatır. Güler ve güldürür. Bazan öyle şakalar veya espriler yapar ki, dinleyenlerden ciddî sayanlar ve gerçek olarak kabul edenler olur. Mesela benimle ilgili şu şakası birkaç kere bazı kişilerce gerçekmiş gibi kabul gördü: "Sabri! Sen bugün oruç musun? Ne zaman oruca niyet ettin? Arkadaşlar biliyor musunuz, bizim Sabri Bey, eğer birisi ona öğle yemeği yedirirse gider yer; yoksa öğle vaktinden sonra oruca niyet eder. "Bazıları bunun üzerine bana, "doğru mu?, gerçekten sen öğleden sonra mı oruca niyet ediyorsun?" diye sordular. Evet, aramızda yaş farkı olmasına rağmen, Hocam bizimle böyle şakalaşır, konuşur ve saatlerce beraber olurdu.

Necati Bey'in sosyal yönü hakkında daha çok şeyler söyleyebilirim. Ancak sözü uzatmak istemiyorum ve diyorum ki; Hocam Necati Bey'in sosyal yönü güçlüdür. O, seven ve sevilen, her kesimden insanla rahatlıkla konuşan ve ülfet kesbeden, merhametli, şefkatli, kerim, cömert, mütevazi ve yardımsever bir insandır. Kişilikli, ahlaklı, âbid, fâdıl, âlim ve hoş sohbet birisidir. Sosyal çevresindekiler tarafından çok sevilir ve sayılır. Üniversite câmiasında ve ilim çevresinde de hocamız sevilen ve sayılan bir kimsedir. 1982 yılında hastalığının tedavisi için İngiltere'ye gittiğinde arkasından dua etmiş, çoğumuz gözyaşlarıyla uğurlamıştık. İyilikseverliği ona sağlığını yeniden kazandırdı.

Necati Bey dini ve millî değerlere içtenlikle bağlı biridir. Hayrâni Altıntaş Bey'in bana aktardığına göre, çok mütedeyyin bir insan olan Hocamız, her Ramazan ayında Kuran-ı Kerim'i ve mealini okur; Fakülte'ye geldiğinde de dini sohbetlerde bulunur. Felselfeyi çok iyi bilen Necati Bey, birgün filozofların söylediklerinin "İlk ve Son O'dur, açık ve gizli olan da O'dur" Kur'an âyetiyle özetlendiğini ifade etti; ve "İşte bütün felsefe budur" dedi. Hocama sağlık ve mutluluk içinde uzun ömürler dileğiyle...

FELSEFEYİ GÜZELLEŞTİREN ADAM

*Prof.Dr. Necmettin TOZLU**

Har Rousseau, düşünme halinin, tefekkürün tabiata aykırılığını iddia etmişse de, insan varolduğu sürece düşünmüştür. Fikir sistemleri, ideolojiler, felsefeler bunun mahsulüdür. Felsefenin batıdaki anlaşılışı, gerçekte doğu-İslâm dünyasından farklıdır. Hıristiyanlık ilk büyük sınavını Yunan felsefesiyle hesaplaşmasında verir. Bunda, genel kanaatin aksine çevrime uğrayan Hıristiyanlık olmuştur. Kilise babalarının felsefeyi kullanarak önemli avantajlar sağlamalarına rağmen, dinî ıstılah ve kavramlar felsefi formlarda erimiş, din dünyevîleşmiştir. Erol Güngör'ün tespitiyle Katolik Kilisesi'nin hiyerarşik yapısındaki isimler (Episkopos, presbiter, vs.) bile Roma'nın idari teşkilatından alınmıştır.

İslâm dünyasında felsefenin serüveni daha farklıdır. Bu dünya, hayatı, kâinatı ve öteyi, Aşkın'ı anlamada vahyi, imanî bir şemaya dayanır. Aklı da, tefekkürü de bu şemanın ifadesi ölçüsünde değerlendirir. İşleyişine göre kullanır. Böyle bir zeminde, iklimde Yunan felsefî anlayışının, getirdiklerinin itileceği, hoş karşılanamayacağı açıktır. İşin bir diğer boyutu da bu felsefenin bugün modern dünyayı yapan öncüller doğrultusunda kökeninden kopmuş olmasıdır. Bu kopuşla felsefe baştan beri aradığı "Hikmet"in, "Marifet"in de uzağına düşer.

Şimdi, hikmete dayalı bir dünyayı, teknik bir veçhe kazanan bir felsefeyle anlamak, yorumlamak, izah etmek gerçekten güçtür.

Tabiatta, gökyüzünde, yıldızlı gecelerde, şırıl şırıl akan sularda ahengi, güzelliği, sonsuzluğu duyan gönülleri bunların dilinden anlamayan bir düşünceyle, felsefeyle tatmin etmek mümkün müdür?

Gazali, felsefecilere bu dünyanın dilinden anlamadıklarını söylüyordu. Yoksa felsefeyi reddettmiyordu. İlginçtir, Gazali'nin felsefecileri tenkit ve reddinden sonra İslâm dünyasında felsefeye karşı duyulan alaka artar. Felsefî eserler incelenir, medreselerde okutulur (Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı).

---

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Profesörü.

Dünün insanını, düşününürünü, felsefecisini felsefe yapmaya iten temel âmiller hâlâ geçerli. Hâlâ insanı hayrete, şüpheye ve sarsılmaya iten vakalarla karşı karşıyayız. Biz felsefe yapmaya mecbur edilmişiz. Çamurumuza katılmış, içimize ekilmiş bu vasıf. Her ne kadar felsefeyi reddedenler kendilerince güçlü deliller getirmiş olsalar da, insan felsefe yapmaya mecburdur. Salt objektivite onu tatmin etmemektedir. Buna dayalı bilimle yetinmek mümkün değildir. Objeden gelen verileri aşma cehtimiz felsefeye ait olan güçlü bir tarafımızın olduğunu haykırır. İnsan kendine, içine dönünce bu gerçekle sarsılır. Hem kendini, varlığını, sıcaklığını duyar, hem de sonlu oluşuna yanar. Yok olmanın eşiğinde ölümün idrakinde sarsılır. Varoluşa, ebediliğe atılır. Bu şuur hali onu Mutlak'a, Allah'a götürebilir. Geçici ile, dünyevi olanla yetinmeme, ebedi olana yönelme insanı içten yapar. Varlıkta var kılar. Mutluluğa açılan imkânlara ulaştırır. Bu yola girilmişse kurtuluş mukadderdir. Aksi de varit olabilir. Mutlak'a açılma imkânına kavuşamayan fertler kötümser bir ruhla tıkanıp kalabilirler. Bu kadar da değil. Biz kendimiz üzerinde, bilgi üzerinde, dış dünya üzerinde de düşünürüz. Bu kadar da değil. Biz kendimiz üzerinde, bilgi üzerinde, dış dünya üzerinde de düşünürüz. Gayemiz "Gerçek"e ulaşmaktır. Onu yakalamaktır. Mutlak bilgiyi elde etmektir. Heyhat ! Felsefe bize "Gerçek"i yakalamanın, ona ulaşmanın güçlüğünü öğretir. Başkalarının da kendilerine göre gerçekleri olabileceğini telkin eder. İmkânımız artar. Benliğimize saplanıp kalmayız. Başkalarına, sevgiye ve barışa açık oluruz. Hocamızın anlayışında bütün bunlar niçin felsefe yaptığımızın, yahut yapmamız gerektiğinin nedenleridir. Bu açıdan meyveleridir de diyebiliriz.

Diyaloglar'da Sokrates, "Kullanmasını bilmediğimiz şeyi hiç kullanmamamız daha iyidir. Bir adam düşünün; gözlerini, kulaklarını, bedenini kullanmasını bilmiyor. Bu adamın görmemesi, işitmemesi, bedenini kullanmaması daha iyidir. Sanat için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Kendi çalgısını çalmasını bilmeyen, başkasının çalgısını da çalamaz elbet, başka hiçbir çalgıyı da" der.

Biz belki yüzyıllardır gücümüzü, bedenimizi, düşüncemizi kullanmasını bilmiyoruz. Kendi çalgımızı da, başkasınınkini de çalamıyoruz. Kullanmasını bilmeyen el ve kafa çirkinleştirir. Bu yüzden hiçbir değerimizi güzelleştiremedik. Evrensele ulaştırıp sevdiremedik. Öner, güzelleştirmek yolunda bir cehdi sembolleştiriyor. İnsana bakıyor. Topluma bakıyor. Aşkın'a, değerlerimize eğiliyor, bütün bunları felsefenin eleğinden geçiriyor. Anlıyor, derinliğine nüfuz ediyor, tahlil edip takdim ediyor. Güzelleştiriyor, sevdiriyor. Felsefe bu faaliyetlerde bir arındırma, derinliklerindeki sırrı, güzellikleri ifade etme gayretidir. İnsanı ve değerleri tahribe yönelik korkutucu, ürkütücü, soğuk bir alet değildir. Ruha daldırılmıştır, sıcaktır ve sevimlidir. Böyle bir felsefenin aynasında insan, çok farklı renkleriyle, güzellikleriyle parıldar. İsyancı, inkârcı, değerden mahrum, semayla irtibatı kesik bir yaratık olarak gözükmez. Mâddi-mânevi

bütünlüğü içerisinde, soylu duygulara ve değerlere sahip, aklını doğru kullanan, hür bir varlık olarak gözükür. Bu varlık Aşkın'a yönelmiştir, iç dünyası İlahi Otorite'nin kontrolündedir ve Kul'dur.

Böylece çağımızda yaygınlaşan insanın başkaldırısı, bunalımı, kaidekural tanımazlığı, çevresini ve kendini tahribi bir sapma, yoldan çıkma olarak anlamlandırılır. Çünkü, bütün bunlar onun "Öz"üne ilişkin büyümeler gelişmeler değildir. Arızî hallerdir. Nitekim Öner; Sartre ve benzeri filozofların insan anlayışlarını olurlamaz. Olurlamaz çünkü Sartre'ın felsefesi bir umutsuzluk felsefesidir. Bu, insanı boğuyor. Melekelerini, gücünü, cehdini tüketiyor. İnancını yıkıyor. Böylece insana hiçbir çıkış kapısı aralamıyor. Sartre elbette büyük bir filozof. Felsefe yapıyor. "Varoluş"u, "Öz"ün önüne koyuyor. İnsanı asıl özelliğinden soyuyor. Onu yapılır bir nesne gibi düşünüyor. Kendini yapan, ne olacaksa onu seçen, seçerek varoluşunu kuran bir nesne.

Gerek Sartre, gerek Camus insanın ufkunu örtmüşlerdir. Hayatın kaynağıyla irtibatını kesip onu çaresiz. Kendini tüketen, intihardan başka çıkar yolu olmayan bir varlık konumuna indirgemişlerdir. Çağdaş birçok düşünür insanı böyle bir kadere mahkum etmede Sartre'la, Camus'yle beraberdir. Öyle ki Schopenhauer onun ölümünü doğumuyla başlatır. Freud, şuurun aydınlığını, şuuraltının karanlık, dipsiz kötülükleriyle kuşatılmış olarak görür.

Bir düşünürümüz (S. Karakoç) bu tür anlayışlarla "terazinin bir kefesine boyuna karanlıklar doldurulduğunu, öbür kefeye konulması gereken ışıktan, umuttan haber verilmediğini" vurgular.

Allain de "Güleryüz" adlı demesinde aynı hususa değinir. On yaşlarında ziyaret ettiği manastırda, manastır sakinlerinin hergün biraz daha kazdıkları mezarlarını, yaşayanlara ders olsun diye tam bir hafta beklettikleri ölülerini gördüğünü ifade eder. Allain böyle bir anlayışın hayatın gerçek sırrını yakalayamadığını belirtir.

Öner, bütün bu anlayışların aksine insandaki sırra yönelir. Onu herhangi bir nesne olarak ele almaz. Bir şahsiyet, bir "Ben" olarak ele alır. İnsanın varlık düzeninde tekliğine dikkat çeker. Sartre'ın gittiği yoldan gider. Ancak onun aksine insanın bir "Öz"ünün olduğunu ortaya kor. Hâttâ akletmenin, düşünmenin bu öze ilişkin olduğunu, onu oluşturduğunu vurgular. Öz değişmez. Ve "Varoluş"dan öncedir. Böyle olunca, bunu tayin eden, tasavvur eden ve var eden Yüce bir Varlık vardır. Bu, şüphesiz Allah'tır. Şu halde insan yaratılmıştır. Mesuldür. Kendi haline bırakılmamıştır. Bilinmeyen bir güç tarafından dünyaya fırlatılmış da değildir. Aksine bir görevle yükümlü kılınmıştır. Bütün bunlar felsefeyi kendi bağlamında olduğu kadar, kültür-değer ilişkisi içerisinde düşünmeyi, ustaca yapmayı ve kullanmayı da ifade eder. Bu bağlam ve ilişki açısından felse-

feye yansıyan insan aynı zamanda değer vareden, değer tarafından varedilen bir varlıktır. Onu, diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliklerinden birisi budur. Aklı yanında değerleri de vardır. İnsan bunlara bağlanır. Bu bağlanışta önce inanç sözkonusudur. İnanan insan bağlandığı değerin yükledikleriyle kendini sorumlu hisseder. Böylece hayatına müeyyideler doğrultusunda bir sistem, bir nizam hakim olur. Hele değer insanın içine, derununa ekilmişse, vicdanîleşmişse etkileri o derece güçlü olur. İnsan, bu yüzden inandığı değeri çiğneyemez. Hiçe sayamaz. Değerler içerisinde derunîleşen, ruhta yer eden, böylece insanda en çok etkili olanı dinî değerlerdir. Bunlar ebedi hayat fikrine dayanır. Ebedilik insanın en güçlü özlemidir. Çağlar boyunca aradığı, ulaşmaya çalıştığı en temel temadır. Yokluğa direnen, şuurun derinliklerinden gelen, ferahlatıcı, kaplayıcı umuttur. Bu yüzden dinî değerler insanı sarar, etki alanı içerisine alır. Böylece değere inanış hasbidir. Samimidir. İçtendir. Dikkate alınmadığında insanda tedirginlik, zorlu ve huzursuzluk meydana gelir. Korkudan endişeye, günahtan pişmanlığa kadar uzanan bu duygular, onun sarsılmasını kendine, içine dönmesini sağlar. Bu dönüş yeniden yapılmalıdır. Samimiyetin ifadesidir ve değerlerin güçlülüğünün insanda ne derece köklü bir yer ettiğinin, de ispatıdır. Gerçi değeri aşanlar yok değildir. Ancak normal şartlarda bunların sayısı itibar edilecek bir yekûn tutmaz.

İnsanlar değerleri çıkarları uğruna da kullanma yoluna giderler. Böyle bir durumda değere inanma sahtedir. Saygı yoktur. Öyle gibi görünüp menfaat sağlama sözkonusudur. Bu tiplerin o değere verecekleri zarar, değerin karşısında olanlardan kat kat fazladır.

Böyle bir tahlille sayın Öner, hayatın müeyyidesiz olamayacağını vurgular. Bunun da yolu insanın bir değere inanmasından geçer. Önce insan kendi içinde tutarlı olmalıdır. Samimi olmalıdır. Hasbi olmalı, değerlerine bu bağlarla bağlanmalıdır. Toplumda düzen ancak bu yolla sağlanır. İnsanîleşme de temelde insan-değer ilişkisinin bir sonucudur. Hayatın yaşanılır olması, toplumun düzen içerisinde devamı, insanın değerler doğrultusunda şekillenmiş olmasına bağlıdır.

Güçlü değerleri olmayan toplumlar çözülür, insanlar bunalıma, kaosa düşer. Öner'de en güçlü olan varlık "Aşkın Varlık"tır. Ona teslim olmayan insanın kayıt altına alınması mümkün değildir.

Bütün bunlar gelişigüzel tespitler değildir. İnsanî olanın, huzurun, değerin korunmasına yöneliktir "Bilim ve tekniğin onca nimetine rağmen dünyada huzur yoktur. İnsanın ve insanlığın hali üzülecek bir manzara arzetmektedir" Bu durum bizin için de sözkonusudur. Biz de bir değer yıkıcılığıyla savaştayız. Kültürel sömürüyle savaştayız. Kültür savaşı bir değer savaşıdır. Temel amacı, en belirgin, en sağlam, güçlü değeri safdışı etmektir. Burada başarı, değere olan inancı kırmaya onu gözden düşürmeye bağlıdır. Bunun için akla-hayale gelmeyen oyunlarla karşı karşıyayız.

Bunların en tehlikelisi değere olan inancı yıkmaya yönelik olanıdır. Bu, "Öz"ün yıkımıdır. Öz'ü yıkılan toplum ve insanın yeniden kendini bulması oldukça güçtür. Çünkü burada asıl olan kişinin ve toplumun kendine güvenini yitirmiş olmasıdır. Bunun neticesi varlığını yitirmek, başka toplumlara karışıp gitmektir.

Burada güç bir sorunla karşılaşırız. Değerlerin-kültürün yeniden ele alınması, tahlili, tanıtılıp geliştirilmesi, sevdirilmesi sorunu. Bu bir anlamadır. Farketmedir. Elemedir. Her türlü ideolojik tutumlardan, duygusal olurlamalardan, bağnazlıklardan uzak durmadır. Ufuklu ve kuşatıcı olmadır. Şüphesiz bütün bunlar felsefenin kazandırdıklarıdır. Öyleyse varlığa, varolanlara, kültürün esas unsurlarına derinliğine nüfûz etmeliyiz. Bu nüfûz; tahlili, tanımayı, onlardaki güzellikleri, varetme gücünü sergilemeyi getirir. Sorgulama yolunu da açar. Böylece değer ve dolayısıyla kültür gerçek bir mihenge de vurulmuş olur. Yerli olan bilinir, takdir edilir, işlenir ve yaşanılır kılınır. Evrensele de bu kapıdan girilir. Felsefe dış dünyaya çevrilir. Bu dünya özü, öncülleri, yapılanmaları itibarıyla ortaya konur. Tüm bunlara açık bir zihniyetle yanaşılır. Bu aynada, yerli olan çağın değerlerine katkı sağlayacak bir anlayış ve forma ulaştırılır. Böyle bir usûlle kendimiz kalarak evrensele ulaşmanın sırrını yakalarız. Bu doğrultuda felsefe özün korunmasında, değerlerin ve kültürün anlaşılıp yüceltilmesinde, bu cepheden gelen iç ve dış saldırıların kırılmasında düşünce gücüne dayalı bir yapma, savunma hattı oluşturur Hoca'nın üslûbunda.

Değerlerin önemli bir foksiyonu da, insanın tutkularını sınırlamış olmalarıdır. Öner tabiata dönük zekânın, bilimsel hırsın sınırlandırılmasına taraftar değildir. Ama bilmin, bilimsel gücün kötüye kullanılmasının şuurundadır. Çağımızda fakirlerin ezilişi, yoksullaştırma ve sömürü, bilimsel gücün yedeğinde icra edilir. Birçok ülkede insanlar açlıktan ölürken, bilim ve tekniğin gücüne güç katanlar, silah yarışına büyük meblağlar harcayarak sürekli insanların acılarını derinleştirirler.

Bütün bunların karşı yansıması isyandır. Tedirginlik ve yıkımdır. Fert ve toplumları sarma, aktif ve pasif direnişe, faaliyete itmedir. Burada Öner, insanî tarafımızı geliştirmeyi, akıl gücümüzü olumlu kullanmayı tercih eder. Bunu da sağlayacak olan içtenlikle Aşkın bir Varlığa yönelmektir. Bu yapılmadığı takdirde insan en tehlikeli bir yaratık olmakta, bilim ve tekniğin nimetleri huzura katkıya çevrilmemekte, giderek insanlığın ve medeniyetin sonu hazırlanmaktadır. Nitekim Eflatun da, insanın uzun süre felsefe eğitimine tâbi tutulmasını bir inceliğe bağlar. En iyinin bozulması en kötüdür. Çünkü insan akıl gücüne sahiptir. Onu istediğinde, gerekitğinde kötüye kullanabilir. Öyleyse onun kayıt altına alınması gerekir.

Hocamız sorgulamalarını iyinin, güzelin, insan ve insanlığın adına yapar. Gerçek adına yapar Varolmamız, varlıkta kalmamız için yapar.

Tarih boyunca örnek insanlar hep bu çizgide görülür. İlkçağın "Hikmet"i taşıyan tipi bunu yaptı. Ortaçağın "Zahid"inin gayreti de buydu. Çağımızda bu misyon "Âlim"indir. "Düşünür"ündür. Felsefecinindir. Mesele bunun bilincinde olmaktır. Öner, bunu hakkıyla yapandır. O, insanı, kültürü, değerleri, tabiatı, ahlâkı hep felsefenin nüfûz edici bakışıyla ele alır. Yorumlar. Güzelleştirir. Bunu yaparken aklı duyarlılığına egemendir. İfadeleri arı-duru, tam bir mantıkilik içerisindedir. Yerinde ve gerektiği gibidir. Görüşleri, meselelere yaklaşımı soğuk, itici ve boğucu değildir. Aksine hoşgörüyle, derin bilgisiyle içe işleyen yakınlaştırıcı ve kuşatıcı bir irfanla yoğrulmuştur. Bilim, bilim olarak kullanılmıştır. Gösterişe, alkışa, fayda teminine alet edilmemiştir. Öner alkış ve övgü de beklemez. Hiddetin, kinin, nefretin, adalete çullandığı çağımızda Hocamız, insani olanı telkin etmiş, bu çizgide kalmıştır. Bütün bunlar onun içinde barınan güzelliğin, güzellik sevgisinin felsefe yoluyla âleme, dışa yansımasıdır. Büyük sanatkârların, aşıkların, düşünürlerin de yaptığı budur. Nitekim T. Jouffray, güzelliğin ilkesini ifadede arar. Bunun bütün özellikleriyle açıklığa kavuşturulmasında görür. Bir başka açıdan H. Tain de aynı kapıya çıkar. Boris Pasternak, "Kötü kişi büyük şair olamaz" derken bu gerçeği noktalar. Yani "İnsan Güzelse Güzelleştirir". Kur'an'ın, "İman edin iyi amellerde bulunun" emrinin telkin ettiği yüce hakikat de bu merkezde yoğunlaşır.

PROF. DR. NECATİ ÖNER'İN HÜRRİYET ANLAYIŞI

*Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ**

Hocamın hürriyet anlayışını, "İnsan Hürriyeti, İst. 1982" isimli eseri esas olmak üzere, diğer eser ve makalelerinde, aynı konuyla ilgili görüşlerini araştırarak ortaya koymayı amaçladım. Bunun için, konuyla ilgili tüm eser ve makalelerini fişleyerek işe başladım.

Yaptığım araştırmalar sonunda, ele alınan konuların mantıkî bir tutarlılık ve son derece doyurucu bir açıklıkla ifade edildiğini gördüm. Araştırmam boyunca bu konuyla ilgili olarak ne Immanuel Kant (1724-1804)'daki gibi bazı çelişkilere, ne de Martin Heidegger (1889-1976)'deki gibi bir anlaşılmazlığa rastladım. Ele alınan her konunun, açıklanmak için değil, anlaşılmak için son derece ikna edici ve açık bir metodla incelenmiş olduğunu takdir ve hayranlıkla söyleyebilirim.

Bu nedenle hocamın hürriyet anlayışını hemen hiçbir yoruma gitmeden, kendi cümleleri ile aktarmayı uygun buldum. Yaptığım aktarmalarda bir noksanlık görülürse bu, hocama değil bana aittir. Okuyucuların bu hususu gözönüne almaları arzu olunur.

Prof. Dr. Necati ÖNER'e göre hürriyet problemi, insan varolduğu sürece bir felsefe problemi olarak kalacak ve üzerinde tartışmalar devam edecektir.(1)

İnsan için çeşitli hürriyetlerden bahsedilir. Vicdan hürriyeti, siyasi hürriyet, mülk edinme hürriyeti, ekonomik hürriyet, seyahat hürriyeti v.s.

Sözlüklerde hürriyet kelimesine verilen, "zorlamanın yokluğu, tutuklu olmayan bir varlığın hali, bir eylemde (fiil) bulunma veya bulunmama iktidarı gibi tanımların hiç biri, mantıkçıların 'ağyarını mani efradını câmi' diye nitelendirilen tam ve tümel (küllî) bir tanım değildir"(2) diyen

---

* Ankara Üniversitesi Felsefe Profesörü.

(1) Prof. Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.7-8.

(2) A.g.e., s.10..

Öner amacının, "hürriyet çeşitlerinin (siyasî, ekonomik, vicdan v.s.) hepsinin temelinde ortak olanı, eğer deyiş yerindeyse, insan hürriyetinin özünü; başka ifadeyle, meselenin felsefî olan yanını belirtmeye çalışmak" olduğunu ifade ediyor.(3)

Hocam'a göre hürriyet bir yaşantı hali olup duygusal alana aittir. Bu nedenle de herkes için kabul edilebilen bir tanımı yapılamaz. Hürriyetin tanımı, yani tanıtılması onun ... nitelikleri ile degil görünüşleri ile olur. "Ömründe hürriyetsizliğin ne oldugunu hissetmemiş birine hürriyetin ne oldugunu anlatamazsiniz (...) Hürriyet üzerinde düşünmek için saglam dayanak noktası hürriyet veya hürriyetsizliğin tecrübesi olmalıdır.(4) (...)

Hürriyet çeşitli imkânlar karşısında bahis konusu olabilir. Birçok imkân olmalı ki onlar arasında bir seçim yapıp, şunu istiyorum, şunu istemiyorum diyebilelim. O halde seçme, hürriyetin temel unsurlarından biridir. (...) Seçmeden sonra eylem gelir. Insan istedigini seçip sonra eylem haline getirdiginde; başka bir ifadeyle, "yaptığında" kendisini hür hisseder. (...) O halde bütün insan hürriyetinin temelinde bu iki unsur bulunur: SEÇME ve EYLEM.(5)

SEÇME HÜRRİYETİ

"Seçimsiz bir hürriyet olmayacağı gibi, hürriyetsiz bir seçme de olmaz" diyen Öner, seçmenin herhangi bir sebep veya sebeplerle ilişkisi olup olmadığının tartışma konusu olduğunu ifade eder. (6)

"Birçok imkân karşısında kalındığı zaman hiçbir tercih sebebi olmadan karar verme hürriyetine kayitsizlik hürriyeti denir" görüşünü belirtikten sonra hocam, bu hususdaki düşüncelerini şöyle açıklamaktadır: "Hiçbir sebebe bağlı olmadan seçme gücüne sahip oldugumuz kanaatinde olan kayitsizlik hürriyeti taraftarları, bu gücün neliği hakkında inandırıcı bir açıklama yapmıyorlar. Bu gücü neye baglamak lazimdir? Iradeye mi? Hürriyet iradî bir hareket olduguna göre, kayıtsızlık hürriyetinde irade gücünün bir rol oynaması gerekir. (...)

İrade, yüksek bir zihin fonksiyonudur(7). (...) İrade genel bir yetidir. İçinde fikir, fiil (acte), bilinç "consentement" ve zeka kontrolü gibi unsurlar vardır.(8) (...) Bu durumda kayıtsızlık hürriyetinden kasıt sebepsiz seçme ise, böyle bir hürriyetin mevcudiyetinin savunulması yapılamaz.

(3) A.g.e., s.11
(4) A.g.e., s.12.
(5) A.g.e., s.13.
(6) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s. 18.
(7) A.g.e., s.21.
(8) A.g.e., s.22.

Sebepsiz bir seçmeyi gerektiren fiil, iradeyi, dolayısı ile aklîliği içermediği için burada bir hürriyetten bahsetmek yerinde olmaz."[9].

Böylece sebepsiz bir seçme olmayacağını belirten düşünürümüz, sözkonusu sebepleri de etken ve amaçsal olarak iki kısma ayırır. O, bu iki sebep arasındaki ilişkiyi ise şöyle açıklar: "Seçme fiilinden önce bir amaca yöneliş vardır. Öyle ise seçmede amaçsal sebep rol oynar demektir. Seçimdeki amaçsal sebeplerin nasıl oluştuğu üzerinde düşünülürse, arka [10] plânda seçmede sözkonusu olan sebebin etken sebep olduğu ortaya çıkar. Amaçlar, bende daha önceden kazandırılmış fikirlerdir. İster kişisel tecrübeler, ister çevrenin (aile, okul, kitap v.s...) etkisiyle olsun, bende seçmeden önce, doğruluk, faydalılık, elverişlilik gibi tercih sebebi olabilecek fikirler teşekkül etmiştir. İşte seçmenin asıl sebeplerini önceden kazandırılmış olan bu fikirler teşkil eder. (...)

Seçmede "sebepler" rol oynar. Seçme, sebeplerin bir sonu onların bir eseridir. Şimdi burada sebeple eser arasındaki bağın kipliğine (modalite') bakmak gerekir. Eğer bu bağ zorunluysa, yani sebep zorunlu olarak seçme fiilini tayin ediyorsa ve bu sebepler de dışta ise, o zaman bir insanın hürriyetinden bahsedilemez.[11]

İki seçenek karşısında birini tercih edip sonuca varıldığında, çok defa insanda memnunluk veya pişmanlık duygusu doğar. İşte bu duygular, seçmedeki sebep sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığının işaretidir.[12]

Her iki duygu hali de, insanın seçmede kendisine düşen bir payın bulunduğunu telkin eder. İşte o pay, insan hürriyetidir. (...)

Seçmede sebeple sonuç arasındaki bağın kipliği (modalite') zorunlu değil olumsaldır (Contingent). Bu bağ, içerisinde bir ihtimaliyet (olasılık=probabilite') taşımaktadır. Bu ihtimal insanın seçimdeki payından ileri gelmektedir. (...) Seçmede sebepler sonucu bir ihtimaliyet içinde etkiler. [13]

Doğması ve ölmesi kendi elinde olmadığından seçme hürriyeti insan için sınırlı bir alanda sözkonusu olabilir. Bu durum "insanı, kendini aşan bir varlıkla yüz yüze getirmekte ve sonsuz hürriyete sahip Mutlak bir Varlık'ı düşündürmektedir. (...) Hürriyet meselesi üzerine eğilen akıl için, mutlak hüriyete sahip bir varlığı hesaba katmak kaçınılmaz olur. İster kabulü, ister reddi ile olsun, Mutlak Varlık üzerinde düşünmeden hürriyet meselesi için bir çözüm yolu bulunamaz."[14]

(9) A.g.e., s.24.
(10) A.g.e., s.25.
(11) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s. 26-27.
(12) A.g.e, s. 29.
(13) A.g.e., s.30-31.
(14) A.g.e., s. 32.

MUTLAK VARLIK KARŞISINDA HÜRRIYET

Yüce Allah'ın mukaddes kitaplarında şunu yap, bunu yapma diye insana emretmesi de insanın seçme hürriyetine sahip olduğunu açıkca göstermektedir. "Allah günah ve sevabı tayin ederek, insanın neyi seçmesi gerektiğini bildiriyor."[15] Böylece Mutlak Varlık karşısında insan hürriyetinin durumu ortaya çıkıyor. Dolayısıyla işin içine kader problemi giriyor.

Hocam, bu hususta haklı olarak Batılı filozoflardan üç kişinin, teist olarak Descartes'in, Panteist olarak Spinoza'nın, ateist olarak da J.P. Sartre'in görüşlerini belirtiyor.

Teist görüşü temsil eden Descartes'in şu ifadesine yer veriliyor: "Benim Tanrı adından anladığım şudur: O, sonsuz, ebedî, degişmez, bagimsiz, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter bir cevherdir. Ve varolan bütün şeyler O'nun tarafından yaratılmış ve meydana getirilmiştir."

Descartes'e göre insanın algıladıklarının ve bildiklerinin bir hayâl olmayışı Tanrı'nın onu aldatmamış olmasındandır. Descartes, felsefesinin ilk adımını "düşünüyorum o halde varım" la attıktan sonra Tanrı'nın varlığını kabul etmekle[16] şuurdan hareket etmesine ragmen solipsist olmaktan kurtulup, gerçekci (realist) oluyor. Görülüyor ki Descartes felsefesinin temeli Tanrı'nin varlığıdır. Onu kaldırırsaniz, sistem tamamiyle çöker.[17]

Descartes şöyle diyor: "Tanrı'nin beni aldatmasına aslî imkân yoktur. çünkü her hile ve aldatmada bir nevi olgunsuzluk ve eksiklik bulunur. (...) Aldatmak istemek şüphesiz zaaf ve kötülüğe delâlet eder. Bu ise Tanrı'da bulunmaz."

Yanlış yapmanın sebebi insandır. Tanrı insana doğruyu eğriden ayırdetme yetisi vermiştir. Yanlışlığın sebebi bu yetinin sonsuz olmamasındandır. Yanlışlık irade ile müdrikenin bir arada iş görmesinden ileri geliyor. (...) Yanlışın sebebi Tanrı'nın insana verdiği hürriyetin kötü kullanılmasıdır. O da insanın mükemmel olmamasının, eksikliğinin bir eseridir. Eksiksiz olan, mükemmel olan yalnız Tanrı'dır.[18]

Descartes'e göre mutlak olarak hür olan yalnız Tanrı'dır. Tanrı, insana kendi iradesine denk bir irade vermiştir. İşte bu sayededir ki insan hürdür. İnsan iradesinin kendisine Tanrı tarafından verilmiş olması ve insanın onu kullanma gücünün sınırlı bulunuşu dolayısıyla, insan hürriyeti

(15) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s. 140.
(16) A.g.e., s.34.
(17) A.g.e., s. 35
(18) A.g.e., s.37.

mutlak değildir. Descartes'e göre insan hürdür, bu hürlüğü Tanrı sayesindedir. O'nun bir lutfu, bir hidayetidir."[19]

Panteist görüşü temsil eden Spinoza'da tek cevher vardır, o da Tanrı'dır. Her şey Tanrıdır. Tanrı'nın dışında hiçbir şey yoktur. Tanrı her şeyin nedenidir. Tek hür sebep Tanrı'dır. Her şey Tanrı'dan sudur etmiştir.

Koyu bir determinist olan Spinoza, tabiatta olup biten her şeyin Tanri tarafindan tayin edildigi ve onların da zorunlu oldugu kanaatindedir.[20] Spinoza'ya göre ruhta mutlak yahut hür bir irade yoktur. Fakat ruhun şu veya bu isteği bir sebeple tayin edilmiş ve sonsuza dek böyle gider.

Spinoza'ya göre hür insan yalnız aklın emirlerine göre yaşayan insandır. İnsanın hür olması akla uyması ile mümkündür. Bu ise tabiata uygun olarak yaşamaktır."[21]

Ateist görüşü temsil eden J.P. Sartre ise, "insan hürriyetini, Allah'in varlığını inkârla temellendirmeye çalışıyor. (...) Sartre birbirinden farklı iki varlik türü kabul ediyor. En soi (kendinde) ve pour soi (kendisi için) varlık. Insan pour soi varlıktır. Pour soi varlıkta varoluş (existence), öz (essence)'den önce gelir. "Pour soi" varlıkta varoluşun özden önce gelişi, onun hür olmasinin bir gereğidir."[22]

Sartre'a göre insan önce dünyada mevcut olur, sonra tanımlanır. İnsanı tasarlayacak bir Tanrı olmadığı için insan tabiatı denen bir şey yoktur. İnsan tabiatı olmadığı için de insan kendisini meydana getirmiştir. Hiçbir destek ve yardım olmaksızın insan kendini icat etmeye mahkum edilmiştir.

"İnsan ilkin bir projedir. Bu proje seçerek, yaşayarak gerçekleşecek ve böylece özünü meydana getirecektir. İnsanı fiile iten, harekete getiren projeleridir.[23] (...) Bir insanın şu ya da bu olmasının sebebi, seçimi yapan kendisidir. [24]

Sartre insana tam ve sınırsız bir hürriyet tanırken de çelişkiden kurtulamıyor. İnsan seçmede hür ama, her şeyi seçmeye muktedir değil! Varolmayı seçemiyor. O terkedilmiş, atılmıştır. Hürriyetini durdurmayı da

---

(19) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1985, s.38-39.
(20) A.g.e., s.40
(21) A.g.e., s.42.
(22) A.g.e., s.43.
(23) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.45.
(24) A.g.e., s.46

seçemiyor! İnsan hürriyetine kendisinden başka sınır tanımayan Sartre, hürriyetin başlangıcını ve sonucunu dışarıda bırakıyor. İşte çelişki buradadır."[25]

Batılı filozofların hürriyet ve kader anlayışı kısaca belirtildikten sonra İslâm'da hürriyet ve kader anlayışı kısaca ele alınıyor. Burada Cebriye, Kaderiye ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerine yer veriliyor.

Kurucusu Cehm b. Safvan (Ö.M.745) olarak bilinen Cebriye'ye göre insan hür değildir. "Onda bir irade kudreti yoktur. İnsanın hareketleri tıpkı cansızların hareketleri gibidir. Her şey Allah'ın mutlak iradesine bağlıdır.

Kaderiye'ye göre, insanın bütün fiileri, Allah'ın iradesinden ayrı olarak, sırf kendi iradesiyle meydana gelir. Yani insanda bir irade kudreti vardır. Bu fikri ilk defa ortaya atanın Mâ-bed el-Cüheni (Ö.M.691) olduğu söylenir."[26]

Kaderiye'nin görüşlerini geliştirip onlara felsefi bir anlam kazandiran Mutezile'ye göre insan fiillerinde hürdür. "Insan kendi fiillerinin yaraticisidir ama, bunlari yaratmak için ona, o gücü veren Allah'tır. Allah insana kendi fiilerini meydana getirme gücü vermekle, onu sorumlu tutmuştur."[27]

Cebriye ve Kaderiye'nin görüşlerini aşırı bulan Ehl-i Sünnet alimleri hürriyet ve kader konusunda orta yolu bulmaya çalışmışlardır.

Eşârilere göre, "insanda bir irade kudreti vardır; fakat bu kudretin, yaptığı işler üzerinde etkisi yoktur. O ancak kazanmaya (kesbe) muktedirdir. Eş'ârî Cebrden kurtulmak için kesb kavramını kullaniyor. (...)

Matûrîdî'ye göre insan, fiillerinde irade hürriyetine sahiptir. Fakat insan fiillerinin yaratıcısı değildir. Fillerin yaratıcısı Allah'tır. İnsan o fiilleri kesbeder. Matûrîdî kesb anlayışında Eş'ârî'den ayrılır. Matûrîdî kesbin, kulun bir şeyi ihtiyar etmesi, ya da seçmesi veya kasdetmesi olduğunu söyler.[28] İnsan, kendisine Allah tarafından verilen kudretle fiili kesbedip etmemekte, yani yapıp yapmamakta hürdür. (...) Hanefî mezhebi bilginleri kaza ve kader inancında Matûrîdî'nin yolunu seçmişlerdir.[29]

Allah, kulun niyet ve isteğine göre kulun teşebbüsü sonucu fiili yaratıyor. Böyle bir izah tarzı, hem Allah'a ortak koşmamayı ve hem de insanı sorumlu kılmayı hedef iftihaz etmektedir. Fakat bu çözüm yolu da, bu

(25) A.g.e., s.49.
(26) A.g.e., s.50.
(27) A.g.e., s.52.
(28) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982. s.53.
(29) A.g.e., s.54.

konudaki tartışmalara son verememiştir. Konunun bir tarafı, insanı aşan mutlak bir varlıkla ilgili olduğu için bir çözüme kavuşturmak mümkün değildir."[30]

İNSANIN HÜRRİYET ALANI

Bütün bu durumlar insan hürriyetine iki açıdan bakmak gereğini ortaya koyuyor. "Birincisi, insan bilgisi dahilindeki sebeplerle seçme fiili arasındaki bağdır. (...) İkincisi, insanla onu aşan Mutlak Varlık arasındaki ilişkidir. (...) İnsan fiilerinin böyle bir varlık tarafından tayin edilip edilmemesidir. (...)

Kayıtsızlık hürriyeti, açıklanması mümkün olmayan bir hâl olarak görünmektedir. Sebepsiz bir seçme bahis konusu değildir.[31] (...)

İnsan hürriyetinin sınırı bilgisinin de sınırıdır. İnsan ancak bu sınırla sınırlanmış alanla ilgili bir sorunun cevabını verebilir. İnsan, seçme ile ilgili her fiilinin sebebini açıklamak yetkisine sahiptir. Çünkü bilgisinin içerisindedir. (...)

İnsanın seçme hürriyetinin sınırı aynı zamanda aklının da sınırıdır. (...) İnsanın hürriyet alanı, akıl alanı ve bilgi edinebilme alanı aynı şeydir. İnsanın bilgi edinebilme alanı ile bilgi alanını karıştırmamak lazımdır. (...)

İnsanın sınırlı hürriyet alanı Allah'ın mutlak hürriyet alanı içinde yer alır. (...) Aklın sınırını aşan mutlak hürriyet alanı ile ilgili soruların cevabı, bilgi edinebilme alanını aştığı için, insan tarafından verilemez. Niçin âlem vardır? Ben neden dünyaya geldim? Gibi sorular bu türdendir.(...) Mutlak alanla ilgili bilgi aklı aşar, imanla ilgili olur. Akıl ancak böyle bir bilginin mümkün olduğunu kabul edebilir, fakat bilimsel bilgide olduğu gibi doğruluğunu ispatlayamaz."[32]

Hocama göre akıl kendi sınırına varıp yetersizliğini anladığı zaman, kendini aşan Mutlak bir Varlığın yani Allah'ın varlığını kabule doğru bir yol alır. Dolayısıyla insandaki bu yetersizlik Allah'ın varlığını kabul için bir kanıt olabilir.

Hürriyet insana Allah tarafından verilen bir hâl olduğu için Allah'ın kabulünden sonra insan hürriyetini kabul etmek çelişik bir durum olmaz. Niçin Allah diğer bütün yaratıklar arasında sadece insana hürriyet tanımıştır? Sorusu yukarıda da belirtildiği gibi Mutlak Varlığın fiiliyle ilgili olduğu için, insan tarafından cevaplandırılamaz.[33]

---

(30) A.g.e., s.55-56.
(31) A.g.e., s.57.
(32) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.58-59.
(33) A.g.e., s.62.

Kaderiyye ve Ehl-i Sünnetin çözmeye çalıştıkları ihtilaflı kader ve insan hürriyeti problemine hocam şöyle bir çözüm getiriyor: "Yaratma, var olmayan bir şeyi ortaya koyma, var kılmadır; bu ise iki türlü olabilir. Bu iki kavramı, yoktan varetme ve vardan varetme terimiyle karşılıyorum.

Yoktan varetme: Ham maddesi, malzemesi bulunmayan şeyi var kilmaktir. Bakara suresinin 117. âyetinde Allah şöyle der: "**Bir şeyi yaratmak istedimi ona sadece 'ol" der, o da hemen oluverir**" İşte bu tür yaratmaya "yoktan varetme" diyorum. Bu güç yalnız Allah'a aittir.

Vardan varetme: Bu tür yaratma yapma fiili ile karşılanır. Yoktan varedilmiş şeyler üzerinde bir tasarruftur; bir şekil değiştirmedir. (...) Meselâ şimdi üzerinde yazı yazdığım masa, karşıda gördüğüm bina, evvelce yoktular, ama yoktan varolmadılar."[34]

İnsanda, Allah tarafından verilmiş bir şey yapabilme gücü vardır. Ama bu güç mutlak olmayıp sınırlıdır. Bu sınırlı insan hürriyeti alanı, Allah'ın hürriyet alanı içindedir. Allah, kendi kudreti içinde olduğu halde bilerek müdahale etmediği bu alanda insanı serbest bırakmıştır. İnsan kendine tahsis edilen alan içerisinde yapıp ettiklerinden sorumludur. "Seçmeden sonra amaca ulaşmak için, insan hür olarak eylemde bulunur. Onun sorumluluğu bu eylemden ötürüdür. (...) Sonucu etkileyen şartların oluşması, eylemi yapana bağlı değildir. Burada Allah'ın iradesi sözkonusudur. Duânın anlamı ancak böyle bir yorumla ortaya çıkar. Bir işe başlarken insanın yaptığı dua, hür fiili ile yapacağı işin, istediği şekilde sonuçlanması için gereken şartları yaratmasını Allah'tan dilemek demektir.

Sebepler sonucu zorunlu olarak tayin etmiyor; seçmenin yapılmasında seçiciye düşen bir "pay"da vardır. (...) İşte seçmede insana düşen payda, insan hürriyetini aramak lazımdır. İnsan bu paya sahip olduğu içindir ki hürdür.[35] (...) Bu hürriyet Allah'a ve temporel sebeplere bağlı olduğu için göreli (izafi) bir hürriyettir."[36]

Seçme iradeyle ilgili bir eylemdir. İradî fiilerin temelinde düşünüp taşınarak karar verme vardır. Böyle bir durum ise insanın akıl sahibi olduğunu gösterir. İnsanın akla sahip olması onun hür olduğunun bir delilidir. "Tabiatı gereği insan sınırlı bir alanda hürriyete sahiptir. Yani insan için mutlak bir hürriyet sözkonusu olamaz. İnsan hürriyetinin alanı aklının alanıdır."[37]

---

(34) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.63-64.
(35) A.g.e., s.67.
(36) A.g.e., 68.
(37) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s.82.

BİLGİ - HÜRRİYET İLİŞKİSİ

Saygı değer düşünürümüz, hürriyetle bilgi arasındaki ilişkiyi iki açıdan ele alıyor:

1 - Hürriyetin temeli ve onu mümkün kılan şartlar bakımından 2- Hürriyet halinin devamını sağlayan şartlar bakımından. Birincisinde fert, ikincisinde ise toplum sözkonusudur.

1 - Fert sözkonusu olduğu zaman: "İlk bakışta, hürriyetin eylem (fiil) ile ilgili olduğu görülür. (...) Bir eylemin eNgelle karşılaşması, hürriyetsizlik bilincini doğurur ve insanda hürriyet bilinci, hürriyetsizlik bilincinden doğar. İnsan hürriyet içinde iken onun farkında değildir. (...)

İnsanın hürriyetle ilgili eylemleri, iradeye bağlı bilinçli eylemlerdir. Otomatik hareketler, refleksler, içgüdülere bağlı hareketlerde hürriyet bahis konusu olmaz. (...) Eylemde farkına varılan hürriyetin temelini, bu düşünüp, taşınıp karar vermesinde aramalıdır. Düşünüp taşınıp karar verme aslında bir seçmedir. Öyle ise insan asıl hürriyetini seçme hürriyetinde görmelidir.

Seçme, birçok seçenek arasından birini tercih etmektir. Yani seçenekler üzerinde düşünüp taşınarak bir karar vermektir. (...) Eğer insanın seçeneklerle ilgili bilgisi yoksa seçme olayı yoktur. Bu bakımdan insanın bilgisi olmadığı alanlarda, onun için hürriyet yoktur. Daha doğrusu, onun için o alanda hürriyetin bir anlamı yoktur. Mesela okur-yazar olmayan, bilgi ve görgü seviyesi çok düşük insan için basın hürriyetinin anlamı yoktur.

Seçenekler hakkında yalnız bilgi sahibi olmak da hürriyetin anlam kazanması için yeterli değildir. O bilginin o şahıs için fonksiyonel olması, onun için bir işe yaraması, onun benimsenmesi de lâzımdır. Mesela herhangi bir dine inanmayan bir kişinin dinler hakkında bir bilgisi de olsa onun için din hürriyetinin anlamı yoktur, yani gereği yoktur. Hürriyetin bahis konusu olduğu eylem, bir seçeneğin kabulü sonucu bir projeyi gerçekleştirmek olduğuna göre, hürriyetin varlık şartı seçenekler hakkındaki bilgidir."[38]

2 - Toplum sözkonusu olduğu zaman: Hürriyet ferdin içindeki ruhî bir haldir. "Toplum içinde yaşayan bütün fertler aynı hakka sahiptirler. Fertlerin, eylemlerinde başkalarının hürriyetlerine zarar vermemeleri lazımdır. İnsan açısından bu vazgeçilmez bir haldir. (...)

---

(38) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, ss. 69-70

Toplumda hürriyeti, hukukî, dinî ve ahlâkî kurallar düzenler. Bütün bu kurallar, kamu yararını dikkate alarak insan hürriyet alanlarını tayin eder. (...) Bahis konusu kurallar bir bilgiye göre tesbit edilmişlerdir. Bu insan, toplum, devlet hakkındaki bilgidir. Bu kurallar hakkında, kabul edilen bilgilere göre o kurallar tesbit edilmişlerdir. Bu bilgiler insanın, devletin, toplumun değerlendirmeleridir. Onlar hakkında kabul edilmiş hükümler, kanaatlerdir. Bu kanaat ve hükümler ise bir kültürün, bu bilgi yapılarının ürünleridir. (...)

Bir toplumun kültür seviyesi o kanunların uygulanmalarında etkili olur. Bu kanunlardan istenenin elde edilmesi için, o ülkeye hakim olan zihniyete uygun olması icab eder."[39]

Bir ülkeye hakim olan zihniyet, öğretim ve eğitimle sağlanır. Varolanların bilgisi fertlere öğretimle verilir. İnsan varolanlar hakkında ne kadar çok doğru bilgiye sahip olursa yaşamak için o ölçüde uygun şartlar elde etmiş olur.[40]

"Eğitim ise insanı şu veya bu tutum içine sokar. Öyle ise eğitimin bir amacı olur. Bu da ferde istenilen bir tutumu kazandırmaktır. (...)

Bir toplumda bulunan değer hükümleri eğitimle amaçlanan insan tipinin türünü tayin eder. Yani arzu edilen tutum o değer hükümlerine göre belirlenir.

Öğretim varlık dünyası ile ilgilidir. Bu bakımdan ona objektiflik hakim olur. Eğitim değer dünyası ile ilgilidir. Bu bakımdan eğitimde subjektiflik hakimdir. Buradaki subjektiflik insan ve topluma göre subjektifliktir. (...)

Değerler insanın varlık şartıdır. Eğer insan varolanın bilgisini hiçbir kural tanımadan, bir süzgeçten geçirmeden kullanırsa kendini yokedecek bir durumu ortaya koyabilir. (...) Değerlerin fonksiyonu insanın zekasını olumlu yönde kullanmasını sağlamaktadır.

İnsan akıl sahibi olduğu için değerleri vardır. İnsandan başka canlıların bir değer dünyası yoktur. Değerler sınır çizicidir."[41]

HÜRRİYETLERİN TASNİFİ

Buraya kadar hakkında açıklayıcı bilgi verilmeye çalışılan hürriyet önce ferdî ve kollektif görünümüyle ikiye ayrılır:

---

(39) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s. 71.
(40) A.g.e., s. 193.
(41) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s.194.

1 - Kamu hayatının hürriyetleri: Vatandaşların kamu görevlerine katilma hakki ile siyasî haklardan doğan hürriyetler. (42)

2 - Ferdî hürriyetler: "İnsan eylemleri maddi ve manevi olanlarda olur, bu sebeple hürriyetler de maddi ve manevi diye ikiye ayrılır.

a) İnsanın maddi dünyası ile ilgili hürriyetler:

Fiziksel hürriyet (ferdin tutukluluk, kölelik, esirlik hallerine karşı bagimsizligi ile ilgili hürriyetler), barinma hürriyeti, korunma hürriyeti, çalışma hürriyeti, mülkiyet hürriyeti, üretim hürriyeti, tüketim hürriyeti gibi hürriyetlerdir.

b) Manevi hürriyetler:

Fikir hürriyeti ve inanç hürriyeti diye iki kategoride ele alınır. Fikir hürriyetinin içine öğrenim ve öğretim, basın yayın, söz söyleme, örgütlenme, kurs hürriyetleri girer. İnanç hürriyetinin başında din hürriyeti gelir.(43)

Değerli bilim adamı, hocam Öner'e göre hürriyet bir haktır. Bu hak insanın, insan olmasının şartıdır. Böyle bir gerekliliğin sebebi ise insanın akıl sahibi olmasıdır. "Kanunlar insanın hürriyet hakkını tayin etmez. Onun hürriyet hakkını ne ölçüde kullanacağını tayin eder. Pozitivizmin 'hak yok vazife vardır' sözü muteber değildir. Doğrusu 'hak da var vazife de' şeklindedir. Hak tabiî bir gerekliliği, vazife sonradan olma bir gerekliliği içerir."(44)

"İnsanın bütün alanları kaplayan bir hürriyet hakkı yoktur"(45) diyen büyük düşünürümüz, modern devletlerde bütün maddi hürriyetlerin engellerle karşı karşıya oldugunu, bu devletlerin maddi hürriyetleri mevzuatlarla kisdigini ifade ediyor.

İnsan hürriyetlerinin sınırlandırılması gereği daha çok maddi hürriyetlerde ortaya çıkıyor. Bunun da kaynağı insanın bencilliğidir. Kendi hürriyet hakkını azami ölçüde kullanan insan başkalarının hürriyet alanına girebiliyor. "Hürriyetler belli bir kişinin değil de bir toplumda yaşayan bütün fertler için aynı ölçüde kullanılması gereken bir hak olduğundan dengeli tutulması mecburiyeti vardır."(46)

Maddi hürriyetlerin başında ekonomik hürriyetler gelir. Bu alanda tam hürriyeti savunan sistem liberalizmdir. Bu sistemin baş teorisyeni ise

---

(42) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s. 77-78.
(43) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s.85.
(44) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s. 86.
(45) A.g.e., 86.
(46) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.86.

Adam Smith'dir. Bu düşünürün "hareket noktası kişisel çıkardır. Kişisel çıkar etkisiyle insanlar en az emekle en çok tatmin edilme isteği içinde çalışmaya sürüklenir.[47]

Ekonomik hürriyetlerde tam serbestlik insan tabiatında bulunan egoizm yüzünden, büyük insan kitlelerinin felaketine, çökmesine sebep olabilir. (...) Liberalizmden kurtulayım derken özel teşebbüs ve mülkiyetin tamamını inkâr eden sosyalizm türüne de düşmemek lazımdır. (...)

İnsanın tabiatı ve yaşama şartları gereği maddi hürriyetleri kısıtlama mecburiyeti vardır. Dünyada nüfus arttıkça teknoloji geliştikçe, bu anlamdaki hürriyetlerin alanı da daralmaktadır."[48]

Manevi hürriyetlere gelince, bunların durumu maddi hürriyetlere göre farklıdır. "Devlet bu hürriyetlere daha çok saygılıdır. Hemen hemen bütün ülkelerde vicdan hürriyeti vardır. Herhangi bir kanaat, sözle, kitap ve gazete ile serbestçe ifade edilebilir. Toplanma, dernek kurma hürriyetleri de böyledir."[49]

"Manevi hürriyet alanları ne kadar geniş olursa olsun, aynı alan içinde kalındığı sürece başkasına zarar verilmez. Daha çok bilgili olmanın, veya daha çok dindar olmanın başkasına zararı yoktur."[50]

İnsan hürriyeti açısından devletler genellikle iki grup altında toplanırlar. Bu grubun ilki, insan hürriyetine azami ölçüde yer verip, ona saygılı olan liberal devletler; ikincisi ise insan hürriyetine gereken değeri verip, saygıyı göstermeyen totaliter devletlerdir.

"Liberal devletlere klasik demokrasi, hürriyetçi demokrasi veya sadece demokrasiler denir. (...) Liberal devletlerde çoğulcu görüş hakimdir. Farklı fikir ve inançlara hak tanınır. Bu sebeple bu devletlerde birden fazla siyasi parti bulunur. Bunlara çok partili parlementer sistemle yönetilen devletler de denir.

Totaliter devletlerde ise tek görüş, tek fikir hakimdir. Faşist ve komünist devletler bu gruptandır. (...)

Günümüzde birinci gruba giren devletler Batı Avrupa Ülkeleri ve Birleşik Amerika, Kanada, Japonya gibi ekonomik açıdan gelişmiş ülkelerle Türkiye, Yunanistan, Hindistan gibi gelişmekte olan devletlerdir.

---

(47) A.g.e., s.88.
(48) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.90-91.
(49) A.g.e., s.79.
(50) A.g.e, s.91.
(51) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.81-82.

İkinci grupta Sovyet Rusya, Doğu Avrupa ülkeleri, Çin gibi gelişmiş ülkelerle, Kûba, Kuzey Vietnam, Kuzey Yemen v.s... gelişmekte olan veya geri kalmış devletler bulunur."[51]

O halde günümüzde marksist teoriyi kabul eden devletler totaliter devletlerdir. Marksist dü_üncede önemli olan özgürlük kavrami olmayip özgürle_tirme kavramidir. Sinifsiz bir toplum meydana getirilerek ancak özgürle_tirme ger_ekle_ebilir. Sinifsiz toplumun gerilemesine neden olabilecek özgürlük kabul edilmemelidir.

Sosyal ve ruh_ olayların açıklanmasını bir tek unsura, ekonomik unsura bağlayan Marks, bir toplumdaki ekonomik faktörleri alt yapı, sosyal ve manevi kurumları ise üst yapı olarak kabul ediyor; alt yapının değişmesiyle üst yapının da değişeceğini iddia ediyor.

Marks'a göre, "İnsan; din, devlet, vatan ve mülkiyet gibi putlar yarattı ve kendini bunlara adadı. Bu farklı 'aliénation' lar (din, politika, v.s.) hâkim olanla, hâkim olunan arasındaki maddi ilişkilerin insan zihninde bir aksinden ibarettir. Eğer maddi şartlar değişirse, bütün bu 'aliénation'lar da değişecektir."[52]

Dini, sömürenlerin, sömürülerini gizlemek için ihdas ettikleri bir afyon kabul eden marksizm, mülkiyet hürriyetine de din hürriyetine de yer vermez. Bu sistem kendinin dışındaki her fikir akımını gerçeği saptıran ve marksizmi engelleyen bir sömürü aracı olarak görür.[53]

Böyle bir inanışın hakim olduğu bir devlette fikir hürriyetine elbette yer verilmeyeceğini ifade eden hocam, Salvaire'den şu görüşü naklediyor: "İnsanın, insanca yaşaması için maddi hürriyetlerin kısıtlanması, manevi hürriyet alanlarının azami ölçüde genişletilmesi gerekmektedir. İnsan için önemli olan husus hürriyetlerin bu istikametlerde yol almasıdır."[54]

MANEVİ HÜRRİYETLERİN DURUMU

Manevi hürriyet alanlarının genişliği uygulanan toplumun kültür ve zihniyeti ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Toplumlar medenileştikçe manevi hürriyetlerin alanı da genişler. Bu genişlik büyük ölçüde hoşgörüye bağlıdır. Hoşgörünün bulunmadığı yerde genellikle manevi hürriyetler zarar görür.[55]

---

(52) A.g.e., s.84.
(53) A.g.e., s.85.
(54) A.g.e., s.86.
(55) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s.88.

Hocam Necati Öner'e göre "Manevi hürriyetlerden 'din hürriyeti' çok defa 'vicdan hürriyeti' terimiyle karıştırılmak istenir. Bu, yanlış bir tutumdur. Vicdan hürriyeti kavramının kapsamı daha geniştir. Din hürriyeti vicdan hürriyeti içine girer. Vicdan hürriyeti içinde, din dışı fikirlere inanma hürriyeti de bulunur."(56)

Dini bilgilerle din dışı bilgilerin birbirine karıştırılmaması gerektiğini de belirten hocam şöyle diyor: "Fikir hürriyetinden, din dışı bilgiler alanındaki hürriyeti kasdediyorum. Dinî bilgileri din dışı bilgilerden ayıran esas husus, dini bilgilerin Aşkın ve Mutlak bir Varlığa dayalı olmasıdır. O halde din hürriyetinden, Aşkın ve Mutlak Varlığa dayalı bilgi alanının hürriyetini, fikir hürriyetinden ise, Aşkın Varlığa dayalı olmayan, insanî ölçüler içinde kalan bilgi alanındaki hürriyetleri kasdediyorum."(57)

DİN HÜRRİYETİ

İnsan hürriyetleri içinde en önemlisinin "din hürriyeti" olduğunu(58) belirten Öner, bu hürriyeti şöyle tanimliyor: "Din hürriyeti, herhangi bir dine inanan kişi veya zümrenin, o dinin emirlerini hiçbir engelle karşılaşmadan yerine getirme halidir."(59) "Din hürriyeti Mutlak Varlık tarafından verilen vazifenin yerine getirilmesi için gereken serbestliktir."(60)

İnsanın istediği şeyi yapmaması veya istemediği şeyi yapmaya zorlanması, onda hürriyetsizlik halini doğurur. Her hürriyette eylemden önce bir seçim bulunur. Bu seçimi "telkin eden kaynağın niteliği eylemin önemini tayin eder. Dinde herhangi bir eylemi telkin eden kaynak Mutlak Varlıktır. Çok defa bu telkin mutlak emir olarak kendini gösterir. Mutlak Varlığın emrinin yerine getirilmesi, inanan insan için mecburidir (obligatoire). Emirlerde zorunluluk (nécéssité), mutlak bir varlığın emirlerinde bahis konusudur. Bunun dışındaki emirler olumsaldır (contingent). O halde zorunluluğuna inanılan bir emrin yerine getirilmemesinin insan üzerinde bırakacağı etkisi ile, zorunlu olmayan emrin yerine getirilmemesinin etkisi bir olmaz. (...)

İnsanın Mutlak Varlık karşısında duyduğu sorumluluk duygusu, bu duyguların en kuvvetlisidir. İşte insan için din hürriyetinin önemi buradan gelmektedir. (...)

Din hürriyeti, vazife duygusu ile de ilgilidir. Diğer hürriyetlerden ayrıldığı bir yanı da burasıdır. Aslında dinî eylem, bir vazifenin yerine geti-

---

(56) A.g.e., Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.91.
(57) A.g.e., s.92.
(58) Prof.Dr. Necati Öner, **Yeni Tasarıda Din Hürriyeti,** Tercüman Gazetesi, 1 Ağustos 1982.
(59) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982. s.92.
(60) A.g.e., s.96.

rilmesidir. İnanan kişi için bu vazifeyi veren, Mutlak Varlık olan Allah'tır. İnsan, Allah'ın buyruğu karşısında kendisini sorumlu görür. Allah tarafından verilen emrin zorunlu olduğuna inandığı için, onun mutlak olarak yerine getirilmesine kanîdir. Böyle bir vazifeyi yerine getirirken karşılaşacağı bir engel, onda büyük bir ızdırap kaynağı olur."[61]

Bir insanın bu kaynağa bağlılığının derecesi, din hürriyetinin önemini artırır. Dolayısıyla insanın kaynağa bağlılığı oranında, "o alandaki hürriyetsizliğin verdiği rahasızlık da artar. İnsan üzerinde en etkili kaynak, aşkın ve mutlak olan kaynaktır. Yani Allah'tır. Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesinin mecburiyeti, felsefî bir formasyonu olmayanlar tarafından aklî olarak delillendirilmezlerse de, (yani bu gibiler onun bilincinde değillerse de), O'nun imanındadırlar, yani inançları bu yöndedir.

Aşkın ve Mutlak Varlığa dayalı ve ebedî hayatla ilgili oldugu için, din hürriyeti, insanın en mukaddes hakkıdır. İnsanın bu hakkının sağlanip korunması, devlet görevlerinin başında gelmelidir."[62]

Avrupa'da din hürriyetine 19. asrın sonlarına doğru yer verilirken, İslâmiyetin hakim olduğu yerlerde, bu hürriyet İslâmın doğuşundan itibaren görülür. Bu durum dinin özünden gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de bu konuyla ilgili ayetler, din hürriyetinin esasını teşkil eder. (...) Bakara suresinin 256 ayetinde Allah buyuruyor: "... **dinde zorlama yoktur**." Râ'd suresinin 40. ayetinde Peygambere hitaben şöyle deniyor: "**...Sana düşen ancak tepligdir, hesaba çekip ceza vermek de yalnız bize aittir.**" Gâşîye suresinin 21. ve 22. ayetleri de aynı anlamdadır: "**Artık sen nasihat et, Sen ancak bir öğüt vericisin.**" "**Sen onlar üzerinde bir zorlayıcı değilsin.**" Kâfirûn suresindeki hüküm: "...**Sizin dininiz size, benim dinim de bana...**" emr-i ilahisidir.[63]

Bunlara benzer birçok ayetlerin yanında En'am suresinin 151. ve 152. ayetlerinde: "**O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, anaya babaya iyilik edin, fakirlik yüzünden çocuklarınızı öldürmeyin. Sizin de, onlarin da rızkini biz veririz. Zina gibi kötülüklerin açığına da, gizlisine de yanaşmayın. Allah'in muhterem kildigi nefsi(cani) haksız yere öldürmeyin. İşte bu yasaklara riayet etmeyi, Allah size tavsiye etti, olur ki düşünür ve akıl edersiniz.**" (En'am-151). "**Yetimin malına, bûluğ çağına varıncaya kadar, malını en güzel bir şekilde koruyup, çoğaltmak hizmetinden başka bir surette yaklaşmayın. Ölçeği ve tartıyı tam ve denk getirin. Biz herkese gücünün yettiğini teklif ederiz. Söz sahibi olduğunuz zaman, davacı veya davalı hısım ve akrabanız bile olsa, hep adaleti gözetin. Allah'a karşı verdiğiniz sözlerinizi, yemin ve adaklarınızı yerine getirin. İşte Allah, iyi düşünesiniz diye sizlere**

(61) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.93.
(62) A.g.e., s. 95.
(63) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.96.

bunları emretti." (En'am -152). Fussilet suresinin 46. ayetinde; "**Kim salih amel işlerse (sevabi) kendine; kim de kötülük ederse (cezası) yine kendinedir.Yoksa Rabbin, asla kullarina zulmedici degildir**" ayetindeki şartlı hükümler, Mülk suresinin ikinci ayetinde "**Amelce hanginiz daha güzeldir diye, sizi imtihan etmek için hem ölümü, hem hayatı, yaratan O'dur. O azizdir, çok bağışlayandır**" gibi "durum tespitleri Allah'ın insana hür bir irade verdiğini gösterir. Bunlara emir veriyor yap yapma diye. Öyle ise İslâm'a göre insan hür bir varlıktır. Yaratılışdan hür olduğuna göre, hürriyet insanın hakkıdır. Bu hakkı çeşitli alanlarda kullanma imkânına sahiptir."[64]

Din hürriyeti diğer hürriyetlerden öz bakımından farklıdır. "Din hürriyetinin esası, Mutlak bir Varlığın emirlerini yerine getirmek için gereken serbestlik halidir. Böylece din hürriyetinin alanı Mutlak kaynak tarafından tayin edimiştir. Diğer hürriyet alanları ise, pozitivist anlayışın zannettiği gibi kanunlar tarafından tayin edilmiş değildirler. Kanunlar zaman ve mekâna göre değişir ama, hürriyet alanları idealde hep aynı kalır. Bunlar insanın varlığıyla ilgilidir. Bu sebeple kanunlardan değil, insan varlığından bir hak olarak doğarlar. Kanunlar bu alanları, ideale yakın veya uzak bir şekilde sınırlarlar. Hürriyet olmadan hürriyet alanlarının varlığı düşünülebilir ama, Tanrı olmadan din, dolayısı ile din hürriyeti düşünülemez. Din hürriyeti bir vazifenin yerine getirilmesi için, inanan bir insanın hakkı olarak ortaya çıkar. Diğer hürriyetler, insanın çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için doğan haklardır."[65]

Din ve din hürriyetinin varolmasının zorunlu şartı olan Allah inancına nasıl ulaşılabilir? Hocama göre, "İnsan bu inanca ya sezgi (intuition) yolulya erişir veya doğuştan bu inanca sahiptir. Yani insan ya güç sınırına geldiği zaman bir zihin sıçrayışıyla, sezgi ile O'nun varlığını kavrıyor; veya Descartes'in Metafizik Düşüncelerin Üçüncüsü'nde "Allah, kendi fikrini beni yaratırken, işçinin eserine hak ettiği bir marka gibi zihnime koymuştur" dediği gibidir. (...) Zihin Allah'ın varlığına inanmak için gerekli olan sezgi, gücüne sahiptir. Yeter ki bu yolda akıl gerektiği gibi kullanılsın. İman yolu aklın iyi kullanılabilmesi ile açılabilir. (...)

Aklı iyi kullanabilmek, mevcut deliller üzerinde derin düşünme (teemmül) dir. Eğer Allah'ın varlığı inancına zihnî bir sıçrayışla varılıyorsa, derin düşünme böyle bir sıçrayışı sağlayabilir. Eğer Allah inancı, Descartes'in dediği gibi insanda doğuştan varsa, o zaman, onu şuur aydınlığına çıkarabilir.[66] (...) Düşünme zincirindeki kesintisizlik akıl alanındadir. Allah'ın varlığı ise aklı açar. Bu sebeple Allah'ın varlığına inanç, aklî zincirleme sonunda aklın bir sıçramasıyla elde edilir. Bu sıçrama olmadan Mutlak Varlığa erişilemez.

---

(64) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s. 94.
(65) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s. 116.
(66) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s. 189.

Sözkonusu sıçramanın ancak Alah'ın izni ile olabileceğini, bu sıçramayı O'nun sağladığını bildiren ayetler vardır. Yunus suresinin 100. ayetinde şöyle deniliyor: "**Allah'ın izni olmadıkça, hiçbir kimsenin iman etmesi mümkün değildir. Bir de Allah, akıllarını iyi kullanmayanlara azab verir.**" Bakara suresinin 6. ve 7. ayetlerinde "**şüphe yok ki inkâr adenleri uyarsan da uyarmasan da aynidir. Onlar imana gelmezler.**" "**Allah onların kalplerine de, kulaklarına da mühür basmıştır. Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. Ve bu büyük azap onlaradır.**" Yunus suresinin 74. ayetinde: "**Sonra onun ardından milletlere peygamberler gönderdik, onlara belgeler getirdiler. Diğerlerinin daha önce yalan saymış olduklarına bunlar da inanmadılar. Aşırı gidenlerin kalplerini işte böylece mühürleriz.**" Kasas suresinin 56. ayetinde, "**Ey Muhammed! Sen, sevdiğini doğru yola eriştiremezsin, ama Allah dilediğini doğru yola eriştirir. Doğru yola girecekleri en iyi O bilir.**" En'am suresinin 125. ayetinde "**Allah kimi doğru yola koymak isterse, göğe yükseliyormuş gibi kalbini dar ve sıkı kılar. Allah böylece, inanmayanları küfür bataklığında bırakır**" denilmektedir. Meallerini naklettiğimiz bu ayetlerden anlaşılıyor ki, Allah inancına varmak Allah'ın takdiri ile olur."[67]

İnançdaki Allah'ın takdiri bir cebir işi değildir. Allah'ın iradesini kulun faaliyetlerine göre kullandığı sözkonusudur. Allah'a inanmakta iki unsur ortaya çıkmaktadır. "Birincisi Allah'a, ikincisi ise inasana aittir. Aklın sınırlarında teemülle, zihni, aşkın varlık istikâmetinde sıçratma cehdi insanla ilgilidir. Zihnin bu sıçrayışla inanca varması Allah'ın takdirine bağlıdır. (...) Bu ifadeden Allah'ın takdirinin insanın tutumuna tabi olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Böyle bir yanlış anlayış Allah'ın mutlaklığı ile uyuşmaz. Burada kasdedilen şudur: İnsan tutumunu, Allah tarafından konan kurallara göre Allah'ın değerlendirmesidir. (...)

Zihnin Mutlak Varlığın açıklanabilmesi için, insanın, kendisini çevreleyen maddenin kabuğunu çatlatması, olup bitenler üzerine eğilerek, aklının sınırı üzerinde derin düşünmesi gerekir. (...)

Allah, inancının insana verilebilmesi için, insanın bunu hak etmesi gerekir. İnsan böyle bir hakkı aklını iyi kullanarak ruhun mutlak varlığa açılmasını hazırlamakla elde eder."[68]

Allah'a inanma iki terim altında toplanabilir: Allah'ın kavramına inanma, Allah'ın varlığına inanma. İnanmanın bu iki derecesini hocam şöyle açıklıyor: "Allah'ın kavramına inananlar dediğim kimseler taklidî iman sahipleridir. Bu gibiler gördükleri din eğitiminin veya içinde yaşadıkları toplumun empoze ettiği değer hükümleri ve kazandıkları Allah kavramı ile bu yola girmişlerdir. Bunlar inançlarının tam bir bilincine

(67) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst, 1995, s. 190.
(68) A.g.e., ss. 191-192.

sahip değillerdir. Çok defa gelenekle kazandıkları Allah inancı, başka bir ifadeyle dinle ilgili yapıp etmeleri genellikle bir alışkanlık eseri olarak sürüp gider."[69]

Allah'ın varlığına gerçek olarak inanma, Allah'ın zatî ve subutî sıfatlarının tümünü hakkı ile kabul edip, bunların gereğini bizzat yaşamakla gerçekleşir.

Allah'ın bilgi gücü ile insanınki birbirine eşit değildir. İnsanın bilgi gücü kendi tecrübe dünyası ile sınırlıdır. Dolayısıyla insanın tecrübe alemini aşan şeyler hakkında bilgi vermesi sadece bir tahmin ve hayalden ibarettir. "Allah mutlak bir varlık olduğu için insanın tecrübe âlemini ve onun içini dışını bilmesi tabiatı gereğidir. Böyle bir Mutlak Varlığa inanan, O varlığın bildirdiklerinin de mutlak doğruluğuna inanır. Bu bakımdan mü'min bir din mensubu için ahirete inanmak, bir tahmin değil, kesinlik ifade eder.[70](...)

Tecrübe alanını aşan bir âlemin varlığı hakkında kesin bilgi ancak vahiy yoluyla elde edilir. Bunu da inasana sağlayan din yoludur. Dinde ahiret fikrinin kaynağı insan değil, Allah'tır. (...) Varolan her şey O'nun bilgisi dahilindedir. Allah'ın bilgisi sonradan olma ve değişen bir şey değildir. (...) Ahiret fikrini kesin bir bilgi olarak kabul etmenin ilk şartı Allah'a, ikinci şartı Peygambere inanmaktır, yani dinî bir inanca sahip olmaktır.[71] (...)

O halde Mutlak Varlıkla karşılıklı ilişki ancak din yolu ile mümkün olur. Din, Allah'ın, insanlara, nasıl hareket etmesi gerektiğini peygamberler vasıtasıyla bildirdiği bir değerler sistemidir."[72]

İnsanı hayvanlardan ayıran önemli hususlardan biri de insanın değerlere göre hareket etmesidir. "İnsanı insan kılan onun bağlı olduğu değerler sistemidir. (...) İnsanın değerlere bağlılığı ya onlara doğrudan doğruya inanması ile veya onların getirdiği müeyyidelerden korkması ile olur. Değerler asıl gücünü inanmada gösterir. En sağlam değerler, hem inanç, hem korku bakımından dinî değerlerdir. Çünkü bu değerlerin arkasında ahiret fikri, ebedî hayat bulunur."[73]

Allah korkusu ve dine saygının dışında "desinler için" yapılan hareketler sahtedirler. Bu şekilde hareket sergileyen kimsenin eğilimi de olumsuzdur. "Bir değere olumsuz eğilimle bağlı olanın, o değere vebileceği zarar, o değerin karşısında olandan daha çoktur." diyen mütefekkiri-

(69) Prof.Dr. Necati Öner, **Stres ve Dinî İnanç,** Ankara, 1997, s.38.
(70) A.g.e., s. 26.
(71) A.g.e., ss. 30-31.
(72) A.g.e., s. 53.
(73) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, ss. 183-184.

miz manevî değerlerin önemini yine şöyle belirtiyor: "Yıkılan manevî değerler kolay kazanılmış değillerdir. Asırların birikimi ile yerleşmişlerdir. İnsan, varlığını bunlar sayesinde devam ettirmiştir. Değerlere karşı görülen isyan hareketinin, bir değer değişmesi, iyiye doğru bir gidiş olarak yorumlanmaması icab eder. Çünkü yıkılan değerlerin yerine yenileri konmuyor, mevcutlar kaldırılıp insanlar boşluğa terkediliyor. Fertler arası ilişkiler bir kayda tabi tutulmaksızın, diğer hayvanlar gibi anlaşılmak isteniyor."(74)

En sağlam değerler İslâm Dininde yer aldığı için "kurtuluş İslâmdadır" diyen hocam, İslâm dünyasının asırlar boyu uykuya dalmış olduğunu, bu durumun da İslâm'ın ruhuna aykırı insan tipi meydana getirdiğini haklı olarak ortaya koyuyor. Bu insan tipi uyuşuk, başkasına bağımlı, halini değiştirmek istemeyen durgun bir insan tipidir. "Batı dünyasında tam aksi istikâmette gelişen insan, İslâm dünyasını hakimiyeti altına aldı. Haçlı, seferlerle yok edemediği İslâm'ı, geliştirdiği kültür ile yuttu, onun gelişmesini engelledi. İslâm ülkelerinin büyük bir kısmı Batılıların müstemlekesi haline geldi. Hür ve hakim müslüman, esir müslüman oldu."(75)

Oysa İslâm'ın istediği müslüman tipi Kur'ân-ı Kerim ve sünnete göre şekillenmeliydi. "Kur'ân-ı Kerim insanlara yap ve yapma diye verdiği emirlerle bir insan tipi ortaya koymuştur. Bu insan Hz. Muhammed'in 'iki günü birbirine eşit olan ziyandadır" hadisinde de işaret edilen her günü daha iyi kılacak şartlarla geleceğe atılmayı gaye edinen faal insan tipidir."(76)

Düşünürümüze göre, "dünyayı kasıp kavuran tedhiş ve anarşinin, teknolojinin sağladığı bütün imkânlara ragmen insanların mutsuz ve huzursuz oluşunun asil kaynağını, insanla Mutlak Varlık arasindaki bağın kopmuş olmasında aramak lazımdır. Halin devamı insanlığın sonu olur. (...)

Fertlerimizin çoğunun içinde bulunduğu ruh haline dikkat edersek şunları müşahade ederiz: Egoizmin doğurduğu nemelazımcılık duygusu, hakkı korkuya kurban etme eğilimi, vazife duygusunun zayıflığı, hoşgörüden mahrum zihniyete sahip olma v.s. Bütün bunlar sağlam bir değer sistemine sahip olmayışımızın belirtileridir."(77)

---

(74) A.g.e., s. 185.

(75) Prof.Dr. Necati Öner, **Kurtuluş İslâmdadır**, Tercüman Gazetesi, 19 Ağustos 1973.

(76) Prof.Dr. Necati Öner, **Kurtuluş İslâmdadır**, Tercüman Gazetesi, 19 Ağustos 1973.

(77) A.g. makale.

Bu durumun ortaya çıkması ile eğitim sistemi arasında bir sebeplilik bağı gören mütefekkirimiz, millî eğitimimize hakim olan klasik pozitivizmi eleştiriyor. Ona göre, "Pozitivizm büyük ölçüde millî eğitimimizi etkilemiştir. Klasik pozitivizm insanı bir yönüyle ele alır, onu bütünlüğü içinde görmez. Bütünü parça içine sıkıştırmaya çalıştığı için de sıkıntılar doğurur. (...) Pozitivizm doğmatizmden kurtulamamıştır. İlme dayanan, ilimci olduğunu iddia eden bu felsefi akım, ilmi putlaştırdığı için, ilmin telkin ettiği, ilmî zihniyete ters düşer. (...)

Pozitivizm bir doğmatizm olduğundan, bu zihniyetin hakim olduğu yerde çoğulcu görüşü esas alan demokrasi de sağlıklı olmaz. Bu zihniyetle yetişen insan tek görüşlüdür. Bir defa kafa tek görüş kalıbına girdimi artık o insan dogmatiktir."(78)

Pozitivizmin diğer bir hatalı yanı ise insanı sadece fenomenler âlemi içerisine sıkıştırmasıdır. Pozitivizm "Aşkın (müteal) Varlığı ve o varlıkla insan ilişkisini yok saymıştır. Bugün dünyadaki sıkıntının kaynağı budur. (...)

İnsanlık bir medeniyet bunalımı içerisindedir. Bu bunalımın sıkıntısının Türkiye'de daha şiddetli olmasının sebebini asırlar boyu milletimizi oluşturan değerlere bağlılığın zayıflamasında aramak lazımdır.

Gelecek nesillerin daha çok huzur içinde yaşaması, millî birlik ve bütünlügümüzün sağlam temellere dayandırılmasıı için eğitim sistemimizin yeniden ele alınması lazımdır. Kurulacak yeni sistem, millî ve manevî değerlere saygılı, onları fertlere kazandırıcı bir ahlâk anlayışıyla, çagdaş ilmin verilerine dayali ilmî zihniyetin gerektirdiği dogmatizmden uzak nesiller yetiştirecek hürriyetçi bir felsefe hakim olmalıdır."(79)

EYLEM HÜRRİYETİ

Konunun başında belirtilen insan hürriyetinin ikinci ana unsuru olan eylem hürriyeti önemini, din hürriyetinde daha çok gösterir. Buraya kadar verilen hürriyetle ilgili bilgiler teoriden pratiğe ancak eylemle dökülür. Insan hür olup olmadiginin farkina daha çok eyleminin engellenmesiyle varir.

Bu önemli hususu mütefekkirimiz şöyle açıklıyor: "Eylem (fiil=action) teriminden, insanın seçmeden sonra hedefe varmak için gösterdigi her türlü faaliyeti anlıyorum. Seçme tamamen zihin içinde geçen bir olaydir. Eylem, verilen bir kararın zihin dışındaki uygulamasıdır. Başka bir deyişle eylem, seçme ile tesbit edilen hedefe ulaşmak için gös-

(78) A.g. makale.
(79) Prof. Dr. Necati Öner, **Kurtuluş İslâmdadır.** Terrcüman Gazetesi,

terilen faaliyettir; düşüncenin dışa aksettirilmesidir. İnsan, hürriyetinin olup olmadığının bilincine bu faaliyette varır."[80]

İnsan hürriyetini kısıtlayıcı engeller fizikî dünyadan, dinden ve toplumdan gelir. Fizikî engeller dış dünya veya insanın kendi biyolojik yapısıyla ilgilidir. Tabiî afet, fizikî arazlar ve herhangi bir vücut organının fonksiyonunu yerine getirememesi gibi. Bu gibi fizikî engelleri önlemek için insanoğlu müşterek çaba sarfediyor. Bilimsel ve teknolojik faaliyetler bunun için yapılıyor.

İnsan hürriyeti sözkonusu olduğunda asıl din ve toplumdan gelen engeller üzerinde durulur. "Bir ferdin inandığı dinin buyrukları, onun hürriyetinin sınırını çizer. Toplumdan gelen engeller ise; ferdin içinde yaşadığı toplumun kabul ettiği ahlâk kuralları, devletin kanunları ve içinde yaşadığı dar çerçevenin kuralları gibi faktörlerdir. (...)

İnsan, tabiatı gereği bir toplum içinde yaşamak mecburiyetinde olduğundan bazı kurallarla kayıtlanmak durumundadır. Toplumun mevcudiyeti o kurallara bağlıdır. Öyleyse insan eylemlerinin bazı kurallarla sınırlanması kaçınılmaz bir haldir, onun tabiatı gereğidir."[81]

Her hangi bir alanın şuurunda olmayan bir insan, o alandaki engellerden rahatsız olmaz. "Her hangi bir dine inanmayan insan için din hürriyetinin bir anlamı yoktur. Yani bu istikâmetteki engeller bu gibileri rahatsız etmez.[82] (...) Öyleyse; herhangi bir hürriyetin ihtiyacını fert veya zümreye duyurabilmek, onu bir problem haline getirmek ve o hürriyet alanının bilincine vardırmakla olur."[83]

Herkesin bildiği gibi kanaat, inanç, düşünce ruhî olaylardır. "Bunlara bir açıdan, dışarıdan müdahale etme imkânı yoktur. Meselâ zihin alanında bir hürriyetin engellenmesi olmaz. Bu bakımdan din ve fikir hürriyeti ancak eylemde sözkonusudur. Eğer, ibadette serbestlik yoksa orada din hürriyetinden, eğer fikirleri başkasına aktarmakta serbestlik yoksa orada düşünce hürriyetinden bahsedilmez. Din hürriyetinin esası ibadet, düşünce hürriyetinin esası ifade hürriyetidir."[84]

Din hürriyetinde eylem, Mutlak Varlığın emirlerini yerine getirmektir. "Mutlak Varlığın emirlerinin yerine getirilmesi inanan insan için mecburidir (obligatoire). Emirlerde zorunluluk (nécessité), ancak Mutlak bir Varlığın emirlerinde bahis konusudur. Bunun dışındaki emirler olumsal-

---

(80) Prof. Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.69.
(81) Prof. Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, ss.71-72.
(82) A.g.e., s. 74
(83) A.g.e., s.75
(84) Prof.Dr. Necati Öner, **Yeni Tasarıda Din Hürriyeti,** Tercüman Gazetesi 1.08. 1982.

dır. O halde zorunluluğuna inanılan bir emrin yerine getirilmemesinin insan üzerinde bırakacağı etki ile, zorunlu olmayan emrin yerine getirilmesinin etkisi bir olmaz.(85)

Bir insanı yapamadığı şeyden dolayı rahatsız eden sorumluluk duygusudur. Sorumluluk duygusunun en kuvvetlisi ise Mutlak Varlık karşısındaki sorumluluk duygusudur; bu da Mutlak Varlığın emirlerini yerine getirme mecburiyetidir. Bu emirlerin yerine getirilememesinden de en büyük rahatsızlık doğar.

Din hürriyetini diğer hürriyetlerden ayıran husus, onun bir vazife duygusu olmasıdır. "Aslında dinî eylem, bir vazifenin yerine getirilmesidir. İnanan kişi için bu vazifeyi veren, Mutlak Varlık olan Allah'tır. İnsan, Allah'ın buyruğu karşısında kendisini sorumlu görür. Allah tarafından verilen emrin zorunlu olduğuna inandığı için, onun mutlak olarak yerine getirilmesine kanidir. Böyle bir vazifeyi yerine getirirken karşılaşacağı her engel, onda büyük bir ızdırap kaynağı olur.

İslâm kurallarının tam uygulandığı sosyal bir çevre düşünelim. Bu toplumda, inanmayan bir kişinin, sosyal baskı yüzünden Ramazan'da alenen bir şey yeyip içmemesi, onda bir hürriyetsizlik hali doğurur ve durumdan rahatsız olur. Bu kişinin hürriyetsizlikten duyduğu rahatsızlıkla, oruç tutması engellenen bir inanmış kişinin hürriyetsizlikten duyduğu rahatsızlık aynı derecede olmaz. Birinci şahıs için, Mutlak bir Varlık, O'nun emrinin mutlak olarak yerine getirilmesi gibi bir durum yoktur, mutlak olmayan kaynaklardan edindiği bilgiler ve kanaatler onun eylemini telkin eder. Engellenen eylemin kaynağı mutlak dışı alan olduğundan, onu yapıp yapmamanın vereceği rahatsızlık, ikincisinin derecesinde olmaz. Birisinde ebedî bir hayat bahis konusudur. Ötekisinde ise geçici bir süre. Birinci durumda bulunan kişinin rahatsızlığı, hürriyetsizlik hali sona erince biter. İkinci şahsın huzursuzluğu ise devam eder. Çünkü, ebedî bir hayatta o hareketinin hesabını vereceğine inanmaktadır."(86)

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız hususların özetini tekrarlayacak olursak: Bir ülkede din hürriyetinin olup olmadığı, o ülkedeki mü'minlerin dinî emirleri yerine getirmek için yaptıkları eylemin, yani dinî emirleri yaşamalarının engellenip, engellenmemesiyle ortaya çıkar. Eğer dinî emirleri yaşayış engelleniyorsa orada din hürriyeti yok demektir; isterse adım başı bir ibadethane bulunsun, hiçbir anlam taşımaz.

FİKİR HÜRRİYETİ:

Manevî hürriyetlerin ikinci kısmını da fikir hürriyeti teşkil eder. Değerli bilim adamımıza göre, "fikir hürriyeti, insanın bilme ve bildiklerini

(85) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s. 93.
(86) Prof. Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982. s.101.

başkasına bildirmesiyle ilgili faaliyetlerini kapsar. Bilimsel araştırma, basın, söz, toplantı, eğitim ve öğretim hürriyetleri fikir hürriyeti içinde mütalâ edilebilir. (...)

Bilgi edinme ve bilgilerini başkasına aktarma, insani diger canlılardan ayiran en önemli niteliğidir. Insanin medeniyet kurması, onu geliştirmesi hep bu niteliginden doğar. Bu günün bilim ve teknolojisi insanin bu niteliğinin mahsulleridir. (...) Fikir hürriyeti üzerinde titizlikle durmak, insanın insanca yaşamasının gerekli bir şartı gibi görünmektedir."[87]

Fikir hürriyetinin kendini gösterdiği farklı alanlar vardır. Bunlar iki grupta toplanabilir: a-) Bilgi edinme hürriyeti, b-) Basın ve yayın hürriyeti.

a-) Bilgi Edinme Hürriyeti: "Bu hürriyet, ya mevcut bilgileri öğrenme ve başkalarına öğretmede, ya da mevcut bilgilere yenilerini ilave etmek için gereken araştırmalarda sözkonusudur."[88] Yapılan bu tanıma göre bu hürriyet birbirini tamamlayan iki hususu ihtiva etmektedir. 1- Öğrenim ve öğretim hürriyeti, 2- Araştırma hürriyeti.

1-) Öğrenim ve Öğretim Hürriyeti: "Devletin görevlerinin başında, vatandaşlarına her kademede öğrenim yapma imkânını sağlamak gelir. Devletin her meselesinin halli buna baglıdır. Çünkü devleti yöneten insandir. (...)

Öğretim ve öğrenimin hür olması demek, ilkin öğrenenin öğrenme imkânlarına sahip olarak yeteneği ölçüsünde yetişebilmesidir. Bu da, herkese okul kapılarının açık bulundurulması ve eşit olarak bu okullarda okuma imkânlarının sunulması demektir."[89]

Değerli bilim adamımızın çok haklı olarak belirttiği gibi öğrenim hürriyeti kişiliği de etkiler. "Öğrenme alanındaki hürriyet kısıntısı ferdin ben'inin oluşmasını da kısıtlar. Fert ne kadar hür ortamda eğitim görürse ben'i de o nisbette gelişir."[90]

2-) Araştırma Hürriyeti: Öğrenim hürriyetinin bir başka cephesi olan bu hürriyet, genellikle bilim adamlarına ait bir hürriyettir. "Bir bilim adamı kendi bilim dalında serbestce araştırma yapabilme ve elde ettiği sonuçları açıklama imkân ve hürriyetine sahip olmalıdır. (...)

Mevcut bilgilerle yetinmek, medeniyetin gelişmesini durdurur. Gelişmek ancak mevcut bilgilere ilâve yapmakla olur. (...) Gelişmek iste-

(87) Prof. Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982. ss.93-94
(88) A.g.e., s. 101
(89) A.g.e., s. 102.
(90) Necati Öner, **Felsefe Düşünceler,** İst. 1995.s. 83

yen bir ülke bilimsel araştırmalara önem verir. Bilimlere katkıda bulunmadan, yalnız başkalarını taklitle yetinen ülkelerde, gelişme istikametinde büyük hamleler beklemek yerinde olmaz. (...) Bilim adaminin hürriyeti, hem araştırma imkânlarına sahip olması, hem de elde ettiği sonuçları serbestçe açıklayabilmesidir. Bilimsel araştırmalar için gereken maddî ve manevî şartlar devlet tarafından sağlanmalıdır."(91)

Bilimsel araştırmalarda maddi şartlar kadar ve hatta onlardan da önemli olani manevî şartların hazırlanması gibi görünüyor. Bilim adamlarina din hürriyetinin saglanması yanında onlara gereken millî kültür de verilmeli ki ülkesine faydalı olabilsinler. Devletin ve milletin büyük fedakarliklariyla değişik ülkelerde yetiştirilen bilim adamlarinin kendi ülkesine gelerek hizmet verebilmesi dinî ve millî kültüre bağlılığıyla orantılı görünmektedir. Bu bakımdan düşünürümüz dinî ve millî kültürün önemini şöyle belirtiyor: "Ülkemizde kültür konularına yeterince önem verilmedigi kanaatindeyim. Halbuki devlet yönetiminde kültür meselesi en az ekonomi ve politika meseleleri kadar önemlidir. Hatta bir bakima onların başarısını sağlayan zihniyeti doğurduğu için daha da önemlidir. (...)

Eğer bir toplum fertlerinin zihniyeti uygun değilse, kanun zoru ile yerleştirilmek istenen rejimden arzu edilen sonuç alınamaz. Bu bakımdan devlet yönetiminde ekonomik politika kadar kültür politikası da ehemmiyet arzeder. Birincinin başarısı ikinciye bağlıdır."(92)

Mütefekkirimize göre, "Milli kültürün hangi unsurunu alırsanız alınız. Onda dinin izlerini görürsünüz. Millî kültürü en çok etkileyen üniversel kültür unsuru dindir. (...) Din insanın çocukluğundan beri etkisi altında bulunduğu bir değerler sistemidir. Dinin toplumlar üzerindeki etkisi, tarihî seyir içerisinde azalmıştır ama yok olmamıştır."(93)

Millî ve dinî kültürün hazırladığı zihniyete göre bir insan vatanına, milletine ve grubuna bağlı olur. Bu durum şöyle açıklanıyor: "Zihniyet ferdi, mensup olduğu gruba bağlayan en sağlam en güvenilir bağdır. (...) Bir zihniyet ne derece hakim olursa ferdin, o zihniyeti gerekli kılan gruba bağlılığı o ölçüde olur. Milli zihniyet ferdi milletine bağlar. (...) O halde güçlü millet olmanın ön şartı, millî zihniyeti uyandırıp canlı tutacak özgü kültürün fertlerde yaşamasını sağlamaktır."(94)

Devletlerin varlığı büyük ölçüde millî birliğin kuvvetine bağlıdır. Millî birlik de dinî ve millî kültürle sağlanır. Günümüz dünyasında muhalif devletler, sıcak savaşla yapmak istediğini, kültür savaşıyla gerçekleş-

(91) Prof. Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982. ss. 102-103.
(92) Prof.Dr. Necati Öner, **Liderlerin TV'deki Basın Toplantısı,** Tercüman Gazetesi, 29 Ocak 1986.
(93) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s.61.
(94) A.g.e, ss. 40-41.

tirmeyi amaçlamaktadır. Bu durum şöyle dile getiriliyor: "Sıcak harple yapılmak isteneni, kültür yoluyla yapmak. Bir millette millî kültür unsurlarını zayıflatarak bir boşluk yaratıp başka bir milletin kültür unsurlarını oraya hakim kılmak, başka bir ifade ile bir milletin kişiliğini kaybettirerek asıl amaç olan ekonomik istismarı sağlamaktır. Çağımızda sıcak harp yerini, sinsi fakat tehlikeli olan bu kültür emparyelizmine bırakmış görünmektedir."(95)

b-) Basın ve Yayın Hürriyeti: Fikirlerin başkalarına iletilmesi için kitap, mecmua, gazete, broşür, afiş gibi yazılı vasıtalar; tiyatro, sinema, radyo ve televizyon gibi sözlü vasitalar kullanılır.

İnsan hürriyetlerinin en hassasını basın ve yayın hürriyeti teşkil eder. Bu hürriyetin gerçekleşmesini sağlayan vasıtaların en etkilisi daha geniş kitlelere hitap eden radyo ve televizyondur. Kamu oyunu oluşturmada en önemli rolü oynadığı için basın yayına dördüncü kuvvet ismi de verilmiştir.

"İnsan, tabiatı gereği, mutlak bilgi sahibi olamaz. İnsan bilgisi göreli ve sürekli değişme içerisindedir. (...) İnsanın mutlak bilgi sahibi olmadığının en büyük delili, her alandaki bilgisinin tarih içerisinde sürekli değişmesidir. (...) Olaylara bakış açısının, kullanılan metodun, kabul edilen ilkelerin farklılığına göre sosyal alanla ilgili bilgilerde varılan sonuçlar da farklı oluyor. Öyleyse insan bilgisinde tekcilik (monisme) değil, çokculuk (pluralisme) hakimdir. (...)

Tek doğru üzerinde ısrar eden totaliter rejimler insan tabiatına aykırıdır. Bunun içindir ki, tek fikri esas alıp ona dayanarak başka fikirlere hayat hakkı tanımayan rejimler ancak baskı metoduyla ayakta durmaktadırlar."(96)

Basın ve yayın hürriyetine karşı devletler en ezici silah olarak sansürü kullanmaktadırlar. "Totaliter devletlerde basın, devletin tam kontrolü altındadır." diyen hocam, basın ve yayın hürriyetinin hassas bir konu olduğunu belirtirken de şu görüşleri ileri sürüyor: "Bu hassasiyet, basın hürriyetinin sağlayacağı fayda yanında zararlı olabilme imkânının da bulunmasından ileri gelmektedir. Basın hürriyetinin sınırlandırılması, insanın başka hürriyetlerini korumak içindir. (...) Egoizm duygusunu oto kontrolle zararsız bir seviyede tutmak her zaman pek mümkün olmaz. Onun için dışarıdan bir müdahale gerekir. Böyle bir müdahale de hürriyetin sınırlandırılması demektir. (...) Bu işi yapacak olan ise, toplumun yönetimini üstlenmiş olan devlettir." (97)

---

(95) A.g.e., s.63.
(96) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, ss. 106-107.
(97) A.g.e., ss. 110-111.

Mütefekkirimize göre, kötüye kullanılma ihtimali fazla olan alanlarda basın kontrol altına alınmalıdır. Bu alanlar şöyle sıralanabilir.

1 - Fertle ilgili olarak: "Hiçbir" sebeple bir kişinin özel hayatı konu edilip küçük düşürülmemelidir. Ayrıca bir kişinin ahlâki değeri düşünülerek şerefinin haleldar edilmesine de müsaade edilmemeli.

2 - Toplumla ilgili olarak: Her toplumun kutsal saydığı dinî ve millî değerleri vardır. Ahlakî değerler de bunun içerisindedir. Toplumlar bu değerlerle yaşarlar. Basın-yayın hürriyeti var diye bu değerlere hiçbir şekilde dokunulmamalıdır. Devletin varlığını tehlikeye düşürebilecek yayınlara müsaade edilmemelidir. (...) Devleti yıkacak tahriklerde bulunulmamalıdır.

3 - Önemli bir husus da, okuyucu veya dinleyiciye doğru bilgi ve doğru haber vermektir. Basın hürriyetine sığınılarak yayınlanan yanlış bilgi ve haberler, toplumda onarılması güç yaralar açabilir."(98)

Basın-yayın hürriyetinin sınırı çizilirken "kişinin haklarını, toplumun değerlerini, devletin varlığını ve basın-yayının hür olmasını bir arada müteâla ederek alınacak tedbirlerde çok dikkatli olmak lazımdır. Biri diğerine feda edilmemelidir. (...) Basın-yayın hürriyeti, hürriyetçi demokrasi denilen liberal devletin şartıdır. Bu hürriyetin bulunmadığı yerde hürriyetçi demokrasi olmaz. Basın-yayın hürriyeti alanının genişliği ve bu hürriyetin kötüye kullanılmaması, uygulandığı ülkenin medeniyet seviyesi ile sıkı sıkıya ilgilidir."(99)

Hocam Necati Öner, hürriyetle otorite arasında sıkı bir ilişki görür. Ona göre, "bir taraftan otoritesiz hürriyet bilincine varılamaz, diğer taraftan hürriyet otoriteyi gerekli kılar.

Bir İngiliz yazarın dediği gibi "nasıl duvarsız oda olmazsa, sınırsız hürriyet de olmaz! Sınırsız hürriyet ancak Mutlak Varlık olan Allah için sözkonusu olur."(100)

İnsan hürriyeti sözkonusu olunca daima bir sınır da sözkonusudur. İnsan mutlak bir hürriyete sahip değildir. Bu durum da tabiîdir. Hal böyle olunca hürriyetleri sınırlayıcı kim olacaktır? Problemin en önemli noktası da burasıdır.

Din hürriyeti Mutlak Varlıktan doğduğu halde, fikir hürriyeti insan bilgisinin göreliliğinden doğar. Din hürriyeti Mutlak Varlıktan kaynak-

---

(98) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.111.
(99) A.g.e, s.112
(100) Necati Öner, **Felsefe Yolunda düşünceler,** İst. 1995, s.73.

landığı için bu alanın sınırı O'ndan başkası tarafından çizilemez..[101] İnsan fert olması bakımından kendi hürriyetini çizemeyeceği için, onun diğer alanlardaki hürriyetlerinin sınırını çizecek başka otoriteler de sözkonusudur. O zaman insan hürriyetine sınır çizen otoriteler var demektir. Bunlar da "ya ilâhi olur ki bu Allah'tır; veya beşeri olur. Beşeri olanın en güçlüsü, belli kurallar sahibi olan devlettir.

Hürriyet alanlarının gerektiğinden fazla daraltılması insan haklarını ve haysiyetlerini zedeler. Onlara sınır koyan otoritenin yokluğu da anarşiye yol açar ve insanın en tabii hakkı olan yaşama hakkını bile tehlikeye sokar."[102]

İnsan hürriyetini sınırlayan ilâhi otoriteyle beşeri otorite arasında mahiyet (nelik) farkı vardır. Bu nedenle bu otoritelerin çizdikleri sınırların değerlendirilmesi tabii olarak farklı olur. Yukarıda belirtildiği gibi "ilâhi otoritenin kaynağı, Mutlak Varlık olan Allah'tır. Mutlak varlığın her şeyi mutlak olduğu için, otoritesi de mutlaktır. Yani değişmez, sınırlandırılamaz. Böyle bir varlığa inanan insan, O'nun mutlak otoritesine teslim olmuştur ve bu otorite karşısında rıza göstermekten başka bir hal içinde değildir. Bu sebepledir ki, insan için en etkili otorite Allah'ın otoritesidir. İnsan bu otoriteyi sezgiyle kabul eder ve akılla delillendirebilir.

Allah'ın mutlak, otoritesi eksik bir varlık olan insan tarafından temsil edilemez. İnsanlar, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olamaz, ancak tebliğcisi olurlar. Onların varlık yapıları gereği bu böyledir. Peygamberler Allah'ın temsilcisi değil tebliğcileridir.

Allah'ın mutlak, otoritesinin sınırsızlığı yanında devlet otoritesinin sınırlı olması, onu temsil eden insanın tabiatı icabıdır. Devlet otoritesinin sınırsız ve mutlak olduğu yanlış kanaatine sahip olanlarca, ele geçirilen bu otoritenin bir zulûm aleti olduğu misalleri tarih sayfalarını doldurmuştur."[103]

Mutlak bilgi sahibi olan Allah'ın çizdiği hürriyet sınırları da değişmez. Dolayısıyla Allah'ın çizdiği hürriyet sınırları da değiştirilemez. Bu emirler üzerinde tartışma da olmaz. Bunlar "ya kabul edilir veya reddedilir. Onları değiştirmek insan yetkisi dahilinde değildir. Eğer bir kişi bir dine sahip değilse tabii onun için ilâhi otorite ve din hürriyeti bahis konusu olamaz.

Beşeri otoritelerin koydugu hürriyet sınırı insan bilgisine dayanır. Insan mutlak değil eksik bir varlıktır. Onun bilgisi eksik ve görelidir.

---

(101) Necati Öner, **Felsefe Yolunda düşünceler,** İst. 1995, s. 113.
(102) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982. ss. 124-125.
(103) A.g.e., ss. 128-129.

Yani insanın bilgisi mutlak olmadığından, değişir, üzerinde tartışılabilir. Bu sebeple beşerî otoritenin koydugu hürriyet sinirlari üzerinde tartışılabilir, onlar değiştirilebilir."(104)

İnsan kendine verilen aklı sayesinde diğer birçok varlıklara hakim olabilme gücünü elde etmiştir. Mütefekkirimizin son derece haklı olarak belirttiği gibi, "insanın, akıl gücünü, hiçbir alanda olumsuz yönde kullanmaması için kayıtlanması gerekir. (...) İnsan böyle bir sınırlandırmaya tabi tutulmazsa en tehlikeli bir yaratık olarak ortaya çıkar. Tehlike onun akıl gücüne sahip olmasından gelir. Diğer hayvanlar içgüdüleriyle hareket ettiklerinden hareketleri sınırlıdır. Her hangi bir etki karşısında, nasıl davranacağı önceden kestirilebilir. İnsan böyle değildir. Bir olay karşısındaki vaziyet alışında, en büyük rolü zeka oynadığından, insanın nasıl hareket edeceği bilinemez. Çünkü zekanın sınırı çizilemez. Hele değerler kontrolü dışında bulunan bir insanın davranışlarının önceden kestirilmesi asla mümkün olmaz. Öyleyse, insanın, zeka denen tehlikeli olabilecek aleti değerler kontrolü altında kullanması, insanın mecbur olduğu toplum hayatı için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Din, ahlâk ve hukuk değerleri işte böyle bir gerekirliğin sonucu olarak, bir açıdan insan hürriyetini, insanın hayrına olmak üzere kayıtlayan unsurlardır."(105)

Belirtmeye çalışıldığı üzere insan hürriyetini kayıtlayıp sınırlayan üç otorite vardır: 1- Allah, 2- Kollektif şuur, 3-Devlet.

İnsan bu otoritelere karşı sorumludur. İnsanın ne yapıp yapmayacağını bu otoriteler tayin eder. İnsan hürriyetinin sınırını da bu otoritelerin koyduğu müeyyideler çizer.

1- Allah:

Otoritelerin en büyüğü ve mutlak olanı Allah'tır. "Allah'a karşı sorumlulukta hürriyetin sınırını Allah çizer. Şunu yap bunu yapma diye sınırı daraltıp genişletme insanın elinde değildir, bu insanı aşar. O halde insan bunları değiştiremeyeceğine göre, eğer o dinde kalmak istiyorsa onun emirlerini tartışmasız ve şartsız kabul etmek durumundadır."(106)

İslâm dini açısından bakıldığı zaman, "Allah'ın emirleri Peygamber tarafından tebliğ edilmiş Kur'ân'ın içindedir. Tartışılmaz olan işte bu Kur'ân'ın ayetleridir. Tartışılabilen bu ayetlerin yorumlarıdır. Ayetlerin tefsir tartışmaları bizatihi Allah'ın emirleri üzerinde değil, onların anlaşılması, onların yorumu üzerindedir. Kur'ân Allah'ın eseri, tefsir ise insanın eseridir. İnsanın her eseri tartışmaya açıktır."(107)

---

(104) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s.74.
(105) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s. 186; Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s. 136.
(106) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s. 95.
(107) A.g.e. s. 75.

Allah hiçbir yerde, fakat her yerde olduğu için, Allah'ın otoritesinin kuşatmadığı zaman ve mekân bulunamaz. Bu bakımdan "İnsan Aşkın (transcendant= müteal) bir varlıktan neş'et etmeyen kayıtlardan kaçabilir. Bu kayıtların erişmeyeceği yer ve zaman bulunabilir. (...) İnsanın kaçamayacağı kayıtlayıcı, ancak onu aşan, ondan kurtulacak yer ve zaman bulamadığı Aşkın ve Mutlak bir Varlık olan Allah'dır. Böyle bir varlığa inanmayan insanın değişmeyecek değerleri olmaz. Dostoyevski'nin "Eğer Allah yoksa her şeye cevaz vardır" sözü bu gerçeğin ifadesidir. İnsanı kontrol altına alıp onu olumlu istikâmete yönlendirmede hukuk kuralları tek başına yetmez. Sorumluluğun sağlam kaynağı insanın iç kontrolüdür. İç kontrolü, ancak Aşkın Varlığın kayıtlayıcılığının etkisinde hissetmeyen insan, Hobbes'un "insan insanın kurdudur" sözünü doğrulamaktan öteye geçemez. (...)

Huzursuzluğun asıl sebebi insanlığın içinde bulunduğu değer buhranıdır. İnsan aşkın ve mutlak olan değere bağlı olmanın, Allahsız hürriyetin, başka ifade ile Allah'a ve O'nun kayıtlayıcılığına inanmayışın sıkıntısını çekmektedir. İnsan aşkın değere içtenlikle yönelirse, bilim ve tekniğin her nimeti onun huzuruna huzur katar; aksi durum, medeniyetin ve insanlığın yokolması sonucunu doğurabilir."[108]

Allah'ın varlığı ve O'na inanç anarşist ve ateist filozofların düşüncelerinin aksine "İnsanın köleliğinin sebebi değil, insan hürriyetinin teminatıdır. (...)

Hürriyetini istediği şekilde kullanma imkânına sahip olan insanın, bu yetkisini olumlu istikamette kullanabilmesi için onun dıştan bir hakeme bağlı olması, bu hakemin otoritesini içte duyması, yani iç kontrolüne sahip olması lazımdır. Böyle bir otorite de (...) ancak Mutlak bir Varlığın, Allah'ın otoritesi olur. Devrimizde hürriyetlerin kötüye kullanılmasıyla insanların içine düştükleri huzursuzluk ve mutsuzluğun kaynağını, böyle bir otoritenin yokluğunda, yani Allah inancından uzaklaşmada aramalıdır."[109]

Allah'ın dışındaki otoritelerin koymuş olduğu hüküm ve sınırlar daima tartışılabilir. Gerek kollektif şuur ve gerekse devlet insanlar tarafından meydana getirilmişlerdir. Dolayısıyla bu otoritelerin koyduğu sınırları da insan koymuştur. "O halde insan kendi koyduğu sınırı kendisi değiştirebilir. Bunun içindir ki ikinci derece otoritelere bağlı olan hürriyetlere ilişkin sürekli tartışma olur. Birincisinde olmaz. Böylece dinde sabit olan hürriyet sınırı, diğer alanlarda şartlara göre daralıp veya geniş-

---

(108) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, ss. 186-187; Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti**, İst. 1982, s.137.

(109) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.138.

leyebilir. Hürriyet yolunda yapılan bütün kavgalar, insan hürriyetinin insan eliyle çizilen hudutları üzerindedir." (110)

2- Kollektif Şuur:

İnsani bir otorite olarak kollektif şuurun hürriyetleri sınırlayıcı, yazılı olmayan birtakım kuralları vardır. "Ahlâk kuralları başta olmak üzere örf ve adetler bu cümledendir.(111) "Bunların âlemşumul (universel) olanları, bir millete has olanları, bir gruba ait olanları bulunur. Bunlar bir toplumu kendisi yapan, yani onun kişiliğini kazandıran değerleri içerir.

Bir fert, içinde bulunduğu toplumdan (aile, kabile, millet, parti, klüp vs.) dışlanmamak, yabancılaşmamak için bu otoriteye uyar. Onların koyduğu hürriyet sınırları içinde kalmaya özen gösterir."(112)

3 - Devlet:

Bir arada yaşamayı mümkün kılacak toplumsal kurallari devlet sağlamak durumundadır. Bu bakimdan devlet kendini hukuk kuralları ile temsil etttirir. "Bir devletdeki kanunlar, tüzükler, yönetmelikler, yönergeler belli bir amaç için fertlerin hareketlerini tayin eder, yani onun hürriyetlerinin sinirini çizerler. Buradaki kanun ve kurallar yazılıdır, uymayanlar için yine yazılı belli müeyyideleri vardır. Çizilen hürriyet sınırını açanlara sözkonusu müeyyideler, otorite adına, yetkililerce uygulanır. Beşerî otoritenin koydugu sınırlar göreli oldugu için değişebilir niteliğini taşırlar. Hürriyet uğruna yapılan mücadeleler hep bu beşerî otoriteye özellikle, kural ve müeyyideleri yazılı olan devlete karşı olmuştur.

Görülüyor ki nitelikleri (mahiyetleri) gereği hürriyet mücadelesi ilahî otorite ile değil beşeri otorite ile olur. (...) Otoritenin tanıdığı hürriyet alanı içinde, hürriyetlerin sağlanması yine o otoritelerce olur. Emir, kural ve kanunlarla yapılan hürriyet kısıtlaması aynı zamanda bir korumadır. Hak koruma da hürriyetin müdafasıdır."(113)

Devlet otoritesinin mutlaklığını savunmak, onu zulüm aleti olarak kullanmaya yol açar. "Devlet otoritesinin zayıflığı ve yokluğu da anarşiyi doğurur. Bu da insan için felakettir. Öyle ise devlet otoritesinin mutlaklığı, zayıflığı aynı sonucu doğurur. Her iki surette de insan hürriyeti gerçekleşmez."(114)

---

(110) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s.96.

(111) Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığınca 13-17 Kasım 1998'de Ankara'da gerçekleştirilen II. Din Şurasında sunulan yayınlanmamış tebliğ, s. 2.

(112) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s.76.

(113) A.g.e., s.76.

(114) A.g.e., s. 96.

İnsanın hür olma, egoist olma ve bir arada yaşama mecburiyetinde bulunuşu bir nizam ve düzen ihtiyacını doğurur. Otoritenin gerekliliği de buradan doğar. Yukarıda belirtilen otoritelerin koyduğu hürriyeti sınırlayıcı kuralları aşmak suç teşkil eder. "İnsan bu sınırı aşmakla onu koyan otoriteye karşı sorumlu olur. Allah'ın çizdiği sınırı aşmak günah, devletin çizdiği sınırı aşmak suç, kollektif şuurun çizdiği sınırı aşmak ayıptır. Bunları işleyenler karşılığındaki cezayı çekerler."(115)

Bir toplumun hürriyete bakışı, kültürü ile yakından ilgilidir. "Kültür seviyesi yüksek toplumlarda hürriyetlerin kötüye kullanılması ihtimali azdır. Hürriyetlerin kötüye kullanılması, başkalarına dolayısıyla topluma zarar verir. Kültürlü ve de medeni insan, hürriyetini kullanırken duracağı yeri bilen insandır. (...)

Bir insan ne kadar çok dindar veya ne kadar çok bilgili olursa olsun ba_kasina bu niteliginden dolayi zarar gelmez. Bu bakimdan bu hürriyetlerin di_ardan kisitlanmasi anlamsizdir.

Bir toplumda hürriyetlerin yeterince sağlanmasında iki ana unsur önemli rol oynar. Birincisi devletin şekli ve yönetim tarzı, ikincisi toplumun kültür seviyesidir."(116)

Müteffekkirimiz, hürriyetlere en elverişli devlet şeklinin çoğulcu demokrasi olduğunu söylemektedir. Ancak bu işte devlet şekli kadar yönetim tarzi da önemlidir. Kanunlarin, görevlerini gereği gibi yapabilmesi, yönetici ve uygulayıcıların zihniyetine bağlıdır. Bu tür rejimlerde, (....) seçime iştirak eden seçmen kitlesinin kültür seviyesi ne kadar yüksek olursa, ehil kişilerin seçilme ihtimali o kadar fazla olur. Hürriyetçi demokrasilerin talihsiz yani, ehliyetsiz kişilerin de seçilme imkânının bulunma ihtimalidir."(117)

Demokrasinin temelinin "özgürlük ve eşitlik" e dayandığını belirten hocam, egemen olabilmek için özgür olmak gerektiğini, bu sistemde vatandaşlar arasında da bir eşitliğin olması durumunu ifade ediyor. Düşünürümüze göre, "maddî dünya ile ilgili kavramlarin içeriğinde anlaşma sağlandığı için bu bilgilere dayaloğ eylemlerde birlik sağlanır. Köprü yaparken, makina yaparken hep aynı fizik kanunlarına göre hareket edilir.

İnsanın manevî dünyası ile ilgili, yani insanlar arası ilişkiler, değerler bahis konusu olunca durum değişir. Sosyal bilimlerin uğraştığı konularda deneyim yolu ile ispat mümkün olmadığından, bu konularla ilgili kavramların içerikleri üzerinde bireyler arasında birlik sağlamak güçtür.

---

(115) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1995, s.89.
(116) A.g.e., s.77.
(117) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s. 146.

Bu aleme çokluk hakimdir. (...) Bir konu üzerinde farklı fikirler vardır. Bu alanda tek doğru yoktur. Kelimelerde doğruluk, güzellik itibarî olur. İşte bu gerçek demokrasinin en uygun yönetim şekli olduğu düşüncesinin dayanağıdır. (...)

Müşterek hayatin sağlıklı yaşanması için toplumun bütününü ilgilendiren eylemlerde, eylemi yönlendiren kavramların farklı anlamlarının birinin kabulünde zaruret vardır. Aksi halde o topluma düzensizlik, anarşi hakim olur. Bu da müşterek hayati mümkün kılmaz."(118)

Hocama göre, "hürriyetçi demokrasi ile idare edilmek isteyen toplumların hoşgörü fikrini benimsemesi lazımdır. Hoşgörü (tolérance) böyle bir rejimin ön şartıdır.

Hoşgörü başka inanç ve kanaatlere saygılı olma, farklı ifadelerden rahatsız olmama halidir. (...) Hoşgörü sırf hürriyetçi demokrasi rejiminin devam ettirilmesi için gerekli şart değil, ayni zamanda insan tabiatı gereği kazanilması icab eden bir haldir."(119)

"Eğer bir çevreye, bir topluma hoşgörü fikri hakim değilse, orada hürriyetleri sağlayacak olan kuralların fonksiyonlarının seçime getirilmesinde büyük güçlük çıkar. Hatta kanunlara rağmen hürriyetler toplumların kabul ettiği ölçüde bile gerçekleşemez."(120)

Böylece hoşgörü duygusunun hakim olmadığı toplumlarda, hürriyetleri saglayan kanunlarin amacı gerçekleştiremeyeceklerini ortaya koyan düşünürümüz, hoşgörünün temelini din ve çevre şartlarına dayandırmaktadır. Bu hususta daha önce zikrettiği bir görüşü şöyle tekrar ediyor: "Farklı inançlar karşısında nasıl davranmak gerektiğine Kur'ân işaret etmektedir. Bakara suresinin 256. ayetinde '...dinde zorlama yoktur', Râd suresi 40. ayetinde Peygamber'e hitaben '... Sana düşen sadece duyurmaktir, hesap görmek de bize düşer', Kâfirun suresinde, '... senin dinin sana, benim dinim bana' buyuruluyor. Hz. Muhammed bir hadisinde şöyle diyor: 'Sizden herhangi biriniz gayri müslim tabakadan birine zulmederseniz, yahut ona takâtinin üstünde vergi yüklerseniz ben onun tarafında olacağım' (...) Kur'ân'da Allah'ın kendi emrine uymayanlara karşı zor kullanılmamasını, onların hesaplarının kendisi tarafından görüleceğini, bir bakıma farklı inançta olanlara karşı hoşgörülü davranılmasını istemesi, onlarin inançlarının dogrulugundan değil tabiatı gereği, insanın yanlışa bağlanabilme özelliğinden, başka bir ifade ile insanın eksik bir varlık oldugundan ötürüdür."(121)

---

(118) Prof.Dr. Necati Öner, **Demokrasinin Epistemolojik Temeli, Felsefe Dünyası** Sayı 27, Ankara 1998, S. 4.

(119) Prof.Dr. Necati Öner, **Niçin Hoşgörü?**, Tercüman Gazetesi 2 Şubat 1986.

(120) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1985, s.71.

(121) Prof. Dr. Necati Öner, **Niçin Hoşgörü?** Tercüman Gazetesi 2 Şubat 1986.

Hoşgörünün arandığı, kesin bilgi elde edilemeyen beceri bilimlerde farkli, çogu zaman da birbirine zıt teoriler olabilir. Bir çoğulculuğun bulundugu beşerî bilimlerde hoşgörülü olma zarureti kendiliginden ortaya çıkar. İnsanlar yaratılışları gereği "farklı yeteneklere sahiptirler. Gerek bir inanî edinmede ve gerek bilgi sahibi olmada bu farklilik kendisini gösterir. (...) Fertler farkli zihin kabiliyetlerine sahiptirler, herkes kendi zihin gücü ölçüsünde bilgi sahibi olabilir.

Sosyal çevrenin etkisine gelince, ilerlemiş bir toplumda yetişen bir kişi ile geri kalmış bir toplumda yetişen insanın bilgi seviyeleri bir olmaz. Aynı toplum içerisinde de dar çerçeveye hakim olan deger hükümlerinin ekonomik şartların etkisi ile de fertlerin bilgi seviyeleri aynı olmaz.

Öyle ise insanların inanç ve kanaatlerini içerisinde bulundukları şartlara göre değerlendirmeli ve bunlar böylece anlaşılmaya çalışılmalıdır[122].

Her şey hoşgörü ile karşılanabilir mi? Böyle bir durum insani rölativizme götürmez mi? Elbette ki hoşgörünün de bir siniri olmalıdır. Hocamin hakli olarak berttigi gibi "Hoşgörü alanının genişliği ölçüsünde medenilikte ilerleme olur ama sınırsız ve mutlak bir hoşgörü hali düşünülemez. İlkin hoşgörmezliğe (Intolérance) karşı hoşgörülü olunamaz. İkinci olarak insanin dinî, millî ve ahlâki değerleri ve tabii hakları vardir. Bunlar insanın insanca yaşamasını sağlar. Bu değer ve haklarını küçük düşürecek söz ve fiillere karşı hoşgörülü olunamaz. Demek ki hoşgörürlük bir kayıtsızlık (indifférence) hali değildir.

Hoşgörü kanunla sağlanamaz, bu bir kültür meselesidir. (...) Belli bir bilgi ve medenilik seviyesi ister. Bu da ancak eğitim ve ögretimle kazandirilir."[123]

Yukarıda önemi belirtilmeye çalışılan hoşgörü, hakaret, tedhiş, saldırı ve değer yıkıcı faaliyetlere karşı da kullanılamaz. Belli sınırlar içinde önem ve geçerliğini koruyan hoşgörünün karşıtı, bilindiği gibi taassuptur. "Taassup bir inanca, bir fikre körü körüne bağlanma halidir. Yalnız bir fikre veya inanca sıkıdan sıkıya bağlanma her zaman taassup sayılmaz. Taassupta bir şeye bağlanma yanında saldırganlık da vardır. Mutaasıp kişi iştirak etmediği inanç ve kanaati hor görür, ona saldırır, onu şiddet yoluyla yok etmeye hazır durumda bulunur."[124]

Taassup kavramı bizde yanlış kullanılmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi herhangi bir inanca sıkı sıkıya bağlanarak onun tüm gereklerini

---

(122) Aynı Makale.
(123) Prof. Dr. Necati Öner, **Niçin Hoşgörü?** Tercüman Gazetesi 2 Şubat 1986.
(124) Aynı makale.

yapmak taasupla vasıflandırılamaz. Meselâ "İslâm'ın bütün gereklerini yerine getiren kişiye mutaassıp deniyor ki, bu yanlıştır."(125) "Dindarlıkla taassubu karıştırmamak lazımdır. Koyu dindar, yani dinî inançlarına sıkıdan sıkıya bağlı bir inanan mutaassıp olmayabileceği gibi, dindar olmayan bir kişi din taassubu gösterebilir."(126)

Sadakatla taassup veya bağnazlığı birbirine karıştırmamak gerekir. Bir dinin, meselâ İslâm'ın, gereklerini yaşayan bir kimseye sadık bir mü'min denir. Böyle bir insandan zarar gelmez. Taassupta daima bir saldırganlık, bir şahıs görüşünün dışına çıkmama bulunur. Bu bakımdan hürriyetlerin en büyük düşmanı taassuptur, bağnazlıktır. Hürriyetler en iyi şekilde hoşgörülü ortamlarda kullanılabilir.

Araştırmaya mütefekkirimizin şu görüşüyle son vermenin uygun olacaını düşünüyorum: "Bir toplumda hürriyetler, o toplumun kaldıramayacağı ölçüde bulunursa, anarşiye inkilap eder; eğer hürriyetler gerektiği kadar uygulama alanı bulamıyorsa, insanın hürriyet hakkı ihlâl edilir. (...)

Bir toplumda hürriyetleri gereği gibi, toplumun yapısı ve medeniyet seviyesine uygun bir tarzda sağlayıp korumak, insanın insanca yaşamasını temin eden bir ortam oluşturmak demektir. Ne mutlu böyle bir ortamı meydana getiren devlet adamlarına sahip ülkelere."(127)

(125) Necati Öner, **Felsefe Yolunda Düşünceler,** İst. 1985, s.72.
(126) A.g.e., s.78.
(127) Prof.Dr. Necati Öner, **İnsan Hürriyeti,** İst. 1982, s.14.

ÖRNEK BİR İNSAN: HOCAM PROF. DR. NECATİ ÖNER

*Doç.Dr. Vahdettin BAŞCI**

Ben, yazımda Hocamın hayatı, biyografisi ve eserlerine girmeyecem. Çünkü, Hocamın çok değer verip sevdiği öğrencilerinden Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dekanı Sayın Prof.Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL Bey, büyük bir vefa örneği göstererek Hocam hakkında "Bir Düşünür Olarak Prof. Dr. Necati ÖNER" isimli bir Fakülte bitirme tezi yaptırdı. Temmuz ayı sonunda Ankara4da ziyarete gittiğimde Hocamın yanında bir öğrencinin kendisinin fikirlerini tahlil eden bir Yüksek Lisans tezinin, pine Prof.Dr. Abdulkuddüs Bey tarafından yaptırıldığını memnuniyetle öğrendim. ben burada Sayın Prof.Dr. Abdulkuddüs Bey Hocam'ın bu tavrını tebrik ediyor ve şükranlarımı sunuyorum.

Şimdi asıl konum olan Hocamla tanışmamıza ve örnek kişiliğini, fikir ve düşüncelerini tanıyabildiğim kadarıyla tanıtmaya çalışacağım:

1973-1974 öğretim yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazanarak fakülte öğrenciliğim başladı. 1970'li yılların öğrenci olayları var, olaylardan uzak durmaya çalışıyorum ve bunda başarılı da oluyorum. İlk defa Prof.Dr. Necati ÖNDER Bey'i yakından tanıma fırsatı buluyorum. Hocam Fakülte Dekanı olarak mantık ve sistematik felsefe derslerimize geliyor. O yıllar oldukça problemli yıllar: öğrenci yurtlarının kapasiteleri dolu, öğrenciye ise konut sahipleri daire vermiyor. İşte böyle sıkıntılı bir ortamda Hocam Prof.Dr.Necati ÖNER Bey'in Erzurum'lu olduğunu öğrenerek makamına gidiyorum. Saf ve samimi bir ifadeyle "Hocam ben Erzurum'luyum Fakültenizin öğrencisiyim bazı problemlerim var. kalacak yurt bulamıyorum, rahatım hiç iyi değil, rahat bir ortam bulamazsam fakülteyi bırakacağım" dedim.

Hocamı yakından tanıyanların bildiği gibi, O babacan ve mütebessim tavrıyla: "Bak yavrum 1.5 yıl geçmiş Erzurum'lu olarak yanıma gelmekte geç kalmışsın, daha sık yanıma gelmeni istiyorum. Ancak bir şartla; herhangi bir öğrenci olayına karışırsan gelme, bir de not için sakın

* Atatürk Üniversitesi Felsefe Doçenti

gelme, bunun dışında her sıkıntını getir, senin yurt problemini en kısa zamanda çözeceğim" dedi. Ben kendilerine şunları söylediğimi hatırlıyorum: "Hocam bir öğrenciniz olarak size bir sıkıntı getirmeyeceğim." Hocamla ilk tanışmamız böyle oldu.

Hocam o samimi konuşmamızın ardından beni iki gün sonra makamına çağırdı. "Yavrum senin yurt problemini hallettim" dedi. Beni bir öğrencinin kalabileceği her imkanı mevcut her türlü aşırılıktan uzak, rahat bir ortamı olan yalnız Ankara Üniversitesi öğrencilerinin kaldığı Ankara Üniversitesi Vehbi Koç öğrenci yurduna yerleştirdi. Hocam benim yurtta kalmam için referansım ve velim oldu. Çünkü yurt belli bir şahsiyeti referans istiyordu.

Böylece hocamla görüşmelerimiz sıklaştı, kendilerini sık sık ziyaret ettim. Tasviyelerini aldım. Hocamı yakından tanıma fırsatı buldum. İlker günlerde hocam beni evlerine götürdü. Böylece Prof.Dr.Necati ÖNER Bey sadece Hocam olmakla kalmıyor, benim Manevi Babam, kıymetli eşleri Seyahat ÖNER Hanımefendi de manevi annem oluyordu.

Örnek Hocamı ailece tanıma fırsatı buluyorum. Bir öğrencisi olarak kendilerinden çok değerli şeyler öğrendiğim gibi örnek aile yapılarından da çok şeyler öğreniyorum. Tertip, düzen, sevgi, saygı, insana değer vermeyi hocamdan öğreniyorum.

Fakülte bitirme tezim olan "Bir Felsefeci Olarak İsmail Hakkın İzmirli" başlıklı çalışmamı hocamdan aldım.

Gelecekte uzmanlık alanım ve mesleğime ilk başlangıcı da yapmış oluyordum.

Kendilerinin kılı kırk yaram ilmi kişilik ve anlayışının yanında vatının, milletini çok seven, iyi niyetli merhametli, yapıcı, birleştirici, hoşgörülü, kim olursa olsun herkesle çok iyi geçinen, herkesin iyiliğini isteyen, gönül dostu, kibar kişilik yapısından çok şeyler alıyorum. Bizler kendilerinin öğrencileri olarak bu kişiliği örnek almaya çalışıyoruz. İçi-dışı bir, olgun kişilikli, insana değer veren bir örnek insan tanıyoruz.

1974 yılında tanışma fırsatını bulduğum Değerli Hocamla, o gün bu gün bir baba evlat gibi sevgi ve saygımız devam ediyor. Hocam, kıymetli eşleriyle Erzurum'a kadar gelerek bizlere ailece tanışma fırsatı verdi, evimize geldi. Eşim ve çocuklarım da Necati Bey Hocamı yakından tanıma fırsatı buldular.

Şunu söyleyebilirim ki, Hocam sadece Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Hocası değil, bütün İlahiyatların ve Felsefe bölümlerindeki çoğu öğretim elemanı ve öğrencinin Hocalığını yapmış mümtaz şahsiyetlerden birisidir.

Ben öğrencilerime ve dostlarıma bütün samimi kalbimle şunu söylerim: Prof.Dr. Necati Öner Bey Hocam bir gün telefonu kaldırıp, "Vahdettin yarın Ankara Bahçeli'de ol" dese hiçbir neden sormadan ertesi gün Bahçeli'de olurum. Bu sadece hocalık öğrencilik ilişkisi değil bir baba evlat ilişkisidir, tamamen hocamıza olan sevgi ve saygı borcumuzdur. Hocamın öğrencilerinde aradığı kendisinden de öğrendiğimiz vefa, saygı ve sevgi yüzündendir.

Hayat dolu, optimist anlayışla Hocam bir seviyede her farklı düşünceden insanla dosttur. Hem de gerçek bir dosttur, onun varlığı biz öğrencileri için bir kaledir, güvencedir. Bundan sonraki hayatında hocama ailece sıhhatli uzun ömür diliyor ellerinden öpüyorum.

MANTIĞIN KAYNAĞI PROBLEMİ

Doç.Dr. A. Kadir ÇÜÇEN [1]

Mantık, sözcüğünden iki şey anlamaktayız: Birincisi doğru düşünme tarzı olarak mantık; ikincisi ise, bu doğru düşünme tarzını kendine konu edinen bilim olarak mantık. İkinci anlamıyla mantığın menşeini belirlemek oldukça kolaydır. Bir bilim olarak mantık, Sokrates ve Platon'la başlayan kavramsal düşünme formlarının, Aristoteles tarafından sistemli bir dizge haline getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Aristoteles'in *Organon* adlı eseri, ilk olarak doğru düşünme formlarını inceleyen mantık kitabıdır.

İlk anlamıyla mantık, yani doğru düşünme veya akıl yürütme tarzı olarak mantığın kaynağını tesbit edebilmek diğeri kadar açık ve seçik midir? Bu problemi Prof. Dr. Necati Öner'in yayınlarına dayanarak ve onun mantık anlayışında ele alarak irdelemek ve analiz etmek istiyorum. Çünkü Öner, mantığın ve zihniyetlerin kaynağı problemini ülkemizde tartışmaya açan ve bu konu üzerine araştırma yapan tek klasik mantıkçımızdır. Öner, mantığın ve zihniyetlerin kaynağı (menşei[2]) problemini, Fransız sosyoloji Okulunu temele alarak bir inceleme yapmıştır[3]. Her ne kadar bu görüşleri benimsemese de, Fransız Sosyologların mantığın ve zihniyetlerin menşei problemini toplumsal bir ölçüde ele almaları konuya farklı bir bakış açısı getirmiştir. Öner, 1965 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi yayınlarından çıkarttığı *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi* adlı yapıtında mantığın kaynağı problemini Fransız sosyologları açısından ele almanın yanısıra, onların bir eleştirisini yaparak, kendi görüşlerini de cesurca ortaya koymaktadır. Daha sonraki bütün akademik yaşantısı boyunca çeşitli kitap, makale ve bildirilerinde bu konuyu tekrar tekrar ele alarak hem eleştiri yapmaya devam etmekte, hem de kendi görüşünü bıkmadan ortaya atıp, tartışma ortamı hazırlamaktadır. Bu yazının amacı da, önce problemi ortaya koymak ve bu

---

1. Uludağ Üniversitesi, Felsefe Doçenti.

2. Prof. Dr. Necati Öner araştırmasında 'kaynağı' terimi yerine 'menşei' terimini kullanmaktadır. Ben burada bazen kaynağı bazen de menşei terimini kullandım. Fakat alıntılarda menşei terimine sadık kaldım.

3. *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, adlı çalışması Öner'in 1964 yılında tamamladığı doçentlik tezidir. Bu çalışma 1965 yılında birinci baskısını ve 1977 yılında da ikinci baskısını yapmıştır.

problemi Fransız sosyologlarına göre tartıştıktan sonra, Öner'in görüşlerini ortaya koyarak bir değerlendirme yapmaktır.

Mantığın kaynağı problemi, yalnızca son birkaç yüzyılın problemi değildir; felsefenin ve düşüncenin sistemleştiği ilk yüzyıllardan beri felsefeci ve mantıkçıların üzerinde tartıştığı bir konudur. Her ne kadar Aristoteles mantığı bir bilim olarak aksiyomatik dizge haline gelmişse de, mantığın konusu olan kavram, kategoriler ve aklın ilkelerinin nereden geldikleri ve nasıl bir varolma yapısı içerdikleri Aristoteles'ten önce de tartışıldığı gibi, ondan sonra da tartışılmıştır. Kavramlar nereden gelmektedir? Kavramlar gerçekten var mıdır? Varsa ne türden varlıklardır? Aynı tür soruları kategoriler için de sorabiliriz. Kategoriler nereden gelmektedir? Onların kaynağı akıl mı yoksa akıldan farklı bir varlık mıdır? Kategoriler önsel mi yoksa sonsal mıdır? Akıl onları deneyle mi elde etmektedir? Kaç tane kategori vardır? Bu sorular çoğaltılabilir. Burada insanın düşünmesini sağlayan en küçük birimler olarak kavram ve kategorilerin kaynağı ve yapısı sorgulanmaktadır. Kavram ve kategorilere ilaveten, diğer bir problem de, mantığın veya aklın ilkeleri olarak tanımlanan ilkelerin kaynağı sorunsalıdır. Acaba aklın ilkeleri doğuştan, yani a priori olarak mı zihnimizde önceden vardı? Yoksa a posteriori olarak, yani zihnimiz onları sonradan deneyle mi kazanmıştır? Tüm bu problemleri tek bir soruda toplarsak mantık, yani doğru düşünme formları insan zihninde a priori olarak mı yoksa a posteriori olarak mı vardır?

Kavramların kaynağı, neliği ve yapısı problemi, felsefe tarihi içinde tümeller tartışması olarak uzun süren bir tartışma sürecini de birlikte getirmiştir. Tümeller tartışması Platon ve Aristoteles'in görüşlerine dayanılarak Ortaçağ felsefesinin temel bir problemi olmuştur. Bu konu üzerinde üç temel çözüm önerisi öne sürülmüştür: 1. Kavram realistlerine göre, kavramlar bizim zihnimizden bağımsız olarak gerçekten varolan varlıklarıdır. (Platoncu görüş) 2. Konseptualistlere göre, kavramlar tekillerle birlikte varolan varlıklardır. Tekillerden bağımsız bir varlıkları yoktur. (Aristotelesçi görüş) 3. Nominalistlere göre, kavramlar ne kendi başlarına ne de tekillerde vardırlar; onlar bir ses veya sözden ibarettirler.

Kategoriler en temel kavramlar olarak hangi kaynaktan gelmektedirler? Kategoriler kaç tanedir ve nasıl bir yapı içindedirler? Kategoriler en temel kavramlar olduklarına göre, kavramlar üzerine ortaya atılan tartışmalar kategoriler için de geçerlidir. Örneğin, Aristoteles kategorilerin hem zihnin hem de varlığın (maddenin) kategorileri olduğunu ileri sürerek, on kategoriden bahseder. Aristoteles'ten farklı olarak Kant, kategorileri anlığın a priori kavramları olarak on iki tane olduğunu ileri sürer. Aristoteles'de zaman ve mekan birer kategoriyken, Kant bunları birer kategori olarak değil de, olanaklı deneyin a priori formları olarak kabul eder. Bu farklı açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, kategori ve kavramların kaynağı, yapısı ve ne'liği konusunda tek bir görüş yoktur. Örneğin

zaman ve mekan zihnin önsel kavramları mıdır? Veyahut deneyden elde ettiğimiz kavramlar mıdır? Kavram ve kategorilerin kaynağı problemi felsefenin son iki yüzyılında da, canlılığını devam ettirmiştir.

Aklın ilkeleri olarak bilinen özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncünün olanaksızlığı ilkelerinin kaynağı da felsefeci mantıkçıların tartıştığı bir sorundur. Aklın ilkeleri, doğuştan zihnimizde varolan ilkelerdir diyenlerin yanında sonradan deneyle kazanılmıştır diyenler de vardır. Akılcılar için, hem kavram ve kategoriler hem de aklın ilkeleri doğuştandır. Deneycilere göre ise, tüm bunlar deneyden kazandığımız şeylerdir. Descartes, Spinoza ve Leibniz için akıl doğuştan bazı bilgi ve kavramlarla dolu olarak gelirken, Locke ve Hume için akıl doğuştan hiçbir bilgiyi getirmediğinden boş bir levha gibidir.

II.

Düşünmeyi hem mantık hem de psikoloji kendine konu yapar; fakat her ikisi de birbirinden farklı iki alandır. Fransız Sosyoloji Okulu, hem mantığı hem de psikolojiyi toplumsal bazda ele alıp inceler. "Durkheim, Mauss, Hubert, Granet mantıklı düşüncenin temelini teşkil eden zihin fonksiyonlarının toplumsal bir menşe'e sahip olduklarını gösterirken, Halbwachs hafızanın sosyal hayatla olan ilgisini eserlerine konu yaptı. Diğer taraftan Lévy-Bruhl düşünceyi topyekûn ele alarak toplumun düşünce üzerine olan tesirini, bu ikisinin tekâmülündeki parallelliği belirtmeğe çalıştı"[4] Mantığın menşei problemi Durkheim'in görüşleri doğrultusunda ele alınırken temele yine Durkheim'in kategorilerin, kavramların, sınıflamanın ve aklın ilkelerinin ortaya çıkışındaki toplumsal hayatın önemli olduğu görüşü konulmuştur. Bu nedenle, Öner'in yaptığı gibi, biz de burada Fransız Sosyoloji Okulu'nun kavram, kategori, sınıflama ve aklın ilkelerinin kaynağı konusundaki açıklamalarını öncelikle irdeledikten sonra, mantığın menşei konusunu aydınlatabiliriz.

Mantıklı düşünmenin temel ilkeleri kavramlardır. 'Eğer kavramların nasıl oluştuğunu ortaya koyarsak mantığın da nasıl oluştuğu hakkında bazı tezler öne sürebiliriz' düşüncesinden hareket eden Durkheim'e göre, "mantıklı düşüncenin doğuşunda toplumun nasıl bir rol oynadığını aramak, kavramların teşekkülüne onun nasıl katıldığını düşünmeye eşittir."[5] Böylece, kavramların ve kategorilerin (temel kavramların) oluşumunu ve menşeini açıkladığımızda, düşünmenin, yani mantığın oluşmasını da açıklamış oluruz.

Durkheim'e göre, deneyciler ve akılcıların kavram ve kategorilerin menşei açıklamaları yanlıştır; çünkü kavram ve kategoriler a priori olma-

4. Öner, Necati, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İkinci Baskı, 1977, s.11.

5. Durkheim'den aktaran Necati Öner. *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, (s.12.

dığı gibi, tek bir bireyin deneyleriyle elde edilen birşey de değildir. Kavram ve kategoriler toplumsal bir kaynağa sahiptir. Mantık hayatının tümünü oluşturan bu kavram ve kategorilerin toplumsal olması sonucu, mantık ta toplumsal bir kaynağa sahiptir görüşünü benimseyen Durkheim'i diğer Fransız Sosyoloji Okulu üyeleri izlemiştir[6]. Bu okula göre, kavram ve kategoriler uzun bir süreçte insanlık tarafından kazanılmışlardır. Bu nedenle, mantığın menşei problemi, sosyolojinin bölümlerinden birini teşkil eder. Mauss'a göre, mantık ve düşüncenin oluşumu, tek bir bireye değil, toplumun uzun deneyimlerine bağlıdır. "Kategoriler, yalnız toplumun eseri değil, toplumsal gerçekleri de, ifade ederler... Kategorilerin zorunlu oluşları ancak toplumsal nitelikleriyle açıklanabilir."[7] Zaman ve mekan kategorilerinin menşei problemini de aynı akıl yürütme ile ele alan Fransız Sosyoloji Okulu'na göre, zaman ve mekan kategorelirinin oluşumunu da bugünkü insan ve toplum açısından değil, ilk insanlarda ve toplumlarda ortaya çıkış şekline göre incelemek gerekir. Zaman, zincirleme devirlerin toplamı olarak kabul edilirken, mekan "duyumsal deneyin verilerinin ilk düzenlenmesinden ibarettir."[8] Zaman ve mekan, çeşitli bölümlemeler, farklılaşmalar ve sınıflamalar sonucu elde edilmiş kavramlardır. Böyle kavramların menşei de ancak sosyal hayatla ortaya çıkar. Örneğin, bazı ilkel toplumlar, mekanı, daire şeklinde tasarlarken, bazıları ise kare şeklinde tasarlarlar; çünkü bu toplumların yaşam şekilleri mekanı daire veya kare yapmaktadır. Fransız Sosyoloji Okulu'na göre, bugünün insanı ve toplumu için birer soyut kavram olan zaman ve mekanın kaynağına, yani ilk oluşumuna geri gidersek, onların somut ve maddi cinsten olduğunu görebiliriz. Sonuç olarak, mekan ve zaman, toplumsal hayattan doğarak oluşmuşlardır.

Öner'in, mantığın kaynağı problemini araştırırken üzerinde durduğu bir konu da mantıklı düşünmenin sonucunda oluşan sınıflama konusudur; çünkü "mantıklı düşünce kendisini sınıflamada açık olarak gösterir. Başka deyimle sınıflama mantıklı düşüncenin başlıca niteliklerinden biridir."[9] Böylece Öner, sınıflamanın kaynağını araştırarak oradan mantığın kaynağı konusuna Fransız Sosyoloji Okulu'nun yaptığı gibi bir geçiş yapmak istemektedir. Önce Fransız Sosyoloji Okulu'nun görüşlerini açıklayan Öner'e göre, Durkheim ve arkadaşları sınıflama konusunu, kavram ve kategori araştırmalarında başvurdukları kaynağa, yani ilkel toplumlara başvurarak açıklamışlardır. Eğer ilkel toplumlardaki sınıflamalar ve dayandığı ilkeler ortaya konulursa, 'mantığın oluşumu ve dayandığı ilkeleri de açıklanabilir' anlayışı sonucu, Durkheim ve Mauss yaptıkları araştırmalarla sınıflamanın toplum hayatından gelen etkilerle oluştuğunu ileri sürerler. Durkheim ve Mauss ilkelerdeki sınıflamalar üzerine yaptıkları

6. Öner, Necati, 1977, s.14.
7. A.g.e., s.15.
8. A.g.e., s.19.
9. A.g.e., s.25.

çalışmalar sonucu her tür sınıflamanın toplumsal bir kaynağa sahip olduğunu ortaya koymuşlardır. Fransız sosyologları, mantıksal hiyerarşinin bir tür sosyal hiyerarşi olduğunu kabul ederek, sınıflamanın kaynağını toplumda, dolayısıyla mantığın kaynağını da toplumda görmüşlerdir.

Mantığın menşei probleminde Fransız Sosyologlarının üzerinde durduğu önemli bir konu da aklın ilkeleri diye bilinen ilkelerin kaynağı problemidir. Fransız sosyologları özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncünün olanaksızlığı ilkesine *nedensellik ilkesini de katarak* konuyu açıklamışlardır. Her ne kadar Öner, nedensellik ilkesinin bir akıl ilkesi olmadığını öne sürse de, Durkheim'in nedensellik ilkesinin kaynağı problemi üzerinde ayrıcalıklı durması üzerine konuyu aklın ilkelerinin kaynağı problemi çerçevesinde ele almaya devam etmiştir.

Fransız sosyologlarına göre, mantıklı düşünmenin malzemesi toplumsal hayattan gelmektedir; fakat zihin bu malzemeyi kullanırken bağlı olduğu ilkeleri nereden almaktadır? Aklın ilkelerinin kaynağı veya menşei nedir? Öner'e göre, Fransız sosyologları bu konuyu ihmal etmeyerek, özellikle çelişmezlik ve nedensellik ilkesi üzerinde durmuşlardır[10]. Medeni insanın en büyük korkusu çelişkiye düşmektir. Bu nedenle medeni insan tüm düşüncesini çelişmezlik ilkesi üzerine kurarken, ilkel insanın böyle bir kaygısı yoktur. Zıtlık ve çelişki mitolojik düşüncenin bir parçasıydı; çünkü parça, bütün kadar değerliydi. İlkelerdeki çelişmezlik ilkesinin yokluğunu Fransız sosyologlar şöyle yorumlarlar: Çelişmezlik ilkesi doğuştan değildir; eğer doğuştan olsaydı ilkeller de sahip olurdu. İlkeller sahip değilse, o ilke a priori veya ortak değildir.

Fransız sosyologları, nedensellik ilkesinin ilkel toplumlarda farklı bir anlamda var olduğunu araştırmaları sonucu ortaya çıkartmışlardır. Nedensellik bir tesir veya kuvvet olarak vardır. Bir şeye tesir eden veya kuvvet veren, onun akrabası veya benzeri olan şeye de tesir eder veya kuvvet uygular. Örneğin, ilkeller nesli tükenmekte olan bir hayvan veya bitki türünü, totem yaparak, onun çoğalacağına inanırlar. Yapılan dinî ritüeller sırasındaki ayinlerin totemi etkileyeceği ve böylece o hayvanın veya bitkinin yeniden çoğalacağı inancı ilkellerdeki nedensellik düşüncesini açıklamaktadır. Nedenselliği de toplumsal hayatla açıklayan Durkheim ve arkadaşları sonuçta mantığımızın kaynağında toplum olduğunu ileri sürerler. "...onların fikirlerinden bütün mantığın sosyal hayattan doğduğu kanaati açıkça ortaya çıkmaktadır."[11]

"Fransız Sosyoloji Okulu'na göre, mantık, ilk şeklindeki toplumsal yapılarla karışık bir durumda bulunmaktadır. Yani aklın kadroları toplumun kadrolarıyla aynıdır. Şu halde nasıl oluyor da mantık, sonradan ayrı-

10. A.g.e., s.35.
11. A.g.e., s.40.

lıp bağımsız durumunu elde ediyor?"[12] Durkheim'in bu gelişmeyi toplumun evrimsel gelişmesiyle açıkladığını söyleyen Öner'e göre, toplum geliştikçe ona bağlı olarak mantık da gelişmektedir. Fakat Durkheim ve Fransız sosyologları için yine de tek bir mantık vardır ve o da toplumsaldır; insan mantığının çerçeveleri ilk defa toplum tarafından belirlenir ve toplumun evrimiyle paralel olarak mantık ta bir evrim geçirerek gelişir.

Mantığın menşei problemini toplum hayatında arayan Fransız sosyologlarından Lévy-Bruhl ilkel insanların düşünüş şekline veya zihniyetine ilkel zihniyet demek daha doğru olur' diyerek düşünüş biçimlerini ikiye ayırır: 1. İlkel Zihniyet 2. Modern Zihniyet. Bu ayırım mantığın geliştiği görüşüyle de uyum içindedir; çünkü toplum geliştikçe, düşünüş biçimi de değişmektedir. Lévy-Buhl için iki zihniyet arasında derece farkı değil, bir öz farkı vardır. İlkel düşünce kollektif düşünce üzerinde temellenmiş mistik düşünme biçimi olarak bir tür *prelojik*'tir.

İlkel zihniyet, mistiktir; çünkü böyle bir zihniyet olayları tamamen, fiziksel olgulara bağlamaz; onlar için fizik ve fizik-üstü biraradadır. İlkel zihniyet, herhangi bir nesneyi biçim gibi algılamaz, nesne büyülü bir nitelik içinde ve mistik anlamda algılanır. İlkel zihniyetin prelojik olduğu görüşünün büyük eleştiriler almasıyla, Lévy-Bruhl da bu görüşünü daha net bir biçimde açıklamaya çalışır. Prelojik olarak ilkel zihniyetler bizim (medeni zihniyetler) gibi düşünmezler; onlar bizden farklı düşünürler; çünkü onlar çelişkiden hoşlanmamalarına rağmen, çelişkiden kurtulmaya da çalışmazlar. Modern (medeni ve mantıklı) zihniyette önerme önceden yapılmış mantıklı bir çalışma sonucu elde edilirken, prelojik düşüncenin önermeleri belli kural ve sırayı takip etmezler[13]. İlkel zihniyetin çelişmezlik ilkesine tabi olmamasının en önemli nedeni, ilkel zihniyetin özdeşlik ilkesi kapsamında bir şeye veya gruba katılma eğilimi göstermesidir. Örneğin, bazı kabileler kendilerini suda yaşayan hayvanlar olarak görürler. Burada katılma ile birebir özdeşlik kurulmuştur. Bu nedenle kendilerini olduklarından farklı görmeleri onlar için bir çelişme değildir. İlkel zihniyetin nedensellik ilkesini kullanma şekli, medeni zihniyetten yine farklıdır. İlkel zihniyet, nedenselliğe mistik bir anlam yükler. Nedensellik belli bir sıra ile olmaz, ilkel için nedensellik doğrudandır. Örneğin, bir zehirlenme ile gelen ölümü araştıran medeni zihniyet ile ilkel zihniyet arasında özce fark vardır. İlkel ölüm nedenini mistik bir anlamla doğrudan bir nesneye veya bir şeye bağlarken, medeni zihniyet, nedenler zincirini takip ederek asıl nedeni bulmaya çalışır. İlkel zihniyet düşünüşünde tabiat üstü ve mistik bir alemin varlığını kabul ederek, olgusal deney yerine, mistik deneyi yaşar.

Lévy-Bruhl'a göre, ilkel zihniyet yalnızca ilkel toplumlara ait bir düşünce biçimi de değildir. Günümüzde de ilkel zihniyete sahip olan insan

12. A.g.e., s.40.
13. A.g.e., s.51.

ve toplumlar bulmak mümkündür. Fakat iki zihniyet birbirinden çıkartılamaz, yani biri diğerinin gelişmiş biçimi değildir. Birbirinin devamı olmadığı gibi, daha önce söylendiği üzere birbirinden özce de farklıdırlar.

"Lévy-Bruhl ilkel düşünce tarzının yalnız ilkellere has olduğu kanaatinde değildir. Onlarda da mantıklı düşünceye rastlandığı gibi, bugün bizde de ilkel düşünce tarzının izleri görülmektedir. İlk eserlerinde ilkel insanın mantığının bizimkinden farklı olduğunu söylüyorsa da daha sonra bundan vazgeçiyor. "Mantığın yapısı bütün insanlarda aynıdır ve ilkeller tıpkı bizim gibi, eğer çelişmenin farkına varırlarsa reddederler. Fakat tabiat üstünün geniş anlamında çelişmeyi farketmezler, onun için ondan şoke olmazlar.' Zihnin mantık yapısı tanınmış bütün toplumlarda aynıdır."[14]

Lévy-Bruhl'a göre, ilkel zihniyet, insan zihniyetinin bir görünüşüdür; bu nedenle bizde de zaman zaman ortaya çıkabilir. Diğer görüşü ise aklî yani mantıklı düşünüş yanıdır. Bu yanına modern veya medeni zihniyet diyoruz. Öner yaptığı araştırmada Lévy-Bruhl'a yapılan karşı itirazlara ve eleştirilere de yer verir. Lévy-Bruhl'a yapılan ilk önemli eleştiri, onun yalnızca ilkel toplumları inceleyip, böyle bir zihniyet ayrımını ortaya koymasıdır. Modern toplumları yeterince incelememiş olması, bu eleştiriyi haklı kılmaktadır. İkinci itiraza göre, tüm ilkel toplumları aynı grup veya sınıf altında inceleyemeyiz; çünkü onlar da kendi içinde farklılıklar göstermektedir. Lévy-Bruhl bu farklılığa dikkat etmeden ilkellerin aynı zihniyet yapısında düşündüklerini ortaya koymaya çalıştı. Öte yandan Lévy-Bruhl, zihniyetleri mistik ve mantıklı diye ikiye ayırmasına rağmen bu ayrımın neden böyle olması gerektiği konusunu açıklamıyor. Diğer bir eleştiri de, prelojik kavramı üzerine olmuştur. Bu eleştirileri haklı bulan Lévy-Bruhl prelojik görüşünden vazgeçmiştir.

Öner, Fransız Sosyoloji Okulu'na göre mantığın menşei problemini üç grupta toparlayarak özetler:

"1. İlkel düşünce ile medeni düşünce arsında bir devamlılık vardır. Yani ikincisi birincisinin tekamülü neticesinde meydana gelmiştir (Durkheim)

2. Bu iki düşünce tarzı insan düşüncesinin iki ayrı görünüşüdür, birbirlerine irca edilemezler. Her biri kendi çevresinde normal ve kendi tarzında inkişaf etmiştir. (Lévy-Bruhl).

3. İnsan düşüncesi bir bütündür. İlkel denen düşünce ile medeninin düşüncesi arasında mahiyet farkı yok, yalnız bir derece farkı vardır. (Meyerson) Bu görüşle birincisi arasında bir yakınlık görünmüyor.

---

14. A.g.e., s.64.

Her üç görüşte ortak olan nokta ise, mantığın her iki düşünce tarzında da aynı olduğudur[15].

Mantığın menşei problemini Fransız Sosyoloji Okuluna göre açıkladıktan sonra, Öner bu görüşleri çeşitli yaklaşım ve karşı görüşleriyle önce değerlendirip, sonra da kendi görüşleri doğrultusunda bir eleştiri süzgecinden geçirmektedir. Fransız Sosyoloji Okulu mantığın menşei problemini ilk toplumlardan başlayan bir gelişme ile açıklamak istemişlerdir, fakat Öner'e göre, ilk toplumlar artık tarihsel süreçte yok olup gitmişlerdir; bu nedenle, onlara eşdeğer gördükleri günümüz ilkel toplumlarında düşünmenin mantığını etnolojik ve sosyolojik açıdan ele alıp incelemekteler. Acaba günümüz ilkelleri ile tarihteki ilk toplumlar aynı özellikleri taşımaktalar mıdır?

Mantığın menşei problemine yaklaşım yöntemleri olan kavram ve kategoriler, sınıflama ve aklın ilkelerini nasıl anladıkları bir önceki bölümde açıklanmıştı. Şimdi bunların tek tek değerlendirilmesiyle bir eleştirisi yapılabilir.

Öner, Durkheim'in kavram ve kategori konusunda ne akılcı ne de deneyci bir tutum takındığı görüşüne katılmıyor; çünkü Durkheim akılcılığa karşı çıkarken kendini deneyci görüşe de katmamaktadır; fakat bu konuda yeterince açıklama ve temellendirme yapmamaktadır. Kavram ve kategoriler doğuştan gelmediği gibi, bireyin tecrübesi ile de elde edilmemiştir görüşünü savunmakla Durkheim ve arkadaşları deneyciliği de reddetmektedirler. Fakat Öner'e göre, "kategorier, kendilerini ferde ilk defa toplum şekilleri altında zorla kabul ettiriyorlar. Görülüyor ki, Durkheim kategorilerin varlığını ferdin dışında kabul ediyor; bunlar sonradan kazanılmışlardır. Böylece akılcılığa karşıdır ve bir nevi ampiristtir."[16] Kategorilerin oluşumunda bireyci deneyciliği de kabul etmeyen Durkheim, bir yandan deneyciliğe karşı çıkarken, diğer yandan toplumsal yaşamdan geldiklerini söylemesi bakımından deneyci olmaktadır. Öner'e göre, Durkheim'in bu yaklaşımı kategorilerin menşei problemini dolayısıyla da mantığın menşei problemini daha da karmaşık ve anlaşılmaz bir duruma sokmuştur.

Öner bu karşı çıkışını zaman, mekan ve nedensellik gibi kavramların menşei konusunda da sürdürür. Durkheim ve arkadaşlarının zaman, mekan ve nedensellik kategorilerini somut ve toplumsal açıdan tanımladıkları daha önce belirtilmişti. Acaba bunlar gerçekten somut ve toplumsal kategoriler midir? Öner bu sorunun yanıtını Levi-Strauss'un görüşlerine başvurarak açıklamaya çalışır: "Her ne kadar sosyal yapı ile kategoriler sistemi arasında muhakkak surette bir diyalektik münasebet

15. A.g.e., s.80.
16. A.g.e., s.82.

varsa da ikincisi, birincinin bir eseri yahut bir neticesidir."[17]. Yine Öner, bu görüşlerini Burloud'un şu cümlesiyle destekler: "Kategoriler düşünülmüş olmadan önce düşüncenin temayülleridir."[18] Diğer bir karşı çıkış da şu şekildeki bir akıl yürütme ile olanaklıdır: "Eğer mantık kategorileri toplumsal menşe'e sahipseler, kategorilerin Konfiçyüs, Aristo, Thomas, İbn Rüşd, Kant ve bizzat Durkheim'de aynı olmaları nasıl izah edilebilir? Bu filozofların her biri tamamen farklı bir cemiyet şeklinde yaşıyorlardı. Eğer kategoriler yalnız bu toplumların aksinden ibaret olsaydı farklı toplumlarda yaşayan bu büyük adamların fikri farklılıklarının olmaması imkansız olurdu."[19] Probleme hangi açıdan bakılırsa bakılsın, kavram ve kategorilerin toplumsal bir kaynağa veya menşe'e sahip olduklarını ileri sürmek kabul edilir bir görüş değildir[20].

Mantığın diğer bir konusu olan cins, tür ve ayırım gibi öğeleri içinde barındıran sınıflama konusu Fransız Sosyoloji Okuluna göre, toplumun yapısıyla ilgilidir. Başka bir söylemle, sınıflama ilkel toplumlarda totemik bir açıdan yapılmıştır. Fakat bu görüş geçerli değildir; çünkü toteme sahip olmayan toplumlar da sınıflama yapmaktadırlar. Ayrıca ilkellerin, yalnızca totemik sınıflama yapmadıkları yapılan araştırmalarda gösterilmiştir. "İlkel sınıflama, ilkellerin zihninde başka bir sınıflamanın varlığını önlemiyor. Bu ikincisi daha ampirik ve bizimkine daha yakındır. Bu tarz bir sınıflamada gerçek, daha aklî ölçülere göre bölünür."[21] Sınıflama yalnızca toplumsal faktörlere göre değil, canlılara ve tabiata göre de yapılmaktadır. Bu nedenlerle, sınıflamanın kaynağında toplum olduğu görüşü kendini yeterince temellendiremeyen bir varsayımdır.

Fransız Sosyoloji Okulu'nun aklın ilkelerini de toplumsal kaynağa bağlı olarak açıklamalarını eleştiren Öner'e göre, Durkheim'in çelişiklik ve özdeşlik ilkellerinin düşünce üzerine tesirinin zamanlara ve toplumlara göre değiştiğini ileri sürmesi yeterli derinliğe ve temellere sahip değildir. Örneğin, ilkellerin mitolojik düşüncede çelişiklik ilkesine pek dikkat etmedikleri ve aklın ilkelerinin ezelden beri var olmadıkları görüşleri yeterince açık değildir. Çünkü bizzat Durkheim, "insanların karışık ve çelişik içinde yaşadıkları bir devir yoktur"[22] demektedir. Buna karşılık ilkeller çelişiklik içinde değil, uyuşmazlık içinde düşünmektedirler. Durkheim'in asıl üzerinde durduğu ilke nedensellik ilkesidir. Nedenselliği, 'benzer, benzeri meydana getirir' fikrine dayandıran Durkheim'e göre, ilkeller taklit yoluyla nedenselliği elde ederler. Örneğin, çoğalması istenen canlı-

17. Levi-Strauss'tan aktaran Necati Öner. *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, s.86.
18. Alvbert Burloud'tan aktaran Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, s.86.
19. Gaston Boudhoul'dan aktaran Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, s.87.
20. Öner, Necati, A.g.e., s.88.
21. A.g.e., s.91.
22. A.g.e., s.94.

nın, totemi yapılır. Böylece totemin o canlıyı çoğaltacağı düşünülür. Burada 'benzer benzeri meydana getirir' fikri aslında 'benzer benzeri doğurur' fikrine dayanmaktadır. Fakat Öner'e göre, nedensellik ilkesi her iki fikirden de daha genel ve soyuttur.

Öner'e göre, Fransız sosyoloji Okulu mantığın menşei problemini akılcılık ve deneycilik arasında bir orta yolla çözmeye çalışırken, deneyciliğe yakın bir görüşle açıklamaktadırlar. Bu durum deneyciliğin çözmeye çalıştığı sorunları yeniden gündeme getirmekte ve gerçek çözümler önermemektedir. Fransız Sosyoloji Okulu mantığı bir kavramlar yığını olarak ele aldıkları için mantığın malzemesiyle uğraşmışlardır. Öner'e göre mantık sadece kavram, kategori, sınıflama ve aklın ilkeleri değildir. Mantığın en önemli yanlarından bir tanesi onun işlemsel tarafıdır. Mantık, önerme, yani yargı ve hüküm veren kısıma ve bunların akıl yürütme ile işlemsel tarafına da sahiptir. Mantık, kavramsal ve işlemsel olmak üzere bir bütündür. Fakat Fransız Sosyoloji Okulu mantığın işlemsel yanı olan, akıl yürütmeler üzerinde pek durmamışlardır.

Kavramların içeriğinin ilkellerde farklı olması, onların bizden farklı mantık kullandıkları anlamına gelmez. Onlar da aynı akıl yürütmelerini kullanmaktalar, fakat önermelerinin içeriği ve doğruluğu farklı olduğu için farklı sonuçlara varmaktadırlar. Örneğin, bir ilkel toplumda salgın hastalığın, kayığın Tanrı'nın dişi olarak tanımlanan bir kayaya çarpması sonucu arttığı inancı, ancak kayığın bu kayaya değmesini önledikleri takdirde salgın hastalıkların azalacağı akıl yürütmesi bizden biçim olarak farklı değildir. Ancak içerik olarak farklıdır. Burada mantık formu hep aynıdır. Yalnızca ilkel, önermelerini inanç yığını üzerine kurduğu için farklı sonuçlara varmaktadır. Bu nedenle farklı mantık kullandığı düşünülmektedir. Kullanılan mantık aynı, fakat önermelerin dayandıkları içerik ilkellerde inanç temelli iken, medeni insanda bilim temellidir.

Bu eleştiri ve karşı çıkışlarından sonra Öner, mantığın içeriğini, yani malzemesini oluşturan kavramların zihniyeti belirlediğini ileri sürer. İlkel zihniyetle medeni veya modern zihniyet farklıdır; fakat her iki zihniyet de aynı mantığı kullanmaktadır; çünkü mantık tek ve aynıdır. Her iki zihniyet te üç tür akıl yürütme (tümdengelim, tümevarım ve analoji) biçimini kullanmaktadır. Zihniyet farkı nedeniyle farklı sonuçlara varmaktadırlar. Sonuç olarak Öner şöyle demektedir:

"Mantığın formu dediğimiz akıl yürütmelerin bütün zaman ve yerlerde aynı olduğu tesbit edilince bu form üzerinde toplumun bir tesiri olmadığı meydana çıkıyor... Mantıklı düşüncenin muhtevası bahis konusu olunca durum değişir. Fert, şahsi deney ve idraklerinin akıl yürütmelerde kullandığı önermelerin muhtevalarının tesbitinde rol oynadığı gibi, içinde yaşadığı toplumun tesiri de vardır. Verdiği her hükümde, toplumun tesirinden kendisini kurtaramaz.. Çünkü, insanın bütün hayatı boyunca top-

lumsal hayattan farklı bir hayat tarzı yoktur... Bu suretle toplumun mantıklı düşünce üzerinde tesiri onun muhtevasında aranmalıdır."[23]

Öner'in burada öne sürdüğü görüşü özetlersek, Öner'e göre, tüm insanlarda yer ve zaman farkı gözetmeden tek bir mantık formu vardır; çünkü tüm insanlar üç tür akıl yürütme dışında başka akıl yürütme biçimlerine sahip değillerdir. Aynı mantık olmasına rağmen, mantığın içeriğini oluşturan zihniyetlerin farklılığı söz konusudur. Zihniyetlerin iki tane olduğunu bu çalışmasında (1964 doçentlik tezinde) belirleyen Öner, daha sonraki çalışmalarında üçüncü zihniyetten bahsetmeye başlamıştır. Kendisinin bulduğu diğer bir zihniyet çeşidini de öne sürerek insanların üç tür zihniyette olabileceklerini söyler. 1. İlkel zihniyet: Bu zihniyet majik, mistik ve büyüseldir. 2. Medeni zihniyet: Bu zihniyet pozitif ve olgusaldır. 3. Eleştirel zihniyet[24]. Üç zihniyette doğuştan getirdiğimiz temel zihniyetlerdir ve bunlar kazanılmamıştır; fakat hakimiyet dereceleri her bireyde ve toplumda zaman ve mekan açısından farklı olabilir. Aynı mantık formuna sahip olan insanlar, zihniyetlerden hangisinin egemenliği altında ise evreni o açıdan algılar. İşte farklılık buradadır.

Öner, zihniyet ve mantık ilişkisini bir cam sürahi ve içine konulan değişik sıvı örnekleriyle şöyle açıklar: "Bir cam sürahiye ayran koyarsanız beyaz, şurup koyarsanız kırmızı gözükür. Burada şekil aynı, içerik değişmiştir. Düşüncemizin şekli olan mantığımız aynı olduğu halde, bilgi ve inanç farklılıkları zihniyet farklılıklarını doğurur"[25]. Bu analojiye göre cam sürahi tektir ve mantığa karşılık gelmektedir. Tek olan mantığın akıl yürütmeleri herkeste aynı biçimdedir; fakat temel zihniyet ve sonradan kazanılmış tutumlar nedeniyle insanlar farklı sonuçlara varmaktadır.

Zihniyet ve tutumu birbirinden ayıran Öner, zihniyetleri birincil ve ikincil olmak üzere ikiye ayırır. Birincil zihniyetler her insanın zihninin tabiî tarzları olup, yukarıda sayılan üç temel zihniyettir. İkincil zihniyetlere tutum adını verir ve tutumların bir tür vaziyet alış veya bir zihniyet ifadesi olduğunu söyler[26]. Tutumların varlığı insana bağlıdır ve sonradan kazanılmıştır. Zihniyet insanın özünü, tutumlar ise varoluşunu açığa çıkartır. Çünkü öz verilmiştir yani temeldir. Öze karşılık, varoluş sonradan geliştirilmiştir ve temel değildir. Bu nedenle, zihniyet özle, tutum varoluşla ilgilidir.

---

23. A.g.e., ss.113-114.

24. *Milli Zihniyet ve Milli Birlik*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1986. "Üç Temel Zihniyet" Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu, Ankara, 1986. "İnsanda Öz ve Varoluş" *Felsefe Dünyası*, sayı 1, 1991. "Zihniyet Oluşumu ve Eğitim." *Türkiye 2. Eğitim Felsefesi Kongresi, 23-26, Ekim 1996*, Van. ss.37-49.

25. Öner, Necati, *Milli Zihniyet ve Milli Birlik*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1986, s.14.

26. Öner Necati, "İnsanda Öz ve Varoluş" *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara: M.E.B. Yayınları, 1995, s.27.

Öner ısrarla üçüncü zihniyet üzerinde durur; çünkü ona göre bu zihniyetle felsefe ve din olanaklı olmaktadır. Felsefî ve dinî düşünüş, ilkel zihniyetin mistik ve büyüsel düşünüşünden ve medeni zihniyetin olgusal ve bilimsel düşünüşünden farklıdır; çünkü insan ne yalnızca büyü, ne bilim, ne de her ikisiyle yetinmiştir. Felsefe ve din, ilkel ve medeni zihniyette kendine yer bulamaz. Zira onlardan farklıdır. Bu nedenle, Öner'in amacı felsefeyi ve dinî sağlam bir zemine oturtmak ve onları olanaklı kılmaktır. "...gerek dinî ve gerek felsefî tefekkür, hem büyüsel hem de olgusal zihniyetin dışındadır. Dinî ve felsefî tefekkür, büyüsel ve olgusal zihniyetin ortaya koyduğu bilgilerin eleştirisi olduğundan bunlara hakim olan zihniyete eleştirisel zihniyet diyorum."[27] Üç zihniyetin varlığını her insan için zihnin temel tarzları olarak kabul eden Öner, her toplumda ve aşamada üç zihniyetin de var olduğunu kabul eder. Her zihniyeti temsil eden insanları şöyle belirler: İlkel zihniyetin temsilcileri büyücüler; medeni zihniyetin temsilcileri bilim adamları; eleştirel zihniyetin temsilcileri peygamber, veli ve filozoflardır.[28]

Eleştirel zihniyet, diğer iki zihniyeti eleştirmesi bakımından onlardan üstündür. Felsefenin toplum hayatı için zorunlu olan hoşgörüyü ve tefekkürü açığa çıkartması onun kaynağı olan eleştirel zihniyeti diğerlerinden üstün yapmaktadır. Böylece Öner, felsefe ve dini, bilimden daha değerli sayar; çünkü felsefe bilimden farklı olarak insana mutlak varlığa giden yolu, yani mutluluk yolunu açar[29]. Acaba gerçekten felsefe insana mutlak varlığın yolunu açar mı? Bu konuda Öner kadar iyimser değilim; çünkü her zaman felsefe mutlak varlığa giden yolu açmaz; aksine Nietzche ve Heidegger de olduğu gibi bu yolu kapatabilir. Öner'e şu noktada katılmaktayım: Felsefe insana mutluluk yolunu gösterir; çünkü insan doğası gereği bilmek ister. Bu isteği en iyi felsefe tatmin ettiği için insan felsefeyle mutluluğu yani kendi özünü yakalamış olur.

27. A.g.e., s.29.
28. A.g.e., s.30.
29. Öner, Necati, "Felsefeden Beklediklerim", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara: M.E.B. Yayınları, 1995, s.20.

SİSTEMATİK FELSEFE İLE İLGİLİ YAZILAR

BİLGİ TEORİSİ VE GETTIER PROBLEMİ

*Prof. Dr.Teo GRUNBERG**

1. Bilgi'nin Şartları

Bilgi teorisi *bilgi* kavramını konu edinir. "Bilme" sözcüğünün ise aşağıda gösterdiğimiz üç farklı anlamı vardır.

(i) "Olduğunu bilme" anlamında kullanılış

(11) *a*, *p* olduğunu biliyor (*a*, *p* olduğunu bilir)

veya

(2) *a* biliyor ki *p*

biçimindeki önermelerde "biliyor" olduğunu bilme anlamında kullanılıyor. Örnek olarak

(3) Ali Farabî'nin büyük bir filozof olduğunu biliyor

önermesi (1) biçiminde,

(4) Ali biliyor ki Farabî büyük bir filozoftur

(2) biçimindedir.

(1) ve (2)'de "*a*" bilen kişinin adını, "p" de bilinen önermeyi temsil ediyor. "*a* biliyor ki" sözü "B_a" olarak gösterilir. Buna göre (1) ve (2)

(5) $B_a p$

olarak kısaltılır. "B_a", p gibi bir önermeden (5) önermesini oluşturduğundan bir birli eklem sayılmalıdır.

(ii) "İş bilme" anlamında kullanılış

(6) *a*, *b* işini yapmasını biliyor

biçimindeki önermelerde "biliyor" iş bilme anlamında kullanılıyor. Örnek olarak

---

* Ortadoğu Teknik Üniversitesi Emekli Felsefe Profesörü.

(7) Ali bisiklete binmesini biliyor

önermesi (6) biçimindedir. "*a*" bilen kişinin adı, "*b*" yapılması bilinen iş'i temsil ediyor. Dikkat edilirse (6)'da geçen "biliyor", herhangi bir önermenin doğruluğunun bilinmesi anlamına gelmez. Burada bilinen, bir önermenin doğruluğu değil bir işin yapılmasıdır. (6) biçiminde önermeler *a* kişisinin belli bazı becerileri veya yatkınlıkları olduğunu dile getirir. Buna göre (6) yerine

(8) Belli şartlar yerine gelseydi *a* kişisi *b* işini yapacaktı. Örnek olarak Ali'nin bir bisikleti olup bu bisiklete binmek istese; o zaman bisiklete binecekti.

(iii) Bir konuyu bilme anlamında kullanılış

(9) *a*, *b*'yi biliyor

biçimindeki "biliyor" bir *konuyu bilme* anlamında kullanılıyor. Örnek olarak

(10) Ali Behçet'i bilir

(11) Ali erguvan rengini bilir

(12) Ali kimya biliyor

önermeleri (9) biçimindedir. (9)'da "*a*" bilen kişinin adını, "*b*" bilinen konunun adını temsil ediyor. Burada bilinen, bir önermenin doğruluğu veya bir işin yapılması değil, belli bir konudur. "Biliyor sözcüğü "*a*" ve "*b*" adlarından (9) önermesini oluşturan bir ikili yüklemdir. Konuyu bilme anlamında "tanıma" sözcüğü de bazan kullanılır. Örnek olarak (11) yerine

(13) Ali erguvan rengini tanır

da denir.

(14) Ali gezegenleri biliyor

gibi içinde "*F*" gibi bir birli yüklem geçen

(15) *a*, *F* leri biliyor biçimindeki (16) Ali Gezegenleri

biliyor gibi bir önermeyi

(17) $\forall x(Fx \rightarrow$ a, x'i biliyor)

biçimine dönüştürebiliriz.

İmdi bilgi teorisinde "biliyor" sözcüğü yalnız "olduğunu bilme" anlamında kullanılır. Dolayısıyla "bilgi" kavramını bundan böyle hep sözü

geçen anlamda kullanacağız. Şimdi olduğunu bilme anlamındaki bilginin çözümlemesini yapacağız. Bu amaçla bilginin gerekli ve mümkünse yeterli şartlarını ortaya koyacağız.

Önce bilme ile kanma arasındaki bağıntıyı ele alıyoruz. *a* kişisinin *p* önermesine *kanma*'sı, *a*'nın p önermesinin doğru olduğunu kabul etmesi demektir. ("Kanma" sözcüğünü burada aldanma anlamında kullanmıyoruz.)

(18) *a*, *p*'ye kanıyor

veya

(19) *a*,. *p* olduğu kanısındadır

biçimindeki önermeleri

(20) $K_{a}p$

olarak kısaltırız.

a kişisi p önermesine kanmazsa, yani p'nin doğru olduğunu kabul etmezse p olduğunu bilemez. Yani

(21) $\sim K_{a}p \rightarrow \sim B_{a}p$

Dolayısıyla

(22) $B_{a}p \rightarrow K_{a}p$

elde edilir. O halde kanma bilmenin bir gerekli şartıdır.

Bilginin ikinci gerekli şartını bulmak için yanlış bir önermenin bilgi sonusu olup olmadığını soruşturalım. Eğer *p* önermesi yanlış ise, p olduğu, yani p'nin doğru olduğu bilinemez. Ancak olan bir şey bilinebilir, olmayan bilinemez. O halde

(23) $\sim p \rightarrow \sim B_{a}p$

Dolayısıyla

(24) $B_{a}p \rightarrow p$

Dikkat edilirse bir önermeyi ileri sürmekle bu önermenin doğru olduğunu ileri sürmek aynı şeydir. Dolayısıyla

(25) *p* doğrudur $\leftrightarrow p$

elde edilir. (24) ve (25)'den

(26) $B_{a}p \rightarrow p$ doğrudur

elde edilir. O halde bilginin ikinci gerekli şartı doğruluktur.

Bilginin üçüncü gerekli koşulu *haklı gösterme*'dir. Bir önermenin haklı gösterilmesi, bu önermenin doğru olduğunu gösteren yeterli kanıların ortaya konulması demektir. *a* kişisinin *p* önermesini haklı gösterdiğini

(27) $H_{a}p$

biçiminde dile getiririz. Her bilgi doğru bir kanıdır. Ama her doğru kanı bilgi değildir. Bir kanının raslantı sonucunda doğru olması durumunda bilgi sayılamaz. Doğru bir kanının bilgi olması için haklı gösterilmiş olması gereklidir. Böylece

(28) $B_{a}p \rightarrow K_{a}p$

elde edilir

(22), (24) ve (28)'den

(29) $B_{a}p \rightarrow (K_{a}p \wedge p \wedge H_{a}p)$

elde edilir. Bilgi teorisinin başlıca temsilcileri geleneksel olarak sözünü ettiğimiz üç şartın yeterli olduğu kabul edilmiştir. Buna göre bilginin çözümlemesi veya tanımı olarak aşağıdaki önerme ortaya çıkar.

(30) $B_{a}p \leftrightarrow (K_{a}p \wedge p \wedge H_{a}p)$

Ancak §2'de açıklayacağımız gibi (30) önermesinin geçersiz olduğu son yıllarda gösterilmiştir. Bundan dolayı (30)'un dile getirdiği çözümleme gözden geçirilmelidir.

2. Gettier Örnekleri

Gettier adlı bir felsefeci 1963 yılında haklı gösterilmiş doğru kanının bilgi olmadığını gösteren örnekler ortaya koymuştur. Daha sonra *Gettier tipi örnekler* denilen benzer örnekler oluşturulmuştur. Gettier tipi örnekleri ortaya koyan felsefeciler bilginin sözü geçer üç gerekli şartını kabul ediyorlar; ancak bu üç şart yetersiz olduğundan yeterli bir bilgi çözümlemesi veya tanımını elde etmek amacıyla dördüncü bir şart arıyorlar. Böyle bir şartın aranması problemine de *Gettier problemi* deniyor. Biz burada üç farklı Gettier tipi örneği sergiliyoruz. İlk iki örnek şu iki ilkeye dayanır.

1. İlke: ($H_{a}p$ ile $\sim p$ bağdaşabilir, yani yanlış bir önerme haklı gösterilebilir.

2. *İlke:* $H_a p, p \vdash q$ (yani p, q'yu mantıkça içeriyor) ve a kişisi q sonucunu p'den çıkarıp q'yu kabul ederse, $K_a q$ olur.

Birinci Örnek

p önermesi

(1) Behçet Adana'ya gitmişti.

q önermesi de

(2) Behçet Bolu'ya gitmişti

anlamına gelsin. p'nin yanlış q'nun doğru olduğunu kabul edelim. Öte yandan. "a" Ali adını temsil etsin.

(3) $H_a p$

nin doğru olduğunu kabul ediyoruz. Oysa

(4) $p \vdash p \vee q$

Ali'nin (4)'ün geçerli olduğunda dayanarak $p \vee q$ sonucunu p'den çıkarıp $p \vee q$'ya kandığını ve (ii) ilkesi gereği $p \vee q$'yu haklı gösterdiğini varsayırozu. Yani

(5) $K_a (p \vee q)$

(6) $H_a (p \vee q)$

q önermesinin doğru olduğunu kabul etmiştir. Oysa

(7) $q \vdash p \vee q$

O halde

(8) $p \vee q$

önermesi doğrudur. Böylece (5), (6) ve (8)'den

(9) $K_a (p \vee q) \wedge (p \vee q) \wedge H_a (p \vee q)$

önermesi elde edilir. Ancak (9)'un doğru olmasına rağmen

(10) $\sim B_a (p \vee q)$

olur. Nitekim Ali'nin $p \vee q$'yu haklı göstermesi, doğru olan p önermesine değil, yanlış olan q önermesine dayanıyor. Böylece haklı gösterilmiş doğru bir kanının bilgi olmadığı ortaya çıkar.

Dikkat edilirse sözü geçen 1. örnekte *p* önermesi yanlış olmakla birlikte haklı gösterilmiştir. Bu durum (i) ilkesi gereğince mümkündür.

İkinci Örnek

"Ali" adlı bir öğretmenin sınıfındaki "Behçet" adlı bir öğrencinin Ford markalı bir araba sahibi olduğunu haklı gösterdiğini kabul edelim. "Ali"yi "*a*", "Behçet"i "*b*", "sınıfın bir öğrencisidir ve Ford meraklı araba sahibidir" birli yüklemini de "*F*" ile temsil ediyoruz. O zaman.

(11) H_aFb

elde edilir. Ancak *Fb* önermesinin yanlış olduğunu kabul ediyoruz. Gene "Fb" nin yanlış olmasına rağmen (11)'in doğru olması I ilkesi gereği mümkündür. İmdi

(12) $Fb \vdash \exists xFx$

Öğretmen Ali'nin (12)'nin geçerliliğine dayanarak $\exists xFx$ sonucunu Fb'den çıkarıp $\exists xFx$'e kandığını ve $\exists xFx$'i haklı gösterdiğini kabul ediyoruz. Böylece

(13) $K_a\exists xFx$

(14) $H_a\exists xFx$

elde edilir.

Öte yandan öğretmen Ali'nin bilgisi olmaksızın "Cevdet" adlı ve aynı sınıfta olan bir öğrencinin Ford markalı bir arabanın sahibi olduğunu varsayalım. "Cevdet" adını "*c*" ile temsil ederek

(15) Fc

elde edilir. Oysa

(16) $Fc \vdash \exists xFx$

Sözü geçen (15) ve (16)'dan

(17) $\exists xFx$

elde edilir. Yani $\exists xFx$ önermesinin doğru olduğu ortaya çıkar. (13), (14) ve (16)'dan.

(18) $K_a\exists xFx \wedge \exists xFx \wedge H_a\exists xFx$

elde edilir. Oysa *a* kişisi $\exists xFx$ olduğunu bilmiyor, Nitekim *a*'nın $\exists xFx$'i haklı göstermesi doğru olan *Fc* önermesine değil, yanlış olan Fb önermesine dayanıyor. Bu ikinci örnek ise haklı gösterilmiş doğru bir kanının bilgi olmadığını ortaya koyuyor.

Görüldüğü gibi ilk iki örnek (i) ile (ii) ilkelerine dayanıyor. Ayrıca bu örneklerde haklı göstermenin bir yanlış öncüle dayanmaması şartı önerilebilir. Ancak her iki çözüm önerisinin aşağıda gösterilen 3. örnek tarafından önlendiğini göreceğiz.

Üçüncü Örnek

Bir çayırda bulunan Ali, uzakta koyun olarak algıladığı bir nesneyi görüyor. Ali, bu algısına dayanarak

(19) Çayırda bir koyun vardır

önermesini haklı gösteriyor. "Ali" adını "*a*" ve (19) önermesini de "r" ile temsil edelim. O zaman

(20) H_ar

elde edilir. Ali'nin algısına dayanarak p'ye kandığını varsayıyoruz. O halde

(21) K_ar

elde edilir. İmdi Ali'nin koyun olarak algıladığı nesnenin gerçekte iri ve tüylü bir köpek olduğunu, ancak çayırda Ali'nin görmediği bir yerde gerçekten bir koyun'un bulunduğunu varsayalım. Bu durumda

(22) *r*

önermesi doğru olur. (20), (21) ve (22)'den

(23) $K_ar \wedge r \wedge H_ar$

önermesi elde edilir. Oysa *a* kişisi *r* olduğunu bilmiyor. Nitekim haklı gösterme algı yanılgısına dayanıyor. Üçüncü örnek öbürleri gibi haklı gösterilmiş doğru bir kanının bilgi olmadığını gösteriyor.

Üçüncü örneğin (i) ile (ii) ilkelerine dayanmadığını ve bu örnekteki haklı göstermenin yanlış bir öncüle dayanmadığını görüyoruz. Dolayısıyla bu örnek Gettier problemi için söz konusu olan çözüm önerilerini önlüyor. Her üç Gettier örneğinin ışığı altında önerilen başka bir çözümü aşağıda açıklıyoruz.4

(24) H_ap başlangıçta doğru olsun. q gibi bir örenmenin H_ap'nin *bozucu*'su olması, q'nun doğru olması ve q'nun kanıt sayılması halinde H_ap'nin yanlış değerini alması demektir.

Bu tanıma göre Gettier probleminin çözümü olarak önerilen dördüncü şart şöyle dile getirilir.

(25) $K_ap \Lambda p \Lambda H_ap$ doğru olsun. O zaman a'nın p olduğunu bilmesi için H_ap 'nin q gibi hiçbir bozucusu olmamalıdır.

Sözü geçen her üç örnekte haklı gösterilen bir önermenin bir bozucusu bulunuyor. 1. örnekte doğru olan $\sim p$ önermesi H_ap'nin bir bozucusudur. Bu bozucudan dolayı H_ap'nin ve dolayısıyla $H_a(pVq)$'nin doğruluk değeri yanlış oluyor. 2. örnekte doğru olan $\sim Fb$ önermesi H_aFb'nin bozucusudur. Dolayısıyla bu bozucunun karşısında H_aFb'nin ve $H_a\exists xFx$'in doğruluk değeri yanlış oluyor. 3. örnekte ise bozucu

(26) Ali'nin gördüğü nesne bir koyun değil bir köpek'tir

önermesidir. Bu bozucunun karşısında H_ar önermesinin doğruluk değeri yanlış olur. Bozucu göz önünde tutulduğunda pVq, $\exists xFx$ ve r önermeleri bilginin gerekli bir şartını yerine getirmediklerinden artık bilgi sayılmazlar. Böylece Gettier problemi çözülmüş olur.

1. Bkz. Grünberg, Teo: *Epistemik Mantık Üzerine bir Araştırma* (O.D.T.Ü. Yayınları 1971).

2. Bkz. Gettier, e.: "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis 23* (1963).

3. Bkz. Shope, R.K.: *The Analysid of Knowing*. (Princeton U.P. 1983).

4. Bkz. Lehrer, K. and Paxson, T.Jr.: "Knowledge: Undefeated Justified True Belief", *Journal of Philosophy 66* (1970).

İLETİŞİM BAĞLAMINDA MANTIK VE DİL*

*Prof. Dr. Abdulkuddûs BİNGÖL***

Sanki evrenin küçük bir örneği olarak varlığa gelmiş olan ve çoğu kez kendisinden "mikrokozmos" olarak bahsedilen *insan*, felsefece tanımıyla, "konuşan hayvan-canlı"dır. Bu tanımda "konuşan" yerine eş anlamlı olarak "düşünen" terimi de kullanılır. Tanım, bir mahiyet tanımıdır. Genel yönüyle insanın diğer hayvanlarla ortak olan niteliklerine işaret etmektedir. Gerçekten de insan, fizik yapısı itibariyle biyolojik açıdan gelişmiş diğer memeli hayvanlarla birçok benzerlikler gösterir. Nitekim tat alma, koklama, teneffüs etme, kan dolaşımı, sinir sistemi, doğum yoluyla üreme... vb. onun canlılığının gerekleridir ki, diğer hayvanlarda da mevcuttur. Hareket etmesi, ölümlü olması... vb. de yine böyledir. İnsan bu nitelikleriyle insan değildir. Aksine o, bütün bunlarla beraber "konuşan veya düşünen" olmasıyla insandır. Birinciler daha çok onun kendine özgü bedensel (cismanî) varlığının, ikincisi ise ruhsal varlığının nitelikleridir. Zaten insanın oluşumu da bu ikisiyle tamamlanmaktadır.

Öyle görülüyor ki, insanın ayırımsal özelliği "konuşan-düşünen" olmasındadır. Bu özelliği ile o, yeryüzünde *kavrama* ve *tümel mahiyetlere* erişen ve bunları bir takım işaretlere bağlayarak ifade edebilen tek varlıktır. Sözün en geniş anlamıyla insan olmak, konuşma ile *dil* ile gerçekleşen bir başarıdır. Her bakımdan insana benzese de konuşamayan bir canlı insan değildir.

Başlangıçta dünya ile ilk ve en etkili tanışmayı dili aracılığıyla ortaya çıkaran insan, kültür ve kültürlerin en üst aşaması olan medeniyete, onun da ötesinde ve daha yüksek seviyede eleştirici düşünme tavrı ile dünyaya bakmağa yine bu ayırımsal niteliği sayesinde erişmiştir. Öyle görülüyor ki, konuşma, insanlık tarihinin gelişimi içerisinde insanın kazandığı bütün ayırt edici özelliklerin öz anlatımı ve en kısa ifadesi olmaktadır. Aynı zamanda toplumsallık, üretim gibi özellikler de konuşma özelliği ile bütünleşir. Zira insan, fiziksel olarak bir arada olmanın ötesinde,

---

* Kendisine çokşey borçlu olduğum Saygıdeğer Hocamın uslûp ve formasyonundan bazı şeyleri bu yazımda yansıtabilmişsem, ne mutlu bana.

** Atatürk Üniversitesi Felsefe Profesörü.

duygu ve tecrübelerini, bilgi ve becerilerini paylaşmak, başkaları tarafından anlaşılabilmek ve bunu hissetmek de ister. İnsanla ilgili her türlü yapıp-etmeler, insan ürünü olan herşey denilebilir ki, toplum içinde fikir ve duyguların kelimelerle naklinden doğmuştur. İşte bu noktada yine bir özsel tanım olarak "insan kavramsal iletişen bir canlı varlıktır" tanımı, konuşmanın üniformik ön şartlarından itibaren kültürün dilsiz olamayacağı tespitine kadar uzanan bir dizi olgunun hem illiyetini (nedenselliğini) hem de birlikteliğini içermesi bakımından geçerli bir tanım olacaktır.

Öyle görülüyor ki, duygu ve düşüncelerin anlamlar düzeyinde paylaşımı olarak iletişim, insanın kültür tarihi kadar eskidir. O, insan hayatının, toplumsal ve kültürel düzenin *olmaz ise olmaz* bir koşuludur. Hayatın her anında insan bir iletiler ağı içinde yaşamaktadır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, insan etkinliklerinin ve ilişkilerinin tümü iletişimle ilgilidir.

Bu çok yönlülük iletişimin tanımını güçleştirdiği gibi farklı tanımları da mümkün kılmaktadır. Şöyle ki, "İletişim, haberleşmeyi de içine alan daha geniş kapsamlı bir ileti alışverişidir", "İletişim, insanın kendisini yönlendirmek ve değişen ihtiyaçlarını karşılamak için çevreden gelen iletileri düzenleyerek aktif bir anlamlandırma ve bunu paylaşma çabasıdır" ve nihayet "İletişim, mesajlar aracılığı ile yapılan sosyal bir etkileşimdir". O, yerine göre yüz yüze konuşma, yazılı bir metni okuma, televizyon, radyo; yerine göre bir edebî eleştiri, yerine göre bir saç biçimi, bir yüz hareketi, giyim-kuşam...vb.dir.

Toplumsal, siyasal ve ekonomik gelişmlerin yanında teknolojik yeniliklerdeki hızlı değişimler iletişimin konusunu, sosyal ve beşeri bilimlerin ilgi odağı halîne getirmiş, onu akademik bir disiplin ve bir araştırma konusu olarak karşımıza çıkarmıştır. İnsanlar, toplumlar ve kuşaklar arasında neden ve nasıl bir ilişki olduğunu ve nasıl bir iletişimin kurulduğunu ve bunların sonuçlarının ne olduğu ile ilgili bir bilim alanı olarak iletişim, disiplinler arası bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Felsefe, tarih, dilbilim, semioloji (Gösterge bilim), semantik (Anlam bilim), psikoloji, sosyoloji, antropoloji... vb. iletişim sorununa bakışta büyük önem taşımaktadırlar.

Bizim buradaki maksadımız, iletişim bilimi değil, iletişim olgusudur. Bu da en genel anlamıyla, insan deneyimlerini aktarma ve bizi kuşatan evreni ve onun içinde var olanları anlama ve anlatma sorunudur. Bu bağlamda, insan için anlam yükleyebildiği herşey bir iletişimdir, ya da bu amaçla kullanılabilir. Ancak bunlar arasında dilin farklı bir yeri vardır. Gerçekten de iletişim denince akla ilk gelen kişiler arası iletişim ve bu amaçla en yaygın kullanılan bir araç olarak dildir. Bilgi aktarımında dilin iletici faktör olarak kaçınılmaz önemi vardır. O, bir taraftan bildiklerimizi ötekilere aktarmada öte yandan bilmek istediklerimizi öğrenmede hizmet sunar. Dilin yardımıyla inanç, düşünce, tasarı, dilek ve isteklerimizi başkalarına bildirdiğimiz gibi, duygu ve tutumlarımızı onunla açığa vurur, is-

teklerimizin yerine getirilmesini onunla sağlarız. Hatta bazı hâllerimizi yine dil yardımıyla gizlemeye çalışırız. Bütün bu görevleri üstlenen dil, son derece ince ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bununla beraber dil, herşeyden önce kavramları belirten bir göstergeler sistemidir. Terminoloji, yapı, deyimler ve kültür öğelerini bir araya getiren toplumsal bir olgudur ki, kişisel olan konuşma onunla var olur. Zira herkes bir dili, kendi ana dilini konuşur.

Görülmektedir ki, iletişim bağlamında dil bir anlam taşıyıcısıdır. Anlam ise iletişimin anahtarı, iletişim sürecinin odak noktasıdır. Kuşkusuz dilin anlam taşıyan en küçük birimi kelime (sözcük)dir. Kelimeler çeşitli hallere bürünerek dilin kendi kuralları içerisinde bir araya gelip daha yetkin bir anlam taşıyan cümleleri, cümleler de metinleri oluştururlar. Bütün bunlar rastgele olmayıp bir dizi zihin etkinliğinin dilde varlığa gelen biçimleridir. Bu açıdan bakıldığında anlam bir göstergenin veya göstergelerin başka bir deyişle dilsel bir ifadenin kendisine bağlandığı ya bir kavram ya bir hüküm ya da bir akıl yürütmedir. Birinciler dile, daha doğrusu *dilbilime* ait terimler olduğu halde ikinciler *mantığa* aittirler. Artık burada kelime *terim*, cümle *önerme* olmuştur. Terimler önermeleri önermeler ise teorik bir sistemi oluşturmaktadırlar. (Terim, bir kelimedir ama her kelime bir terim değildir. Bir kelime dilde çeşitli hallerde bulunur. Terim çeşitli ad halleri ve fiil çekimlerinden bağımsızdır.)

Kavram bir soyutlamadır. Bir objenin zihindeki tasavvurudur. Kavramın dille ifade edilmesi ise terimdir. Terim bir *ad*dır; bir şeyin niteliğinin tek kelimeyle tanımıdır. Obje ile kavram arasında doğrudan bir ilişki olduğu halde terim ile obje arasındaki ilişki dolaylı olmaktadır. Terim, kendisine yüklenen anlam dolayısıyla objeyi işaret etmektedir. Üstelik zihnî faaliyetlerimizin bütünü kelimeler üzerine yanî terimler üzerine oturtulmuştur. Zaten dil ile iletişimde asıl problem bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu problem, kavramlar (bir anlamda zihin-insan), terimler (göstergeler) ve objeler arasındaki yapısal ilişkide inşa edilen anlama yönelik problemdir. Acaba terim, bağlandığı kavramı bütün delâletleriyle bir zihinden diğerine olduğu gibi aynen aktarabilmekte midir? Dil taşıyıcılık görevini tam olarak yerine getirebilmekte midir? Bu noktada kavramın iki önemli delâletini kaplam ve içlemini herhalde ayrı ayrı değerlendirmek ve ayrıca dilin bir gösterge olmanın ötesinde hangi tür bir objenin göstergesi olduğuna, dilin yapısına ve anlamlandırmayı etkileyen çeşitli faktörlere bakmak gerekir. Bütün bunları detaylarıyla burada ortaya koymak mümkün değilse de kısaca hatırlatmakta yarar görmekteyim. Öncelikle terimlerin bir kavramın kaplamı açısından olan anlamına bağlanması toplumun fertlerinin uzlaşımıyladır. Dolayısıyla bu konuda pek fazla sorun gözükmemektedir. İçlem açısından da bu uzlaşımın kısmen de olsa varlığı söylenebilir. Fakat insanların sosyal statüleri, eğitim durumları, meslek farklılıkları...vb. durumlar, terimlere farklı anlamlar yüklenmesine sebep olabilmektedir. Üstelik kaplam sabit kaldığı halde içlem değişe-

bilmektedir. Bu tespit somut kavramları ifade eden terimler için yapılabilir. Halbuki, soyut kavramlara işaret eden terimler için aynı uzlaşımın olduğu o kadar kolay söylenemez. Meselâ, bir *hürriyet* kavramının içlemini belirleme, bir *terazi* kavramı kadar kolay değildir. Diğer taraftan dile baktığımızda dilde kelimeler kullanım şekli ve kullanım amacına göre artı anlamlar taşımaktadırlar. Meselâ ses tonu, vücut hareketleri, kelimelere göründüğünden fazla anlamlar yüklerler. Ayrıca duygusal durumları aktaran ifadeler de böyledir. Kaldı ki, her ifade de aynı olmasa bile matematik dışında belli bir duygusal etki taşımayan cümleleri bulmak oldukça zor görünüyor. İlâveten dilde çok anlamlılık, eş anlamlılık ve belirsizlik söz konusudur. Kuşkusuz dille iletişimi aksatan nedenler bunlardan ibaret değildir. Bunlar aklımıza ilk gelenleridir. Yine de denilebilir ki, olgusal anlaşmazlıkları bir tarafa bırakacak olursak, dille ilgili bütün anlaşmazlıklar söz dizimi veya sözün anlamı (sentaktik veya semantik) açısından kaynaklanmaktadır. Birincisi daha çok dilbilim kurallarıyla ilgili olduğu halde ikincisi en az dilbilim kuralları kadar mantığı da ilgilendirmektedir.

Şimdi, insanın her türlü zihin faaliyetinin vazgeçilmez bir âleti olan mantık; düşünmenin kurallarını belirler, doğru ve yanlışın ölçülerini verir. Öyle ki, herhangi teorik bir bilginin doğru olabilmesi, mantık kurallarına uymakla mümkündür. Müzik için nota, şiir için aruz ne ise, teorik bilgi için mantık da odur. Her türlü zihin faaliyetimiz, doğru veya yanlış diye nitelendirdiğimiz düşüceler daima dile bürünmüş olarak ortaya çıkar. Sanki mantık, betonarme bir binanın kargası gibi bir iskelet verir, geriye kalan dolgu malzemesidir. İnsan o kargasa dilediği dolgu malzemesini koyar. Ama malzemeyi nereye ve nasıl koyacağını kargas dikte eder. Denilebilir ki, her dilsel iletişimin gerisinde bir mantık akışı görmemek mümkün değildir. Hatta mantıksızlıkla suçladığımız durumlarda bile.

Böylece daha ilk adımdan itibaren mantık ile dil arasında sıkı bir ilişki olduğu ve daha kurucusuyla birlikte dil konularının mantık konuları içinde yer aldığı görülmektedir. Çünkü mantık, bir yandan doğru bilginin kurallarını, ispatçı, ilmin prensiplerini ortaya koyarken, öte yandan dile getirmede başka bir değişle bilginin iletişimde ortaya çıkan güçlüklere de çare bulmak zorundadır.

Burada şu soru önem kazanmaktadır. Acaba kişiler arası iletişimde dil sisteminin aksaklıklarının giderilmesinde ve kelimelerin delâlet ettiği anlamlarda insanları birleştiği bir dil sistemiyle ideal iletişim modelinin inşasında mantığın katkısı ve rolü ne olabilir?

Bu sorunun cevabı o kadar kolay ve tek görünmüyor. Ama daha önce şuna işaret etmekte yarar var: Tam ve istenildiği gibi bir iletişim için yetkin bir dil; olanı, olguyu, hatta duyguyu en iyi şekilde yansıtan dildir. Gerçeği olduğu gibi veren dil en güçlü dildir. Böyle bir dilin, söz dizimi

kurallarının tek biçimli, kelimelerin tek anlamlı ve belirli olması gerekir. Dilde iletişimi sağlayan asıl birimler cümleler yanî önermelerdir. Halbu ki, doğal veya ana dilde cümle yapısının tek biçimli ve kelimelerin tek anlamlı ve belirlenmiş olduğu her zaman söylenemez. Bundan dolayı iletişimde ortaya çıkan aksaklıkların giderilmesi ve tartışmaların önlenebilmesi veya en aza indirilmesi için, anahtar sözcüğün anlam ve sınırlarının belirlenmesi gerekir. Bu da ilk etapta dilin duygusal yükünün etkisini azaltmak ve mantığı ön plana çıkarmakla mümkündür. Bu nokta ileten kişi açısından önemli olduğu kadar iletiyi alan açısından da önemlidir. kararlarını doğrular üzerine vermek isteyen her insan, aklını öne çıkarmak zorundadır. Ön yargılar, tutkular, duygular ve arzular günlük yaşantımızda doğru düşünmenin yanında doğru karar vermeyi de son derece güçleştirse de aklı öne çıkarmak gerektiğinde, insanın başvurabileceği yegâne merci mantık olacaktır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi duygu ve düşüncelerin anlamlar düzeyinde paylaşımı olarak dilsel iletişim veya iletişim, zihinler arasında bir anlam alış-verişidir. Dolayısıyla insanların dünyası çoğu kez herşeyden çok bir anlam dünyası olarak tanımlanmaktadır. Öyle ki, insan etrafında olup biten her şeye, bir söze, bir çizgiye, bir işarete, bir yüz ifadesine, bir oturuş biçimine, bir ayakta duruş tarzına... vb. bir anlam yükler. Bu onun doğasında olan özelliğidir. *Anlam verme* veya *anlamlandırma* bir zihin faaliyetidir. Halbuki, bütün zihin faaliyetleri mantığın konusu içine girer. Bu açıdan bakıldığında *anlam* konusu ile ilgilenenlerin ortaya koydukları sistemler aynı zamanda mantık alanının da bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim insanların dünyasını da bir anlam dünyası olarak tanımlayan Greimas'ın çalışması, dilbilimden daha çok mantık alanının bir ürünüdür.

Öte yandan insan dilinin ortak niteliklerini, özelliklerini önemli bir araştırma konusu olarak ele alan *genel dilbilimin* dallarından birisi de *anlambilim* (semantik) dir. Anlambilim işaretlerle dil dışı nesneler arasındaki bağıntıyı ele alır; işaret (kelime) anlamlarını birbirleriyle karşılaştırarak veya bu anlamların zaman içindeki gelişmelerini göz önünde tutarak dili inceler. Günümüzde bu alanla ilgilenenlerin, öteki dilbilim dalları gibi anlambilimi de antropoloji, sosyoloji, psikoloji ve mantık alanlarıyla iç içe düşünmeleri ve bu yolda araştırmalar yapmaları dikkatten uzak tutulmamalıdır. Açıkça görülüyor ki, iletişim sürecinin odak noktası olan *anlam*, dilbilim ile mantığın ortak konusudur. Hatta birinin diğeri olmaksızın konuyu çözmesi de zor görünüyor bana. Bundan şu anlaşılmaktadır ki, mantık ve dilbilim, iletişim olgusu kadar iletişim alanında akademik çalışma yapacaklar için de son derece önem taşımaktadır.

Fiili anlaşma için daha yetkin bir iletişim modeli inşasında ön koşul olarak karşımıza çıkan dil sisteminin ruhî ve sosyal şartlarının açıklanması ve dilin anlam yönünün tahlili konusunda diğer ilgili disiplinler yanında mantığın da önemli katkıları olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Denilebilir ki, dil ve mantık insanın doğasında bulunan iki melekedir. Mantık bilimi ve dilbilimden habersiz olsa da her insan bunları zaten kullanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında *mantıksız* diyebileceğimiz hiçbir ifade belki de yoktur. Bu iddia bir noktaya kadar doğrudur da. Her insan günlük hayat içinde bir başlangıç ve bir de sonuç önermesi olan mantık silsilesi ile birlikte yaşar ve gerektiğinde bunu dili ile de ifade eder. Davranış ve duygunun şekli, yapısı, yoğunluğu ve türü ne olursa olsun gerisinde bir mantık akışı görmemek belki de imkansızdır. İster öfke, ister çöküntü, ister sevinç...vb. olsun çoğu davranışın gerisinde kendi içinde tutarlı bir mantık akışı vardır. Her bir davranış ve duygu söz konusu mantık akışının noktalandığı sonuçta oluşur. Zihin için önemli olan gerçekçi olsun veya olmasın bir mantık akışını bitirebilmektir.

Bununla beraber pek çok kimsenin biribiriyle anlaşamayıp biribirlerini mantıksızlıkla suçladığı ve sonuçta uzlaşımsız tartışmaların ortaya çıktığı da bir gerçektir. Burada asıl mesele, ne ölçüde mantıklı olunup olunmadığı değil, ne ölçüde gerçekçi olunup olunmadığıdır. Kuşkusuz bazı anlaşmazlıkların temelinde öfke, çıkar çatışması, sinirlilik halî gibi gerekçeler bulunabilir. Fakat bazı anlaşmazlıkların da doğrudan doğruya kişilerin gerçekçi doğru dürüst düşünememesinden kaynaklandığı bir gerçektir. İşte böyle bir anlaşmazlık karşısında bir görüşün veya düşüncesinin neresinde yanlış bulunduğunu sezgisel bir yolla gözden geçirmek yerine, meseleyi mantık ölçüleri içerisinde ele almak pek çok yarar sağlayacaktır. Zira fikrin (düşüncenin) gerçek doğruluk değeri ancak bu yolla saptanabilir.

Öte yandan dil olmadan düşünce ifade edilemez. Bu durumda düşüncenin tabi olduğu kuralların incelenebilmesi için dilin özelliklerinin bilinmesine ihtiyaç duyulacaktır. Zira mantık yürütmemiz (*istidlâl*) dilin özelliklerine bağlı olmak zorundadır. Ayrıca olgular hakkında ortaya konulabilecek bilgiler de yine dilin özelliklerine bağlı olacaktır. Bu mülahazalar dilsel iletişimde dilbilim ile mantığın bir kağıdın iki yüzü gibi biribirinden ayrılamayan bir ikili oluşturduğu sonucunu vermektedir. Öyleyse diyebiliriz ki, dili öncelikle dilbilim ve mantık kurallarına göre kullanırsak başlangıçta dilsel iletişimdeki sorunların birçoğunu aşabiliriz.

Öte yandan çok yakın bir geçmişte mantıkçılar sentaksı ve semantiği tek anlamlı ve belirli dil sistemleri yapmak ve kurmak çabası içine de girmişlerdir. Bu çabalar yaygın iletişimde kullanmak amacından çok, teorik bir model olarak doğal dillerin yapısını aydınlatmak, insanî 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, her türlü duygusal yükten arınmış olacağı da meydandadır. Dolayısıyla insanî iletişimin her alanı için böyle bir modelin inşası söz konusu olamaz. Fakat

doğal dillerin analizinde dolayısıyla dilsel iletişimin başarısında yine de önemli faydalar sağlar. Bu da oldukça önemli bir katkı olsa gerek. Zira Leibniz'in de belirttiği gibi diller, insan zihnînin 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 ve teori inşasında yaratıcı kılacağı gibi algısı mükemmel olanlar da onu dile getirmenin etkin ve yetkin bir yolunu bulurlar, bulmak zorunda kalırlar.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, anlaşılıyor ki, mantık, bir yandan doğru ve tutarlı düşünmek için bir takım prensipler ortaya koyarken, öte yandan bunları dile getirmede yanî dilsel iletişimde dilde karşılaşılan güçlükleri aşmak ve örtülü anlamların aydınlatılmasına çareler aramaktadır. Mantığın bu noktada üstlendiği görev, kelimelerin yanlış anlama gelmemeleri ve bağlandıkları anlamı (*kavramı*) tam olarak yansıtmaları için hangi durumda bulunmaları gerektiği sorusuna cevap aramaktır. Mantık açısından bunun en iyi çaresi *adsal tanımlar*dır. Bu oldukça yararlı ve bazen de zorunludur. Ancak burada adların tanımlarının şeylerin (nesnelerin) tanımı, hatta lügatların tanımı demek olmadığını da belirtmek yerinde olur. Çünkü şeylerin tanımı mantık açısından gerçek tanımlar olup bir şey ne ise onu o şey yapan şeyle tanımlamak veya onu diğerlerinden ayıran bir takım temel özellikleriyle ortaya koymak zorunluluğu vardır. Lügatçılar için kelime de bir tür nesnedir. Onlar kelimenin dildeki kullanımını ve etimolojik analizini yaparak anlamını belirlerler. *Ad* tanımlarında ise doğal dillerde var olan kelimeler hiçbir anlamları yokmuş gibi farzedilip kendileriyle temsil edilmesi istenen anlamlar (kavramlar) onlara bağlanarak adeta yeni bir dil kurulur. Böylece söz konusu kelimeler bir anlama bağlanırken kendilerine tatbik edilmek istenen kavram, aslâ çift anlamlı olmayan diğer basit kelimelerle belirtilir. Meselâ, birçok anlamda kullanıldığı göz önüne alınarak *ruh* kelimesinin kullanımında anlam kargaşasından kurtulmak için bu kelimeyi sanki hiçbir anlamı yokmuş gibi ele alıp, ruh ile insanda bulunan düşüncenin prensibini adlandırıyorum" diyerek, onu yalnız bu anlama tatbik etmek ona bir tanım vermektir. Bu tanım özü itibarıyla bir ad tanımıdır.

Ad tanımları kelimelerin anlamlarını tespit etmek ve tahsis etmek konusunda bir tür uzlaşımlardır. Burada kelimenin (terimin) sadece özel kullanışı söz konusudur. Tanımı veren, söz konusu kelimeye bağladığı kendi fikrinin en iyi şekilde anlaşılması için başkalarının da onu aynı anlama alıp almayacaklarından kaygıya düşmeyecek bir şekilde tanımlamaya dikkat eder. Böylece günlük iletişimde dahi sık rastlandığı gibi, birinin bir türlü ötekinin başka türlü anlattığı kelimeler üzerinde yararsız tartışmalardan kaçınmak için *adsal tanımlar* iyi anlaşılırsa dilsel iletişim konusunda büyük yararlar sağlar.

Ad tanımlarının amaca ulaşabilmesi için bazı düşünceler ileri sürülebilir: Bir kere bütün kelimeleri tanımlamak zarureti yoktur. Çünkü bu hem mümkün değildir, hem de bir faydası yoktur. Aynı dili konuşan bütün insanların benzerlerinden ayrılan yönleriyle doğal olarak aynı anlama (kavrama) bağladıkları ve dolayısıyla da anlamı açık-seçik olan kelimelerin tanımı yararsızdır. Zira ad tanımlarının esas gâyesi, kelimeyi açık ve ayırt edici bir anlama (kavrama) bağlamaktır.

Diğer taraftan adları tanımlarken anlamı belirlemek için diğer kelimelere zorunlu olarak ihtiyacımız vardır. Şayet her kelime tanımlanacak olursa bu bizi *zincirlemeye* götürür. O halde anlamı açık ve seçik olan kelimelerde (terimlerde) durmak gerekir. Öyle görülüyor ki, çok tanım yapmak yeterince tanımlamamak kadar büyük bir hata olacaktır.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da şudur: Bir adın tanımlanması gerektiği zaman, adın sahip olduğu anlamlardan büsbütün uzak anlamlar vermemek suretiyle adın dildeki kullanımına belli bir ölçüde uygun düşülmelidir. Meselâ, iki anlamlı bir adı, bu anlamlarından birini soyutlayarak yalnız diğer anlamını bağlamakla yetinilmelidir. Gerekirse ikinci anlam için bir başka ad ayrılabilir. Bu yeni bir kelime olabileceği gibi dilde önceden varolan bir kelime de olabilir. Böylece dile yeni bazı kelimelerin sokulması veya eldeki kelimelere daha farklı anlamların yüklenmesi gibi işlemler de tanımlamanın kapsamına girer. Çünkü hangi amaçla olursa olsun dile durmadan giren yeni kelimelerin ne maksatla kullanıldıklarının veya kullanılacaklarının şu veya bu şekilde belirtilmesi gerekir. Bir ifadenin tam olarak anlaşılmasını sağlayan herhangi bir işlem de bu ifadenin bir tanımı sayılmalıdır.

Öyle görülüyor ki, kullanıma bağlı olarak bir kelimenin hangi anlama (kavrama) işaret ettiğinin açıklanması, kelimelerin lügatları oluşturan şeyler olmaları sebebi ile her ne kadar dilcilerin sahası gibi görünüyorsa da, yargılarımızın (önermelerimizin) hatasız olması ve bunların dil aracılığı ile aynı şekilde zihinlere aktarılabilmesi için bu alanda mantıkçılar da önemli düşünceler ileri sürmektedirler. Şöyle ki, insanlar çoğu kez kelimelerin her işaretini (delâletini) dikkate almazlar. Halbuki, kelimeler ekseriya göründüklerinden daha fazla anlama sahip oldukları halde kullanımda onların meydana getirdikleri her intiba alıcının zihninde temsil ve tasvir edilmez. Hatta bir kelimenin özel anlamı olarak görünen kavram dahi ikinci derecede denilebilecek diğer bir çok kavramı ortaya çıkarır. Alıcı zihin, onların izlenimini edinse dahi, yine de o kavramlara (ikinci dereceden anlamlara) dikkat edilmez. Meselâ, birisine *sen hırsızsın* denildiği zaman bu söz, söz konusu olan şey hakkında ilk delâlet açısından "bu şeyi, sahibinin haberi ve izni olmadan aldığını sen de biliyorsun" demekten başka bir şey değildir. Ancak *hırsızsın* sözü, buna delâletin ötesinde, kullanımda bir hakaret, bir küçük düşürme fikri de taşır. Bundan da ilete-

nin iletilene hakaret etmekten endişe duymadığı, ondan çekinmediği fikrine gidilebilir.

İşte bu ikinci derecedeki fikirler (kavramlar) çoğu kez ortak kullanım vasıtasıyla kelimelere bağlanmış anlamlar değillerdir. Mantığa düşen, kelimelerin bu türden delâletleri üzerinde de durarak yetkin bir anlam analizi ile bu türden sözcüklerin geçtiği önermelerin denetlenebilir hale sokulmasını sağlamaktır. Mantık bunları her ne kadar kendisi için yapıyor görünse de, mantıkçıların anlam konusunda, özellikle de adsal tanımlar konusunda ileri sürdükleri düşüncelerin dilsel iletişimde de son derece yararlı olacağına inanıyorum. Zira en yetkin tanım mantık çerçevesinde yapılan tanımdır. Klasik tanımlamada sadece nesnelerin özünü meydana çıkarmak söz konusu iken, konusu sözcükler olan tanımlarda anlam kazandırma, anlam belirtme, anlam düzeltme, yeni bir icada ad koyma, çok anlamlılık karşısında bir anlama bağlama (tahsis)...vb. söz konusudur. Üstelik dilci tanımlama öğretisine göre de her tür sözcük ilkece tanımlanabilir. Diyebiliriz ki, dil anlama giydirilen bir elbise ise bunun gerçek terzisi herhalde mantık olacaktır.

Sonuç olarak 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 zihnî faaliyet olup insan bunu fiilen dili 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, iletilerinin 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 psişik ve sosyal şartlarını açıklayan bir iletişim modeli inşasında mantıkçılar da önemli çabalar göstermişlerdir ve göstereceklerdir de... Ayrıca dilsel iletişimde dil bilim 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.

Dil ve mantık insanî iletişimin eklentisi değil vazgeçilmez iki öğesidir.

BİBLİYOGRAFYA

AÇIKGÖZ, H. Mustafa (Yrd. Doç. Dr.), İletişim Felsefesine Giriş, Muğla-1977.

AKSAN, Doğan (Prof. Dr.), Anlambilim ve Türk Anlambilimi, Ank.-1970.

Ali Sedat, Mizamü'l-Ukûl Fi'l-Mantık ve'l-Usul, İst.-?

ARTHUR, Asa Berger, "Sosyoloji ve Televizyon", *Düşünceler* (Ege Üniv. İletişim Fak.), Y-1, S.1, Şubat-1987, s. 129-141.

BATUŞ, Gül (Y. Doç. Dr.), "İletişim Sosyolojisinin Doğuş Nedenleri" *İ. Ü. İletişim Fakültesi Dergisi*, 1997, S.5, s.23-33.

Binbaşı Raşit, Mizan al-Makal, İst.-1315.

BİNGÖL, Abdulkuddûs (Prof. Dr.), Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi, İst.-1993.

– Türk-İslam Mantıkçılarında Mantık ve Dil, *II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu*, 11-13 Kasım 1987, İzmir, s. 191-200.

– Dil, Anlam ve Felsefe, *Milli Eğitim* 90, Ekim-1989, s. 74-79.

– Düşünce-Dil, Dil-Anlam Bağıntısında Yabancı Dille Öğretim Üzerine Bazı Mülahazalar, *Türk Yurdu* 80, Nisan-1994 s. 14-18.

DURALİ, Teoman (Prof. Dr.), Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu, İst.-1995.

ERTEM, Asalet (Yrd. Doç. Dr.), "Çağı Yakalamının ve İletişimin Sürat Boyutu", *İletişim* (G.Ü. İlt. Fak. Der.)-1994, S.1-2, s. 35-42.

Franz Hundsnurscher ve Arkadaşları, Modern Lengüistiğe Giriş, (Çev. M. Akalın), İzmir-1983.

GALİP, Mustafa (Dr.), al-Gazzali, Beyrut-1979.

GRUNBERG, Teo, BATUHAN, Hüseyin, Modern Mantık, Ank.-1970.

İbn Kemmûne, al-Cedid fi'l-Hikme, Mısır-1983.

İzmirli, İsmail Hakkı, Felsefe Dersleri, İst.-1330.

John Fıske, İletişim Çalışmalarına Giriş, (Çev. Süleyman İrvan), Ank.1996.

KÖSE, Sevinç (Y. Doç. Dr.), "İletişimin Yaşamsal Önemi", *Düşünceler*, Şubat 1996 Y.10, S.9, s.205-215.

La Logique de Port-Royal, (Antoine Arnauld et Pierre Nicole, La Logique Ou L'art de Penser), Rennes-1978.

Muhammed Halîs, Mizan al-Ezhan, İst.-1324.

Musa KAZIM, (Şeyhül-İslam), dinî ve içtimaî Makaleler, İst.-1336.

NUTKU, Uluğ, "İnsana İlişkin Tanımlar" *Felsefe Logos*, y-1, S.2 Mart-1998, s.21.

ÖNER, Necati (Prof. Dr.), Klasik Mantık, Ank.-1970.

ÖZBEK, Meral (Yrd. Doç. Dr.), "İletişim Eğitimi Üzerine", *A.Ü. İletişim Fak. İLEF YILLIK*, 92, s.307-328.

ÖZER, Abdulkadir (Doç. Dr.), İletişimsizlik Becerisi, Ank.-1995.

ÖZLEM, Doğan (Prof. Dr.), Mantık, İst.-1991.

Peter Taylor, "Politik Şiddetin Anlam Bilimi" *A.Ü. İletişim Fakültesi İLEF YILLIK*, 1993, (Çev. Mine Gencel), s.271-282.

Pierre Guiraud, Gösterge Bilim, (Çev. Prof. Dr. Mehmet Yalçın), Ank.-1994.

SEZGİN, Erkut, "Dilin Sıfır Noktasında Felsefe", *Felsefe Tartışmaları*, 22. Kitap, İst.-1997, s.29-36.

SOYKAN, Ömer Naci (Prof. Dr.), Felsefe ve Dil İst.-1995.

Tricot, J., Traite de la Logique Formelle, Paris-1973.

URAL, Şafak (Prof. Dr.), Temel Mantık, İst.-1995.

-Mantık İst.-?

UYGUR, Nermi (Prof. Dr.), Yaşama Felsefesi, İst.-1981.

ZILLIOĞLU, Merih (Doç. Dr.), İletişim Nedir?, İst.-1996.

TARİHİN DAYANILMAZ AĞIRLIĞI

*Prof. Dr. Teoman DURALI**

1. Değerler

İnsan, hem canlı hem de kültür varlığı olarak geçmişin ürünüdür. Âvâmî siyâsî bir söze başvurursak, insan, hem doğal, hem toplumsal kalıtımı bakımından 'gerici'dir. Doğal kalıtımı cihetiyle anne-babası yoluyla en eski canlılara, çekirdeksiz hücrelere; başta dil gelmek üzre, kültür-toplum mirâsı vechesiyle ise, yaşadığı günden çok öncelere geri gider. Ne var ki, aynı zamada 'ilerici'dir de. Zirâ her anne-babanın çocuğu, ebeveynine birtakım iç -genetik- ile dış -tip- özellikleri bakımından benzemekle birlikte farklıdır. Bu, kültür-toplum düzleminde de böyledir. Nesiller, birbirlerine bazı değerleri aktarırlar: Gelenekler. Ancak, her nesil, kendi değerler hazinesinde -: Görenekler- irili ufaklı değişiklikler yaparak birtakım kültür unsurlarını sonrakisine devreder. Sözünü ettiğimiz değerler, insanın elinin altında ve çevresinde bulduğu fizik, coğrafya, topoğrafya, iklim ile hava şartları ve hayvan ile bitki varlıkları çerçevesinde ve taş ile toprak cinsinden hammaddelerden yararlanılarak üretilirler. Görüldüğü gibi, insan kendi günlük âcil yahut müstakbel ihtiyâçlarını karşılayacak şekilde hammaddelerin, yânî malzemelerin -dallardan, yapraklar ile samandan örülü kulübeden tutunuz da fezâ taşıtına dek uzanan bir yelpâze cinsinden- mamûle dönüştürülmesiyle değerler oluşturulur. Hammaddeden mamûlün üretilmesi, bir fikir şablonu çerçevesinde gerçekleşir. Fikirler, inançlar tarlasından biter. Anlaşılacağı üzre, söz konusu olan zihnin yahut dimâğın, elle iş ve güç birliğidir. Zaman-mekân hatlarında yer alan fizik-kimya kuvvetlerinin doğrudan etkisi ile güdümünde yürümeyen dimağ-zihin işlemleri manevî dediğimiz âlemdedir. İşlenen ise maddî dünyadır. İnsanın manevîyâtı ile içerisinde yaşadığı maddî dünya arasında dialektik bir ilişki yürürlüktedir -işte bu görüş, gerek İlkçağ Çin bilgeliğinin **Tao**sunda gördüğümüz *Yin-Yang* karşıtlığında gerekse Eskiçağ Egeli bilge *Herakleitos*'un mensur parçası "*Savaş*"ta ifâdesini buluyor.

* İstanbul Üniversitesi Felsefe Profesörü.

Maddî dünya ile manevî âlem, sav ile karşısav durumundadırlar. Bu 'savlaşma'nın 'evlâd'ı, başka bir deyişle, *sentezi*, 'değer'lerdir.

2. İnançlar

İnsanları birarada yaşatacak kudret ile kâbiliyetteki *değer*ler, *inanç*tırlar. Bunların pek küçük bir bölümü, öteki inançların, dolayısıyla da değerlerin 'anne'sidir. Onların kendileri, özge inançlardan neşet etmemekle birlikte, 'inanç doğurur'lar. Bu 'kaynak inanç'lardan doğmuş olanlar, özellikle maddî zemin ve zaman ile mekân boyutlarında geçer oldukları görülür. Mezkûr 'inanç'lar -en azından, gündelik yaşama düzleminde- 'bilgi' durumuna gelir. Geçerli olup olmadığı soru konusu kılınmayan, ve yukarıda belirtildiği üzre, kendisi esas olup müteâkib inançları doğuran, üstün ve tereddüte mahal bırakmayan yaptırım gücü bulunan 'inanc'a 'imân' diyoruz.

3. Kültür

Bir yahut birkaç merkez inanç (**imân**) etrâfında yahut altında tutarlıca derleştiğini tasavvur edebileceğimiz bir belirli inançlar bütünlüğü, belli bir *Kültürü* oluşturur. Bahse konu merkez inanç/ların dayandığı en temel inanç yahut belirli az sayıdaki inançlardan türemiş başka bir inançlar kümesi, akrabası olan yahut olanlarla birlikte oluşturduğu daha üst ve kapsayıcı kültür topluluğu seviyesine *medeniyet* adını veriyoruz.

İşte, insan olarak hayatımızı biçimlendiren -aile, oba, oymak, boydan millete dek uzanan- kültür katları, değer öbekleri demek olan inanç ilmikleriyle örülür. Bahis konusu inançların içerisine doğuyoruz. Başka bir söyleyişle, dirimsel (**İng** biotic) yapımız ile fizik çevremiz gibi, toplum-kültür ortamını da hazır buluyoruz. Bir şeyi hazır bulmak, onun, 'ben' olmadan önce varolduğunu gösterir. Yaşanan ândan önce varolmuş her şey 'geçmiş'tedir. Toplum-kültür varlığını ifâde eden gelenek-görenek-âdet çeşidinden geçmiş değerler öbekleri 'geçmiş'ten 'şimdi'ye akıp varırlar. "*İnanç*laşmış' bazı 'değer'lerden kalkarak bedence ve ruhca kendi 'ben'imi ve kültür-toplum ortamım ile fizik çevremi 'değerlendiririm'.

4. Bireylilik

Dirimsel faaliyetleri (**İng** biotic functions) kesintiye uğratmaksızın canlının irdelenmesinde ulaşabileceğimiz en alt, en temel varlık seviyesi '*birey*lilik'tir. Hücreden başlayarak beşere dek her canlı bireyi kendisine vucut veren 'altbirey'lerin bütünlüğüdür (**Fr** intégration). Meselâ, hücrenin çekirdeği, mitokondrisi, golgi cihâzı gibi yapılar, onda yer alan 'altbirey'lerdir. Filvakî kendisini oluşturan 'altbirey'lerden hareketle belirli bir hücrenin bütününü daha seçikce anlayıp açıklayabiliriz. Ancak incelediğimiz hücreyi 'altbirey'lerine, başka bir deyişle, organcıklarına ayrıştırdığımızda, onun canlı bütünlüğünü yitiririz. Böyle bir durumda o, *ölü*dür. Demekki, *bilim* işlemlerinde, yaşayan varolanı 'altbirey'lerine ayrıştırdığımızda, canlı bütünlüğünü bozup ortadan kaldırıyoruz. Bu

durum yine bir dirimli (**İng** biotic) varolan olarak beşer için de geçerlidir. O da öyleyse 'birey'dir. Her canlı birey, evrim basamaklanmasındaki (**İtal** scala) yapıca ve işleyişce (**ing** mechanism) karmaşıklık derecesi uyarınca, 'bireyliliğ'inin farkına değişik raddelerde varır. Bir ağaç, ışığın kuvvetine, marûz kaldığı basınca göre gelişip serpilir yahut tersine kurur. Bu 'bireyliliğ'in farkına varmanın bir derecesidir. Balık, ondan daha seçikçe farkındadır. Çünkü, dış etkenler, onun bünyesinde haz yahut acı duyumlarının ortaya çıkmasına yol açar. Bu durum, artık köpekte, kedide, devede, atta yahut maymunda iyice belirginleşir. Ne var ki, hiçbiri duyu boşandırıcı bir etkene marûz kalmadıkca, durduk yerde, acıyı yahut hazzı duyumlayamaz. Hele, acı, haz ve daha başka duyular üstüne düşünemez. Zirâ kavramlaştırma istidâdına mâlik değildirler.

5. İnsan-olma

Bahis konusu kuvveyi hâîz beşer, bunu içerisine doğduğu toplumda fiile dönüştürdüğünde, 'insan' olur. 'İnsan'ın 'bireyliliğ'iyse, başka hiçbir canlıda rastgelmediğimiz, 'ben' biçiminde tezâhür eder. Şu hâlde, 'ben' artık bir dirim birimi değildir. O, anlamgücünün verisidir. Böylelikle maddî değil, manevîdir. Bedenini, bünyesini duyumlayan *beşer*'den kendisini anlayarak başkalarından ayırdedebilen *insan*a geçiyoruz. Kendisini ilkin duyumlayarak, hissederek, bilâhare anlayarak başkalarından ayırdedebilen insanın temel varlık birimi 'ben'idir. Zaman içerisinde oluşan duyma, anlama ile başkalarından ayırdetme kâbiliyeti ile birikimi, o belirli 'ben'in *tarihi*dir.

6. İrâde

Öyleyse 'ben', *tarih* verisi bir varolandır. *Tarihi* kesintiye uğrar, *tarihliliğini* unutursa, o insanın 'benliğ'i sarsılır, giderek, çöker. Beşeri meydana getiren, bütün canlılarda olduğu üzre, evrim-genetik verisi *kalıtım*dır. O da, şu durumda, uzak geçmişten yakına -soyoluş (filogenesis)-, yakın geçmişten şimdiki zamana -bireyoluş (ontogenesis)- akıp gelen sürec ile onun berâberinde getirdiği birikimdir. Görüldüğü gibi, evrimsel-genetik süreçler tarihî olanları andırır. Şu var ki, insanın olmadığı yerde *tarih*ten bahsolunamaz. Zirâ, bulunulan ândan önce uzak ile yakın zaman dilimlerinde olup bitmiş süreçlerin incelendiği alan *evrim, genetik*tir. Bahse konu evrimsel-genetik süreçler, yer aldıkları yahut taşıdıkları canlıların 'bireysel katkı'ları olmaksızın olagelirler. Bir tek -artık *beşer* değil- *insan*, 'öz katkı'larıyla, müdâhaleleriyle kendi 'insan oluş'unu inşâ eder. Menşece zihnî olan bu 'insan-olma' isteğine *irâde* diyoruz. Şu durumda beşerin evrimsel-genetik kalıtımı gayrı irâdî olmasına karşılık, insanın kendisini inşâ etmesinin sâiki iradîdir. Kendisini kendi isteği, yânî irâdesi doğrultusunda inşâ eden insan *bilinç* sâhibidir. Bilinçlenen insan da, *kişi*leşir.

İrâde-sâhibi olmak, özden HÜR olmağı şart koşar. Bilkuvve hür olan insanın, *hürlüğ*ünü fiile geçirmesi, fiilinde tezâhür ettirmesi, *irâde*dir. Bu kendisini ilkin *düşünme edimi*nde, bilâhare *eylem*de gösterir. *Eylem* de zâten, insana mahsus *hareket*lerin, onun düşünmelerinin semeresi olan düşünceler tarafından biçimlenip yönlendirilmeleridir.

Düşünceler, en basit olanları dahî, ömrün ilerleyen evrelerinde belirirler. Öncelikle tasavvur, zamanla da kavram birikimine kaçınılmazcasına ihtiyâç gösterirler de ondan. Yaşadıklarımızdan bizde kalan 'iz'ler, temelde, duyu verilerinden neşet etmiş duyumlar ile bunlardan doğan duygulardır. Dışımızdaki şeylere veya olaylara doğrudan yahut dolaylı ilişkin olarak zihnimizdeki 'resim'lerin 'kaba hat'larını, duyu verilerinden neşet etmiş izlenimler ile bunların daha bir seçikleşerek genelleşmesi demek olan duyumlar oluşturur.

7. Hâfıza

Şeyler ile olayların zihnimize yansıyan sözümona 'resim'lerine de, nitekim, *tasavvur* diyoruz. Bunların zaman içerisindeki düzenli ve birbirleriyle bağlantılı birikimiyse *hâfıza*dır.

Olup bitmiş olanların belli bir sonra zihinde canlandırılması, *hatırlama*dır. İşte, üstüne *düşünerek katlan*dığımız *-tefekkür, efkârlanma* (réflexion)- *tasavvur*lar, 'resim'li olma özelliklerini yitirerek git gide *kavram* da dediğimiz zihin birimlerinden *düşünce*lere dönüşürler.

Hatırlayarak düşünmelerimiz, hep geçmişte başımızdan geçenler üstünedir. Olup bitenlerin bizdeki 'iz'leri üstüne düşünerek -hatırlamalar, hatıralar- kendi 'ben'imiz ile 'çevre'miz hakkında düşünceler geliştiririz. Kendi 'ben'imizi aydınlatan, kendimize açan düşünceler, *bilinc*imizi oluştururken; 'çevre'mize ilişkin olanlar, *bilgi*lerimizi meydana getirirler.

Nihâyet, duyma-düşünme-hatırlama işleyişlerimiz ile işlemlerimizin tümü, *inanç* varlığımızın zeminini teşkil ederler. Söz konusu varlığımız, geçmişte temellenip henüz yaşanmamış zaman dilimi demek olan *geleceğe* hamle yapar. İmdi, geçmişteki yaşadıklarıyla yoğrulup 'pişen' kişilikli insan bireyi', yaşanacakların nasıl olabileceklerini hep tasarlamakla meşguldür. İşte, *hâfıza*sından sudûr eden onun bu bâriz vasfına 'tarihî varlık sahası' diyoruz. İnsan, hem birey hem de toplum olarak tarihî varlıktır.

'Kişilikli insan'ın kendi 'ben'ini belirleyen eşsiz özelliklerine *kimlik* diyoruz. Bireyler için olduğunca, belli bireylerin zaman ile mekânca biraradalığından doğan toplum bağlamında da kimlik söz konusudur. Sonuçta, 'kişilikli insan bireyi' vasfına uygun toplum da, varlıkca daha üst sevi-

yede bir 'kimlikli birey'dir. Nasıl tek bireyin kendi 'benliğ'ini bilmesi *kişisel bilinci*yse, toplumun öz 'benliğ'ini tanıması da onun *toplumsal bilinc*ini ortaya koyar. Birinde olduğu üzre, ötekisinde de *bilinc*in esası, *hâfıza*dır. Toplum hâfızasından kaynaklanan hatıralardan yaşayakalanlar, gelenekleşirler. Gelenekleşebilmiş maşerî (kolektiv) hatıralar ise, kendilerini, yaşayan toplumda örf, âdet ile görenek biçiminde duyurur, izhâr ederler. Örf, âdet, gelenek ile göreneklerin heyetimecmununaysa, o toplumun kültürü adını veriyoruz. İmdi, nasıl, kültürsüz toplum olamazsa, aynı şekilde tarihsiz kültürden de bahsedilemez. Tarih, toplumun benliğine ilişkin bilinci, dolayısıyla, kimliğidir. Geçmişini topyekûn unutmuş insan, hâfızasını yitirmiştir. René *Descartes*'ın 'düşünüyorum, öyleyse, varım" düsturu uyarınca, hâfızası silinmiş olan, varlığına -yânî 'benliği'ine- ilişkin bilincini de kaybeder, sonuçta, insanlığından olur. Böyle birine artık insan diyemeyiz. O, salt dirim seviyesine -yânî beşerliğe- rucu etmiş sayılmalıdır; buna ise, 'bitkisel hayat' denir. Aynı şekilde, geçmişini düşünemeyen, demekki, tarihsiz kalan toplum, ortadan kalkmağa hükümlüdür. Dünü olmayan toplumun yarını da olamaz. O, tıpkı hâfızasını kaybetmiş kişi gibi, değerlendirme yapamayıp anlamlandırmada bulunamaz.

Anlamlandırma ile değerlendirme, birbirlerini tamamlayan iki ayrı zihin etkinliğidir. Anlamlandırma, yapma ile inşâ etkinliklerinin asıl sâikidir. Değerlendirmeyse, yapılmış, kurulmuş, inşâ edilmiş olanın yorumu, takdîri ve yargılamasıdır. **ALLAH**, her iki hassanın biricik mâlikidir. Yarattıklarının kuvvesi -sûreti ve ona eklenecek maddenin çeşidi, niteliği ile niceliği ve dahî *Eflâtun*'un deyimiyle *idea*sı- kendisinde saklı -hafî- bulunduğundan, **O**, her şeyin anlamı ile manâsına ezelden ebede müdriktir -tekâmüle dayanmayan, demek ki, mutlak idrâk ile şuur (bilinç) **O**ndadır. Yalnızca hâlihazır varolan evren (kâinat) değil, olmuş, olan ve olacak bilcümle âlemler **ALLAH**da anlamlıdırlar. **O**, anlamlandırma yetisini (**Fr** capacité), varolan fizik evrende, bilebildiğimizce, bir tek insana bahşetmiştir -bkz: **Hicr**(15)/*26*; **İsrâ**(17)/*85* ile *86*.

Değerlendirmeye gelince: Madem yaratıcı **O**dur, yarattıklarının anlamını **O**, içkince bilir -bu bağlamda 'anlam', 'mana' olur-, o hâlde **ALLAH**ın değerlendirme yapmağa ihtiyâcı yoktur. Bunun istisnâsı insanla ilgilidir. Zirâ -Melekût âleminin sâkinleri hâric- sınırlı ölçüde, HÜR-LÜKle şereflendirilerek yaratılmış olan, bir tek, insandır. Onun ne duyduğunu, hangi duygulara kapıldığını, ne yapıp ettiğini yaratıldığı ândan itibâren **RABB**i tarafından bilinmekle birlikte, **ALLAH**, ayrıca, insanın duyuşunu, düşünüşünü, hâl ile hareketlerini mütemâdiyen gözleyip değerlendirir -'De: Herkes kendisine has ~kendi kâbiliyetine uygun~ tarzda eyler; en doğru yolda olanları ~yolu seçenleri~ en iyi bilen **RABB**indir ~**İsrâ**(17)/*84*.

8. *Tarihin Zemini:* Akıl

Şu durumda tabiî ki, **ALLAH**ın ölçüsünde olmamakla birlikte -çünkü insan, yaratamaz, sâdece inşâ edebilir-, anlamlandırma ile değerlendirme hasletlerini kişi, **RABBİ**nden doğrudan doğruya almıştır. Başka bir anlatışla, bunları o, beşerliğinden -dirim cihetinden evrim yoluyla- tevârüs etmemiştir. Bu cümleden olmak üzre, **ALLAH**, yeryüzündeki halifeliğine *insanı* tayîn etmiştir. -Bkz: **Bakara**(2)/*30* ile **An'âm**(6)/*165*[1] Bunu da **ALLAH, Kendi Ruh**undan kişinin beşer bedenine 'üflemek' sûretiyle izhâr buyurmuştur. Bundan dolayı da, Alman mistiki ile din filozofu Johannes -Meister (Usta)- *Eckhart*'a göre, **Ruh**un insandaki tecellisi demek olan *Akl*ın, öteki bütün şeylerin tersine, yaratılmamış olup **ALLAH**ın **Kendi**sini **Öz**ünden izhâr edişi olduğunu ileri sürmüştür.

Gücünü *Akıl*dan alan zihin, dünyayı değerlendirir. Böylelikle bütün yaratıklar için 'değerden-bağımsız' olan dünya ile doğa, insanda 'değer' kazanır. Her 'değerlendirme' işlemi, *Akl*ın isterlerine uyarak, bir sıradüzeni derpiş eder. Bu düzenin üç basamağı, 'ben', 'ben-benzeri-olan-biz'; 'ben-benzeri-olmayan-dünya-doğa'.

'Ben' ile 'ben-benzeri' alanları arasında aslında önemli ölçüde kesişirler. Aralarındaki ayırım çizgisini çekmek zordur. İkisi, olanın tesbiti şeklinde tecelli eden 'değerlendirme'nin aşılıp dar anlamda *kültür* diye nitelediğimiz kurma, inşâ etme mahalinde yer alır. Bu bakımdan 'ben'i 'ben-benzeri -yânî, 'biz'- şartlarının bağlamından koparan Freudcu psikolojinin -psikoanalizin- yarılgısına burada işâret etmeden geçemeyeceğiz.

Aslında bir değerlendirme-anlamlandırma bağlamı olması bakımından, gerek 'ben' gerekse 'biz' sahalarında, insan-toplum-kültür âleminin esası *tarih*tir. Hem bireysel, hem toplumsal kimlik, tarih temeli üstünde inşâ olunur. Kimlik inşâ olunduğuna göre, ortada anlamlandırma dediğimiz bir olay söz konusudur. Bu anlamlandırma işinin en geniş ve derin tezâhürü, kültürün inşâsıdır.

Öz 'ben'imin inşâsı sırasında mensûbu bulunduğum değişik toplum katmanlarının kendilerine mahsus tarihlerinin ağır baskısını her dem duyumlarım. Bu duyumlama, insan-toplum-kültür çerçevesinde yer alan olaylardan ibâret değildir. Bahsolunan çerçevenin dışındaki fizik dünya doğayı dahî yine kültürümüzün, dolayısıyla da tarihimizin gözlük camlarından seyrederek değerlendiriyor ve *toplum-kültür* tarihinden ayırdetmek maksadıyla buna *doğa tarihi* diyoruz. Gerçi Laikcilik-Positivcilik-

---

1. **Kur'ân** meâllerj için bkz:
"**KUR'ÂN**-ı **KERÎM**in Türkçe meâl-i Âlisi", Ömer Nasuhî *Bilmen*, Akçağ, Ankara, 1994.
QUR'ÂN, translated and explained by Muhammad *Asad*, Dâr al-Andalus-Gibraltar, 1980.
"The **Meaning** of the **Holy QUR'ÂN**", *Abdullah Yusuf Ali*, Amana, Brentwood, Maryland, 1989.

Nesnelcilik dünya tasavvuru, giderek ideolojisi, *dünya-doğa*nın, *toplumlaştırılması-kültürleştirilmesi*ne şiddetle karşı çıkmıştır. Kısaca *evrim* ıstılâhıyla dile getirdiğimiz 'değerden bağımsız' bir *dünya-doğa*nın, ancak tahlil olunarak incelenebileceği öne sürüledurulmuştur. Ne var ki, adı üstünde, bu, bir dünya tasavvuru yahut ideoloji olduğuna göre, kendisi de, açıkcası, başlıbaşına bir değerlendirme biçimidir. Demek ki doğanın 'değerden bağımsız' olduğu savının kendisi bile bir değerlendirme ifâdesidir. Şu durumda, doğa araştırmalarında ele alınan konunun yahut nesnenin 'değerden bağımsız' olduğu fikri, bizzât bir değerlendiriştir. Nihâyet, araştırmalardan elde edilen verilerin 'yorum'lanması, 'değer'lendirme değilse, nedir?

Tarih, belli bir bireyin yahut toplumun, kendi geçmişinden bulunduğu hâlihazır âna değin kotarabildiği, metafizik bir söyleyişle, bilincine varabildiği tüm müktesebât, birikim demek olduğu gibi; bu birikimin üstünde düşünerek onda yer alan olayları, süreçler ile varolanları neden-etki bağları çerçevesinde yeniden değerlendirme işini de dile getiren ıstılâhtır. Anlaşılacağı üzere, ikinci anlamıyla 'tarih', bir bilimin adıdır.

Birinci anlamıyla *tarih*in, her zaman ister birey, ister toplum biçiminde olsun, bütün insanlar için geçerli olduğunu yaşanmış örnekleriyle ilk defa akıcı bir uslupla tasvir eden Halikarnasos'lu (Bodrum) *Herodos*tur (484-425). Sanıldığının tersine, o, bir vaka olarak *tarih*i ilk keşfeden değildir. Öncelikle medeniyet seviyesine erişmiş kültürler, öteden beri tarih bilincine sâhib olmuşlardır. Hattâ medeniyet aşamasına ulaşmamış kültürlerde de *geçmiş*ten gelen birikimler yaşanır. *Geçmiş*tekiler ile *şimdi* yaşananlar arasında dikkate değer bir kırılma, bir fark yoksa, iki zaman kesiti arasında belirgin bir ayırım çizgisi çekilemez. Bu durumda, yüzeye yansımış bir tarih bilincinden bahis açılamamakla birlikte, yine de *geçmiş*e ilişkin belli belirsiz bir 'farkındalık'tan söz etmek yanlış olmaz. Demekki, değişik derecelerde olmakla birlikte, *tarih*, her toplumda bir biçimde algılanır.

Kendi medeniyetlerinin saçtığı parlak ışık karşısında körleşip başîreti bağlanmış, Yeniçağ Batı Avrupalı bir bölük önyargılı, kibirli filozof ile bunların kör topal yamaklarının tersine, onlardan iki bin küsûr yıl önce yaşamış koca Herodotos, tümüyle *tarih*ten yoksun toplumdan söz edilemeyeceği gerçekliğini görüp kendisinden sonrakilere bildirmiştir.

Herodotos, bir vaka olarak *tarih*i bütün değişik vecheleriyle, çeşitli toplumları tanıyıp incelemek sûretiyle tesbit etmenin yanında, bunu soyutlayarak salt bir kavram olarak da irdelemiştir. Böylelikle bir nevi *tarih sistematiği*nin zeminini hazırlamıştır.

Gelenek ile görenekleri, örf ile âdetleri ve içerisinde bulundukları iklim, coğrafya ile topoğrafya şartları çerçevesinde farklı toplumlara

mensûp bireylerin birbirlerine savaş ile barış dönemlerinde nasıl davrandıklarını Herodotos bize karşılaştırmalı ve tasvirci tarzda *hikâye* etmiştir. Nitekim, Almancada -Geschichte- yahut Felemenkcede -geschiedenis- gördüğümüz gibi, *tarih*, kimi dillerde *hikâye* anlamına gelir. Ama *bilim* şeklinde 'tarih'in belirlendiği Yunancada, *Historia*, 'araştırma', 'malûmat' anlamlarını içermektedir. '*Historia*', 'soruşturmak' demek olan *historein* masdarının isim hâlidir. İşte, genelde *bilim*i -επιστήμή- tarif edip onun aksiyomatiği ile sistematiğini ilk kez belirleyen *Aristoteles* (384-322), *Historia*yı belli toplum-kültür bağlamında olup bitmiş yahut gelip geçmiş olaylar ile kişilerin neden-etki bağlantıları dikkate alınarak araştırılması biçiminde anlayıp açıklamıştır. *Tarih*i *Herodotos* anlamında klasik Türkçede *vakanüvislik* -'vakaların kayda geçirilmesi sanatı', 'vaka yazıcılığı'-, *Aristoteles*inkisindeyse, tarifi ile sistematiği felsefede yapılan *bilim* olarak anlıyoruz. Daha Aristoteles, *bilim* olmakla birlikte, *tarih*in, *doğa bilimleri*nden farklı bir *aksiyomatik* ile *sistematiğe* mâlik olduğu gerçekliğine parmak basmıştır. Bilim midir yoksa zanaat mı olduğu sorusu bilim felsefesinde henüz tatmin edici ölçülerde cevaplandırılamamış olan *iktisâd*ı bir yana bırakırsak, insan-toplum-kültür âleminin kendisini doğrudan doğruya ele alan uğraşılardan -*klasik mekaniğ*in teşkil ettiği- *bilim ülküsü*ne en ziyâdesiyle yaklaşan *tarih*tir. Doğa bilimlerinin tersine, bilim olarak tarih, her ne denli konusunun bağlam çerçevesinde kendisi inşâ etmek mecburiyetindeyse de, sonuçta, araştırılan konu ile araştırıcısı arasında zamanca[2] fasılanın bulunması, öznel duygu bağlarının kurulmasını bir nebze önler. Bahsolunan fasıla genişlediği ölçüde bu bağın oluşma ihtimâli de azalır. Bu sebeple, bilimin nesnellik şartına en fazla yaklaşan 'tarih' kesimi, onun *tarihöncesi* (**Fr** préhistoire) yahud *öntarih* (protohistoire) kalıntılar üstüne girişilen araştırmalar alanıdır.

Devlet ülküsünde birleşmiş toplum demek olan milletin kimliği en seçik hâliyle ona ait topyekûn birikim üstüne girişilmiş sistematik çalış-

2. Haddızâtında, medeniyetimizin klasik kaynak dili Arapçada *tarih* sözü *zaman* veya *vakit* anlamına gelir. Başka bir deyişle, *zaman* veya *vakit*le anlamdaştır.

Leiden'de (*Felemenk*) yayımlanan "*İslâm Ansiklopedis*"nin 1979 Türkçe baskısında (M.Eğ.B., İstanbul) *tarih* sözünün, ortak Sâmî v~r~h köküne dayandığı bildirilmektedir. İbrancada 'ay' anlamına gelen *Yerah* da aynı kökten türemiş. Buna göre, 'ay' ile 'tarih' bir kökten çıkıp benzer anlam taşımıştır. Bahse konu anlam, bir taraftan "bir hâdisenin yahut tarihî vakının vâdesinin tayîn ve tesbiti", öte yandan da "bunun vukûu ânını, zaman devresini ifâde etmek üzre gelişmiştir" (11.cilt, 777.s).

"*Biraz Yakın Tarih, Biraz Uzak Hurâfe*" (Kitabevi, İstanbul, 1998) başlıklı kitabının 63. sayfasında İsmail *Kara* bey bizlere, *Şemseddîn Sâmî* beyin anıtlık "*Kâmûs-ı Türkî*"sinden (İkdâm matbaası, İstanbul 1899) hareketle, '*esâtîr*' sözünün, 'nizâmsız kelâm' (saçma) manâsına geldiğini söylüyor. "Nitekim" diyor, "zamanımızda da *tarîh-i kadîm*, hattâ *tarih* kelimelerini, 'vâhî, boş şeyler' manâsında kullananlar vardır. 'O, tarihe karışmıştır", 'bu artık tarih olmuş' denildiğinde, 'yalan olmuş, sâde lafta kalmış' yahut 'adı, nâmı pâyıdâr olmuş, iştihâr etmiş' manâlarından her biri kasdedilir..."

Arapca aslında 'soyağacı', 'soykütüğü' anlamına gelen 'şecere', **İslâm**îleşmiş dillerden Malaycada 'tarih'e karşılıktır.

malar anlamında tarih felsefesinin kurulmasıyla çıkarılabilir. Şu durumda tarih felsefesi, belli bir toplumun, milletin, kültür yahut medeniyetin kimlik çetelesidir. Nasıl kültürlerin oluşturabilecekleri en üst basamak *medeniyet* ise, medeniyetlerin dahî ulaşabileceği en yüksek aşama *felsefîleşmiş medeniyet* safhasıdır. Nitekim bellibaşlı felsefîleşmiş medeniyetler ile kültürlerin kimlik çetelerini çıkarmış filozofları olmuştur. Bunu *Eskiçağ Ege* medeniyetine *Herodotos* ile *Aristoteles*; *Ortaçağ* **Hırıstıyan** medeniyetine *Azîz Augustinus* ile *Akinolu Thomas*; **İslâm** medeniyetine Gazalî ile İbn Haldun; Yeniçağ dindışı Batı Avrupa medeniyetine Galileo *Galilei* ile Isaac *Newton*; Yeniçağın *İtalyan* kültürüne Niccolo *Machiavelli*, *Fransız* kültürüne René *Descartes*, Jean-Jacques *Rousseau* ile François Marie *Voltaire*, *İngiliz* kültürüne William *Shakespeare*, Thomas *Hobbes*, John *Locke* ile David *Hume*, *Alman* kültürüne Martin *Luther*, Immanuel *Kant*, Johann Wolfgang von *Goethe* ile Georg Wilhelm Friedrich *Hegel*; *Çağdaş cihânşumûl İngiliz-Yahudî* medeniyetine de Adam *Smith*, Charles *Darwin* ile Karl Heinrich *Marx* yapmışlardır.

Sonuç olarak toparlarsak; gerek birey gerekse toplum düzleminde 'insan-oluş'unu sağlayan, demekki 'kişilig'ini kuran insanın zihninde açık yahut bulanık bütün baştan geçmiş olanların çetelesinin çıkarılması demek olan *tarih*, aşağıda dökümü sunulan konuları anlamca kapsamaktadır:

~ Kişiler ile toplumlarda bilinçlenilerek -yânî, 'öz bilgisi'ne erişilerek- 'kimlig'in oluşturulması;

~ özellikle toplumun maşerî hâfızasında yer etmiş -gelenekleşmiş örf ile âdetler, esâtîrler, kıtlıklar, felâketler, tabîî âfetler, dinî-tasavvufî yaşantılar, iktidar kavgaları, iktisâdî bolluk yahut sıkıntılar, zafer destanları yahut bozgun üstüne ağıtlar, sefer yahut ricatlar, aşk maceraları ile hikâyeleri, yurtlanma efsâneleri cinsinden- yaşanmışlıklar, ya oldukları zaman ya da olup bittikten sonra kuyumcu titizliği ve dikkatiyle ayıklanarak kayda geçirilmeleri: Tarihçiliğin esasını oluşturan *vakanüvislik*;

~ belli bir toplumda, kültürde, medeniyette yahut medeniyetler câmiasında maşerî hâfızaya nakşolmuş yaşanmış cümle olayları elden geldiğince dikkate alarak bunların, nasıl, neden ve hattâ niçin cereyân etmiş olabileceklerini sorgulayıp bilim aklının gerektirdiği nedensellik ile nesnellik ilkelerine uygun tarzda ya düzayak hikâye ederek ya da karşılaştırmalı biçimde izâh edebilecek açıklama örneklerini geliştirip önermek: *Tarih bilimi*;

~ ve nihâyet *tarih felsefesi:* Bu da, yine, iki bölüme ayrılır: Tarih biliminin felsefesi ile tarih metafiziği.

Nasıl, tarih biliminin ilk şaşmaz örneğini Herodotos'ta buluyorsak, bunun felsefesini de ilk yapan Aristoteles olup Yeniçağda adını koyan da *-Philosophie* de la *Histoire- Voltaire*dir. Tabîî, gerek Aristoteles'te gerekse Voltaire'de tarih biliminin felsefesi, tarih metafiziğinden besbelirgin çizgilerle ayırılmış değildir. Yine de, bugün tarih biliminin felsefesi tâbiri altında tanıdığımız çalışma-inceleme alanına ilkin öncelikle Aristoteles'te rastgeliyoruz. Ama asıl oluşup olgunlaşması Wilhelm *Dilthey*ladır (1833-1911).

Tarih metafiziğine gelince; onun da ilk dikkate şâyân simâsı Giambattista *Vico*'dur (1668-1744). Bunun doruğunaysa, Hegel ile daha küçük ölçekte Johann Gottlieb *Fichte*'nin (1762-1814) çalışmalarında ulaşılır. Ancak, asıl kayda değer hamle çağımızın önde gelen filozoflarından José *Ortega y Gasset*'le (1883-1955) vukû bulmuştur: Tarih, insan-toplum-kültür gerçekliğinin dışında, ondan ayrı mütâlea edilemez. Tam tersine, insan-toplum-kültür, 'tarih ocağı'nda pişer. Her insan-toplum-kültür gerçekliği, 'piştiğ'i 'tarih ocağı'na göre 'bakış açısı' (**Fr**: perspectif) kazanır. –bkz: José *Ortega y Gasset: "Estructura* de la *Vida, Sustancia* de la *Historia*", 23.s, "*En Torno a Galileo*"da; Espasa Calpa, Madrid, 1965.

Böylelikle her insan-toplum-kültür, öz tarihinden ötürü kendisine has bir gerçeklik 'reng'ine bürünür. Buradan hareketle, 'insan-tarih-toplum-kültür' bütünlüğünden bahsetmek lâzım. Her tarih biriciktir; bu yüzden, hiçbir 'insan-tarih-toplum-kültür' gerçekliğini başka birinin bakış açısından açıklamağa imkân yoktur. Ancak, bunların arasından benzerliklerin, ortaklıklar ile etkileşmelerin olmadığı anlamını çıkarmak da doğru değildir. Tarihciliğin, ama özellikle de -gerek tarih biliminin felsefesi gerekse tarih metafiziği anlamlarında- tarih felsefeciliğinin zorluğu, 'insan-tarih-toplum-kültür'lerin özgün gerçekliklerinin üstünde ve onları da kapsayan evrensel yahud insanşumûl değerler ağı var mı; varsa, cüzî birimlerin, bahsi geçen tümel (evrensel) değerler varlığı içerisindeki konumları, önemleri ile ilişkileri nelerdir, sorularında odaklaşmaktadır.

FELSEFÎ HERMENEUTİĞE GEÇİŞ YOLU OLARAK TARİHSELCİLİK*

*Prof. Dr. Doğan ÖZLEM***

ÖNNOT

Bu konferansta, kendi telif ve çeviri çalışmalarım (özellikle yayımlanmış son çalışmam *Bilim, Tarih ve Yorum* -İnkılâp Yayınları, 1998- ve yakında yayımlanacak olan *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* -İnkılâp Yayınları 1999-) çerçevesinde bir sunumda bulunacağım. Bu nedenle, konferans metninde dipnotlarına yer vermediğim gibi, metnin arkasına bir kaynakça da koymadım.

1. İki Felsefe Tipi

a) Evrenselcilik-Tekilcilik Kutuplaşması

Konuya giriş olması bakımından felsefe tarihi içerisinde bir küçük gezinti yapmanın yararlı olacağını düşünüyoum. Bu gezintiyi de, son birkaç yıldır konuyla ilgili olarak üzerinde daha fazla durmaya başladığım bir kutuplaşma çerçevesinde yapmaya çalışacağım. Bu kutuplaşma, *evrensellik* ile *bireysellik, tümellik* ile *tikellik, genellik* ile *tekillik* kavramlarının anlaşılış biçimlerinde ortaya çıkan, mantıksal, ontolojik ve epistemolojik boyutları olan bir kutuplaşmadır. Bu kutuplaşmada taraf olanlar, günümüzde daha çok *evrenselci* ve *tekilci* adlarıyla anılıyorlar.

Mantıkta önermeler söz konusu olduğunda *tümel (universal), tikel (particular)* terimlerinin, kavramlar söz konusu olduğunda *genel (general), tekil (singular)* terimlerinin kullanıldığı bilinir. Düşünülebilen herşeyin önce bir tek-olan halinde tasarlanabildiği, hiçbir tek-olanın başka tek-olanlarla özdeş olmadığını (özellikle Leibniz'in bu hususu iyice vurgulamasından beri) biliriz ve böyle bir tek-olanın kavramına *tekil kavram* deriz. Buna karşılık tek-olanlar arasında, bunların sahip oldukları ortak

---

* Yazarın, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanlığı'nın daveti üzerine, anılan fakültede 19.03.1999 tarihinde vermiş olduğu konferansın metnidir.

** Ege Üniversitesi Felsefe Profesörü.

özellikler bakımından bir özdeşlik kurarak elde ettiğimiz kavrama *genel kavram* adını veririz. Mantık içerisinde kaldığımız sürece, genelin ve tekilin bu tanımlarıyla yetinir ve genel-tekil bağıntısında biçimsel açıdan herhangi bir problem görmeyiz.

b) Evrenselci Felsefe ve Tekilci Felsefe

Oysa genel ve tekil kavramların ontolojik, epistemolojik anlamlarında ve bilgisel/bilimsel amaçlı kullanımlarında, karşımıza çok önemli bir felsefî problem çıkmaktadır. Gerçekten de, mantıksal, bu demektir ki, biçimsel tanımıyla tartışmasız bildiğimize inandığımız genel kavramın deneyimsel içeriğinin ne olduğu, deneyim dünyasında tam bir karşılığının, bir mütekabilinin (correspondent) bulunup bulunmadığı; binyılların bir tartışma konusudur. Soru şöyle sorulabilir: Mantıkça tanıdığımız genel, deneyim dünyasından bağımsız bir geçerliliğe (validity, Gültigkeit) sahip olabilir mi? Olamazsa, onun deneyim dünyasında mütekabilini bulabilir miyiz veya ne ölçüde bulabiliriz? Gerçi genelin tasarımına sahibiz; fakat bu geneli reel dünyada, fenomenler, olgular alanında, deneyim gerçekliğinde karşılayacak, ona tekabül edecek bir nesnel, olgusal hal, süreç var mıdır? Felsefede rasyonalist ve empirist tavırlara göre bu sorulara farklı yanıtlar verildiğini, hatta rasyonalizm ve empirizmin, büyük ölçüde, bu sorulara verdikleri cevaplar dolayısıyla kendi aralarında kutuplaştıklarını biliriz. "Kavram realizmi" dediğimiz bir çeşit Platoncu rasyonalizm, genelin deneyim öncesi gerçekliğinden ve deneyimden bağımsızlığından hareket eder. Ayrıca Elea Okulu'nun ve özellikle Parmenides'in rasyonalizminde tekilin inkâr bile edildiğini biliriz. Buna karşılık empiristlerin önemli bir kısmı, tam tersine, Ockham'lı William'dan bu yana, geneli bir ad (nomina), hatta bir yapıntı (fiksiyon) sayarlar ve ancak tekilin gerçekliğinden söz edilebileceğini belirtirler (Bu arada, rasyonalistler içerisinde tekilcilerin -Yeni Kantçılık, Rickert- ve empiristler içerisinde genelcilerin -Locke- bulunabildiğini de ekleyelim ve bir yanlış anlamaya yol açmamak için, rasyonalistlerin tümüyle genelci ve empiristlerin tümüyle tekilci olmadıklarının altını çizmiş olalım).

Önermeler söz konusu olduğunda, tümel ile tikel arasındaki bağıntı, epistemolojide özellikle tümevarım konusu içerisinde irdelenir. Tümevarım tikelden tümele götüren akıl yürütme formu olduğu kadar, özellikle deneysel/pozitif bilimlerin yöntemidir de. Tikelden tümele eksiksiz ve istisnasız olarak ulaşılamayacağı, Aristoteles'ten beri biliniyor. Tümele, tikellerden hareketle ulaşmak, tümelin tanımı gereği mümkün değildir. Çünkü tümel, bir önermede, bir sınıfın üyeleri/fertleri için eksiksiz ve istisnasız olan bir yüklem olmayı ifade eder. Böyle bir tümele, sınırlı sayıdaki deneyimlerle, tek-olanların gözlemlenmesi yoluyla ulaşılamaz. Zaten tam da bu nedenle deneyimden elde edilen bilgi, özellikle bilimsel bilgi, kavram halinde ifade edildiğinde, genel değil *genelleştirilmiş* bilgidir. Kısacası, tümel, hiçbir şekilde, tekillerden hareketle kendisine ulaşıla-

bilecek bir şey değildir. O ancak zihinsel olarak tasarıma sahip olduğumuz bir fikir, bir ideden ibarettir.

İşte problem buradadır. Mantık içerisinde kalındığı sürece bir problem teşkil etmeyen genel-tekil ve tümel-tikel bağıntısı, ontolojide ve epistemolojide tam bir problemdir. Tümelin sadece tasarımına sahip olduğumuzu savunan empirisitlerin bir kısmı, tümelin sadece bir ad (nomina) sayılabileceğini, onun işlevinin deneyim dünyası hakkındaki bilgilerimizi aynı kaplam altında bir araya toplamak olduğunu söylerler. Buna karşılık rasyonalistlerin önemli bir kısmı, tümelin bilgisine önceden sahip olunmadan tek bir gözlem bile yapılamayacağını ve tekiller hakkında bir bilgiye varılamayacağını iddia ederler.

Felsefenin, genelin ve tümelin peşinde olduğunu, her alanda genelin ve tümelin bilgisine ulaşmak istediğini düşünenler vardır. Onlara göre felsefenin görevi, (kendisi zaten bir genellik ve tümellik tasarımı eşliğinde kavranabilir olan) *evrene*, onun bütününe yayılan, onun kaplamında yer alanlar için eksiksiz geçerli olan şeye, herkesin doğruluğunu kabul etmek zorunda kalacağı şeye ulaşmaktır. İşte, bu haliyle mantıksal, biçimsel bir tasarımdan, içeriksiz bir zihinsel konstrüksiyondan ibaret olan tümel, artık aynı zamanda, ontolojide ve epistemolojide, içerik bakımından eksiksizliği ifade eden bir ad, *evrensel* adını da alır. Felsefeyi evrenselin peşinde olan bir rasyonel düşünme faaliyeti sayanlar, felsefe tarihinde hatta çoğunluğu teşkil ederler. Onlar evrenselin ulaşılmış veya ulaşılması amaçlanan bilgisine de *evrensel doğruluk* veya *Hakikat* adını verirler. Platon'dan, Aristoteles'ten beri, felsefenin tanımı, çoğunlukla bu doğrultuda yapılmıştır. Bu tanım, Batı felsefesinin de, hatta antik Batı (Grek) felsefesinin etkisi altında gelişmiş olan İslam felsefesinin de yönünü belirleyen bir tanım olmuştur.

Buna karşılık tümeli reddeden septiklerden, agnostiklerden, bazı sofistlerden ve rölativistlerden, onu sadece ad sayan nominalistlere, bazı duyumculara (sensüalistlere), nihilistlere ve irrasyonalistlere kadar; bir kısım filozof için "felsefe"den anlaşılan şey farklı olmuştur. Bunların ortak yönleri, "felsefe"yi evrenselin bilgisine, Hakikat'e ulaşma çabası olarak anlamayı reddetmeleridir. Özellikle rölativistler ve irrasyonalistler, bir yeti olarak sahip olduğumuz (büyük harfle) Akıl'ın ve mantıksal düşünmenin, evrenin kendisinde bir akılsallığın ve mantıksallığın bulunduğunun kanıtı olamayacağını, tam tersine, akılsallığın ve mantıksallığın, ancak evrenin akıldışı ve mantıkdışı bir alan olduğunun görülmesine aracılık edebileceklerini ileri sürmüşlerdir.

Bu belirtilenler, tüm felsefe tarihi boyunca iki felsefe yapma tarzı ve tipini ayırt etmemize imkân sağlarlar: Ben bunlardan ilkine *evrenselci felsefe*, ikincisine (vurguyu *özgüllük*'e yapan) *tekilci felsefe* adlarını veriyorum.

Birinci tarz veya tip, felsefe tarihinde başat ve en yaygın tarz ve tip olarak karşımıza çıkıyor. Bu tarz ve tip içerisinde Platon'dan Aristoteles'e, İslâm ve Batı ortaçağının filozoflarına, Yeniçağın başlarında Descartes'tan, Spinoza'dan, Leibniz'e, Aydınlanma çağının hemen tüm filozoflarına ve 19. yüzyılın ortalarına ve günümüze kadar, burada tek tek sıralanamayacak kadar çok sayıda filozofu anmak mümkündür. İkinci tarz veya tip içerisinde yer alan filozofların sayısı birinciye göre oldukça azdır. Bununla birlikte Grek septiklerini, Pyrrhon'u, Timon'u; ünlü sofistler olarak Protagoras'ı, Gorgias'ı; geç dönem Batı Ortaçağ felsefesinin nominalistlerini, özellikle bir Ockham'lı William'ı; Yeniçağın birçok duyumcu filozofunu, özellikle felsefesinin ilk evresiyle Berkeley'i; geçen yüzyılın ünlü solipsisti Stirner'i; yine geçen yüzyılın romantiklerini, özellikle son dönem felsefesiyle Schelling'i, felsefî hermeneutiğin ilk önemli filozofları Schleiermacher'i ve Dilthey'ı; irrasyonalizmin filozofu Nietzsche'yi ve 20. yüzyılda hermeneutiğe kendine özgü bir yön vermiş olan Heidegger'i; hemen hatırladığım adlar olarak sıralayabilirim.

Bu iki felsefe tarzı veya tipi içerisinde yer alan filozoflar, felsefe tarihi boyunca, bazan çok açık, bazan örtük ve farkedilmeyen bir şekilde, ama hep kavga halinde olmuşlardır. Bu bilinen hususları burada kabaca hatırlatmamın amacı, konferansımın konusu olan ve hermeneutiği kavramak bakımından çıkış noktasını teşkil eden *tarihselcilik*'e en uygun geçişi yapabilmektir. Öyle ki, bundan sonra tarihselciliğin anlaşılması doğrultusunda belirteceklerimi, evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasına ve buna bağlı iki felsefe tarzı veya tipine sürekli göndermeler yaparak daha açık kılmaya özen göstereceğim.

2. Felsefe-Tarih İlişkisi

Şunu hemen belirtmeliyim ki, ister evrenselci kutupta yer alsınlar, ister tekilci kutupta bulunsunlar, filozoflarımızın (istisnalar dışında) 18. yüzyılın ortalarına kadar, alan olarak *tarih*'e pek ilgili duymadıklarını tesbit ediyoruz. Felsefenin tarihle ilişkisi, 18. yüzyıla kadar, hiç de sıcak bir ilişki değil. Bunun sebebini, yine hâkim felsefe yapma tarzı veya tipi olarak evrenselci felsefenin tarih karşısındaki tavrında bulabiliriz. Evrenselci felsefe, felsefenin görevini evrenselin bilgisine, Hakikat'e rasyonel yoldan ulaşmak olarak koymuş olduğu için, tarihle ilgilenme gereği duymamıştır. Çünkü tarih alanı, tekilliğin, değişmenin, oluşun, hareketin, düzensizliğin, bir defada olup bitmenin ve gitgide irrasyonelliğin alanı sayılmıştır. Oysa evrenselci felsefenin peşinde olduğu ezelî-ebedî doğrular, ancak ve sadece, rasyonel ve bağlı olarak teorik bir düşünme faaliyetinin yönelebileceği alanlar olarak, metafizikten, teolojiden, kosmolojiden ve (Yeniçağ ile birlikte) nihayet doğa bilimlerinden elde edilebilirler. Böyle doğruların tarih alanına yönelen bir faaliyet olarak tarihçilikten elde edilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla tarihçilik, evrenselci felsefenin gözünde, ikinci, hatta üçüncü dereceden bir faaliyet, bir tür yarı edebî meşgale sayılmıştır. Tarihçiliğin felsefeyle bir ilişkisi olamayacağı gibi;

buna bağlı olarak o, evrensele deneysel yoldan ulaşmayı amaçlayan bir bilgi faaliyeti türü olarak doğa bilimi gibi bir bilim haline de gelemez. Alan olarak tarih ve bu alan hakkında bir bilgi edinme faaliyeti olarak tarihçilik karşısındaki bu olumsuz tavrın tipik, en eski ve en etkili örneğini Aristoteles'de buluruz. Aristoteles *Poetika*'sında, tarihçiliği bir edebiyat türü sayar. Ve edebiyat türleri arasında da onu en alt sıraya koyar. Aristoteles'in edebiyat türlerini sıralamadaki ölçütü ise, evrenselliktir. Ona göre hiçbir edebiyat türü felsefî düşünmenin erişebileceği bir şey olarak evrensele ulaşamaz. Şiiri, evrensele en fazla yaklaşabilen edebiyat türü sayan Aristoteles, buna karşılık tarihçiliği, evrensele en uzak edebiyat türü sayar ve onu edebiyat türleri sıralamasında en alta yerleştirmiş olur. Bütün Grek felsefesi ve Aristoteles etkisindeki Ortaçağın İslâm ve Batı felsefeleri ile 18. yüzyıl ortalarına kadar ki gelişimiyle Yeniçağ felsefesi; böyle bir evrenselci tavır altında, tarihle ve tarihçilikle ilgilenmeyi neredeyse felsefe adına bir çeşit aşağılanma saymışlardır.

Binyılların bu tavrına karşılık, 18. yüzyılın ortalarından itibaren tarih alanının felsefenin ilgisini olağanüstü ölçülerde çekmeye başladığını, hele 19. yüzyılda "tarih felsefesi"nin felsefenin en fazla rağbet gören disiplini haline geldiğini, hatta bazı felsefe tarihçilerinin 19. yüzyıla "tarih yüzyılı" adını verdiklerini görüyoruz. O ana kadar felsefenin ilgisini çekmeyen, hatta dışlanan tarih alanının böylesine bir ilginin konusu olmasının tabii ki tarihsel, siyasal, sosyo-kültürel dinamiklerden kaynaklanan sebepleri vardır ve bunların başında Fransız Devrimi ve yol açtığı sonuçlar gelir. Avrupa, Devrim'in yol açtığı sarsıntılarla çalkalanmaktadır ve bunun tarihsel ve siyasal sebeplerini araştırmak, irdelemek ve yol açtığı olumsuzlukları gidermek istemektedir. Buna felsefenin katkısı ne olabilirdi? Çalkantılı Avrupa, felsefeyi tarih üzerine düşünmeye zorluyordu.

Ben burada Batı felsefesinde tarihe yönelişi ve bunun sonuçlarını, aynı felsefede Özne'ye yüklenen anlam ve işlevlere kısaca değinmek suretiyle açık kılmayı deneyeceğim.

a) Tanrı-Özne

Hâkim felsefe tarzının, hep evrenselci felsefe tarzı olduğunu yeniden hatırlatayım. Tekilci filozofların çabaları ya görmezden gelinmiş ya da bastırılmış. Evrenselci felsefenin temel alanları ise, Platon ve Aristoteles'ten Aydınlanma'ya kadar, teoloji ve metafizik olmuş. Hatta felsefe büyük ölçüde metafizik olarak anlaşılmış. Çünkü, biraz önce de belirttiğim gibi, "bu dünya", Yeniçağ felsefesinin başlangıçlarına, bir F. Bacon'a kadar, sadece doğal olgular dünyasını değil, onun bir uzantısı olarak görülegelmiş olan tarih dünyasını da kuşatacak şekilde, tekilliğin, düzensizliğin alanı sayılmışlar. Metafizik, algılanan dünyanın da ilkelerini veren, fakat kendileri algısal yoldan değil ancak düşünsel yoldan elde edilebilecek veya zaten var olduğuna inanılan idelerin, ilkelerin alanı olarak görülmüş. Felsefeyle metafizik, işte tam da bu sebeple, büyük ölçüde

örtüşmüşler. Evrenselin peşindeki bir düşünme çabası olarak felsefe, en azından bir ilk felsefe (prote philosophia), ancak metafizik olabilirdi. Öyle ki, ahlâksal/sosyal yaşam için gerekli olan pratik ilkeler de yine ancak metafizik içerisinde bulunabilirdi. Teoloji, metafiziğin tamamlayıcısıdır ve metafiziği taçlandırır. Çünkü metafiziğin nihai objesi Tanrı'dır. Teoloji, metafiziksel "ilk sebep"in "Tanrı" olarak anlaşılmasını öngörür ve böylece metafiziğin erişebileceği en üst bilginin, en yüksek Hakikat'in ne olduğunu söyler. Tanrı'nın varlığın en yüksek noktası olması gibi, teoloji de metafiziğin son basamağıdır ve metafiziği taçlandırır. Tanrı, doğal ve insanî varoluşun hem belirleyicisi hem de tüm değerlerin kaynağı ve merkezidir. Ve aynı Tanrı, insan düşünmesinin kendisinden pay aldığı ve kendisine yöneldiği mercidir de. Kısacası Tanrı herşeyin öznesidir.

Ben Tanrı-özne'yi merkeze alan bir evrenselci felsefe tarzının ve tipinin, 2000 yılı aşkın bir süre en başat felsefe tarzı ve tipi olduğunu düşünüyorum. Günümüzde de bu felsefe tarzı veya tipi, Musevi teolojisinde, (Katolik, Ortodoks ve Protestan) Hıristiyan teolojisinde, (Sünni ve Şii) İslâm teolojisinde, bu teolojilerin kendi dogmalarının meşrulaştırılmasında en güçlü destek olarak, varlığını yaygın bir şekilde sürdürüyor.

b) İnsan-Özne

Bu arada, Yeniçağ felsefesinde Descartes'la birlikte, Tanrı-Özne merkezli felsefeye rakip bir evrenselci felsefe tarzı veya tipi ortaya çıkmıştır. Öyle ki, bu yeni tarz ve tipin yaygınlaşmasıyla, teoloji ve metafizik güdümlü tarz ve tipin gitgide geri planda kaldığını görüyoruz. Bu yeni felsefe tipinde Tanrı artık herşeyin merkezinde değildir; tersine herşeyin merkezine İnsan konulmuştur. Başka bir ifadeyle, Tanrı-Özne'nin yerini İnsan-Özne almıştır. Bu yeni felsefe tipinde metafizik ve teoloji temel disiplinler olmaktan çıkıyorlar, daha sonra hatta 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinde reddediliyorlar. Temel disiplin, artık insanın bilme imkânlarını duyusal deneyim alanı ile sınırlayan ve onun bilme yetisini bu sınırlar içerisinde soruşturan *epistemoloji*dir. Artık metafizik ve teoloji, hatta sahte ve yapıntısal sorunların alanları sayılacaklardır (Fransız Aydınlanması: Voltaire, Diderot, D'Alembert). Algılananın dışında hiçbir şey bilinemez (sensüalistler, empiristler: Berkeley, Hume, Locke); bilgi, ancak duyumların zihinsel işlemlerden geçirilmesiyle meydana gelebilir (Kant). Felsefenin temel disiplininin epistemoloji kılınmasının ardında, Descartes'la birlikte, insanın kendi varoluşunun kesimliğini kendi düşünme yetisinden çıkarması ("cogito, ergo sum"), kendisini evrenin merkezi kılması gelmektedir: Herşeyi Tanrı'ya dayanarak değil, kendinden hareket ederek bilme, herşeyde kendini ve Akıl'ını ölçüt kılma; insanın bizzat kendi varoluşu kadar dış dünyayı ve hatta Tanrı'yı bile aynı bilme imkanları içerisinde kanıtlama. Tüm bu çabalar, bu yeni felsefe tipinde herşeyin başlatıcısı ve belirleyicisi olarak bizzat insana dayanıldığını gösteriyor. Tanrı-Özne'nin yerini, bu nedenlerle, artık İnsan-Özne almıştır.

Bu İnsan-Özne şöyle konuşmaktadır: Algıladığım şeyin ötesinde hiçbir şey bilemem. Bilgi, algılama ve algılarımı düzenleyen zihin yetilerimin birlikte çalışmalarının bir ürünü olmakla sınırlanmıştır. Algı ötesi bir Mutlak ve Hakikat yoktur. Dolayısıyla eski tip evrenselci felsefenin salt rasyonel yoldan Mutlak'a ve Hakikat'e ulaşılabileceği iddiası, zihin yetisine deneyimden bağımsız çalışma izni vermeyen yeni felsefenin *epistemolojizmi* tarafından reddediliyor. Yeni felsefenin İnsan-Özne'si, aynı zamanda *epistemik özne*dir de.

Descartes'ın *cogito*'sunun önemi de burada bir kez daha vurgulanmalıdır. Descartes'ın kendi varoluşunun kesinliğini yine kendi düşünme yetisinden çıkarsamış olması, bazıları için felsefede bir devrimi de başlatmış oluyordu. Çünkü "cogito, ergo sum" diyen birisi, kendi varoluş sebebini, dış dünyanın varoluş sebebini de, artık metafizik ilkelerde, teolojik önkabullerde ve buna bağlı olarak Mutlak'ta ve Tanrı'da aramayacaktır. Onun düşünüyor olması, sadece bu, varoluşunun teminatıdır.

Aydınlanma, İnsan-Özne'nin kendi (büyük harfle) Akıl'ına güveninin doruğa çıktığı dönemdir. Bununla birlikte Aydınlanma'yı karakterize eden en önemli iki özellikten birincisi, kendisine güven duyulan Akıl'ın, insanın varoluşunun kanıtlanmasında merci olmakla birlikte, yine de tek başına doğanın evrensel ilkelerinin, yasalarının kaynağı sayılmaması, onun bu evrensel ilkeleri ve yasaları ancak deneyim içeriğinden çıkarabileceğine inanılmasıdır. Bunu da *bilim,* deneysel bilim sağlayabilir. İkinci özellik ise, bilim yoluyla bulunacak olan evrensel ilke ve yasalar doğrultusunda, ahlâksal, sosyal yaşamda ve gitgide toplumda akılcı bir düzenin gerçekleştirilebileceği, hatta bir *evrensel dünya cumhuriyeti*ne doğru gidildiği, insanlık tarihinin böyle bir sona doğru *ilerleme* sürecinden başka birşey olmadığı inancıdır.

Aydınlanmacı düşüncenin tarihe böylesine ilgi duymasının altında yatan motif, kendi ilerleme inancının tarihte bir doğrulamasını bulmaktı. Bu, daha sonraları, "tarih felsefesi" adlı bir modern felsefe disiplininin de doğup gelişmesine yol açacaktı. Ve öyle ki, insan-merkezci bu evrenselci felsefe içerisinde epistemik öznenin yerini de hatta *tarihsel özne* almaya başlayacaktır. Ancak buna geçmezden önce şu hususların altının bir kez daha çizilmesi uygun olur: a) İnsan-Özne, kendi bilme imkanlarıyla dünyaya açılan, dünya karşısında kendi Akıl'ından başka bir başvuru yeri tanımayan epistemik öznedir. b) Tanrı, insanı öncelemez; tersine Tanrı fikri sonradanlık taşır; o, insan düşünmesinin çıkarsadığı bir şeydir. c) İnsan-Özne, bilim yoluyla, doğa yasalarını deneyimden elde edebilir, doğa düzenindeki akılsallığı deneyim yoluyla ortaya koyabilir. d) İnsan-Özne, doğada bulduğu yasalar örneğinde, kendi toplumsal yaşamını da genel ilkeler doğrultusunda akılcılaştırabilir, bu ilkeleri toplum yaşamına sokabilir. Genel ilkelerin toplum yaşamında, gitgide tüm toplumların yaşamlarında gerçekleştirilmesi, aynı zamanda "evrenselleştirme" adını alır.

Aydınlanma'da, Tanrı'ya duyulan imanın yerini İnsan Akılı'na duyulan imanın (yani yine bir imanın) aldığı sık sık söylenmiştir. İnsanın kendi Akıl'ı ile kendi yaşamını ve toplumsal yaşamı düzenleyebileceğine, bireysel ve toplumsal yaşamı kendi Akıl'ından çıkardığı ilkelere (özellikle: eşitlik, özgürlük, kardeşlik) göre şekillendirebileceğine duyulan inanç, gerçekten de iman düzeyindedir.

c) Tarihsel Özne

Descartes'la başlayan ve insanı merkeze koyan evrenselci felse tipi ile Tanrı'yı merkeze koyan evrenselci felsefe tipi arasında bir gerilim olmaması, bir çatışma çıkmaması imkânsızdı. Tanrı-Özne'nin yerini İnsan-Özne'nin almasını kabullenmeyenler çoktu. İşte Hegel, mümin bir protestan olarak, Tanrı-Özne ile İnsan-Özne'yi zaten türdeş veya hatta özdeş sayan Hıristiyan teolojisinin temel prensibini kullanmayı, teslisçiliğe başvurmayı, bu gerilim ve çatışmanın giderilmesinde çare olarak düşündü. Tanrı-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesi, Hegel'nin teolojik güdümlü felsefesinde Tanrı-İnsan-Tin üçlemesiyle ifadesini buldu: İnsanın Akıl'ı, Tanrısal Akıl'dan pay almıştır ve Tanrı-Özne kendi Akıl'ıyla doğaya ve özellikle tarihe kendi iradesinin hareket ettirici gücüyle, kısacası kendi Tin'iyle bir plan sokmuştur. Bu tanrısal plan, İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki çabaları ile gerçekleşecektir. Tarihin sonunda gerçekleşecek olan şey ise, Tanrı-Özne ile İnsan-Özne'nin tinsel özdeşliğidir, mutlak özgürlüktür.

Hegel, Tanrısal Akıl ile İnsan Akılı'nı türdeş sayan ilk filozof değildi şüphesiz. Hegel felsefesinin özgünlüğü, Aydınlanma'nın epistemolojizmi karşısında yeniden metafiziğe ve teolojiye bir dönüşü gerçekleştirmek istemesi de değildi. Bu felsefenin özgünlüğü, *tarihsellik* fikrini modern felsefeye ilk kez genişliğine sokmuş olması, felsefenin kendisini tarihsellik zemininde değerlendirmiş olmasıdır. Hegel eski evrenselci felsefe ile yeni evrenselci felsefe arasındaki köprüyü tarihsellik sayesinde kurmuş oluyor; Tanrı-Özne'nin, kendisini, İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki faaliyetleriyle açığa vurduğunu ve hatta kendisini İnsan-Özne'nin tarih içerisindeki faaliyetleri aracılığıyla gerçekleştirdiğini söylüyordu. Bu İnsan-Özne, Descartes'ın epistemik öznesinden çok farklıydı. Descartes'ın epistemik öznesi, kendi düşünme yetisi ile dünyanın karşısına tek başına çıkan ve zaman (ve tarih) boyutundan bağımsız olarak dünyayı tek başına bilme kapasitesine sahip olduğuna inanan özneydi. Oysa Hegel, tek insanın ve onun düşünme ve bilme yetisinin tarihten ve sosyal çevreden yalıtık olmadığını, onun bir sosyal varlık olduğunu, onun hatta ancak bir sosyal ortamda ve zaman (tarih) içerisinde düşünme ve bilme yetisini geliştirebileceğini belirtiyordu. Hegel şunların altını çizmiş oluyordu: Akıl (Tanrısal Akıl ve aynı zamanda İnsanî Akıl) kendisini tarihsel gelişim içerisinde gösterir, onun bir gelişim öyküsü vardır. Akıl, tek insanda ("öznel tin") değil, türde (insan türünde), sosyal yaşam ("nesnel tin") içerisinde gelişir. Dolayısıyla tek insan da esasında başka tek insanlarla karşılıklı etkileşimi içerisinde ne ise o olur. Kendini bu suretle gerçekleştiren

insan, aynı zamanda Tanrı'nın planının tarih içerisindeki gerçekleştiricisidir de. Tanrı'nın kendini tarihte açması ve gerçekleştirmesi, tam da bu nedenle, aynı zamanda insanın kendini açması ve gerçekleştirmesidir. İnsan, Tanrı'nın kendi planını gerçekleştirmekte kullandığı bir araçtır; bununla birlikte o bunu bilmez, kendi amaçlarını gerçekleştirmekte olduğunu sanır. Hegel buna "Akıl'ın hilesi" adını veriyor. İnsan, tarihin öznesinin kendisi olduğunu sanmaktadır, oysa o Tanrı'nın planının bir uygulayıcısı olmaktan öteye geçmez. İnsan, ancak "tarihin sonu"nda, mutlak özgürlük ânında, araç olmaktan çıkıp tanrısal öze katılmış, onunla türdeş hale gelmiş olacaktır.

Teolojik ve metafizik arka planları paranteze alındığında, Hegel'in tezlerinden çıkan en önemli sonuçlar şunlardır: Akıl'ın gelişimi *öznelerarasılık* (intersübjektivite) zemininde mümkündür. Özne-İnsan, epistemik özne olarak kendi varoluşunu "cogito" yoluyla kanıtlasa bile, kanıtlanan şey bir "mantıksal Ben"den, soyut, içeriksiz, tarihsellik ve toplumsallık dışı bir varoluştan ibaret kalır. Oysa somut ve gerçek özne, kendisini "cogito" yoluyla değil, diğer öznelerle etkileşimi içerisinde bir "tarihsel varoluş", yani *tarihsel özne* olarak kavrar, bilir. Öznenin kendisi, tarihsel bir üründür. Fakat o pasif değildir, hele basit bir ürün hiç değildir; o aktiftir, kendi yaptığı şeyin, tarihin bir ürünüdür. İnsan kendi yaptığı şeyin (tarihin) belirleniminde yaşayan tek varolandır ve tarihin her ânında belirlenimi altında varoluşunu bulduğu şeyi, yani yine tarihi, değiştirip dönüştürme imkânına sahiptir. "Tarih bilinci", bunların farkındalığından ibarettir.

Hegel, Grek tipi metafizik ve teoloji ile Yeniçağ'a ve Aydınlanma'ya özgü epistemolojizmi bağdaştırmaya çalışmak suretiyle, hem felsefeye bir sistem ve bütünlük kazandırmak, hem de insana bir yer bulup göstermek istiyor. Gerçi o, daha önce de belirttiğim gibi, metafizik ve teolojik güdümlü bir sistem geliştirmiştir. Fakat bizi esas ilgilendiren yön, onun insan için bulup gösterdiği somut ve reel yerdir. Bu yer bellidir: İnsan kendisine ancak tarihte somut ve reel bir zemin bulabilir ve kendisini gerçekleştirme imkânını ona ancak yine kendi tarihi sağlar. Akıl, tek insana ait bir yeti olsa bile, onun gelişimi ancak ve sadece tarihte olur. Akıl'ın gelişimi, tarih içerisinde öznelerin birbirlerini etkilemeleri yoluyla, yani öznelerarasılık zemininde gerçekleşir.

Bu son hususlar *tarihselcilik* ve *hermeneutik* açısından çok önemlidir. Tekrarlayayım: İnsan kendisini ancak tarih içerisinde ve öznelerarasılık zemininde reel ve somut olarak tanıyabilir. Bizler birbirimizi etkileriz, birbirimizi geliştiririz ve bu suretle birbirimizi tarihsel özneler olarak varederiz. Descartes'ın çıkış noktası yalıtık, tarihsiz bir çıkış noktasıdır. Descartes'la sadece soyut ve mantıksal "Ben"imizin farkına varabilirsiniz; fakat reel ve somut insana, tarihselliğiyle temayüz eden bu insana ulaşamazsınız. Descartes'ın kendisi de zaten oluşun, değişmenin, dönüş-

menin, tekilliğin alanı olarak tarihi ve bu alanı konu edinen tarihçiliği pek küçümser, değersizleştirir.

d) Tekilci Felsefedeki Tarihselcilik ve Evrenselci Felsefedeki Tarihsicilik

Hegel'le birlikte tarihsel öznenin epistemik öznenin önüne geçmesi, Batı felsefesinde son 200 yıl içerisinde karşılaşılan en önemli dönüşümlerden birisidir. Bununla birlikte tarihe tekillikler alanı olarak bakmasıyla *tarihselcilik*'in *(historizm)* ilk önemli adı olan Hegel, aynı tarihe evrenselci ve teleolojist bir tavırla yöneldiği, tarihin bir sonundan bahsettiği, bu sonu mutlak özgürlük olarak belirlediği için, aynı zamanda *tarihsicilik*'in *(historisizm)* de Yeniçağ felsefesindeki en önemli adlarından olmuştur. Tarihsicilik, tarihin evrensel yasaları olduğu, tarihin zorunlu olarak belli bir ereğe, bu anlamda bir sona doğru aktığı görüşüdür. Bu erek veya son, Hegel'de Tanrı ile insanın özdeşleşme ânı olarak Mutlak özgürlük, Marx'da sınıfsız toplum ve nihayet örneğin memur-filozof Fukuyama'da liberal toplum olarak gösterilmiş olabilir. Tarihsicilik, totalitarizmi, determinizmi ve hatta bir ölçüde kaderciliği, bunlara karşıymış gibi görünmesine rağmen, örtük olarak ister istemez içeren evrenselci/teleolojist tarih görüşlerinin ortak adıdır. Geçen yüzyılın tarihsiciliği, insanın tarihselliği fikrinden yola çıkar; fakat tarihin zorunlu olarak gerçekleşecek bir telos'u olduğu, onun tek bir sona doğru gittiğini ileri sürmekle, hatta tarihin gidişatına ipotek koymuş olur.

Artık hermeneutik geleneğine özgü tarihselcilik anlaşıyına geçebilirim. Fakat daha önce kitaplarımda, yazılarımda yeri geldikçe, sürekli olarak birbirine karıştırıldıkları görüp hep açıklamaya çalıştığım iki terimin, *tarihselcilik (historizm)* ve *tarihsicilik (historisizm)* terimlerinin üzerinde biraz daha durmak istiyorum.

Bu iki terim Almanca'da farklı anlamlara sahip terimler olarak yer alırlar. Biz Türkçede "izm" (Alm: ismus) sonekiyle de, "isizm" (Alm: isismus) sonekiyle de biten terimler için karşılıklar bulmuşuzdur. "İzm" sonekini Türkçeye "cilik", "isizm" sonekini ise "sicilik" diye çeviriyoruz. Örneğin Almanca "Logismus" terimini "mantıkçılık", yine Almanca "Logisismus" terimini "mantıksıcılık" ile karşılıyoruz. Almanca'da "isismus" (isizm) sonekinin aşırılığı ve indirgemeciliği imleyen kötüleyici (pejoratif) bir anlamı vardır. Bir görüş veya akım içerisinde en aşırı ucu temsil eden ve ayrıca herşeyi tek bir kaynağa bağlamayı, herşeyi tek bir nedenle açıklamayı hedefleyen görüşlerin arkasına, bu kötüleyici vurguyu versin diye "isizm" (isusmus) eklenir (Örneğin bazı neopozitivistlerin yüzyılımızın ilk yarısında felsefeyi mantığa indirgeme çabaları, Almanca'da ifadesini "Logisismus" teriminde bulmuştur). Buna göre, "historizm" (Historismus, tarihselcilik) teriminde "izm" (ismus) sonekinde bir kötüleyici vurgu olmamasına karşılık, "historisizm" (Historisismus, tarihsicilik) terimindeki "isizm"de bir kötüleyici anlam bulunacağı bellidir. Buna karşılık

İngilizce'de sadece "isizm" (icism), Fransızca'da ise sadece "izm" (isme) sonekleri kullanılır. İşte bu durum, Almanca'da iki ayrı terimle ifade edilen "historizm" ile "historisizm"in, İngilizce'de ve Fransızca'da tek bir terimle, İngilizce'de "historicism", Fransızca'da ise "historisme" şeklinde ifade edilmesine yol açar. Ve İngilizce ve Fransızca terimlerle Almanların kullandıkları anlamda "historizm"in mi yoksa "historisizm"in kastedildiği belirsiz kalır. Bu konudaki en ünlü örnek, Popper'in "*Powerty of Historicism*" adlı kitabıdır. Bu kitap Türkçeye "*Tarihselciliğin Sefaleti*" diye çevrilmiştir. Oysa Alman/Avusturya kökenli bir filozof olarak "izm" ve "isizm" soneklerinin işlevlerini bilen Popper'in bu kitapta ele alıp eleştirdiği, "tarihselcilik" değil "tarihsicilik"tir. Bu kitabın Türkçeye "*Tarihsiciliğin Sefaleti*" olarak çevrilmesi gerekirdi. Bu yanlış çevirinin de katkısıyla, Türkçede de "tarihselcilik" ve "tarihsicilik" terimleri, felsefeye ilgi duyanlardan ötede, bizzat bazı felsefeciler tarafından da yanlış anlam içerikleriyle kullanılmakta, en azından terimlerin anlamları, kasıtlı veya kasıtsız, birbirine karıştırılmaktadır.

3. Tarihselcilikten Hermeneutiğe

Buraya kadar belirtmeye çalıştıklarımla, tarihselcilik hakkında ancak ve sadece bir hazırlayıcı bilgi sunmuş oldum. Bundan sonra tarihselciliği, Dilthey'ın epistemolojik temellendirmelerini izleyerek daha geniş bir çerçevede ele almayı deneyecek ve buradan hermeneutiğe giden yolu göstermeye gayret edeceğim.

a) Dilthey: Felsefenin Bunalımı

Dilthey 19. yüzyılın ikinci yarısının filozofu; 20. yüzyılın ancak ilk onbir yılını yaşamış. Bununla birlikte Dilthey, getirmiş olduğu etkiler bakımından bir 20. yüzyıl filozofudur. Dilthey, felsefe tarihlerinin çoğunda büyük bir kültür tarihçisi, yaşama felsefesinin en önemli adlarından birisi ve "tin bilimleri"nin epistemoloğu olarak anılır. Bunlar doğrudur, ancak yetersizdir. Çünkü Dilthey'ı tin bilimleri epistemolojisine götüren ve kısmen onun yaşama felsefesinden kaynaklanmakla birlikte felsefe tarihlerinde üzerinde hemen hemen hiç durulmayan çok önemli motifler vardır. Öyle ki bu motifler doğrultusunda Dilthey, son 20-30 yıldır farkına daha iyi varıldığı üzere, felsefede, hiç abartmasız, bir devrim gerçekleştirmiştir.

Dilthey, kendi özgün felsefesini ortaya koyup geliştirdiği dönemde, geçen yüzyılın son onyıllarında, felsefenin büyük bir bunalım içerisinde olduğu tesbitiyle işe başlamaktadır. Bunalım nereden kaynaklanmaktadır? Dilthey, bu konuda önce, buraya kadar yapmış olduğum bazı tesbitleri sıralamaktadır: Eskiçağ'dan 18. yüzyılın ortalarına kadar, felsefe, büyük ölçüde, evrenselci, tarihüstücü ve tarihdışıcı, metafizik veya teolojik çıkışlı bir tavırla çalışmıştır. Felsefe yapmanın metafizik dayanağı "Varlık", teolojik dayanağı ise "Tanrı" olmuştur. Diğer tüm konular,

insan ve doğa başta olmak üzere, bu dayanaklardan hareketle ele alınmışlardır. 18. yüzyıl metafizik ve teoloji güdümlü eski evrenselci felsefenin Varlık-merkezli (ontosantrik) ve Tanrı-merkezli (teosantrik) felsefe yapma tarzı yerine, Descartes'la başlayan, İnsan-merkezli (homosantrik) ve epistemolojiyi felsefenin temel disiplini kılan bir başka evrenselci felsefeyi, bilimci (scientificist) ve ilerlemeci bir inanç eşliğinde, geliştirip yaygınlaştırmıştır. 19. yüzyıl, Hegel'le birlikte, felsefeye tarihi ve tarihsellik fikrini sokmakla birlikte, evrenselci felsefenin totaliter, holistik tavrını sürdürmekten geri kalmamış, bu tavır tarihsiciliği de besleyip durmuştur.

Dilthey bunalımı şu noktalarda görmektedir: İnsan o ana kadarki felsefe yapma tarzları ve tiplerinin despotizmi ve totalitarizmi altında, bizzat kendisini tanıyamaz hale gelmiştir. Hegel, özneyi tarihselleştirmekle insanın kendisini tanıyabileceği reel zeminin tarih olduğunu göstermiş olmakla birlikte; sonuçta bu özneyi, yine evrenselci, totaliter bir felsefe tipi içerisinde teolojik ve metafizik bir belirlenim altına sokup tarihsiciliğe kurban etmekten kendini alamamıştır. Dilthey'a göre, evrenselci felsefe evrenselci teoloji ve evrenselci din tipleri, bireylerin ve toplumların çoğunun bir temel ihtiyaç olarak hissettikleri bir şeye, herşeyin ilk nedenine, Hakikat'e ulaşma isteklerine, kendilerine göre cevap vermeleri bakımından işlevseldirler ve bireysel ve toplumsal bazda çok büyük bir tatmin sağlarlar. Ne var ki, insanlık tarihinde karşılaştığımız şey, bu evrenselci felsefe, evrenselci teoloji ve evrenselci dinlerin, kendi adlarına bulduklarını iddia ettikleri "biricik" (ve tabii büyük harfle) Hakikat'in, paradoksal olarak bir çokluk göstermesidir. Felsefe, teoloji ve din tarihleri, çok sayıda "biricik" Hakikat'lerle doludur. Ve birden fazla Hakikat iddiasının bu mevcudiyeti, paradoksal bir ifadeyle bu "Hakikat'ler çokluğu"; felsefeler, teolojiler ve dinler arasındaki ve ayrıca bunların kendi içlerindeki bitmez tükenmez rekabet ve savaşların başlıca nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. 19. yüzyılla birlikte, bu savaşa, bir de, zaman zaman hepsini bastıracak ölçülerde, ideolojiler arası savaş eklenmiştir. İnsanlık hiçbir döneminde, felsefeler, teolojiler, dinler ve ideolojiler arasında bu kadar yoğun bir rekabet ve savaşa tanık olmamıştır. Ve tek insan şaşkındır; ne yapacağını kestiremez haldedir.

Dilthey, bu durumun, yine de kendi nitelemesiyle "en yüksek başvuru yeri" olarak felsefe alanı içerisinde ele alınması gerektiği kanısındadır. Fakat bu alanda yer alan hangi felsefe tarzı ve tipi içerisinde? Evrenselci felsefe tiplerinin bizzat kendileri, felsefedeki bunalımın kaynağıdırlar. Nietzsche Batı felsefesinin ve dininin (Hıristayanlığın) evrenselci tutumuna karşı gösterdiği öfkeli tepkide ve "yaşamaya geri dönme" çağrısında haklıdır; fakat tepkilerini ve çağrılarını coşkulu bir sanatçı tiniyle ve son derecede etkili bir üslûpla dile getirmiş olan Nietzsche, bize elle tutulur bir çözüm de sunamamaktadır. O yıkmakla yetinmekte, fakat inşa etmemektedir. Dilthey, felsefenin, binyılların buyruğuna kulak vermesini, "kendini tanı!" buyruğunun gereğini yerine egetirmesini talep etmekte Nietzsche

ile ortaktır. Felsefe araştırmalarının nihaî amacı "insan"dır. Felsefenin görevi insanı tanımak ve anlamak, onun kosmostaki yerini görüp göstermektir. Dilthey'a göre felsefenin bunalımı, bizatihi insanı anlayamama bunalımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bunalımdan nasıl bir inşa edici felsefe yapma tarzı altında çıkılabilir?

Dilthey'a göre, öncelikle tek, biricik Hakikat fikrinin ve tek-Hakikatçiliğin, dolayısıyla evrenselci felsefe tarzlarının reddedilmesi gerekir. Dilthey bu reddedişin gerekçelerini ise, bir bölümüne onun adını anmaksızın konuşmanın başlarında değinmiş bulunduğum bir epistemolojik irdeleme ve çözümleme içerisinde bize iletmektedir. Dilthey'a göre insanın sahip olduğu Düşünme/Bilme (Bilgi), Hissetme/Değer Verme (Değer) ve Arzulama (Eylem) yetileri, birlikte ve aynı anda faaldirler. Dolayısıyla bunların ürünleri olduğu belirtilegelmiş olan Bilgi, Değer ve Eylem de birbirlerinden bağımsız olamazlar. Hatta tersine, Düşünme/Bilme yetisine, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama yetileri çoğunlukla öngelir. Yeniçağ epistemolojisinin, özellikle Kant'ın Düşünme/Bilme'yi teorik akıl'a, Hissetme/Değer Verme ile Arzulama'yı pratik akıl'a ve yargıgücüne havale etmiş olması; Bilgi'nin Değer'den ve Eylem'den bağımsız olduğu, hatta "objektiflik"in Bilgi'nin Değer ve Eylem'den bağımsızlığından başka bir şey olmadığı yanılgısını besleyip durmuştur. Buna karşılık, biz, "yaşantı"larımızda ve "yaşama deneyimi"mizde, bunların birlikteliklerinin farkındayızdır. Daha Goethe, "Etkinliğimi arttırmayacak, beni heyecanlandırıp şu veya bu amacı gerçekleştirmek konusunda kışkırtmayacak olan bir bilgiyi ne yapayım ben!" diye haykırmıştı (Goethe, *Gespräche,* cilt I, s. 216, 1968). O halde felsefî/epistemolojik çıkış noktamız, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama yetilerinin birlikte çalıştıklarını bize öğreten "yaşama deneyimi" olmalıdır. Burada "deneyim"le kastedilenin empirisitlerin veya Kant'ın anladıkları ve sadece duyusallıkla sınırlı tuttukları "deneyim" (empiri) olmadığı, onu sadece bir öğe olarak kapsayacak şekilde "yaşama deneyimi" (Erfahrung, tecrübe) olduğu, bir kez daha belirtilmelidir. İnsan, bildiği anda hisseder, bu bilme ve hissetmeye aynı anda değerler karışır ve nihayet bunların hepsi onun arzulamasının somutlaşmış görünümünde, yani eylemde açığa vurulurlar. İnsanın psikesinde, onun psişik donanımında, bu yetiler bağımsız kompartmanlar oluşturmazlar; tam tersine bunlar iç içe geçmişlerdir.

Öbür yandan, tek insanın "yaşama deneyimi", o başkalarıyla sürekli bir karşılıklı etkileşim içerisinde bulunduğundan ve bir sosyal ortamda yaşamını sürdürdüğünden dolayı, bir öznelerarasılık karakteri de taşır. Öyle ki, tek insanın sosyal ortamdan bağımsız haliyle psikesinin ne olduğu sorusunu yanıtlamak hatta bir noktadan sonra mümkün değildir. Çünkü toplumsal varoluş haline geldiğinden beri, insanın psikesi onun toplumsal eylemlerinde etkili olsa bile, bu psike, büyük ölçüde sosyal

çevreden gelen etkilerle şekillenen bir şey olup çıkmıştır. Ve biz başkalarıyla ilişkimizi, pek tabii ki hiç de sadece Bilme edimi aracılığıyla kurmuş olmayız; tersine bu ilişkiyi üç edimin birlikteliği eşliğinde kurarız. Dolayısıyla, kendimizi ve başkalarını, "bilme"yi de içerecek şekilde "anlamış" oluruz. İnsanın insanla kurduğu reel bağ, üç edimin birlikteliği ile bir tek edimmiş gibi gerçekleşen "anlama"ya dayalı bir bağdır. Hissetme/Değer Verme kaynaklı herşeyi birlikte ifadeye elveren Grekçe "pathos" teriminden türetilmiş olan "empati", "sempati", "antipati" terimleri, Arzulama/Eyleme kaynaklı herşeyi ifadeye elveren Grekçe "ethos" terimi, başkalarıyla ve hatta kendimizle kurduğumuz ilişkide, "logos"tan, yani Düşünme/Bilme'den ötede birşeyleri gerçekleştirmekte olduğumuzu ifade ederler. O halde, tekrarlayalım ki, insanı konu edinmek başlıca görevi olan felsefenin epistemolojik çıkış noktası, "logos", "ethos" ve "pathos"un birlikteliğinde gerçekleşen "yaşama deneyimi"dir.

Dilthey'ın çıkış noktası da, daha açık hale geldiğine inanıyorum, aslında deneyimci bir çıkış noktasıdır. Fakat yukarıda da değindiğim üzere, burada "deneyim" kavramını örneğin İngiliz empiristlerinin ve Kant'ın kullandıkları anlamla sınırlı tutmak, Dilthey'a kapıları kapatmak anlamına gelir. Bir dağ için, onu uzay ve zaman içerisinde algılayıp mantıksal özdeşlik gereği "O, bir ve başkalarından ayrı duran bir dağdır." dediğimde; Düşünme/Bilme yetimi, yani duyumlama ve zihinsel tasarımlama yetimi harekete geçirdiğim açıktır (logos). Fakat aynı anda o dağı "yüce" de bulmuş olabilirim; o dağ Hissetme/Değer Verme edimim altında bende bir estetik nesne olarak da *aynı anda* bir etki bırakabilir (pathos) ve onun zirvesine tırmanma arzusu, amacı ve eylemi (ethos) bunlarla yine *aynı anda* bende belirmiş olabilirler.

Şimdi, "deneyim" kavramının bu şekilde genişletilmiş olması ve bu genişletme içerisinde onun yepyeni bir anlam içeriği kazanmış bulunması, gerçekten de epistemolojide bir devrimdir. Fakat Dilthey'ın bu konudaki esas devrimi, "zihin" kavramını irdelemesinde kendisini gösterir. Özellikle Yeniçağ epistemolojisi, "deneyim" kavramını İngiliz empiristlerinin duyusallıkla sınırlandırmasını olumlamış, "zihin"i ise, Kant'ta en olgun örneğini gördüğümüz üzere, bilme ediminin a priori ilke ve kategorilerinin haznesi saymıştır. "Deneyim" ve "zihin" arasındaki ilişki ise, tekbiçimli (monomorfik) ve değişmez bir ilişki olarak kabul görmüştür. Olsa olsa, duyusal kaynaklı deneyimlerimiz değişse bile, "zihin"in yapısının değişmezliğinin (özellikle Kant'ta) hep vurgulandığını görüyoruz. Oysa Dilthey'a göre insan zihni tarihten ve zamandan bağımsız olma anlamında tekbiçimli ve değişmez olamaz. Tersine, zihin de tarih ve zaman içerisinde değişip dönüşür. Bu değişme ve dönüşme de, fiziksel olarak dış dünyadan, tarihsel olarak sosyal yaşamdan kaynaklanan değişmeler doğrultusunda olur. Dilthey, tıpkı Locke gibi, zihnin deneyimden sonra, a posteriori oluştuğunu düşünür. Gerçi "deneyim"den Dilthey ile Locke'un anladıklarının farklı olduğu, demin belirttiklerimden hemen çıkarsanabilir. Fakat Dilthey'ın, deneyim-zihin ilişkisinde İngiliz empiristlerinin

(kendi anladıkları şekliyle de kalsa) deneyime öncelik vermiş olmalarını onayladığı da açıktır. Sonradanlık (Poshumität, posthumity) taşısa da, bir kez şekillendikten sonra, zihin de, Kant'ın haklı olarak belirttiği gibi, deneyim içeriğini belirlemeye başlar. Bununla birlikte Dilthey'a göre, deneyimdeki köklü değişmeler de, o âna kadar deneyim içeriğini belirlemekte olan zihnin yapısını değişmeye uğratır. Kısacası, deneyim ile deneyimden türevlenen zihin, yine deneyimdeki değişmeler doğrultusunda, birbirlerini karşılıklı olarak değişime uğratırlar. Bunun en önemli sonucu şudur: Zihnin kendisi değişmezlik taşımadığından, onun a priorileri de değişmez değildir; tersine bu a prioriler de tarih ve zaman içerisinde değişirler. Zihin, klasik rasyonalizmin iddiasının tersine, deneyimi öncelemez. Veya şöyle de denebilir: Kökeni itibariyle deneyimden türevlenen bir şey olarak zihin, bir kez şekillenip kalıplaştıktan sonra ve deneyim dünyasında önemli değişmeler olmadığı takdirde, binyıllar boyunca deneyimi önceleyen bir işlev kazanmış olabilir ve tam da bu, bizde zihnin (en geniş anlamıyla: Akıl'ın) değişmezliği izlenimini yaratabilir; zamandışı veya zamanüstü a priorilerin bulunduğu kanısını uyandırabilir ve uyandırmıştır da. Türlü çeşitli rasyonalizmlerin ve zihinselciliklerin (intellektüalizmlerin) varoluşu da bunu göstermektedir. Bu rasyonalizmler ve zihinselcilikler ve ayrıca İngiliz empirizmi başta olmak üzere türlü çeşitli empirizmler, bilgi problemini zaman ve tarih boyutundan soyutlayarak ele almış olduklarından, deneyim dünyasının değişebilirliğini belli ölçülerde kabul etseler bile, zihnin değişmezliğinde ısrarlıdırlar. Oysa Dilthey'a göre zihnin kendisi değişebildiğinden, zamandışı, tarihüstü a priorilerden, mutlak ve ezelî-ebedî Hakikatlarden söz etmek abestir. *A priorilerimiz, deneyim-zihin ilişkisindeki değişmelere göre değişirler. A priorilerimizin kendileri, zamana ve tarihe bağımlı olmak anlamında, görecelidirler.* "Göreceli A priori" terimi, bilgi sorununu zaman ve tarih boyutu dışında ele almış olan binyılların felsefe tipleri içerisinden bakıldığında, anlaşılması zor, hatta anlaşılması imkânsız bir terim olarak görünebilir. Gerçekten bu terim, ancak, Düşünme/Bilme'nin tarihselliğini görmekle, bilgi faaliyetini zamanın ve tarihin içine almakla anlamlanabilir. Bilgi faaliyeti tarihsellik gösteren bir faaliyettir. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde, deneyimdeki değişmelere bağlı olarak zihnin a priorileri de değişeceğinden, yani a priorilerimiz göreceli hale geleceğinden, bu a priorilerimize dayalı olarak Hakikatlerimiz de değişir. Bu noktada felsefî tavrımızın *şüphecilik* olması kaçınılmazlaşır. Bu da, "Göreceli Hakikat" terimini kullanmamızı, "Mutlak" fikrini ve tabii bu arada tek-Hakikatçiliği terketmemizi gerektirir. Çünkü bizzat *zihnin kendisi tarihseldir*. Dilthey'ın ancak son 20-30 yıldan beri lâyıkıyla anlaşılmaya başlanan devriminin en önemli düşüncelerinden başında belki de bu tespit gelir. Dilthey bugün yaşamış olsaydı, deneyim ve zihin arasındaki karşılıklı etkileşimin bizzat a pirorilerimizi değiştirdiğine en popüler örneği, günümüz fiziğinden verebilirdi. Örneğin bir Leibniz'in bir zihin ve bir Kant'ın bir duyarlık (sensibility) a priorisi ve formu olarak kabul etmiş oldukları "üç boyutlu uzay", bilindiği üzere, Einstein'dan beri, çağdaş fizikte dört boyutlu sayılmaktadır. Zihin veya

duyarlık a priorisi ve formlarındaki bu değişmeye bağlı olarak, "cisim"in Newton fiziğindeki tanımı ile çağdaş fizikteki tanımı hiç de benzerlik göstermezler. Bilindiği üzere, Newton fiziğinde cisim, "üç boyutlu uzayda yer kaplayan, kütlesi olan şey" diye tanımlanır. Buna karşılık Einstein fiziğinde aynı cisim, "dört boyutlu uzay içerisinde kütle haline dönüşebilen enerji" diye tanımlanır. Terim aynı, fakat tanımlar tamamen farklı. "Cisim" kavramına dayanmayan bir fizik bilimi düşünmek abestir. Fakat tek bir cisim kavramına dayalı tek bir fizikten söz etmek de, artık abes görünmektedir. Klasik fiziğe özgü "uzay" ve "cisim" a priorileri ile çağdaş fiziğe özgü "uzay" ve "cisim" a priorileri arasındaki benzemezlik, bunların Dilthey'ın verdiği adla neden "göreceli a priori" olduklarını kanıtlar. Bu, bizzat bilmin de tarihselliğini kavramamızı sağlar. Tek, ezelî-ebedî Hakikat olamaz; tarihselliğimizden ötürü olamaz. Hakikat ve Mutlak, birer fikir olarak ancak yapıntı olma değerine sahiptirler.

Bu irdeleme ve çözümlemenin sonucu olarak, evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideoloji tiplerinin iflâsını ilân etmek gerekir. Bununla birlikte onları, kendileri bakımından değil etkileri bakımından görmek; bu demektir ki, onları insanların kendi tarihlerini yaparlarken dayandıkları, eylemleri için belirleyici kıldıkları başat düşünsel yapılar olarak tarihin yapımındaki önemleri yönünden değerlendirmek gerekir. Ve Dilthey, her vesileyle, "evrensel kültür sistemleri", "metafizikler", "felsefeler", "dünya görüşleri", vd. adlarıyla andığı bu insan ürünlerini, yine insan dünyasında yarattıkları etkiler bakımından ele almak gerektiğini belirtir. Öyle ki Dilthey, tarihi ve tarih içerisindeki değişen konumlarıyla insanı anlamanın, tüm bu ürünlerin yazıya geçmiş örneklerini, *yazılı eserleri* hermeneutik yöntemlerle inceleyecek olan *tin bilimleri*nin görevi olduğunu belirterek, bu noktadan sonra artık hermeneutik temelli bir *tin bilimleri epistemolojisi* geliştirmeye geçer.

Dilthey'ın, epistemolojik devriminde şu temel noktalardan hareket ettiği görülebilir: *a) Deneyimcilik:* Deneyim, duyusal deneyimle sınırlı değildir; gerçek deneyim, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama'nın birlikteliği zemininde ortaya çıkar. Bu da "yaşam deneyimi"dir. *b) Öznelerarası öznecilik:* Deneyim (yaşam deneyimi) öznelerarası karşılıklı etkileşim zemininde mümkün olabileceğinden, özne de ancak öznelerarasılık ortamında kendini tanıyabilir. Fakat bu, öznenin bu öznelerarasılık ortamının, sosyal çevrenin basit ve edilgen bir ürünü olduğu anlamına gelmez; çünkü öznelerarasılık ortamı da, varoluşunu tekil öznelerin çabalarına borçludur ve ortam, tekil öznelein çabalarıyla genişler, değişime ve dönüşüme uğrar. *c) Şüphecilik:* Grek şüpheciliği, akıl (zihin) veya deneyim (duyusal deneyim) yoluyla bilgiye ve özellikle Hakikat'e ulaşılamayacağını ileri sürerken, "zihin" ve "deneyim" terimlerine zaman ve tarih boyutundan bağımsız anlam içerikleri yüklemiştir. Grek şüpheciliğinde tarihsellik fikrine ve tarihselci bakış açısına yer yoktur ve Batı felsefesinde daha sonraları karşılaştığımız şüpheci tavırlarda da (başta Descartes'ın şüpheciliği olmak üzere) bunun devam ettiği görülür.

Tarihselciliğe ve bağlı olarak hermeneutiğe özgü şüphecilik ise, tarihselciliğin herşeyin tarihsel olduğu ve kaldığı temel önermesinin doğruluğunun bile, tarih sona ermediğinden kanıtlanamayacağının farkında olan, dolayısıyla bu temel önermenin geçerliliğinin bile tarihsel kaldığını gören bir şüpheciliktir. Tarihselciliğe özgü bu şüphecilik, evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideolojilerin, kendi iddialarının tersine, tekil ve tarihsel kaldıklarının bizzat tarihsel deneyimden hareketle görülmesi sonucu oluşan bir şüpheciliktir. Öyle ki, bu şüphecilik, tarihsel deneyime dayalı olması nedeniyle, kendisinin zaman ve tarihdışı bir tavır olarak anlaşılmaması gerektiğini de ima eder. *d) Görececilik (Rölativizm):* İlk üç maddede belirtilenlerin bir sonucu olarak, insan düşünce ve emeğinden çıkmış olan herşey görecelidir. Bu hususu Georg Simmel'in şu satırları ile pekiştirmek uygun olur: "Tözsel, mutlak, sonsuz sayılan herşeyin zaman içerisinde, olayların akışı içinde tarihsel dönüşüme uğrayarak çözülüşünün ve böyle sayılan herşeyin sadece psikolojik etkiye sahip şeyler olduklarının gösterilmesi; artık ancak hiçbir sabit şeye bağlı olmayan bir öznelcilik ve şüphecilikle sağlanabilir. Tözsel olarak sağlam sayılan değerlerin yerine, elemanların canlı bir şekilde birbirlerini karşılıklı etkileyebilirliği konulduğunda, bu elemanlar bile tekrar aynı çözülüşe sonsuza kadar yenik düşerler. Hakikat, değer, nesnellik gibi merkezcil öneme sahip sayılagelen kavramlar, ...bir rölativizmin, fakat şimdi artık tüm sağlam şeyler karşısında beslenen şüpheci bir hoppalık ve züppelik olarak değil de, tersine tam da böyle bir *şüpheci hoppolağı ve züppeliğe karşı yeni bir kesinlik kavramının güvencesi anlamına gelen bir rölativizm*in konuları olurlar" *(Buch des Dankes an Georg Simmel,* 1958, s. 9.). Buna göre, rölativizm ve şüphecilik, tarihselci felsefede yıkıcı değil kurucu bir role sahiptirler. Onlar insan dünyasının anlaşılmasında engeller değil, tam tersine epistemolojik anahtarlardır. *e) Tekilcilik:* Tarihte düşünülmüş ve gerçekleştirilmiş olan herşey, zaman-içi bir geçerlilik taşıması bakımından geçicilik ve dolayısıyla tekillik karakterine sahiptir. Böyle olduğu içindir ki doğada veya tarihte bir son, bir erek aramak abestir. Teleolojizim, evrenselci felsefenin bir yapıntısıdır. Sadece ve ancak dönemlere, çağlara, insan gruplarına ait, yani zamanla sınırlı ve insan eliyle sağlanmış geçerlilikleri olan, dolayısıyla tekil kalan bir teloslar, erekler çokluğu vardır. Herhangi bir evrenselci felsefeye özgü bir teleolojizm altında tarihe bir erek, bir son koymak, memur-filozof Fukuyama gibilerinin "liberal son"u da dahil, insanı ve tarihi totaliter bir düşünce yapısının ürünü olan totaliter bir düzene mahkûm etmek anlamına gelir (Batı'nın günümüzdeki hâkim ideolojisi olarak liberalizmin, Yeniçağın evrenselci felsefe tiplerinin bir ürünü olması bakımından bir çeşit totalitarizmi içerdiğine, Heidegger daha 1950'lerde, haklı olarak değinmişti. Bu hususun ülkemizde liberalizmin fikrî önderliğine soyunmuş olanlarca hiç bilinmediği, bilinse bile idrak edilemediği ya da idrak edilse de, taktik gereği, bilinçli olarak atlandığı görülüyor. Bak: O. Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev: D. Özlem, 1994, s. 75).

Böylece Dilthey'ın hermeneutiğini ve tin bilimleri epistemolojisini önceleyen genel epistemolojik düşünme sürecinin ve buna bağlı tarihselciliğinin bazı temel yönlerinin altını çizmeye çalışmış oldum. Buradan hermeneutiğe ve tin bilimleri epistemolojisine giden yol artık bellidir. Hermeneutik, insanın tasarlayıp gerçekleştirdiği herşeyin tarihsel olduğu ve kaldığına ilişkin temel tarihselci teze dayanacaktır. Bu tez aynı zamanda insanın kendisini tanıma/bilme imkânının tarihte bulunduğu tezini de zaten içerir. Bu tanıma/bilme, tek bir edimmiş gibi görünen bir edimler birlikteliği olarak, "anlama" adını alır. Yaşamın ve tarihin herhangi bir dönemi, bir çok yönden bir sanat eseri gibi, kurulan, inşa edilen, yaratılan bir şeydir. Bir sanat eseri karşısında nasıl ki tüm benliğimizle, sahip olduğumuz tüm yetilerin birlikte harekete geçmesiyle bir tavır alıyor ve o sanat eserini anlama şansımızı ancak böyle bulabiliyorsak; bir tarihsel dönem de ancak bir edimler birlikteliği olarak "anlama" yoluyla kavranabilir. Ve anlama, bir edim ve yöntem olarak, tarihte tekil halde gerçekleşenleri, yine kendi tekillikleri ile tanıma/bilme edimi ve yöntemidir ve bu edim ve yöntemle elde edilen ilgi de ancak "yorum" adını alabilir. Bilgi, esasında en azından bir değerin veya bir değerler çokluğunun motivasyonu altında gerçekleştirilen bir "yorum"dur; çünkü o, Düşünme/Bilme, Hissetme/Değer Verme ve Arzulama/Eyleme yetilerinin bir birlikteliği zemininde elde edilmiştir. Her kuşak kendi çağını ve geçmişi, kendi tekil kalan anlama/yorumlama imkânları altında tanır/bilir. Sonraki kuşaklar, tarihi yine kendi tekil kalan anlama/yorumlama imkânları altında tanıyıp bildikleri gibi, kendilerinden önceki kuşakların tanıyıp bildiklerini de yeniden bir anlama/yorumlama faaliyeti içerisinde irdeleyip değerlendirirler. Tarihsel bir varoluş olarak insan, bu yüzden sürekli bir hermeneutik faaliyet içerisindedir. Tarihle bağımızı evrenselci felsefe, teoloji, din ve ideolojiler aracılığıyla değil, bitip tükenmeyen ve hep tekil kalan anlama/yorumlama faaliyetimiz aracılığıyla kurarız.

Tarihselcilik ve hermeneutik, Dilthey'dan sonra Heidegger, Gadamer ve Betti tarafından farklı yönlerde geliştirilmişse de, farklı yönlerden yürüyenlerin de temel referans kaynakları Dilthey olmuştur.

4. Tarihselcilik, Hermeneutik ve "Postmodernizm"

Son zamanlarda bana sıkça yöneltilen bir soru var: Tarihselciliğin ve hermeneutiğin bir çeşit "postmodernizm" olup olmadığı soruluyor. Konuşmamı buna çok kısa bir cevap vererek bitirmek isterim.

Bir kez soruda bir öncelik (Priorität, priority) hatası var. Tarihselcilik ve hermeneutik son 150 yılın anlayışları olarak, bizde son zamanlara kadar pek tanınıp bilinmemiş olsalar da, felsefe tarihindeki yerlerini çoktan almışlardır. Bu 150 yıl içerisinde Batı'da fazla etkili olamamalarının sebebi, Batı'da özellikle son 30-40 yıl öncesine kadar evrenselci tip felsefelerin hâkimiyetidir. 1980'lerden sonra Batı'da ve 1990'lardan itibaren

bizde, "postmodernizm" içerisinde yapılan göndermeler sayesinde tarihselcilik ve hermeneutik ilgi çekmeye başlamıştır. Dolayısıyla sorudaki öncelik hatasını gidermek, olsa olsa, "postmodernizm"in tarihselciliğin ve hermeneutiğin bir çeşidi olup olmadığını sormak gerekir. Şunu hemen belirteyim ki, tarihselciliğin ve hermeneutiğin günümüzün "postmodernizm"inin doğuş ve gelişiminde büyük etkileri vardır. Ne var ki, "postmodern" ve ayrıca "postmodernist" düşünürlerin bir kısmı, tarihselciliğin ve hermeneutiğin son 150 yıldır sürekli vurguladığı bazı hususları yeniymiş gibi sunmakta, eski şarabı yeni fıçılara koymakta ve hatta bu konuda kasıtlıymış izlenimi bırakan bir belleksizlik içerisinde görünmektedirler. Kendilerinden öncekilerin katkılarını unutmak, bu katkıları görmezlikten gelmek veya aynı katkıları değişik bir üslûpla ve yeniymiş izlenimi bırakan terimlerle kendine maletmek ya da özgün görünmek amacıyla yok saymak, "yaşama deneyimi"nin bize öğrettiği insanî zaaflardan kaynaklanır. "Postmodern" düşünürlerin bir kısmının, tarihselcilik ve hermeneutik geleneğine uzak kaldıklarını, bir kısmının yanlış değerlendirmelere yol açacak şekilde bu geleneği pek bölük pörçük bildiklerini tesbit ediyorum. Bunların başka bir kısmının ise bu geleneğin temel iddialarını, yeni olma veya görünme tutkusunun güdümlediği bir züppelikle ve bir çeşit retorik uğruna (ve hatta herşeyi retorikleştirme tutkusuyla) çarpıttıklarını görüyorum. Şunun altını bir kez daha çizmeliyim: Tarihselcilik ve hermeneutik, herşeyden önce, son 150 yılın en etkili felsefî eleştiri tarzları arasında yer alırlar. "Postmodernizm"in de, tarihselciliğin ve hermeneutiğin bu temel özelliğinden, kapitalizmin ileri aşamasını yaşayan çağdaş Batı toplumlarını eleştirme konusunda, açık veya örtük, bol bol yararlandı açıktır. Fakat bu eleştirilerin, çağdaş Batı toplumlarını hedef alırken, aynı Batı toplumlarının günümüzde biricik ekonomik sistemi haline gelmiş olan neokapitalizmin herşeyi tükettirme politikası doğrultusunda birer entelektüel tüketim nesnesi olarak entelektüel piyasaya sürülüp pazarlandıkları da gözden kaçırılmamalıdır. Ve bu tüketim nesnesinin, moda olanı, yeniymiş gibi görüneni en geçerli sayma ve saydırma eğiliminde olan, tarihsellik bilincinden yoksun ve fakat fikir dünyasında statü edinme ihtiyaçları yüksek bazı "entelektüel"(!) çevrelerde çok iyi alıcı bulduğu da açıktır. "Büyük anlatılar"ı hedef alan "postmodernist" eleştiri, bir "büyük anlatı" olarak liberalizmin/kapitalizmin ve onun günümüzdeki devamı olan neoliberalizmin/neokapitalizmin meşrulaştırılmasına, bizzat kendisinin çağdaş neokapitalist kültür endüstrisinin bir ürünü olmakla da, hizmet etmektedir. Bunun böyle olduğunu da, bize ancak bazı "postmodern" düşünürlerin pek iyi bilip değerlendirdiklerini sanmadığım tarihselci bakış açısı gösterebilir.

"Postmodernizm"in kendisi, tarihselci bakış açısı ve hermeneutik yöntemlerle gerçekleştirilecek olan bir eleştirinin konusudur. "Postmodernizm" ile tarihselcilik ve hermeneutik ilişkisi ve "postmodernizm"in tarihselci ve hermeneutik açıdan eleştirisi ise, ayrı bir konferansın veya yazının konusu olabilir.

ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİNİN KUR'ANÎ TEMELLERİ

Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM *

Allah, o kadar âşikâr, o kadar gerçek bir varlık olmasına rağmen, O, duyu organlarıyla algılanacak ve hissedilecek bir varlık değildir. Allah'ın duyu ve tecrübeye konu olmaması, O'nun başka bir yolla araştırılıp ispat edilmesi ve varlığının ve birliğinin ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bu yol da *"akıl yolu"*dur. Allah'ın varlığını ortaya koymada akla çok büyük bir sorumluluk yüklendiğini kutsal kitaplarda, özellikle de Kur'anda görmekteyiz. *"Allah, aklınızı kullanıp düşünesiniz ve gerçeği anlayasınız diye size ayetlerini gösterir."*[1] Kur'ânda, Allah'ın insana en büyük nimet olarak verdiği aklı inkâr eden, kendi işlerinde ve aklın kullanılması gereken yerlerde onu kullanmayan, Allah'ın ayetlerinden habersiz olan kimseler küçümsenmiş ve nefretle anılmışlardır. Bunlar için Kur'ân şu tesbiti yapar: *"Gökte ve yerde (Allah'ın birliğine, kudret ve azametine delâlet eden) ne kadar âlemetler vardır ki, insanlar üzerlerinden geçerler de bunlardan ibaret almayıp yüz çevirirler."*[2]

Kur'âna göre, aklı, esas işlevi ve görevi olan düşünmeden alıkoymak ve onu engellemek, o aklın sahibini konuşmayan ve düşünmeyen hayvandan da daha aşağı bir seviyeye düşürür[3]. Çünkü bu ayette, çevresini düşünüp akletmeyen ve içinde bulunduğu durum üzerinde düşünmeyen, çevresinde olup bitene kulak tıkayan, herhangi bir görüş beyan etmeyen; şahid olduğu olaylar hakkında bir fikri olmayan bir kimse, daha ziyade aklı olmayan ve çevresini idrak edemeyen hayvanlara, hatta hayvanların en aşağı ve değersizine benzetilmektedir. Zira hayvanların bir kısmı bile, gücü nisbetinde durumuna uygun olanı seçer, aleyhine olacak şeylere boyun eğmez ve tabiat şartlarına körü körüne kapılmaz; fayda ve zararını gücü nisbetinde gözetir ve ona göre davranışlarını düzenler.

Halbuki akıllı insan için, Kur'ânda, Allah'ın varlığı ve birliğini ortaya koyan bir çok ayet ve işaretler vardır. Bu ayetlerin büyük bir çoğunlu-

* Selçuk Üniversitesi Felsefe Profesörü.

1. el-Bakara (2), 73.
2. Yusuf (12), 105.
3. el-Enfâl (8), 22-23.

ğu, Allah'ın isim ve sıfatlarından, tabiat ve orada yaratılan insan, hayvan, bitki ve diğer tabiat varlıklarının yaratılışından, ahiret hayatının mutlaka gerçekleşeceğinden ve ahiret hayatının ahvalinden bahsetmekte ve bu ayetlerin ekserisi, Allah'ın varlığı üzerinde durmakla beraber, özellikle de Allah'ın birliği, eşsiz ve emsalsizliği üzerinde durmaktadır. çünkü Allah'ın varlığının bilinmesi, insan için gayet tabiî, açık ve hatta zorunlu olan bir durumdur. Selîm bir akla, bozulmamış bir fıtrata sahip olan her insan, normal olarak yaratanını bilir ve tanır; en azından O'nu tanıyan bir ruh taşır; ancak kibir, inat, gaflet, cehalet vb. gibi bir takım haricî sebeplerin tesirinde kalanlar bu aslî ve tabiî yaratılışa, fıtrata ters hareket edebilir. Bu selîm fıtrat özelliğini kaybetmiş olan akıllar için artık "Allah'ın Varlığı"nı bulmak gibi yüce bir görev de yoktur. Bu görev sadece, selim ve temiz fıtratı koruyan akıllara yüklenmiş bir görevdir. Çünkü "Allah, Kıyamet gününde biz bundan habersizdik diye (itiraz etmemeleri için), onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk dediler"[4] Bu ayette geçen "kâlû belâ" ifadesinin ezelde mi, ana rahminde mi, yoksa buluğ çağında mı dile getirildiği ile ilgili bazı farklı görüşler[5] olsa da, insan ruhunun Allah'ın varlığı ve birliği ve O'na karşı kulluk şuuru ile yüklendiği konusunda İslâm bilginleri aynı görüşü paylaşırlar.

Bu konuda insanlık, Hak ve Hakikatı, **"Allah'ın Varlığı ve Birliğini Bulma** ve Anlama" yetisi ve yetkisinin akla verilmiş olduğunda ittifak sayılabilecek bir sayıya ulaşmış görünmektedir. Dinler Tarihinden de öğrendiğimize göre, insanlık ister ferdî, isterse toplumsal bazda olsun, değişik tecrübe ve arayışlarıyla daima Allah'ın varlığını kabullenmiştir. İnsan, var olalı beri, şu veya bu şekilde bir dine inanmakta ve aklî bir bedahetle de Allah'ın varlığını kabul edegelmektedir. Bu nedenle gayet haklı olarak da İmam Matüridî, *"Allah'ın Varlığı ve Birliğinin Bilinme Yolu"*nun ancak *akılyürütme* yolu olduğunu, bunun vasıtalarının ise dış dünyada Allah'ın varlığına delalet eden bir takım deliller ve âlametlerle olabileceğini belirtir. Matüridî'ye göre, dış dünya, *"Kâinât Kitabı"* Allah'a sıfatları yönünden delâlet eden en açık delillerden birisidir[6].

Bilindiği gibi, insanda din duygusu ve inanma hissi fıtrîdir. İmanın esasını, ilkesini meydana getiren varlığı, Allah'ı bulma, O'na götüren ipuçları ve O'nu anlayıp kavrayacak aklî meleke de fıtrîdir. Matüridî'ye göre, şayet bu akıl melekesi bozulmadan ve doğru olarak kullanılırsa, insanı, gerçek sığınılacak varlık olan Allah'a götürür[7]. Netice olarak da

4. el-A'râf (7), 172.
5. Daha geniş bilgi ve bazı farklı görüşler için bkz. Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1968, 3. baskı, IV/2323-2333.
6. Ebû Mansur el-Mâtüridî, Kitabu't-Tevhîd, İstanbul, 1979, s.129 vd.
7. el-Mâtüridî, age, s.100-102.

imanın ve inancın ilkesi olan Allah'a ulaşma, fıtrî, aklî ve zorunlu bir yol olarak ortaya çıkar.

Allah'ın varlığı ve birliğine delâlet eden ayetlerin bir kısmı kozmolojik, bir kısmı inayete, oradaki gâye ve nizama, bir kısmı da her ikisine birden işaret etmektedir. Bu meselede birçok kelamî, felsefî ve ilmî delillere müracaat edildiği halde, insana en ikna edici geleni, insanın kafasına en kolay yatanı ve fıtratına da en uygun olanının Kur'ânda zikredilen deliller olduğu Gazalî, İbni Rüşd, Taftazanî vb. gibi bir takım İslâm düşünürleri tarafından ortaya koymaya çalışılmıştır.

Kur'ânda, çevremizde olup bitenlere bakmamızı, araştırıp incelememezi, âlemin yapısı üzerinde düşünmemizi, yani "Kâinât Kitabı"nı okumamızı isteyen, bu araştırmalar sonucunda düşünen selîm akıl sahipleri için âlemi yaratan yüce bir Yaratıcının varlığı ve birliğine, güç, kuvvet, kudret sahibi ve eşsiz, emsalsiz, tek bir varlık olduğuna delâlet eden ayetleri üç grupta toplamak mümkündür:

I) İnsanın yaratılışı ile ilgili ayetler,

II) Hayvan ve bitkilerin yaratılışı ile ilgili ayetler,

III) Tabiat ve tabiattakilerin yaratılışı ile ilgili ayetler,

I) Bu gruptaki ayetler, insanın yaratılışı, onun vücut yapısı, organları ve bu organların üstlenmiş olduğu görevleri, beslenmesi, hayatını ve neslini sürdürmesi vb.ni belirttikten sonra, her şeyin insan için yaratıldığını, insana lutfedilen bu sayısız nimetler karşısında insanların kibir, inat ve gafletten uzaklaşarak Allah'a yönelmelerini ve O'na giden yolları aramalarını istemektedir. Kur'an özellikle insanın yaratılışı üzerinde fazlaca durmaktadır. Buna şu bir kaç ayeti misal vermek mümkündür: *"Allah sizi (önce) topraktan, sonra meniden yarattı. Sonra sizi (erkek-dişi olarak) çiftler kıldı. Bir dişinin gebe kalması ve doğurması hep O'nun bilgisiyledir..."*[8] *"Allah sizi bir tek nefisten (Hz. Âdem'den) yaratmış, sonra ondan eşini var etmiştir... Sizi annenizin karnında üç türlü karanlık içinde yaratılıştan yaratılışa geçirerek yaratmıştır. İşte bu yaratıcı, Rabbiniz olan Allah'dır. Mülk O'nundur. Ondan başka Tanrı yoktur..."*[9] *"(Ey İnsanlar!) Biz sizi dayanıksız bir sudan yaratmadık mı?.... Biz buna güç yetirmişizdir. Ve bizim gücümüz ne büyüktür!."*[10] *"Kahrolası insan! Ne inkarcıdır! Allah onu neden yarattı? Bir nutfeden (spermadan) yarattı da ona şekil verdi. Sonra onun yolunu kolaylaştırdı. Sonra onun canını aldı ve kabre soktu. Sonra onu dilediği bir vakitte yeniden diriltir."*[11] *"İnsan görmez mi*

8. Fâtır (35), 11; el-Hâc (22), 5.
9. ez-Zümer (39), 6; en-Nisâ (4), 1.
10. el-Mürselât (77), 20, 23.
11. Abese (80), 17-22.

ki biz onu meniden yarattık. Bir de bakarsın ki, apaçık düşman kesilmiş. Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve "şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir. Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz. Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kâdir değil midir? Evet! Elbette kâdirdir. O, her şeyi hakkıyla bilen yaratıcıdır. O bir şey yaratmak istediği zaman, o şeye ***'ol'*** *der ve hemen o da oluverir."*[12] *"Sizi biz yarattık; tasdik etmeniz gerekmez mi? Söyleyin öyleyse, dökmekte olduğunuz meni nedir? Onu siz mi yaratıyorsunuz? Yoksa yaratan biz miyiz? Aranızda ölümü takdir eden biziz. Ve biz, önüne geçilebileceklerden değiliz."*[13] *"...Allah'ın yanında başka bir Tanrı mı var? Ne kıt düşünüyorsunuz?"*[14]

Bu ayetlerin dışında, daha birçok ayette Allah'ın insanları yaratıp onlara şekil verdiği, konuşmayı öğrettiği[15], her şeyi bir ölçüye göre yaptığı[16], yapıp yaratanların en güzelinin Allah olduğu[17], insanı topraktan yaratarak varlığının delili kıldığı, insanlar arasında sevgi ve merhameti meydana getirerek varlığını pekiştirdiği, düşünen akıllar ve milletler için bunda alınması gereken derslerin olduğu[18] açıklanmaktadır.

II) Her çeşit **hayvan ve bitkilerin yaratılışı** ile ilgili ayetlerde bütün bunların sonsuz ve sınırsız bir kudretin eseri olduğu ve insanın hizmetine verildiği belirtilmektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: *"Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret vardır..."*[19] *"Onlar bakıp görmezler mi ki, biz azimuşşân kudretimizin eseri olmak üzere pek çok faydalı hayvanlar yarattık..."*[20] *"Bütün çiftleri O yaratmıştır ve size bineceğiniz gemiler ve hayvanlar var etmiştir ki, onların sırtına binip Rabbinizin nimetini anarak: "Bunu bizim hizmetimize vereni tesbih ve takdis ederiz, yoksa biz bunlara güç yetiremezdik' diyesiniz"*[21] *"Allah, her hayvanı sudan yarattı. İşte bunların kimi karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür... Allah dilediğini yapar ve O her şeye kâdirdir."*[22] *"Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki, hem de güzel gıdalar edinirsiniz. İşte bunlardan da aklını kullanan kimseler için üyük bir ibret vardır."*[23]

12. Yâsîn (36), 77-82.
13. el-Vâkıa (56), 57-60.
14. en-Neml (27), 62.
15. er-Rahmân (55), 4.
16. el-A'lâ (87), 1-5.
17. el-Mü'minûn (23), 14.
18. er-Rûm (30), 24.
19. en-Nahl (16), 66.
20. Yâsîn (36), 71.
21. ez-Zuhruf (43), 5.
22. en-Nûr (24), 45; Fâtır (35), 27-28.
23. en-Nahl (16), 67.

Bu ayetlerin dışında daha bir çok ayette yeryüzünde yaratılan ve yayılan canlı, hayvan ve bitkilerde düşünen topluluklar için Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlayan delillerin bulunduğu ortaya konulmaktadır[24].

III) Allah'ın varlığı ve birliğinin en açık delilleri ise daha ziyade **tabiat ve tabiattaki varlıkların yaratılışı**nda ortaya çıkmaktadır. Çünkü buraya ay, güneş, yıldızlar, gece ve gündüzün meydana gelmesi, mükemmel işleyen bir tabiat düzeni içinde yer alan yer küresi, dağlar, denizler ve göklerin birbiriyle ahenkli, kusursuz yaratılışı ve bunların işleyişi, yeryüzünün mevsimden mevsime değişerek rengarenk olması, insanın yaratılış ve yaşayışına en uygun bir biçimde atmosferi, acı, tatlı suları, yiyecek, giyecek, nakil vasıtaları, denizden ve karadan çıkarılan gıdaları, zinet eşyaları, takıları, canlıların hayat kaynağı olan su, onun habercisi rüzgâr, ölü toprağı canlandıran yağmur, insanı ısıtan ateş vb. daha nice varlıkların hepsinin yaratılışı ve insanın emrine amade kılınışı, hep o insana Allah'ın varlığı ve birliğini hatırlatmaya çalışan ayetlerdir. Bunlardan bazılar şunlardır: *"Allah, geceyi gündüz içine sokar, gündüzü de gecenin içine sokar; güneş ve ayı emri altına almıştır. Her biri belirlenmiş bir süreye kadar akar gider. İşte (bütün bunları yapan) Rabbiniz Allah'tır, mülk O'nundur. O'nu bırakıp kendilerine taptıklarınız ise, bir çekirdek kabuğuna bile sahip değillerdir. Eğer onları (putları) çağırırsanız, sizin çağırmanızı işitmezler. İşittiklerini var saysak bile size cevap veremezler. Kıyamet günü de sizin (onları Allah'a karşı) ortak koşmanızı da reddederler. Bunu sana, herşeyden haberi olan (Allah'tan) başka hiç kimse haber veremez."*[25]

"O ki, birbiriyle ahenk içinde olan yedi göğü yaratmıştır. Çok merhametli olan Allah'ın yaratışında hiç bir uygunsuzluk göremezsiniz. Gözünü çevir de bir bak bakalım, bir bozukluk görebiliyor musun? İki defa gözünü çevirip bak; göz aciz ve bitkin halde sana dönecektir."[26] *"İnsanlar) göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?"*[27] *"O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetine verdi. Diğer yıldızlar da Allah'ın emri ile hareket ederler. Hiç şüphesiz ki bunlarda düşünen bir millet için pek çok deliller vardır. Yeryüzünde sizin için rengarenk yarattıklarında öğüt alan bir toplum için büyük bir ibret vardır..."*[28] *"Şüphesiz göklerde ve yerde inananlar için birçok ayetler vardır... Sizin yaratılışınızda ve (Allah'ın) yeryüzünde yaydığı canlılarda, kesin olarak inanan bir topluluk için ibret verici işaretler vardır.*

---

24. Bkz. el-Bakara (2), 164; el-Mülk (67), 19; el-Mü'minûn (23), 21-22; en-Nahl (16), 12-14; 66; Eş-Şûrâ (42), 29.
25. Fâtır (35), 14.
26. el-Mülk (67), 3-4.
27. el-Ğâşiye (88), 18-20.
28. en-Nahl (16), 12.

Gecenin ve gündüzün değişmesinde, Allah'ın gökten indirmiş olduğu rızıkta ve ölümünden sonra yeri onunla diriltmesinde, rüzgârları değişik yönlerden estirmesinde, aklını kullanan toplum için dersler vardır. İşte sana gerçek olarak okuduğumuz bunlar Allah'ın ayetleridir. Artık Allah'dan ve O'nun ayetlerinden sonra hangi söze inanacaklar?"[29] *"Kesin olarak inananlar için yeryüzünde âyetler vardır. Kendi nefsinizde bile ibretler vardır. Görmüyor musunuz?"*[30]

"O'nun delillerinden birisi de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda anlayanlar için çıkarılacak dersler vardır... işiten kavimler için ibretler vardır. Yine O'nun delillerinden ki, size korku ve ümit vermek üzere şimşeği gösteriyor, gökten su indirip ölümünün ardından arzı onunla diriltiyor. Doğrusu bunda, aklını kullanan bir kavim için (alınacak) dersler vardır."[31]

"Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istiva eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Bunların) herbiri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip ayetleri açıklamaktadır. Yeri döşeyen, onda oturaklı dağlar ve ırmaklar yaratan ve orada bütün meyvelerden çifter çifter yaratan O'dur. Geceyi de gündüzün üzerine O örtüyor. Şüphesiz bütün bunlarda düşünen bir toplum için ibretler vardır. Yeryüzünde yanyana bulunan arazî parçaları, üzüm bağları, ekin tarlaları, dallı-budaklı hurmalıklar vardır. Hepsi de aynı sudan sulandığı halde, onları lezzetçe birbirinden farklı ve üstün kıldık. Muhakkak ki bunlarda aklı eren insanlar için ibretler vardır."[32]

Allah'ın varlığını ispat için kullanılan bazı ayetlerin Hz. Peygamber'in hadislerinde de yer aldığını görmekteyiz. İbni Abbas, Peygamberin yanında kaldığı bir gecede, sabaha doğru peygamberle beraber kalkalarlar ve dışarı çıkarak göğe bakarlar ve şu ayetleri okurlar: *"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde, akılları tam olanlar için ibret vardır. Onlar ki ayakta iken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar, göklerle yerin yaratılışını düşünürler de: "Rabbimiz, bunu boş yere yaratmadın! Münezzehsin! Bizi ateş azabından koru! (derler)."* Hz. Peygamber bu gökyüzünü seyirden sonra evine döner, misvak kullanıp, abdest alarak namaz kılar ve yatar..."[33] Yine Hz. Peygamber yatmadan önce okunacak dualar arasında: "Allah'ım! Evvel Sen'sin, Sen'den önce hiçbir şey yoktur. Âhir Sen'sin, Sen'den sonra (bâkî ve ebedî) hiçbir şey olmayacaktır."[34] duasını okumayı tavsiye etmiştir.

---

29. el-Câsiye (45), 3-6.
30. ez-Zâriyât (51), 20-21.
31. er-Rûm (30), 24-25-27; ayrıca bkz. el-Bakara (2), 28-29, 164; ez-Zuhruf (43), 11-14; en- Nahl (16), 79; İbrahîm (14), 32-34.
32. er-Ra'd (13), 2-4.
33. Müslim, et-Tahare, bâb-ı misvak.
34. Müslim, ez-Zikr ve'd-Dûâ, Bâb-ı Mâyekûlu inde'n-Nevm.

Yemen halkından bir topluluk Hz. Peygamber'e gelerek: Yâ Rasûllah, dini ve âlemin ilk yaratılışını öğrenmeye geldik derler. Bunun üzerine Peygamber şöyle cevap verir: "Allah vardı ve O'ndan önce hiçbir şey yoktu."[35] buyurdu.

İnsanları dünya ve âhirette mutlu kılmayı amaçlayan Kur'ân-ı Kerim, muhatabına birtakım emir ve yasakları bildirir ve onu bilgilendirirken, muhatabın daima psikolojisini dikkate almış, 'bu muhatabı ikna için onun bünyesinde ve dış âlemde kendisiyle ilgili, hayatta her zaman gördüğü, tecrübe ettiği ve fayadalandığı eşya ve hadiselerden deliller göstermiştir. Bu deliller ilmî ve mantıkî tefekkür sistemine erişmemiş, basit düşünceli avamı tatmin eder; çünkü insanla ilgilidirler ve onun hayatını konu edinmişlerdir, bedihîdirler. Mütefekkir dimaları da doyururlar; çünkü tafsilatıyla ve ayrıntılı olarak tahlil edilince birçok mantıkî temellere isnad ettikleri görülür."[36] Kur'ân'ın ortaya koymuş olduğu **"Allah'ın Varlığı ve Birliği"** ile ilgili delillerin bazı özelliklerini şu şekilde belirtmek mümkündür:

1. Kur'ân delilleri, mucizelerden daha ziyade, mantığa dayalı akla hitab eden ikna edici delillerdir[37]. İnsanın zaaflarından faydalanma ve onları korkutma yerine, düşündürme, araştırma, sorgulama, makulleştirme ve ikna etme yolunu tercih etmiştir[38].

2. Diğer Allah'ın varlığını ispat için kullanılan delillerin zamanının dolması, modasının geçmesi, yahutta herkesi ilgilendirmemesi gibi bazı zaafları söz konusu olduğu halde, Kur'ân delillerinin evrensel, zaman ve zeminlerin eskitemediği ve çağını geçirtemediği bir güncelliğe sahip ve gayet apaçık, genel-geçer deliller olduğu görülür. Bu nitelikler Kur'ânın da ana nitelikleridir. Çünkü o, bütün insanlara gönderilmiş ilâhî bir kitaptır.

3. Bir çok filozof ve teoloğun kullandığı delillerin kaynağı olan Kur'ân delilleri, insan tabiatına, fıtratına uygun, kolay anlaşılabilen ve insanları kolay etkileyen bir delildir. Buna örnek olması açısından şu hadiseyi burada zikretmek uygun olur: Bedir savaşından sonra, müşrik esirlerin salıverilmesiyle ilgili olarak Medine'ye gelen Cübeyr b. Mut'ım, bir akşam namazı esnasında Hz. Peygamber'in et-Tûr sûresini okuyuşunu dinler. Şu ayetleri: *"Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdır? Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yarattılar? Hayır! Onlar bir türlü anlayıp inanmazlar."*[39] duyunca o

35. Buharî, et-Tevhîd, Ve kâne erşuhû ale'l-Mâ'.
36. Bekir Topaloğlu, İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacib) Anara, 1979, s.28.
37. Bkz. el-Bakara (2), 73.
38. Bkz. el-Mâide (5), 104.
39. et-Tûr (52), 35-36.

kadar etkilenir ki, 'Neredeyse kalbim yerinden çıkacaktı"[40] demekten kendini alıkoyamaz.

4. Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah'ın varlığını ispata çalışan delillerin en büyük özelliklerinden birisi de natüralist, materyalist ve ateist anlayışlara geçit vermemesidir. Çünkü bu anlayışlar, Allah'ın varlığını inkar ettikleri gibi, tabiat ve orada gerçekleşen hayatiyeti de madde ve tesadüfe bağlarlar; madde ve tabiatın ötesinde bir yaratıcı, nâzım bir yüce varlığa, güç ve kuvvete inanmazlar[41]. Halbuki Kur'ân, şuursuz ve ölü maddeden kendiliğinden bir hayatın çıkamayacağını, tabiatta hiç birşeyin kör bir tesadüfün eseri olmadığını, tabiata ve maddeye hayat verenin ancak Allah olduğunu şöyle açıklar: *"Ey Kâfirler! Siz ölü iken sizi dirilten (dünyaya getirip hayat veren) Allah'ı nasıl inkar ediyorsunuz? Sonra O, sizi öldürecek, tekrar diriltecek ve sonunda O'na döndürüleceksiniz."*[42] *"Şüphesiz Allah, tohumu ve çekirdeği çatlatandır, ölüden diriyi çıkaran, diriden de ölüyü çıkarandır. İşte Allah budur. O halde (haktan) nasıl dönersiniz? O, sabahı aydınlatandır. O, geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı (vakitlerin tayini için) birer hesap ölçüsü kılmıştır. İşte bu, azîz olan (ve her şeyi) pek iyi bilen Allah'ın takdiridir"*[43] *"...Yeryüzünü ölümünün ardından O canlandırır.. Sizi toprakan yaratması, O'nun (varlığının) delillerindendir...."*[44] *"...(Her türlü) işi kim idare ediyor? (diye o kâfirlere sorulunca, onlar da) "Allah" diyecekler. De ki: Öyle ise (O'na âsi olmaktan) sakınmıyor musunuz?"*[45] *"Allah, gökleri ve yeri yerli yerince yaratmıştır.."*[46] *"Güneş, kendisi için belirlenen yerde akar döner. İşte bu azîz ve alîm olan Allah'ın takdiridir. Ay için de bir takım yörüngeler tayin ettik... Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri yörüngelerinde dönerler."*[47] *"...O, her an yaratma halindedir."*[48] ve *"Allah, yarattığı her şeyi güzel yaratmıştır."*[49]

Bu ve benzeri daha birçok ayet, kâinatta mevcut bulunan ve akıllara hayret verici yaratılışın ve bunların bağlı bulunduğu nizam, ahenk ve uyumun, şuursuz madde ve kör bir tesadüfün değil de, sonsuz bir hikmet, ilim, irade, mutlak bir kuvvet ve kudrete sahip şuurlu bir varlığın eseri olduğunu ortaya koymaktadır.

Bütün bu ayetler, akl-i selîm sahibi, kalb ve kafa gözü açık, insaf ehli insanlar için geçerli ve anlamlıdır. Yoksa inkar batağına saplanmış,

40. Bkz. Buharî, Tefsiru'l-Kur'ân; Müslim, Salât.
41. Bkz. el-Câsiye (45), 24.
42. el-Bakara (2), 28; Âl-i İmrân (3), 27.
43. el-En'âm (6), 95-96 ve devamı.
44. er-Rûm (30), 19-20.
45. Yûnus (10), 31.
46. el-Câsiye (45), 22.
47. Yâsîn (36), 38-40.
48. er-Rahmân (55), 29.
49. es-Secde (32), 7.

cahil, inatçı, inançsızlığı şuurlu bir şekilde kendisine yol edinmiş, itirazın ötesinde başka bir yolu olmayanlar için ise delil bulmak mümkün değildir. Onlara hangi esasa dayanan delil getirirseniz getirin, onları asla ikna edemezsiniz. Bunlar için Kur'ân *"Onlara gökten bir kapı açsak ve oradan yukarı çıksalar, yine de: "Gözlerimiz boyandı; belki de bize büyü yapılmıştır' derler." "Öncekilerin başına gelenlerden ders almaları gerekirken, onlar hala buna inanmazlar."*[50] *"Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki, onlar bu delillerden yüzlerini çevirip geçerler."*[51] Çünkü onların gözleri ve kapleri perdelenmiştir ve hakikatları asla göremezler[52]. İşte bu *"kâfirlerin küfrü, Rableri katında kendileri için ancak azabı artırır; onların küfrü kendilerine zarardan başka bir şey getirmez."*[53] Ama yine de bunlar açıkça Allah'ın olmadığını, en azından olmaması gerektiğini savunmaktan da geri duramamışlardır.

Allah'ın Varlığı ve Birliğine delâlet eden ayetleri kelâmcı ve filozoflarca kullanılan deliller açısından tahlil edecek olursak, bunlar arasında Kozmolojik delillerden **"Hudûs"** ve **"İmkan"**a ait olanlarla, Teleolojik delil serisinden **"Gâye"** ve **"Nizam"**a; **"İhtira"** ve **"İnayet"** zemin teşkil edenler de mevcuttur. Bir başka ifadeyle, belki bu delilleri kelâmcı ve filozofların kullandığı şekil ile doğrudan doğruya değilse bile, onların delillerinin alt-yapısını teşkil edecek şekilde Kur'ân ayetlerini bulmak mümkündür. İbni Rüşd, doğrudan Kur'ânda yer almadığı gerekçesi ile kelâmcıların sıkça kullandığı Hudûs delili ile filozofların sıkça kullandığı İmkân delilini eleştirmiş; onun yerine Allah'ı bilmenin şer'î, Kur'ânî iki yolunun olduğunu belirtmiştir. Bunlar ona göre, **"İnayet"** ve **"İhtira"** yollarıdır[54]. Yine İbn Rüşd, İslâm kelâmcılarını, Allah'ın varlığını ispat için kullandıkları deliller ve dine soktukları bazı aşırılıklar, anlaşılmazlıklar nedeniyle de eleştirmiştir. Çünkü ona göre, bu kelâmî ve felsefî deliller, herkesin kolay bir biçimde anlayabileceği Kur'anî delilleri geri plana itmiştir. Bütün bunlara rağmen, insanın hiçbir zaman akıl yolundan vazgeçmemesi gerekmektedir; çünkü Kur'ân teemmül, tefekkür, tedebbür ve tezekkür etmeyi emretmektedir.

---

50. el-Hıcr (15), 13-15.
51. Yusuf (12), 105.
52. Bkz. el-Bakara (2), 7; el-Câsiye (45), 23.
53. Fâtır (35), 39.
54. Bilgi için bkz. İbni Rüşd, İbni Rüşd'ün Felsefesi, çv. Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara, 1955, s.53-54.

BİRBİRİNE ZIT İKİ EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIM: "TEMELCİLİK" VE "İMANCILIK"

*Prof.Dr. Hanifi ÖZCAN**

Epistemolojide bir sorun çözme yöntemi ve bir "bakış tarzı" olarak ele alınan "temelcilik" ve "imancılık" aslında kökleri ta eskilere kadar giden iki temel zihniyettir. Bu zihniyetler çeşitli tarihî ve sosyal koşulların etkisiyle oluşan iki ayrı düşünme, dolayısıyla iki ayrı yaşama biçimini dile getirir. "Temelcilik" daha bilimsel ve daha objektif bir tutumu; "imancılık" ise daha teslimiyetçi ve bir bakıma daha faydacı bir tutumu temsil eder.

Derin bir geçmişi bulunan ve çok geniş bir literatür ve bir bilgi zenginliğiyle karşılaştığımız bu konu, felsefe tarihi boyunca önemini hiç yitirmeyen ve hatta "aydınlanma"dan itibaren giderek artan bir ilgiyle ele alınan ve günümüzde de canlılığını ve güncelliğini koruyan "imanın *mâkul* veya *doğrulanabilir* olup olmadığı sorusu"yla gündeme getirilir.

Konuyu özünden ele alarak bu soruya uygun bir cevap bulabilmek için, önce *"akıl"* ve *"makûl olma"* kavramları üzerinde durulması gerekir. En eski anlamlarından biri dikkate alınırsa *akıl* "uygunluk sağlama, orantı kurma, birbiriyle uyumlu kılma gücü" diye tanımlanır. Buradan anlaşılıyor ki, bir önermenin "makûl olduğunu söylemek" onun bir bağlam içerisinde bir anlamı bulunduğunu dile getirmektir. O halde, "makûl olmak" belli bir bağlam içerisinde bir delilin, bir prensibin, bir kuralın tanıklığını ve işleyişini göstermek demektir[1]. Bu durumda, bir şeyin makûl, yani rasyonel olması, onun bir delile, bir kurala dayanarak "kabul edilebilir" olmasını ve bu "kabul"ün geçerli olabilmesi için de yeterli bir temele sahip olunmasını gerektirir. Kısacası, bir şey veya bir fiil, bir akt, ya da bir inanç kendi başına makûl veya rasyonel olmaz. Onun rasyonel olması birtakım delillere, ilkelere ve esaslara uygun olup olmamasına bağlıdır.

Görülüyor ki, burada bir fiilin, bir inancın dayandığı ilkelere ve delillere uygun olması yönünde bir îmâ ve hatta bir zorlama sezilmektedir.

---

* Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Profesörü.

1. R.B. Harris, "Faith and reason in the Early Neoplatonist", *Dialogue and Alliance*, (Vol.1, No:1, 1987), s. 9.

D. Hume'un "Zeki ve rasyonel bir insan, inancını *delili* ile orantılı hale getirir." şeklindeki ifadesi de bunu doğrulamaktadır. Ayrıca, *J. Locke*'un "herhangi bir önermeyi, o önermenin dayandığı *delilin* sağladığından daha fazla bir *güvenle* benimsememe"yi rasyonel bir kişinin özelliği olarak görmesi, "makul olma" veya "rasyonellik"le neyin kastedildiğini daha belirgin hale getirmektedir. *William James*'in "tatlı yaramaz çocuk" diye nitelendirdiği *W.K. Clifford* (1845-1879)'un, yetersiz bir delile dayanarak bir inancı kabul etmeyi bir rasyonellik değil, tam tersine bir anormallik, bir gayri ahlâkîlik ve hatta bir kabalık olarak gördüğünü ısrarla belirtmesi[2] de "makûl" veya "rasyonel olma"nın ancak bir delile dayanmakla veya delil ile orantılı hale gelmekle mümkün olduğunu esprili bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bir delil ile desteklenmek veya onunla orantılı olmak *makullük* veya *rasyonelliğin* ayrılmaz şartı olduğuna göre, herhangi bir konuda verilecek olan rasyonel bir hükmün mutlaka delile uygun olması; şayet konunun lehindeki ve aleyhindeki deliller eşit bir şekilde dengelenmişse, o zaman hüküm vermekten kaçınılması, daha doğrusu hükmün askıya alınması gerekecektir; eğer konu bir inançla ilgiliyse, böyle bir durumda, yani delillerin dengede olması halinde ne inanmak, ne de inanmamak, kısacası, ortada durmak *makûl* ve *rasyonel* bir tutum olacaktır. İşte, burada olduğu gibi, bir problemi delil ışığında ele alan ve ortaya koyduğu sonuçlarda ancak ve ancak delilin götürebildiği yere kadar giden, yani kendisini delilin gücü ve kapasitesiyle sınırlı tutan çözüm tarzına, bir başka deyişle, bu rasyonel tutuma felsefede *"delilcilik"* adı verilir.

Görüldüğü gibi, makullük veya rasyonelliğin bir uygulaması ve bir tezahürü olan *"delilcilik"* oldukça doğal bir bakış tarzını, hatta bir bakıma doğrulanabilir olma özelliğini taşımaya daha müsait sonuçlar ortaya koyabilme gayretini îmâ eden bir çözüm tarzını dile getirdiği için, çoğu filozof, onu tartışmaksızın kabul eder.

"Delilcilik", dış etkilerle yönlendirilmemiş ve şartlandırılmamış, yani doğal saflılığını koruyan bir aklın başvurması gereken ilk çözüm tarzı ve vazgeçilemez bir rasyonel tutum olmasına rağmen, birçok insanın önemli inançları, bilhassa *dînî inançları* konusunda rasyonel olmaktan uzak kaldığını delilciler acı bir gerçek olarak dile getirmektedirler. Nitekim, delilciliğe göre, bir kimsenin bir dini kabul etmesi rasyonel değilse, o mutlaka yanlış demektir. Çünkü rasyonel olmadıkça hiçbir din kabul edilemez; bir delil ile desteklenmediği ve delille uyumlu olmadığı sürece de hiçbir din, hiçbir inanç rasyonel olamaz. Bu demektir ki, ancak delile dayanan bir inanç ve bu inancın kabulü rasyonel olabilir[3].

---

2. A. Platinga, "Theism, Atheism, and Rationality", *Truth: A Journal of Modern Tought* (vol.3, 1991), s.2.

3. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basincer, *Reason and Religious Relief: An Itroduction to the Philosophy of Religion*, (New York, Oxford 1991), s. 118-119.

Burada olduğu gibi, rasyonellik sözkonusu olunca, bütün vurgu "*delil*" üzerinde toplandığına göre, "*rasyonel inanç*" kavramıyla ne kastedildiğinin daha açık ve daha berrak bir biçimde anlaşılabilmesi için bu kavrama bir başka açıdan bakılması ve inancı rasyonel kılan "*delilin*" nasıl bir temele dayandığının belirtilmesi gerekir.

Gerek teist, gerekse ateist olsun birçok filozof bir inancın rasyonel olup olmadığının anlaşılabilmesi için göz önünde bulundurulması gereken kriterin ne olduğu konusunda görüş birliği içerisindedirler. Meselâ, *St. Thomas, R. Descartes* ve *B. Russell* gibi filozoflar bir inancın rasyonel olup olmadığının tesbit edilebilmesi için, o inancın, bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisiyle test edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Buna göre, bir inancın rasyonel olabilmesi için, inanılan şeyin ya bizzat kendisinin duyulara açık olması, ya da duyulara açık olana doğrudan veya dolaylı olarak dayanması gerekmektedir. Bir başka deyişle, rasyonel inanç ve bizzat kendisi *duyulara* apaçık olan bir önermeye inanmayı, ya da bizzat *apaçık* olan önermeler tarafından sağlanan *delile* göre *açık* olan bir önermeye inanmayı dile getirir[4].

Görülüyor ki, inancı rasyonel kılan *delil* neticede *duyusal* bir temele dayandırılmakta ve inancın rasyonelliği bilgiye ait bir zeminde tartışılmaktadır. İşte, "*rasyonellik kriteri*"ni dile detirmeye çalışan bu müşterek görüşe ve arayışa "*temelcilik*" adı verilmektedir. Buna göre, bir hükme ulaşabilmek için, o hükmün doğru olduğunun düşünülmesini sağlayacak kesin ve uygun bir sebebe veya temele sahip olunması gerekir. Ayrıca, sözkonusu hükmün bir başkası için bir temel ve bir dayanak olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurularak kesinliğin ve uygunluğun en üst düzeyde ve kalitede tutulması gerektiği bilincinin de eksik olmaması gerekmektedir. Bunun başarılabilmesi ise, "*esas*" veya "*temel*" kabul edilebilecek önermelerin doğrudan veya vasıtasız olarak kavranılabilmesine bağlıdır[5].

Özünde bu epistemolojik ilkenin yer aldığı ve *Plato, Aristo, St.Thomas, Descartes, Leibniz* ve *Locke* gibi büyük taraftarları bulunan "*temelcilik*", aslında, inançların bir kısmının diğerine dayandığı esasını benimser. Bir başka deyişle, temelcilikte "temel inanç" veya "temel önerme" olarak alınmaya değer bulunan bazı inanç ve önermeler diğerleri için bir esas ve bir temel teşkil eder[6]. Bu nedenle, temelciler bütün inançları iki kategoriye ayırırlar:

a) "*Türetilmiş inançlar*": Başka inançların desteklemesinden dolayı benimsenen ve diğer inançlardan çıkarılmış olan inançlardır.

4. A. Kenny, *Faith and Reason* (New York 1983), s. 11 vd.
5. C.S. Evans, *Philosophy of Religion* (Illinois 1985), s. 23.
6. A. Plantinga, "Rationality and Religious Belief", *Contemporary Philosophy of Religion* (Ed. S. M. Cahn, D. Shatz, New York 1982), s. 259.

b) *"Temel inançlar":* Başka inançların desteklemesine gerek olmasızın kabul ettiğimiz inançlardır. Onlar bütün inanç ve bilgi yapımızın dayandığı temeli oluştururlar.

İşte bu yüzden, hangi önerme veya inancın *"temel olarak"* alınıp alınamıyacağı, yani ne tür önermelerin *"temel önerme"* fonksiyonunu göreceği meselesi, temsilcilikle ilgili tartışmaların seyrini belirleyen önemli bir problemdir. Bu problemin ele alınışına göre, temelcilik, daha yüzeysel bir ayırımı ifade etmek üzere *"klasik temelcilik"* ve *"modern temelcilik"* şeklinde ikiye ayrıldığı gibi; daha ciddi ve kökten bir ayırımı dile getirmek üzere *"kuvvetli temelcilik"* ve *"zayıf temelcilik"* olarak da ayrılabilmektedir. Bu sınıflandırmanın cazibesine rağmen, hiçbir ayırıma gitmeden, delilciliğin ileri bir aşamasını dile getirmek üzere sadece "temelcilik" olarak ifade edildiği durumların da bulunduğunu belirtmekte fayda vardır.

Kuvvetli temelciliğe göre, yanlış olması imkansız olan veya imkansıza yakın bir düzeyde bulunan inançlar ancak *"temel inanç"* olarak kabul edilebilir. Özetle ifade edecek olursak, bu inançlar:

a) Kendi kendine apaçık olan önermelerle ilgili inançlar;

b) Bir insanın acı hissettiğini bildirmesinde olduğu gibi, yalanlanması ve düzeltilmesi mümkün olmayan durumları ifade eden önermelerle ilgili inançlar;

c) Kabul edilebilir bir mantıkî çıkarım metodunu kullanarak *(a)* ve *(b)* de belirtilen inançlardan çıkarılan inançlardır.

Bunlar, aynı zamanda, kuvvetli temelciliğin *"rasyonellik"* için öngördüğü kriterin de birer ifadesidir. Bir başka deyişle, kuvvetli temelciliğe göre, ancak bu düzeydeki inançların kabul edilmesi *"rasyonel bir davranış* olarak görülebilir.

Kuvvetli temelciliğin, inancın "temel" ve tutumun "rasyonel" olabilmesi için öngördüğü bu düzeydeki bir kriteri *"zayıf temelcilik"*in pek fazla dikkate almadığı görülmektedir. Çünkü "zayıf temelcilik", bilgi ve inançlardan bir kısmının diğerleri için uygun bir temel ve esas teşkil ettiğini kabul etmesine rağmen, onların kesinliği konusunda fazla ısrarlı değildir. Ona göre, "temel" olan inanç ve önermeler de pekâlâ düzeltmeye ve değişmeye açık olabilir[7]. Böylece, "zayıf temelcilik", inancın rasyonel-

7. Peterson..., Reason and Religious Belief..., s.119-120.
- Evans, *a.g.e.*, s. 23, 185.
- Kenny, *a.g.e.*, s. 13.
- Plantinga, *a.g.m.*, s. 259-261.

liğinin bilgiye ait bir zeminde tartışılmasından kaynaklanan sertliği ve tavizsizliği bir ölçüde yumuşatmak suretiyle konuya daha ılımlı ve esnek yaklaşmak isteyen anlayışlara, bir bakıma, bir zemin hazırlamıştır.

Buna rağmen, aslında *"delilci"* olan modern filozofların "temel inançlar"ın veya "temel önermeler"in ve dinde "rasyonellik kriteri"nin tesbitinde kuvvetli temelcilik ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalıp yaklaşımlarında pek tavizkâr davranmadıkları görülmektedir. Mesela, *A. Plantinga*'nın temelciliğin *sözcüsü* olarak gördüğü *W.K. Clifford*'a göre, yetersiz bir delile dayanarak birşeye inanmak, her zaman ve her yerde herkes için yanlış oludğu gibi, aynı zamanda o aslî bir hata ve bir inanmadan zevk alma hastalığıdır. Ancak, unutulmamalıdır ki, buradaki zevk, tam karşılığı ödenerek elde edilen bir zevk olmayıp çok "kelepir" bir zevktir. Ona göre, bu tür bir inanç, gerçekten sahip olmadığımız bir "güç" duygusunu bize vererek bizi aldatmakla kalmaz; aynı zamanda o insanlığa karşı yerine getirmemiz gereken görevimizi aksatan bir günahkârlık ve bir hilekârlıktır. Bu durumda, bize düşen görev, bizde başlayıp başkalarında da bizden geçen bulaşıcı bir hastalıktan kendimizi korumamızda olduğu gibi; bu tür inançlardan kendimizi korumak ve başkalarına da kötü örnek olmamaktır.

Görülüyor ki, Clifford konuyu sadece epistemolojik açıdan değil, aynı zamanda *inanç etiği* açısından da değerlendirmektedir. Onu bu tür bir değerlendirmeye sevkeden sebep, "Tanrı inancı"nı apaçık hale getirerek onun rasyonel olmasını sağlayacak önermelerin bulunmamasıdır. Ya da, bir başka deyişle, "Tanrı inancı"nın kuvvetli temelcilik ilkelerine göre birtakım önermelere dayanılarak apaçık hale getirilebilecek türden bir inanç olmamasıdır. İşte, bu yüzden, Clifford'a göre, hiçbir dînî sistem bizim bütün inanmamızı yönlendirecek yüksek standardlı delillerle uyumlu olmaya müsait değildir. Bu durumda, makul ve de ahlâkî olmak isteyen bir kimse dînî inançları olmadan hayatını sürdürmelidir. Aksi halde, o safdilliğinden dolayı suçlu olduğu gibi, inanç etiği açısından da günah işlemiş olur. Clifford'un bu görüşlerinin, aslında, *W. James*'e de ters gelmediğini ve onun bu konularda pek fazla bir itirazının bulunmadığını hatırlatmakta fayda vardır[8].

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, Clifford'un şahsında dile getirilmeye çalışan *"katı delillcilik"*, dolayısıyla *"kuvvetli temelcilik"* imanın rasyonel olup olamıyacağını veya doğrulanıp doğrulanamıyacağını açıklığa kavuşturma amacına yönelik tartışmalar bağlamında ele aldığı "temel inançlar"ın veya "temel önermeler"in ve genel olarak *"dinde rasyonellik*

8. - Plantinga, "Theism, Atheism, and Rationality"..., s.2
- Kenny, *a.g.e.*, s. 12.
- Peterson, Reason and Religious Belief..., s. 35
- Plantinga, "Rationality and Religious Belief", s. 260-261.

kriteri"nin tesbiti meselesini "bilgi"ye ait bir zeminde değerlendirdiği ve konuya bir "bilgi ve bir *bilim* konusuna yaklaşır gibi yaklaştığı için, burada *ateizm* ve *agnostisizm* kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak, şunu hemen belirtmek gerekir ki, kuvvetli temelciliğin bu katı tutumunun ve öngördüğü rasyonellik anlayışının tam olarak uygulanabilirliğinin imkanı her zaman tartışma konusu olmuştur. Nitekim, çeşitli alanlarda faaliyet gösteren bilim adamlarının kendi tahminlerini ve sosyolojik faktörlerle yönlendirilmelerinden dolayı rasyonel olmayan kişisel eğilimlerini işin içerisine karıştırmaları bilimde bile *"temelci ideal"*den uzaklaşma yönünde bir eğilim olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, temelci programı en katı bir tarzda uygulamaya çalışan *Descartes*'ın delillerini artık hiçbir kimsenin ikna edici bulmaması ve *D.Hume*'un *"Kartezyen şüphe"*yi "bilgi"ye bir temel kazandırmaktan çok topyekûn şüpheciliğe götüren *emîn bir yol* olarak görmesi, *"temelci ideal"*e sonuna kadar bağlı kalınamıyacağı firkini desteklemektedir.

Genel epistemolojik yaklaşımları göz önüne alındığında, kuvvetli temelcilik ilkelerinden taviz vermeyen *J. Locke* ve *St. Thomas*'ın din karşısındaki tutumu burada hayli dikkat çekicidir. Mesela, *J, Locke,* inanç için öngördüğü ölçü ve standardlar, esas itibariyle *Clifford*'unkilerle aynı olmasına rağmen, Hıristiyanlığın, daha doğrusu dinin uygun şekilde anlaşıldığında, belli rasyonellik standardlarını karşılayabileceği kanaatini taşımaktadır. *St. Thomas* ise, "temel önermeler" konusunda *Aristo*'ya uyarak, bilhassa duyulara açık olan önermeleri temel kabul etmesine rağmen; dinin doğruluğu konusunda o da *Locke* gibi, dine has belli bir rasyonellik standardının yakalanabileceğini düşünmektedir. *St. Thomas'ın Clifford ve Locke*'tan ayrıldığı en önemli nokta, inanan her ferdin kendi inançlarını rasyonel olarak doğrulama gibi bir *ferdî sorumluluğunun bulunmadığı* kanaatini taşımasıdır[9].

Aslında, bu vb. düşünceler, katı temelciliğin dine uyguladığı, bir bakıma, bilimsel bir temele dayanan "rasyonellik kriteri"nden bir kaçışı ve sadece dine özgü bir rasyonellik arayışını dile getirmektedir. İşte bu yüzden, dinde inanılması gereken konuların ve bilhassa Tanrı'nın varlığının ne ölçüde inanmaya değer olduğu, bir başka deyişle, iman konularının inananları inanmaya zorlayacak mahiyette olup olmadığı, kısacası, dînî inançların ne gibi bir esasa ve temele dayandığı ve inanmada aklın rolünün ne olduğu meselesi devamlı tartışma konusu edilmiştir.

Tartışılan konuların başında "Tanrı inancı", dolayısıyla "Tanrı kavramı" gelmektedir. Burada *D. Hume*'un ortaya koyduğu görüşler, proble-

9. - Evans, a.g.e., s. 24-25.
- Plantinga, "Rationality and Religious Belief"..., s.260-261.
- Peterson, Reason and Religious Belief..., s.35, 120.

min özüne ve Tanrı inancının dayandığı temelin makul olup olmadığı noktasına ışık tutacak niteliktedir. *Hume*'a göre, Tanrı'yla ilgili doğrudan bilgiye sahip değiliz. Makul olmak kaydıyla, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, elimizdeki yegane hareket noktamız olan dünyaya dayanarak Tanrı'nın mahiyetine dair net bir kanaate ulaşamadığımız gibi, Tanrı'yı dünyanın bir yaratıcısı, bir sebebi olarak da göremeyiz. Çünkü dünya, bizim için, sebebini aramanın anlamlı olduğu bir varlık türü değildir, yani biz dünyanın sebebini arayamayız; zaten aramamız da makul olmaz. Bu, bir evin yapılışıyla ilgili tecrübemizden dolayı, gördüğümüz herhangi bir eve bakarak onun bir ustasının bulunduğunu söyleme alışkanlığımızdan farklıdır. Çünkü biz dünyanın yaratılışıyla ilgili herhangi bir tecrübeye sahip değiliz, yani herhangi bir dünyanın nasıl yaratıldığını görmedik. Bu demektir ki, *Hume*'a göre, dünyanın yaratılmasından söz etmenin ne anlama geldiğine dair bir fikrimiz yoktur. O halde, gerek *"dünya Tanrı'nın eseridir"* önermesi, gerekse bu konuyla ilgili olarak söylenilebilecek hiçbir söz anlaşılamaz ve doğrulanamaz. Zaten dinimiz *akla* değil, *imana* dayanır; onu akla dayandırmak, altından kalkamıyacağı bir yükün altına sokmak demektir; bu bakımdan, imanda *riski* göze almak eğlenceli ve cazibeli bir iştir[10].

D. Hume'un burada ifade edilen görüşleri, insan aklının, mahiyeti gereği, hiçbir zaman "Tanrı inancını" temellendiremiyeceği, dolayısıyla dünyaya dayanarak ileri sürülen bütün ispat, delil ve görüşlerin bir anlamının olamıyacağı; kısacası, bu alanda aklın herhangi bir görevinden ve başarısından söz edilemiyeceği fikrini telkin etmektedir.

Konunun özünü dile getiren bu görüşler, aynı zamanda, *"tabiî teoloji"*nin imkanını da ortadan kaldıracak ve *tabiî teoloji* tartışmalarını anlamsız hale getirecek niteliktedir. Bu demektir ki, tabiî teoloji yoluyla, Tanrı'nın varlığı ne kabul, ne de reddedilebildiği gibi, Tanrı inancı da temellendirilemez. Aslında, "tabiî teoloji" ifadesindeki *"tabiî"* sözü, "tabiat" ile "vahiy" arasındaki *zıtlığa* işaret etmek içindir[11]. Bu da bize gösteriyor ki, *aklın* inanmayla ilgili bütün faaliyetlerden uzaklaştırılması gerekmekte ve geride sadece *vahyin ve tarihî dinlerin* yönlendirdiği "anlayış"ın kabulünden başka birşey kalmamaktadır.

Böylece, inanılması gereken bütün konular, bir *"tarihî veri"* ve bir *"tarihî bilgi"* konumuna, topyekün *"din"* ise, bir *"din tarihi"* haline gelmekte ve *"din, tarihten ibarettir"* ifadesi, kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde, artık, tarih karşısında ne yapılıp, ne yapılamıyacağı bellidir. Yani târihî bilgi için elde edilebilir yegane kesinlik, bir *"tatmin"* olduğuna göre, iman konularını tamamen ihtimalli konular

10. - D.Z. Phillips, *Faith After Foundationalism* (London and New York 1988) s.5.
- J.L. Mackie, *The Miracle of Theism* (New York 1986), s. 199.
11. A. Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford 1979), s.3 vd.

olarak görmek gerekecektir. Bu durumda, imanını, kendisi için açık hale getirmek isteyen bir kimse, aslında, imanını anlamaya değil, imanında bizzat kendisini aramaya ve kendi yerini bulmaya ve anlamaya çalışmaktadır. İnsan aklı, bunun dışında başka birşeyi, bu denli ihtimalli bir alanda, araştırmaya ve incelemeye başlarsa, *Kierkegaard*'ın ifadesiyle, yine *"târihî komedi"* tekrar başlayacaktır[12].

Bütün bu ifadelerden anlaşılıyor ki, iman konuları, gerek mahiyetleri bakımından, gerekse gerçekliklerini gösterir delil eksikliği yüzünden, sadece dine özgü bir "rasyonellik kriteri"nin tesbitine bile elverişli değildir. Nitekim, inanılan şeylerin gerçekliğini her *mâkûl* kimseye gösterecek ve onu inanmaya zorlayacak yeterli bir delilin bulunmadığı fikri, *St. Thomas* başta olmak üzere birçok filozof tarafından kabul edilmektedir[13]. Bu durumda, yeterli delilin bulunup bulunmadığına ve inanmanın makûl olup olmadığına bakmaksızın inanmak, yani sadece *"inanmak için inanmak"*tan başka bir ihtimal kalmamaktadır. Bu da, *"imancılık"*tan başka birşey değildir.

Nitekim, genel olarak ifade edecek olursak, *"imancılık"*a göre, dînî inanç sistemleri rasyonel değerlendirmeye tabi tutulamaz. Dînî önermeleri kabul edişimiz de, herhangi bir delile veya akıl yürütmeye dayanmamaktadır. Aslında, imanın, aklın desteğine ihtiyacı olmadığı gibi, her tür delil ve ispat da iman için zararlıdır. Çünkü imancılığa göre, bu konuda delil ve ispata başvurmanın bir sonu yoktur. Samimi bir mümin için, inanmayı gerektiren en aslî şey, bizzat inanç sisteminin kendisinde bulunur. Bu demektir ki, iman, sırf doktrinleri tasdik etmekten ibaret olmayıp bilakis Tanrı'nın bizzat kendisine *güven* ve *teslimiyet*ten ibarettir. İnanmayı güçleştiren şey ise, Tanrı'yla ilgili birtakım önermelerin araya girmesidir[14].

"İmancılık"ın özünü açıklığa kavuşturmak amacıyla ortaya konulan bu ifadelerden anlaşılıyor ki, imancılıkta *"delil"* ve *"ispat"*tan, dolayısıyla *akıl* ve aklî faaliyetten sürekli bir kaçış sözkonusudur. Bunun nedeni, Tanrı başta olmak üzere, inanılması gereken bütün konuların gerçekliğini gösterir yeterli delil bulunmadığı gibi, ayrıca onların mahiyeti bakımından ya anlaşılmaz olması, ya da birtakım çelişki ve tutarsızlıklar içermesidir. O halde, makul bir insan *niçin* ve *nasıl* inanmaktadır?

---

12. *Kierkegaard's Concludung Unscientific Postscript* (İng Çev. D. F. Swenson, Princeton 1941), s. 31, 189.

13. W. Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy* (New York 1961), s. 114.

14. - Peterson, Reason and Religious Belief..., s. 37.
- Kiekegaard's Concluding..., s. 31.
- T. Penelhum, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion* (Ed. by: P.L. Quinn and C. Taiaferro, Oxford 1997), s. 377.

Bu soruya, genellikle ya *"dîni öyle istediği için..."* ya da *"inanmak istediği için"* inanmaktadır, şeklinde cevap verilmektedir. Görülüyor ki, burada kişi, birincisinde dinin isteğine, ikincisinde de, tabir yerindeyse, kendi isteğine uymaktadır. "Uymak" veya "boyun eğmek" *iradeye* dayanan bir fiildir. Bu demektir ki, makul bir kişi inanmayı ancak *irade* gücüyle başarabilmektedir. Bir başka deyişle, o, delil eksikliğini, çelişki ve tutarsızlıkları ancak *irade* gücüyle aşmaktadır. *Peki, niçin?*

Bu soruya *William James*'in verdiği cevap çok çarpıcıdır ve problemin özünü açıklığa kavuşturacak niteliktedir. Ona göre, eğer bir inanç sizin hoşunuza gidiyorsa ve size göre önemliyse, kendi kendinize sorunuz ve deyiniz ki, "onu kabul edecek miyiz, yoksa onsuz mu olacağız?" İnanılacak şeylerin doğru olmama ihtimalini bir *risk* olarak görüp inanmayan kimse, aslında, bir korkaktır. Hata riski vardır diye inanmanın *nimetinden faydalanmıyacak mıyız?* Aslında, bizim mutlaka doğru ve makul olmasından emîn olmamız gereken bir imana ihtiyacımız yoktur. Buradaki makullük, savaştan uzak durmanın elimizde olmadığı durumlarda, savaşmamızın haklı ve makul oluşuna benzer. Yani çeşitli nedenlerden dolayı inanmamanın elimizde olmadığı durumlarda, inanmamız haklı ve makûl olur[15].

Gerek *W. James*'in *faydacılığın motive ettiği inanma isteğini* dile getiren bu görüşü, gerekse *B. Pascal*'ın inanmayı bir "şans oyunu"na, bir "bahse girme"ye benzeten, "inanma"nın "inanmama"dan daha avantajlı olduğu esasına dayanan o meşhur yaklaşımı, *"delilcilik"* ve *"temelcilik"*ten kaynaklanan *agnostisizmin* belli ölçüde aşılmasını sağlamakta; fakat "inanma"nın "inanmama"dan daha iyi bir teorik temele sahip olmadığını, yani "inanma" ve "inanmama"nın aynı konumda bulunduğunu îmâ etmek suretiyle, imanın *iradeye* dayandırılmasını ve iradenin imandaki rolünün büyütülmesini haklı hale getirerek, *irade*nin imanda vazgeçilmez bir yere sahip olmasını ve *imanın aslî bir unsuru* olarak görülmesini zorunlu kılmaktadır. Böylece, artık "iman" denilince, "irade akla gelmekte ve bir bakıma "iman" "irade"ye indirgenerek "imancılık"a âdetâ bir tür *"iradecilik"* görünümü kazandırılmaktadır. Bu durum doğruluğunu, yani imanda "iradecilik"in haklı ve geçerli bir yaklaşım olduğunu gösterebilmek için, imanda aklın, dolayısıyla "akılcılık"ın başarısızlığını ortaya koymak gerekmektedir. Öyle ki, burada akılcılığın başarısızlığı ne ölçüde güçlü bir biçimde ortaya konulursa, *"iradecilik"*in haklılığı ve geçerliliği de o ölçüde ortaya çıkmış olacaktır. İşte, bunu daha yakından görebilmek amacıyla, *imanla akıl ve akılcılık* arasında öngördüğü mesafeye göre, hangi ölçüde güçlü bir *imancılığı* dile getirdiğini ifade etmek üzere "radikal imancılık", "ılımlı imancılık", "skeptik imancılık", "Wittgensteinci

15. - Kaufmann, *a.g.e.*, s. 115-117.
- Mackie, *a.g.e.*, s. 207.

imancılık" gibi farklı isimler altında oluşturulan bu çeşitli anlayışlar ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

Burada sözü edilen epistemolojik yaklaşımlar arasında en katı olanı *"radikal imancılık"*tır. Buna göre, *akıl* ve *iman* asla birarada bulunmazlar. Onlar karşılıklı olarak birbirini reddeder ve birbirine düşmandır. Çünkü *akıl* bilime uygun düşen bir objektifliği ve tarafsızlığı gerektirir. Bir başka deyişle, imana aklî bir yöntemle yaklaşılacak olursa, onu birtakım "dış" ve rasyonel ölçülerle test etmek veya değerlendirmeye tabi tutmak gerekecektir ki, bu da iman açısından korkunç bir hatayı, yani gerçek imanın ortadan kalkmasını beraberinde getirir. Çünkü iman, kayıtsız şartsız boyun eğmeyi ve tutkulu bir bağlılığı ifade eder. İşte bu yüzden, gerçek bir mümin, iman konularının mantıkla veya bilimle test edilmesinin Tanrı'dan çok mantığa veya bilime tapmayı gerektireceğini düşünerek, imanda "delil eksikliğini" bir problem olarak görmediği gibi, hatta o, bu durumdan zevk bile alır. Çünkü bizzat "iman" onun hayatının temelidir ve hatta, *P. Tillich*'in tabiriyle, onun *"nihâî ilgisi"*dir.

Radikal imancılığın *Tertullian, S. Kierkegaard* ve *P. Bayle* gibi meşhur temsilcileri vardır. İlk dönem Hıristiyan yazar ve düşünürlerinden olan *Tertullian* (160-220)'a göre, *akıl* ve *imanın* ortak bir yönü yoktur. İnanılan şeyler, aslında *"imkansız"* olan şeylerdir. İmanda paradoks eksik olmaz; paradoks bulunmazsa, orada zaten iman da bulunmaz. Bu yüzden, aklın ortayla koyacağı hiçbir iddiayı mümin dikkate almaz ve önemsemez. Tertullian'ın "saçma olduğu halde değil, bilakis saçma olduğu için inanıyorum" şeklindeki meşhur sözü, hem kendi anlayışını, hem de radikal imancılığı açık ve net bir biçimde anlatmaya yeterlidir.

Radikal imancılık çizgisindeki filozoflardan biri de *P. Bayle* (1647-1706)'dir. O, Kartezyen sistem içerisinde yetişmiş olup dinde aklın ve aklî faaliyetin önemine âşinâ olmasına rağmen, inanmada aklın hiçmi hiç yerinin ve öneminin olmadığını düşünmektedir. Ona göre, bir *"kafa (akıl) dini"* olduğu gibi, bir de *"kâlp (gönül) dini"* vardır. Akıl, inanılan şeylerin sahte ve paradokslu olduğunu göstermesine rağmen, insanın yine de gönlüyle inanması gerekir. Çünkü *Baylc'e* göre, makul olan şeylere inanmanın bir önemi yoktur; önemli olan, aklın almadığı ve hatta ona zıt olan şeylere inanmak ve sıkı sıkıya bağlanmaktır; aslında, inanmanın fazileti de buradadır[16].

Tertullian ve *Bayle* ile aynı düşünceleri paylaşan *S. Kierkegaard* (1813-1885)'ın bu konudaki görüşleri, daha doğrusu, ifadeleri ise oldukça çarpıcıdır. Ona göre, basiretli ve ahlâklı bir şekilde konuşmak gerekirse, iman konuları, son derece saçma şeyler olup onlara inanmak da aptalca bir iştir. Bu yüzden, normal hayattan iman hayatına, yani inanmaya geçiş

16. Penelhum, *a.g.m.*, s. 379.

muhakemeye dayanan bir geçiş olmayıp bilakis bir *"kişisel olma"* durumundan bir başka şu veya bu *"olma durumu"*na bir *"sıçrayış"*tır ve bir tür *"yeniden doğuş"*tur. Böyle bir durumda rasyonellik bulunamıyacağı gibi, zaten ona ihtiyaç da yoktur. Çünkü burada "inanma" delil ve ispat standardlarına uygun bir iş değildir. Eger öyle olsaydı, yani Tanrı başta olmak üzere, inanılması gereken diğer konular objektif ölçülerle kavranmaya müsait şeyler olsalardı, o zaman zaten inanmaya, dolayısıyla *riske* girmeye gerek kalmazdı.

Hiçbir iman *risk*siz olmıyacağı için, inanmanın faziletini, içerdiği riskin büyüklüğünde ve delilsizlikte aramak gerekir. Çünkü Tanrı gizlidir; her tür delil ve felsefî arayışın başarısız olacağı zaten baştan bellidir. Mademki objektif bir kesinliğe ulaşmanın imkansızlığı daha işin başındayken açıkça ortadadır; o halde, imanın gerçekleşmesi ve korunması basit bir teslimiyetle değil, ancak şiddetli bir teslimiyetle ve bir tutkusal bağlılıkla sağlanabilir. Bunun başarılabilmesi ise, akıl ile değil, ancak, her türlü tezata rağmen bir *"kabul sıçrayış"*yla mümkündür. Aksi halde, yani burada eğer aklî bir işleme başvurulacak olursa, ozaman Tanrı'nın varlığı bizim için daima gizli kalmaya devam edecektir. İşte bu yüzden, ruhsal hakikatın kaynağını *akıl*da değil, *iman*ın mahiyetinde aramak ve buna da bir sorumluluk duygusuyla yapmak gerekir. Bu sorumluluğu yerine getirmeyenlere veya başarıyı *delile* dayalı objektif bir zeminde arayanlara karşı kızgınlığını, *Kierkegaard,* küçültücü ifadelerle dile getirir[17].

Öyle görünüyor ki, *Kiergeaard*'ın, imana rasyonel yaklaşmalarından ve onu aklî temellendirmelerle desteklemelerinden rahatsız olduğu filozoflar *Descartes* ve *Hegel*'dir. Çünkü *Kierkegaard* için rasyonalizm modeli, muhtemelen, bu filozoflardır. Bu durumda, bütün rasyonel yaklaşımlar reddedileceğine ve bütün rasyonelleştirme teşebbüslerine karşı direnileceğine göre, bir filozofun, *"radikal imancılık"ı* rasyonel ve epistemolojik bir ıslaha tabi tutması pek kolay olmayacaktır. Fakat felsefe tarihi, yine de, bunun çarpıcı örnekleriyle doludur. Buna rağmen, bu basit ve kaba imancılık anlayışı tarihin her döneminde, hemen hemen her kültürde âdetâ bir *"mantıkî skandal"* olarak varlığını devam ettirebilmiştir.

Çok yaygın olmayan, fakat literatürde zaman zaman tartışılan diğer bir imancılık anlayışı da *"skeptik imancılık"tır*. Buna, şüpheciliğe dayanan imancılık demek belki daha doğru olur. Çünkü bu anlayış, aklın, realitenin bilgisine ulaştırmada yeterli olmadığı ve bunun aslî bir zayıflık olmasından dolayı, telafisinin de mümkün olamıyacağı şeklindeki skeptik iddiaya dayanmaktadır. Bu iddia, imancılık açısından ihmal edilmemesi

17. - Penelhum, *a.g.m.*, s. 377-380.
- Kierkegaard's Concludung..., s. 189.
- Peterson, Reason and Religious Belief..., s.37-38
- Kaufmann, *a.g.e.*, s. 114.

gereken bir iddiadır ve imancılık için iyi bir dayanaktır. Çünkü skeptisizm, realiteyi kavramada aklın yeterli olmadığını ileri sürerek bu konudaki felsefî teşebbüsleri güçleştirip imana bir zemin hazırlamakta ve tabir yerindeyse, bir *"iman yolu"* açmaktadır. İşte, modern dönemin başlarında ortaya çıkan bu yaklaşıma *"skeptik imancılık"* adı verilmiştir.

Bu imancılığın iki şekli vardır. Bunlardan birisi, *imanı,* bu konudaki aklî faaliyetin terkedilip geleneksel anlayış ve uygulamaların "doğmatik olmayan bir kabulü" olarak tanımlar ve bunu önemli bir iman modeli şeklinde sunar. Bu, hakikati felsefî olarak araştırmayı terkedip kendi kültürlerindeki yerel dindarlığı kabul eden *Pyrrhonculuğu* hatırlatmaktadır. Bu skeptik imancılık türüne *"gelenekçi imancılık"* adı verilmektedir. Aslında, bu anlayış *P. Bayle*'in imancılığına da uygun düşebilir.

Diğeri ise, skeptisizmin, aklın iddialarını gözler önüne sererek meydana gelmesine yardımcı olduğu ruhsal boşluğun *iman* tarafından doldurulduğu iddiasını dile getiren ve skeptiği, bu işi farkında olmadan başaran, bir bakıma, bilinçsiz bir işçi, bilinçsiz bir taraftar olarak gören imancılık anlayışıdır. Bu yaklaşıma literatürde *"kutsal kitap imancılığı"* adı verilmektedir. Aslında, gelenekçi imancılığın toplumsal konumunu ve bağlantılarını zayıflatan ve hatta, bir bakıma, *Kierkegaard*'ın anlayışına da uygun düşen bu imancılık ile, gerçek iman teslimiyeti arasında büyük bir uçurum vardır[18].

Her ne kadar skeptisizm, kutsal kitaba dayalı imanı bazen bir radikal çare olarak görse de, aslında, o imanın gerçek bir müttefiki olamaz. Çünkü eğer şüphecilik, imanın müttefiki olarak, bir bakıma, bir tür *"iman hali"*ni dile getiriyorsa, o zaman *"imansızlık"*ın, insanın fikrî kapasitesinin olmadığını ve hatta "zihnî kusurluluğunu" ifade etmesi gerekir. Oysa bu, felsefede hiçbir zaman kabul görebilecek bir düşünce olmadığı gibi, "skeptik imancılık" da, imancılık geleneğine pek uygun görünmemektedir.

Felsefede belli ölçüde kabul gören, dolayısıyla makul taraftarları bulunan imancılık ise, radikal ve skeptik imancılık anlayışlarının tam tersine, *akıl* ile *iman* arasında *dengeli* bir ilişkinin varlığı esasına dayanmasından dolayı hayli felsefî ilgi uyandıran ve *"ılımlı imancılık"* diye adlandırılan imancılıktır. Bunun en belirgin özelliği, inancın, tabiî teolojinin delilleriyle doğrulama imkanını reddetmesidir. Bu tür bir reddediş, insan aklının Tanrı'yla ilgili bilgiye *tek başına* ulaşamıyacak derecede günahla bozulması gibi birtakım teolojik sebeplere veya çeşitli epistemolojik anlayışlara dayanmaktadır.

---

18. - Penelhum, *a.g.m.*, s. 377-378.
- H. Küng, *Does God Exist? : An Answer for Today* (tr. by: A. Quinn, New York 1981), s. 66.

*"Ilımlı imancılık"*ın en meşhur temsilcilerinden biri Augustinus (354-430), diğeri, Pascal (1623-1662)'dır. Bu iki filozofa göre, iman ve akıl, teoloji ve felsefe içiçedir. Aslında, biz inanıyorken düşünüyoruz; düşünüyorken de inanıyoruz. Bu durumda "bilinen" ve "inanılan" şeyler birbirinden yeterli ölçüde ayırt edilemez. İşte bu yüzden, bu filozoflar imanda kökleşen ve imana dayanan felsefeyi "doğru felsefe" olarak görürler. O halde, ilâhî otoriteye boyun eğmek, bütün araştırma ve incelemeden önce gelir. Nitekim, gerek Augustine, gerekse Pascal'a göre, önemli olan, herhangi bir şekilde inanmak değil, ilâhî otoriteye boyun eğerek ve onun yönlendirmesine uyarak inanmaktır. Bu demektir ki, önce inanılmalı, sonra anlamaya ve bilmeye çalışılmalıdır. Bir başka deyişle, anlamak için önce kabul etmek gerekir, yani inanmak, anlama ve bilmenin ön şartıdır. İşte bu, *Augustine*'in "anlamak için inanıyorum" ve "bilmek için inanıyorum" şeklindeki meşhur sözleriyle dile getirilir.

Buradan anlaşılıyor ki, Augustine ve Pascal, nihâî kesinliği, aklın "düşünme"sinde değil, bilakis kutsal kitaba dayanan "inanma"da aramaktadırlar. Pascal'ın akıl imanın temeli değil, tam tersine, iman aklın temelidir, şeklindeki görüşü de bunu doğrulamaktadır. Ancak, buradan hareketle, Augustine ve Pascal'ın, tamamen makul olmayan bir tutum içerisinde bulundukları anlamını çıkarmamak gerekir. Çünkü onlar, devamlı, rasyonel olarak haklı çıkarılabilir bir iman arayışı içerisindedirler. Fakat burada onların hedefi "akılcılık" değil, "aklîlik"tir, daha doğrusu, "makullük"tür; dolayısıyla imanda "kör bir teslimiyet"e değil, tam tersine, "makul bir teslimiyet"e önem vermektedirler. İşte bu yüzden , onlara göre, "inanmak için bilmek" "bilmek için inanmak"tan önce gelir[19].

Öyle görünüyor ki, bütün bu yaklaşımlar, Pascal'ın içinde yetiştiği Kartezyen geleneğe ters düşmektedir. Aslında, Pascal'ın, dinin, daha doğrusu, Hıristiyanlığın rasyonel açıdan savunulmasını sağlayacak bir "savunma sistemi" oluşturmayı hayatının ana hedefi olarak görmesi, Kartezyen geleneğin pek de yabancı olduğu bir durum değildir. Fakat onun, bu hedefi "kâlp" kavramına başvurmak suretiyle gerçekleştirmeyi denemesi, belli ölçüde, bu geleneğin dışına çıkmasına ve yoluna *"rasyonalizm"*le değil, *"mistisizm"*le devam etmesine sebep olmuştur.

Nitekim, Pascal, aslında, inanmada akla değil, kalbe dayanır ve imanı, Tanrı'nın akılla değil, kâlple bilinmesi olarak görür. Ona göre, kalbin öyle sebepleri ve öyle halleri vardır ki, akıl onlar hakkında hiçbir şey bilemez; bu durumu biz sayısız yollarla biliriz. Bu demektir ki, kalbin hallerini kavrayabilmek için, onu, kendi sebepleri ve kuralları içerisinde kalarak anlamak gerekir. Öyle görünüyor ki, *Pascal,* bununla bazı insan-

19. - Penelhum, *a.g.m.*, s. 376, 381.
- Küng, *a.g.e.*, s. 63, 66, 68.

ların inanmayı başarabilmek için, düşünme melekelerini sarsacak ve durgunlaştıracak tedbirleri almak zorunda kalabileceklerini îmâ ediyor.

Fakat yine de unutmamak gerekir ki, Pascal'ın "kâlp" diye ifade ettiği şey, özel bir meleke değildir. Tabir yerindeyse, o aklın çeşitli mantıki kurallara uymayan, sezgisel ve mistik kavrayışını dile getirmek amacıyla yine akıl için kullanılan sembolik bir isimdir. Muhtemelen o, insanın kişisel ve ruhsal merkezini; kendiliğinden işleyen ve sezgisel olarak hisseden, seven, nefret eden; realiteyi bir bütünlük içerisinde kavramasını sağlayan topyekûn *zihnini* ifade etmektedir. Çünkü Pascal'a göre, biz hakikati sadece aklımızla değil, aynı zamanda kalbimizle de biliriz. Hatta, mantıkî kurallara göre çalıştığı için, akıl ile ispat edilemiyen ilk prensipleri kâlp ile sezeriz ve hissederiz. Kısacası, kâlp sezer ve hisseder; akıl ise, mantıkî kurallara bağlı kalarak kavrar ve hatta önermeler tesis eder; her ikisi de farklı yollarla ulaşılan bir kesinliğe sahiptir[20].

Pascal'ın imanda temele yerleştirdiği kalbi bu anlamda anlamak gerekir. Aksi halde, o yanlış anlaşılmış olur. Bilhassa, onun, "iman, Tanrı'nın kâlple bilinmesidir", şeklindeki ifadesini imanda makullükten bir kopma ve uzaklaşma olarak değil, tam tersine, bunu kâlp ile akıl arasındaki ince nüansın dile getirildiği bir makullük olarak görmek gerekir. Bir başka deyişle, Pascal sisteminde, dolayısıyla "ılımlı imancılık"ta iman, bir delilin sonucuna dayanan bir fikrî tasdik değildir; ancak, bu, imanla ilgili hiçbir fikrî faaliyetin bulunmadığı anlamına gelmez. Burada, katı mantık kurallarına dayanan bir aklî faaliyet değil, bilakis insanın iç dünyasının derinliklerinden süzülerek gelen ve sezgi yoluyla kendisini ânî olarak açığa vuran çok zarif bir fikrî faaliyet vardır. İşte bu yüzden, imanı tamamen aklî ve bilimsel bir zeminde görmeye çalışan diğer rasyonel iman yaklaşımlarına yöneltilen itirazlar, Pascal'ın şahsında değerlendirilen bu ılımlı imancılık anlayışına yöneltilemez. Bu yönüyle, ılımlı imancılığın, bu konuda belli bir başarı kaydetmiş olduğu söylenebilir. Ancak, imanı, insanın tamamen iç dünyasına hapsederek, onu, peşinen yaşanan bir dînî hayat neticesinde kazanılan belli bir ruhsal ve mânevî olgunluğa ve hayat neticesinde kazanılan belli bir ruhsal ve mânevî olgunluğa ve hatta hakkında inceleme ve araştırma yapmadan kabul edebilecek bir "zihnî kabul aşaması"na gelebilmiş insanlara özgü özel bir "tutum" haline getirmiştir. Bu yönüyle, ılımlı imancılığı, "*din bir vicdan işidir, onun yeri insanların kalbi ve gönlüdür*" gibi anlayışlara zemin hazırlayan bir yaklaşım olarak görmek mümkündür.

İmancılık geleneğine pek uygun düşmeyen, ancak yine de ılımlı imancılık anlayışına yakın olan ve literatürde bir imancılık olarak görülen diğer bir yaklaşım da "*Wittgensteinci imancılık*"tır. Bu, akıl-iman ilişkisini, imanın kendisine has bir mantığa ve kendisine has bir makullük türüne

20. Küng, *a.g.e.*, s. 49-50.

sahip olduğu esasına dayanarak açıklığa kavuşturmaya çalışan, *din tahliline dayalı* bir felsefî anlayıştır.

Bu anlayış, *Wittgensteinci* gelenek içerisinde kalarak *N. Malcolm* ve *D.Z. Phillips* gibi çağdaş düşünürlerin ortaya koyduğu birtakım fikirlerden kaynaklanmaktadır. Özetle ifade edilecek olursa, onlara göre, dînî kavramları anlayabilmek için, öncelikle o kavramların ilgili olduğu hayat formunu ve hayat tarzını içten kavramak gerekir. Çünkü bu formlar, o kavramların birer tamamlayıcı parçasıdır. Bu demektir ki, dînî ifadeler kendilerine has, özel bir mantığa sahiptir. Bu mantık, ancak ve ancak ona iştirak edenler tarafından değerlendirilebilir; dolayısıyla, diğer bir ifade türleri için kullanılan kriterlerle dînî ifadeleri değerlendirmek, doğru bir yöntem olmayacaktır. Mesela, ortaya çıkmasına sebep olan beşerî hayat fenomenlerini anlamadan, Tanrı kavramıyla ilgili derin bir anlayışa ulaşılması mümkün değildir.

Dînî ifadeler ve dînî kavramlarla ilgili bu görüşler, aslında *Wittgenstein*'ın dili tahlil ederken ortaya koyduğu fikirlere dayanmaktadır. Ona göre, dil bir *"oyun"* a benzer. Nasıl ki, bir oyun, bazı kurallara uyularak, çeşitli şekillerde oynanabiliyorsa, dil ve çeşitli şekillerde ve alanlarda kullanılabilir. Din de, dilin kullanıldığı alanlardan biridir, yani *"din dili"* de bir *"dil oyunu"*dur. Onu da kendi mantığı ve vukubulduğu hayat formları içerisinde anlamak gerekir. Çünkü dilin formları, aslında, hayatın formlarıdır. Hayatın ayırt edici formları olan farklı söz ve söyleyiş biçimlerinden herbirinin kendine has bir kriteri vardır. Bir başka deyişle, her bir söyleyiş biçimi kendine özgü anlaşılabilirlik, geçerlik ve makullük "ölçüsü"ne sahiptir. O halde, bütün anlatım ve dili kullanım tarzlarının eleştirilmesinde esas alınacak genel bir kriter yoktur. Bu demektir ki, mesela, "Tanrı'nın realitesi" sözünün ne anlama geldiği, ancak dilin dînî kullanımı içerisinde, bu kavramın kullanıldığı dînî geleneğe göre değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Bu tür bir dînî bağlam ise, bir bilimsel bağlamdan oldukça farklıdır. O halde, bilimsel anlatım dışındaki ifade tarzlarının fikrî değerini ölçebileceğimiz bir kriterin, bilimsel anlatımla temin edileceği fikri yanlış olur[21].

Görülüyor ki, bu anlayış, bu alanda birtür imancılığın gelişmesine sepep olmak suretiyle, dinin rasyonel olarak eleştirilmesini, bir ölçüde, engellemektedir. Fakat böylece, o, antirealist bir din dili anlayışının ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, onun Batı kültür hayatına sağladığı katkı ve faydanın büyüklüğü, sebep olduğu bu analitik problemi gölgeleyecek niteliktedir. Çünkü 17. yüzyıldan itibaren bilimin canlandırdığı tabiatın işleyişine dair bilginin gelişmesiyle birlikte, eski-

21. - Penelhum, a.g.m., s. 376.
- K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (HongKong 1982), s. 65-66, 80.

den inanılması makul olan birçok şey, günümüzde inanılası makul olmayan birşey haline gelmiştir. İşte bu yüzden, N. Malcolm'un da ifade ettiği gibi, Batı akademik felsefesinde, imanın, genellikle irrasyonel olarak görülüp küçümsenmesinin bir sonucu olarak, din, dünyanın katı realitesine, ya zeka, ya da karekter zayıflığından dolayı, göğüs geremiyen kimselerin bir sığınağı; objektif, olgunlaşmış ve kuvvetli bir *dînî tutum* ise, delile dayanarak benimsenmiş inançların eseri olarak değerlendirilmektedir. Bunun sonucu da, "imanın rasyonel olamıyacağı fikri"nin ortaya çıkmasıdır[22]. Bunun doğal sonucu da, ya *ateizm*, ya da agnostisizmdir.

Din karşıtı kavramsal dönüşümün hızla yayıldığı günümüzde, imanın rasyonel olarak eleştirilmesini güçleştiren *Wittgensteinci imancılığın*, sebep olduğu birtakım problemlere rağmen, başarısını görmemezlikten gelmek pek kolay görünmüyor. Nitekim, bu imancılığın mimarları arasında yer alan *D.Z.Phillips* de çağımızın deneyci zihniyetinin, Tanrı inancını deneme kabilinden ve daha iyisi ortaya çıkıncaya kadar, geçici olarak benimsenen bir inanç konumuna, ihtimalli bir konuma getirdiğinden söz ediyor ve hatta bundan yakınıyor. Ona göre, çağdaş din felsefesine hakim olan epistemolojik temelcilik bu tür bir sonucu doğurmuştur[23]. Kısacası, öyle görünüyor ki, *Wittgensteinci imancılık* bu tür çağdaş anlayışların sebep olduğu bir ruh halinin ve bir tepkinin yansıması olarak ortaya çıkmıştır.

Delilciliğe yönelik buna benzer bir tepkinin bir yansıması da, *A. Plantinga, N. Wolterstorff* ve *W.P.Alston* gibi çağdaş düşünürlerin temsil ettiği *"Yeniden düzenlenmiş epistemoloji (akımı)"* diyebileceğimiz, bir ayağı temelcilikte, diğer ayağı da imancılıkta olan bir "epistemolojik pozisyon"un dile getirdiği *"iman anlayışı"*dır. Bu anlayış, dînî inanç epistemolojisindeki bir pozisyonun ve bir fikrî konumun ifadesidir. Buna göre, dînî inançları destekleyen hiçbir delil bulunmasa bile, de dînî inançların tamamen makul olması ve haklılığının savunulması mümkündür. Aslında, bu, imanın kendisine has bir rasyonellik formuna sahip olduğunu söylemekten başka birşey değildir. Fakat bu, hiçbir zaman, *Wittgensteinci* imancılığın antirealist bir din dili anlayışıyla ulaştığı sonucu hatırlatmadığı gibi; *Pascal*'da örneğini gördüğümüz, iman ve felsefî muhakemenin motivleri bakımından birbirleriyle uyuşmaz olduğu ve imanın hakikatlerinin aklın yakalama gücünü aştığı esasının vurgulanmasıyla ortaya çıkan sezgisel makullük fikrini de hatırlatmamalıdır.

Çünkü bu *"yeniden düzenlenmiş epistemoloji akımı"* "tabiî teoloji"nin imkansız olduğu fikrini benimsemez. Bir başka deyişle, o, imanı desteklemek üzere *"tabiî teoloji"*den faydalanma fikrini olumlu bulur; ancak, bunu, dînî tecrübe geleneği içerisinde yapılması gereken bir fikrî

22. Phillips, *a.g.e.*, s. 8 vd.
23. Phillips, *a.g.e.*, s. 12.

faaliyet olarak görür. Buna rağmen; bu epistemoloji akımı, iman için "bağımsız gayr-i teistik temeller" gösterilebildiği sürece, ancak imanın rasyonel olabileceğine, aksi halde, rasyonel olmasının mümkün olmayacağına hükmeden *"temelciliği"* ve *"delilciliği"* de reddeder. Çünkü bu temelciliğin ve delilciliğin ulaştırdığı sonuç ya *ateizm*, ya da *agnostisizm* olmuştur.

Oysa, bu "yeniden düzenlenmiş epistemoloji akımı", öyle görünüyor ki, bütün dikkatini Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi vahye dayanan geleneksel tarihî dinlerin Tanrı kavramı ve Tanrı inancı üzerinde toplamış olup bir bakıma, bu inanca bir temel bulma arayışı içerisindedir. İşte bu yüzden, bu epistemoloji akımının temel iddiası, uygun tarzda ele alındığı taktirde, "Tanrı inancı"nın bir "temel" olabileceği; daha doğrusu, bir *"temel inanç"*, bir *"temel önerme"* olarak alınabileceğidir. Bu epistemoloji akımı, yirminci yüzyıl için, bu merkezdeki bir rasyonellik tartışmasını daha cazip görmektedir. Hatta, öyle görünüyor ki, bu akıma göre, bu amaca hizmet etmek üzere, katı delilciliğe dayanmayan, bir bakıma, dînî tecrübe zemininde geçerlilik kazanan başka bir temelcilik bile ihdas edilebilir[24].

Buradan anlaşılıyor ki, bütün bu tartışmalarda, iman için bilimsel esaslara dayanan objektif bir rasyonellik zaten arzu edilmiyor, daha doğrusu, edilemiyor. Ancak "imanın hiçmi hiç rasyonel olamıyacağı fikri"ne mahkum olmak ve bunu değişmez ve zorunlu bir sonuç olarak görmek de zihni rahatsız ediyor. Bu nedenle, *inanmanın*, en azından, aşırı iddialara yer vermeyen bilinçli bir fikrî faaliyet olduğunun dile getirilmesi gerekmektedir. Bu amacın gerçekleşmesi ise, ancak tartışmalara ve bilhassa tartışmalarda üzerinde durulan temel noktalara, bir kez de *"tenkitçi-akılcılık"* veya "tahlîlî akılcılık" diye ifade edebileceğimiz ve günümüzde daha geçerli görünen bir *"çağdaş akılcılık açısı"*ndan yaklaşmakla mümkündür.

Mesela, imanı *felsefî açıdan* savunanlar, genellikle *imanın* özü itibariyle tutarlı olduğu, iman ile akıl arasında bir uyumsuzluğun bulunmadığı, imanın bilimsel bilgiye zıt düşmediği, bazı inançların felsefî akıl yürütmeyle tesis edilebileceği gibi bazı tartışmalı noktaları sanki birer kesin görüşmüş gibi ortaya koymaya çalışır. Aslında, ortaya konulan bu hususlar, imanın mahiyeti göz önüne alındığında, iman için çok aşırı olan iddialardır. Dolayısıyla, onlar, imanın rasyonel olup olamıyacağı probleminin çözümüne katkıda bulunmaktan çok, problemi daha karmaşık hale getirmekte ve çözülemez bir noktaya itmektedir.

---

24. - Penelhum, *a.g.m*, s. 376.
- Peterson, Reason and Religious Belief..., s. 119, 121.
- A. Plantinga, "Reformed Epistemology", *A Companion to Philosophy of Religion* (Ed. P.L. Quinn and C. Taliafferro, Oxford 1997), 383.

Yine, *imanı* bir başka açıdan savunanlar ise, onun, her ne türden olursa olsun, hiçbir *delile* dayanmadığını söylerler ve onu delilsizlikle nitelendirirler. Tıpkı bir öncekinde olduğu gibi, bu da hem problemin çözümüne hiçbir katkıda bulunmamakta, hem de onun doğru olmadığı açıkça görülmektedir. Çünkü bir insanın bir dînî önermeyi veya bir dînî inancı kendi kendine kabul etmesi mümkün değildir. Bu demektir ki, bir kimsenin bir dînî önermeyi kabul etmesini sağlayan, daha doğrusu, onu kabul etmeye *iten* birtakım yazılı belgelerin veya canlı tanıkların desteğine ihtiyaç vardır. Bu tür bir "otorite"ye dayanmaksızın, dînî bir önermenin veya dînî bir inancın kabulü, epistemolojik açıdan imkansızdır. Ancak, yine de unutulmamalıdır ki, bu tür bir epistemolojik "otorite" dahi *makul* bir kimsenin bir dînî önermeyi *tasdik etmeye* zorlanabilmesi için yeterli değildir. Bu, ancak, kişide bir *ümit* ve bir *beklenti* meydana getirmek suretiyle "tasdik" ettirmede etkili olabilmektedir. Bu durum, dînî önermelerin mahiyetinden kaynaklanmaktadır.

Çünkü genelde üç tip dînî önermeden söz edilir. Bunlar:

a) Ya "Peygamber, ashabını topladı ve dedi ki..." şeklindeki "târihî ifadeler";

b) Veya "iman yardımseverliğe sebep olur" şeklindeki genellemeler;

c) Ya da "yeryüzünün merkezinde ve gökyüzünün derinliklerinde şunlar şunlar vardır..." gibi "spekülatif ifadeler" dir.

Bunlardan herbirinin doğrulanabilmek için ne tür bir delil gerektirdiği genellikle herkesçe bilinir. Fakat yine de dînî ifadelerin diğer ifadelerle aynı muameleye tabi tutulmasını kabul etmede bir *isteksizlik* göze çarpmaktadır. Çünkü onların daha az makul olduğu veya sembolik değer taşıdığı vb. birtakım faktörler onların tam bir kesinlikle değil, ancak bir *beklenti* ve bir *ümitle* kabul edilmelerinde etkili olmaktadır.

Aslında, yukarıda da görüldüğü gibi, dînî ifadelerin birbirinden tamamen farklı olup kendilerine ait tek tip bir kategori oluşturmaması, onların kolayca tanınıp birbirinden ayırt edilmesini, dolayısıyla, doğrulanabilmesi için ne tür bir delil gerektirdiğinin bilinmesini ve hangi rasyonellik ve kesinlik *derecesiyle* kabul edilebileceğinin tesbitini kolaylaştırması gerekir. Fakat durum hiç de böyle olmamaktadır. Günümüzde birçok dindar insan, muhtemelen *"akılcılık"* ve *"imancılık"*la ilgili aşırı anlayışların etkisinde kalarak kendisini ya bir *"akıl-adamı"*, ya da bir *"iman-adamı"* olarak görnekte veya herikisi arasında *"belirsiz bir konumda"* kalmaktadır. Bunlardan biri, inanç sistemiyle ve imanla ilgili aklî değerlendirmelerden *kesin sonuç* beklemekte; diğeri ise, akla kapıyı tamamen kapatıp *ne pahasına olursa olsun* inanmayı tercih etmektedir. Belirsiz konumda bulunan ise, "akılcılık" ile "imancılık" arasında gidip gelmektedir.

Oysa, *"tenkitçi akılcılık"*a göre, imanda irrasyonel olma bakımından bunların her üçü arasında, bilhassa ilk ikisi arasında, esasta hiçbir fark yoktur. Çünkü dînî inanç sistemlerinin aklî olarak tahlil edilmesi ve eleştirilmesi pekâlâ mümkündür. Ancak, kesin bir sonuca ulaşmanın imkansız olduğunun bilinmesi gerekir. Ayrıca, *dînî inanç sistemleri* değerlendirilirken, hiçbir belirsizliğe ve kısıtlılığa yer vermeksizin, aklî güç ve yeteneklerin tam olarak kullanılması epistemolojik bir zorunluluktur. Ancak bütün bunları yaparken ulaşacağımız sonuca dair aşırı bir "kendimize güven" veya aşırı bir "iyimserlik", ya da "kötümserlik" bulunmadığından emin olmamız gerekmektedir. İşte, "katı akılcılık" ve "imancılık"ın olmadığı bu gibi durumlarda ortaya çıkan *"tenkitçi akılcılık"* insanın aşırı iddialardan uzak kalmasını sağlayarak çağımıza yakışan bilinçli bir inanmanın gerçekleşmesine yardımcı olur.

İşte bu anlayış, mesela, bir çağdaş rasyonalist olan *W. Bartley*'in görüşlerine uygun düşmektedir. Ona göre, artık bu asırda "akılcılık" denilince, *"tenkitçi akılcılık"*, hatta sadece *"tenkitçilik"* akla gelmelidir. Çünkü "tenkitçilik" rasyonel geleneğin bir parçası olagelmiştir. Bu durumda, rasyonalist olmak demek, tenkide veya eleştiriye açık olmak, "açık zihinli olmak" ve hatta kendi "açık zihinliliği" konusunda da eleştiriye açık olmak demektir. İşte, bu şekilde değerlendirilen bir *"akıl-adamı"*, görüşlerinin ve hatta kendi eleştiri standardlarının bile eleştirilmesine açık olduğu için, irrasyonel değildir. *"İman-adamı"* ise, düşüncelerinin eleştirilmesine izin vermediği, daha doğrusu, bu alanda hiçbir eleştiriye açık olmadığı için, irrasyoneldir.

Buradan anlaşılıyor ki, *Bartley'e* göre, iman konusunda bu çağdaş akılcı tutumun özü, *"eleştirilebilir olan inançları"* eleştirmek, fakat onları doğrulamaya teşebbüs etmemektir. Aslında, bu anlayış, *Karl Popper*'ın bilim felsefesinde ortaya koyduğu, bilimin ruhu, "yanlışlanabilir olan teorileri empirik olarak yanlışlamaya teşebbüs etmek, fakat onları tasdik etmeye çalışmamaktır" şeklindeki görüşü hatırlatmaktadır. Öyle görünüyor ki, *Bartley*, imanın rasyonelliğinin tartışıldığı bu alanda, bir bakıma, bir Poppercilik gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre, bu alanda akılcılığa zarar verenler, tenkitçiliği engelleyenlerdir. Bu durumda, buradan çıkan sonuca göre, çağımızda dindar bir kişi, dînî görüşleri eleştirilebildiği sürece, onlardan vaz geçmemelidir; aksi halde, yani dindar bir kişinin, dînî görüşleri eleştirilmeye müsait değilse, onları savunmasının bir anlamı yoktur.

Peki, o halde, dînî önermelerin ve imanın rasyonelliğinin tartışıldığı bu alanda *"eleştirilebilir olmak"* veya *"eleştirilebilirlilik"* ne demektir? *Bartley*'in açıklamaları dikkate alınırsa, onun bu konuda önerdiği standardlar ve "eleştirilebilirlilik" ve hatta ortaya konulan *"eleştiri"*nin dayanması gereken esaslar şu şekilde sıralanabilir:

1) Mantîken tutarlı olmak;

2) Empirik olarak reddedilebilmeye açık olmak;

3) Gerektiğinde, bir "teori" halinde ortaya konulabilir olmak;

4) Problem çözümüne hazır ve açık olmak[25].

İşte, ancak bu özellikleri taşıyan dînî görüş, inanç ve eleştiriler günümüzde *"rasyonellik"* veya *"makullük"*le nitelendirilebilir. Bu özellikleri taşımayan her tür görüş, inanç ve eleştiri'nin ise dikkate alınıp üzerinde durulmasına bile gerek yoktur.

İmanın rasyonelliği problemini ele alan biribirine zıt iki epistemolojik yaklaşım olan *"temelcilik"* ve *"imancılık"*la ilgili tartışmalar neticesinde ulaşılan bu *"tenkitçi akılcılık yaklaşımı"*, ne imancılıktaki "fayda" anlayışına dayanan teslimiyetçi tutumu, ne de temelcilikteki bilimsel ve objektif tutumu tasvip etmektedir. Çünkü onların her ikisi de, çözüm yollarını tıkayarak tek yönlü, gelişme ve değişmeye kapalı, hiçbir esnekliği bulunmayan bir hayat tarzını telkin ettikleri için, hayatı çekilmez hale getirmektedirler. Eleştiriye her zaman açık olmak kaydıyla, rasyonel bir tutum içerisinde bulunma esasını özünde taşıyarak çağdaş bir zihniyeti yansıtan bu *"tenkitçi akılcılık"* anlayışının, geleneksel inanç sistemine uygulanması halinde, sistemde, küçümsenemiyecek birtakım değişiklikler gerektireceği açıkça görülmektedir. Ancak, öyle görünüyor ki, bu anlayış ve değişikliklerin, her türlü çıkmazlarına rağmen, geleneksel formu içerisinde inanmaya ve yaşamaya devam eden insanların hayatına ne ölçüde nüfûz edeceği, her zaman *"tartışılır"* olma özelliğini koruyacaktır.

25. - Penelhum, *a.g.m.*, s. 376; Kaufmann, *a.g.e.*, s. 114, 121, 123-124.
- Peterson, Reason and Religious Belief..., s.41.
- M. Martin, "Religious Commitment and Rational Criticism", *The Philosophical Forum 1970* (Vo. II, No:1, Department of Philosophy of Boston Universitiy), s. 107-

AHLÂKÎ ÖZGÜRLEŞMENİN ÖNÜNDEKİ BİR ENGEL OLARAK FANATİZM

*Doç. Dr. Hakan POYRAZ**

Özgürlük ile ahlâk arasında kopmaz bir ilişki bulunduğu ve ahlâkın hür iradeyi gerektirdiği, ahlâk hakkındaki felsefî mütalâalarda etkin bir söylem olarak göze çarpmaktadır. Buna göre bütün ahlâkî fenomenlerin temelinde ahlâkî ilişkilerin kurucu ögesi, bireyin özgür iradesidir ve ahlâkî eylem, bireyin özgür kararına bağlıdır. Eylemde bulunan kişi *isterse* başka türlü de *eyleyebilir* (Delius, 1990:317). Nihaî noktada eylemin ahlâkîliği bu eylemin dayandığı ilke ile tutarlı olmasıyla vücut bulur. Böylece özgürlük, irade (istenç), eylem ve seçme, etik terminolojinin temel kavramları olmaktadır.

Biz bu makalede, ahlâkî eylemin 'seçme' ve 'eylem' ilişkisi arasındaki bağı temele alarak, fanatizmin doğasını ve bu doğanın ahlâkî alandaki açmazlarını göstermeyi amaçlamaktayız. Hareket noktamız, Necati Öner'in gerek *İnsan Hürriyeti* (İH) gerekse *Felsefe Yolunda Düşünceler* (FYD) adlı eserinde özgürlüğün temelindeki unsurlar olarak 'seçme' ile 'eylem'i ortaya koyması (İH, 13; FYD, 69) ve özgürlüğün en büyük düşmanı olarak da taassubu, onun panzehiri olarak da toleransı (İH, 119; FYD, 71-72) göstermesi olmuştur. Yine burada konu ile alâkalı olarak ahlâk yargılarının evrenselleştirilebilirliği tezini faydacı bir argümanla desteklemeye çalışan ve fanatizmin doğasını bu çerçeveden değerlendiren günümüz ahlâk filozoflarından R.M. Hare'in fikirlerine temas etmek suretiyle, fanatizmin ahlâkî sahada ne gibi güçlükler çıkarabileceği hususu üzerinde durmak istemekteyiz.

Şüphesiz ki felsefî bir problem olarak özgürlük, antropolojik-ekonomik vs. bir çok açıdan ele alınabilir ama gerçek manâda bireyin özgürlüğü, temelde bir eylem özgürlüğü olarak ahlâk felsefesinin konusu olmalıdır. Zira ahlâki sorumluluk, davranışların sonuçlarından sorumlu, ahlâkî bilinci gelişmiş, özgür bireyi gerekli kılmaktadır.

---

* Gazi Üniversitesi Felsefe Doçenti.

Özgürlük, her halükârda bilinç ile alâkalıdır ve onun bilincine varan için bir anlam taşır. Hür olmama, özgürlük karşısında, ister bilinç durumunda, isterse diğer durumlarda- bir yetkin olmama ve yoksunluk hâlidir. Bu ise seçeneklerin tükenmesi, seçeneksizlikten dolayı zorunluluk ve yetkin olmayış durumudur. Zihinsel kapasiteleri açısından yetersiz akıl hastalarından, çocuklardan, kölelerden ve mahkumlardan hür bir bireyin sorumluluğunu bekleyemeyiz. Bu nedenle zorunlulukla yapılmış doğru olmayan bir eylem, her zaman gayrı ahlâkî olmayabilir.

Özgürlük ve ahlâk arasındaki bağı ele aldığımızda, felsefî kanaatin aksine genel kanı, ahlâkın özgürlüğü kısıtladığı şeklindedir. Gerçekten böyle midir? Ahlâk kuralları insan özgürlüğünün önünde engel midir?

Özgürlük, burada söz konusu edildiği biçimiyle bireyin özgürlüğüdür ve bireyin kişiliği toplumsal bir ahlâkî zemin içerisinde oluşmaktadır. Ahlâk kuralları, bireyin önünde onun özgürlüğünü kısıtlayan ya da daha doğru bir ifade ile bu özgürlüğe çerçeve çizen toplumsal yaşama için gerekli kurallar bütünüdür. Gerçekte ahlâk kelimesi ile insanın içinde yaşadığı sosyal organizasyonun kaidelerinin bütününü kastederiz. Ahlâk, "bir bireyin, bir halkın bir toplumsal sınıfın, bir çağın bilinçli yaşamına hâkim olan inanç ve tasarımlar topluluğudur" (*Delius*, 1990:312). Toplumsal fayda açısından düşündüğümüzde sınırsız bir özgürlüğün mümkün olamayacağını da itiraf etmek zorunda kalırız. Özgürlüğün varolabilmesi için bir sınır gereklidir. Problem de işte burada ortaya çıkmaktadır. Özgürlüğün sınırlanması özgürlük kavramının kendisiyle çelişmez mi? Durum çelişik gibi görünse de aslında sınırsız bir eylem özgürlüğü, 'özgürlüğü" tehdit eder ve bu manâda ahlâk kurallarını denetleyen, onun doğruluğu ve yanlışlığını belirleyen referans noktaları olarak özgürlüğün sınırlarını çizer. Genel olarak ifade edildiği gibi 'ben'im özgürlüğümün sınırı, 'başka'sının özgürlük sahasında biter ve yine özgürlüğün olabilmesi için bu sınır gereklidir. Nasıl ki, 'oda' onu çevreleyen duvarlar olmaksızın mümkün değilse, sınırsız bir özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. (İH, 123) Boş bir özgürlük, zemin olmadan havada asılı kalmak gibi asılı kalan bir özgürlüktür. Özgürlük bir bilinç durumu olduğuna göre, özgürlüğümün bilincine varabilmem için belki de bu duvar şarttır. Necati Öner'in *Felsefe Yolunda Düşünceler*'inde belirttiği gibi, "Bir eylemin engelle karşılaşması, hürriyetsizlik bilincini doğurur ve insanda hürriyet bilinci, hürriyetsizlik bilincinden doğar" (FYD, 69).

Özgürlüğün sahasını ve hudutlarını sorumluluk tamamlamaktadır. Belki de bunun için özgürlük ve sorumluluk çelişik kavramlar değillerdir zira kendi seçiminin sonucu olan davranışından sorumlu birey, özgür bir bireydir. İşte bu noktada ahlâk, bize göre, özgürlük önündeki bir engel değil, tam tersine özgürlüğün gerçekleştirildiği kültürel-manevi bir zemindir. Bu zemin içerinde birey ayakları üzerine doğrulur ve bu zeminin üzerinde yükselir.

Dünya karşımıza iki özelliği ile çıkmaktadır: birincisi evrensel mekanikliği aşan *canlılık*, ikincisi ise canlılık ötesi özelliğiyle *kültür* (Duralı, 1991: 39). İnsanın bu iki dünyanın da parçası olduğu fikrine, Kant, Hegel ve Scheler gibi düşünürleri dipnot olarak gösterebiliriz.

Yaşayan canlı bir organizmadan 'insan' oluşa geçiş, oldukça uzun ve bir o kadar da zahmetlice bir süreçtir. Atalarımızdan gelen genetik mirasımız doğanın şaşmaz yasalarınca işlenerek, kromozomlarımızda taşınan genlerin çeşitli komsinasyonlarıyla biyolojik bir varlık olarak bu dünyaya ilkin bedenen doğarız. Bu doğuş tabiata doğuştur. İnsan olmanın anlamına doğuş ise, içinde bulunduğumuz sosyal ve kültürel muhite doğuştur. Bu ikinci doğuş, doğa yasalarının zorunlu işleyişinin hakim olduğu biyolojik doğuş yerine özgürlüğün; genetik kodlar yerine kültürel kodların geçerli olduğu bir doğuştur ve içinde bulunduğumuz kültürel atmosfer, şahsiyetimizin gelişmesi, ahlâkî karakterimizin pişip olgunlaşması imkanını bize sağlamaktadır.

'İnsan' aynı zamanda değer ifade eden bir kavram olup 'insan olmak' da değer yüklü bir ifadedir. Değerin olgusal terimler gibi tanımlanamaz olduğunu düşünürsek, insanlık da bu manada 'tanımlanamaz' ama belki de Wittgenstein'in dediği gibi 'gösterilebilir'. (*tanımlanabilir*in gönderimi *söze, gösterilebilir* olanın ise *yaşantı*yadır)

İnsan olmaya geçişi içten dışa doğru açılan halkalar -veya Aristoteles ve Hartmann gibi tabakalar- şeklinde düşünebiliriz ve her bir halkadan daha dıştaki diğer halkaya geçiş, bir aşmadır ve her bir aşma aynı zamanda özgürlüğün aşamalarıdır diyebiliriz.

Bu halkalardan en içteki veya en dıştaki en temel zemin beden, Kantvarî bir anlatımla, doğa yasalarının zorunluluğuna tabiidir. Biyolojik fonksiyonlarının gerçekleştiği bu halkada özgürlük sahası bulunmamaktadır. Kendi genetik yapımı seçemem. Ahlâk ise işte bu manâda bize bir özgürlük zemini vermektedir. Zorunluluğun hakim olduğu yanımı ve onun isteklerini, onu ihmal etmeksizin aşabilirim. Her bir aşmanın o halkanın direnmesine rağmen olduğunu söyleyebiliriz. İşte toplumsal olan ahlâkın görevi burada başlamaktadır.

Toplumsal ahlâk, bireydeki biyolojik-psikolojik yanları aşarak bu yanlardaki negatif enerjiyi pozitife doğru yönlendirebilir. Bu açıdan aşma, bir ihmal, aşılanı kuşatma, onu çerçevelemedir. Bu manâda aşmanın çökme ile karıştırılmaması gerekir kanaatindeyiz. Yoksa son günlerin moda tabiri "aşmış olmak" moral sahanın dışına çıkarak toplumsal kuralları aşmış olmak ve ahlâkî bir kirliliğe neden olmak, *aşma* değil *çökme* sayılmalıdır. Ahlâksızlık ya da ahlâkın reddi de burada başlamaktadır. Zira aşma, toplumsal ahlâk ile hesaplaşıp onun fevkinde daha yüksek evrenselleştirilebilir bir ilkeyi seçmekle mümkün olabilir. İşte zorunluluk

derecesine göre en dıştaki zeminden dışımıza açılarak, "zeminimizi öteki zeminlere açarak bakımını yapmak" (İnam, 1998: 39)[1] suretiyle aşma gerçekleşebilir. Ahlâken özgürleşerek evrensel ahlâka geçit bulmak, özgürlüğün en son halkasıdır.

Ahlâkî özgürleşmenin önünde bu manada gerçek engel, ahlâksızlık (amoralism) değil, fanatizmdir. Özgürlük ile duvar arasındaki benzetmeye geri dönecek olursak, özgürlük bir küçük odadan bu odayı çevreleyen daha büyük bir odaya geçiş olarak da tasvir edilebilir. Fakat duvarın kapıları kapalı ve penceresi başka pencerelere açılmaya müsait değil ise o zaman özgürlüğün önündeki gerçekten bir engelden söz etmek mümkündür. Bu duvarı bilinçli olarak kapamaya çalışan kendisini duvarlar içine hapseden kişi de fanatik hüviyeti ile karşımıza çıkacaktır. Fanatizm kendisini bu duvarlara hapseden, yani özgürlüğün bilincini kapayan bu manada ahlâkî bir saha içerisindeyken, -aslında ahlâkî bir kaygı taşısa bile- daha yüksek bir ilkeye geçişi tıkama durumudur.

Halbuki ahlâksız (amoralist), özgürlüğü zeminsiz yakalamaya çalışan ve özgürlük yerine ilkesizliğe ulaşan dejenere bir kişiliktir ve fanatiğin durumu ahlâksızdan farklı olarak bir ideale bir ilkeye bağlılığın şiddetinden ortaya çıkar. Böylece ahlaksız boşlukta asılı dururken, fanatik zemine yapışıp kalmakta, adeta zeminin kendisi haline geldiği için kendi benini objektifleştirerek, özgürlüğün değil zorunluluğun halkasına dahil olmaktadır. (Kendi ilkeleri zorunlulukla doğru olup, bu ilkelere uymayan her türlü davranış, düşünce eylem de zorunlulukla yanlıştır.) Bu ise özgürlük açısından bir yabancılaşma sayılmalıdır. Kendi fikri dışındaki her türlü fikri reddeden, Türkçe'de taassup kelimesi ile karşılayabileceğimiz ve yine Necati Öner'in haklı olarak belirttiği gibi yalnız dinde değil bütün fikir alanlarında görülen bir ruh hastalığı (İH, 120; FYD, 72) olarak beliren fanatizmin Latince kökü ibadethane anlamına gelen 'fanum'dur. Fanatikus, aşırı bir tutuculukla bağlanma halini ifade eder ve fanatizm tutucu bir şekilde bir ilkeye körü körüne taassupla bağlanma hâlidir. Fanatik, bir fikre sıkı sıkıya bağlanırken, kendisinin iştirak etmediği fikir ve kanaatleri hoş görmeyerek, onları şiddet yoluyla yok etmek arzusu ile doludur. Böylece de özgürlüğün önündeki en önemli engel olarak belirir (İH, 199-20, FYD, 72).

Fanatik, bu aşırılıkla, kendi dışına açılmayı kesinlikle reddedecektir. Onun için hakikat sadece kendinde olduğundan dışa açılmak, bir parçalanma, kendisinden koparılmak demektir (Gürsoy, 1991: 19) ve kendi dışında kendisi gibi olmayanlarca yok edilme duygusuyla -kendinin yok oluşunu dahi göze alarak- yok etmeye yönelecektir. Onun varlığını belki

1. 'Zemin' kavramı Ahmet İnam'ın "Yobaz Yaratan Bir Dünyaya Doğru" adlı makalesinden alınmıştır. (İNAM, 1998).

de kendisininki gibi ilkelere sahip olmayan başka kişilerin varlığı önündeki bir intihar komandosuna benzetebiliriz.

Meseleye bir de günümüz ahlâk filozoflarından biri olan Hare'in faydacı formülasyonu çerçevesinden baktığımızda, fanatizm yine ahlâkın evrenselliği önündeki önemli engellerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hare fanatizmin doğası ile ilgilenmiş ve fakat fanatik ile ahlâksız (amoralist) kavramlarını birbirleriyle eşdeğer olarak almamıştır; ahlâksız ne genel ne özel durumlar için ahlâkî düşünmek istemeyen kimsedir ve Hare sistemi içinde onun varlığı herhangi bir bir çelişki barındırmaz (*MT*, 169).

Ahlâksızlık, hayâsızlık değil, ahlâkî olanı reddetme anlamındadır. O, ahlâk düşüncesindeki evrenselleştirilebilirliği ya da bizim yukarıda sunduğumuz çerçeve içinde, ahlâki zeminin dışında kalarak ve bu zemini reddeden kimsedir. O bu sebeble ahlâkî olarak ilgisiz yargılara varmakta, bunu ya sürekli veya özel durumlar için yapmaktadır (*MT*, 183). Yani o, ahlâkî olanı *seçmeyen* kişidir. Bu seçim (ya da seçmeme) ahlâkîliği ya sürekli ve tutarlı bir şekilde reddetme ya da özel durumlarda ahlâki bir yargıyı reddetmedir. Birinci durumdaki ahlâksızlık, yine Hare'in deyimiyle safkan amoralist (pure amoralist) dediği kimsedir. Açıkça bu (ve bizim yukarıda sözünü ettiğimiz fanatik), mantıksal bir tasavvurdur. Buna göre ahlâksız, ahlâkî bütün reçetelerini, mantık ve olgulara dayalı argumanların doğruluğunu itiraf edebilir. Yine de ahlâkî bir çıkarımı reddebilir. Çünkü hiç bir şekilde ahlâkî yargıya varmak istemez (*MT*, 186).

Ahlâkta evrenselleşme, evrenselleştirebileceğimiz bir ilkenin seçimidir. Ahlâkın içeriği açısından seçilen ilkeler, tercihlerin bir ifadesidir ve hiçbirisi diğerlerinin üzerinde bir otoriteye sahip değildir. Fakat nihaî ilke, evrensel veya evrenselleştirilebilir olmalıdır (MT, 179). Buna göre, her birimiz kendi ilke kararlarımızı almakta özgürüz. Bununla birlikte evrenselleştirilebilir olarak kabul edebileceğimiz farklı ilkeler arasında nasıl bir tercih kullanacağız? Eğer ilkemizi tutarlı bir şekilde önkayıtlayabiliyorsak (preskiribe edebiyorsak), onu evrenselleştirebilir olarak kabul etmeye hazırız demektir.

Deliler ve cânilerin tasavvurî anlamda bu ölçüte uyabilir, kendi çılgın emelleri için böyle bir ölçütü gerekçe gösterebilirler (*Warnock*, 1974: 469; *Hudson*, 1990:15-6). Gerçekte eleştirel düşünceden yoksun (buna istidadı olmayan ya da bu istidadı bilgisizlikten dolayı yanlış kullanan) birisinin evrensel bir ahlâk yargısına varması mümkün olmayacaktır. Fakat 'fanatik' bunun bir istisnasıdır. Zira fanatik, bütün bu istidatlara sahip olmakla birlikte kendi ideallerine sımsıkı bağlanan ve bu ideallere uygun ahlâkî yargılarda bulunan kimse olarak, tasavvurî manada kendi idealleri-

ni evrenselleştirebilir ve bu ilkeler doğrultusunda ahlâkî eylemlerde bulunabilir. Hatta bu eylemler, mantıksal bir çelişki ya da tutarsızlığa düşmeksizin iyi ilkelerin sonucu da olabilirler.

Bununla beraber fanatiğin varlığı, ahlâksız gibi değildir. O ahlâkî ilkeleri olan ve bu ilkelerini evrenselleştirelebilir önkayıtlamalarla aşamayan, ya da genel durumlar için verilmiş ilkeleri, kendi ilkeleri doğrultusunda değiştiremeyen kişidir. Ahlâkî seçmede, kendi ilkelerimizi kendimiz seçmekteyiz. Bu seçim, kendimizi bir başkasının yerine koyarak (*MT*, 171) yaptığımız evrenselleştirilebilir bir seçimdir. Bizim hatalı olarak ahlâkî olduğunu düşündüğümüz seçme eylemi, bir başkasının zararına olabilir. Bu durumda seçimimiz, hem bizim hem de başkasının zararına olacaktır. Bir Nazi veya Güney Afrikalı, irkî üstünlük ya da saf ırk ideali doğrultusunda belirli bir ırkın bastırılması veya yokedilmesini isteyebilir. Derileri siyah olduğu için zencilere eziyet edilmesini savunan bir ırkçıya "eğer derinin rengi senin de siyah olsaydı sana da bu şekilde muamele edilmesini ister miydin?" sorunun cevabı olarak ancak fanatik "evet" diyebilir. Bu nedenle onun idealinin mantıksal olarak evrenselleştirebilirliği de sözkonusu olabilir. Eğer beyaz ırkın saf olduğunu ve koruması gerektiğini söyleyen bir ırkçıya, ya da yahudilerin yokedilmesi gerektiğini söyleyen bir naziye "sen de onun yerinde olsaydın, sana da bu şekilde davranılmasını ister miydin?" diye soracak olursak, bu soruya vereceği "evet" cevabı, sadece karşısındakine değil, kendisine de zarar verecektir.

Bu sebeble fanatiğin doğasını ayrıntıyla inceleyen Hare, iki tür fanatikten söz eder. Ona göre bunlardan birincisi günlük hayatta her zaman karşımıza çıkan sıradan veya *saf olmayan* diyebileceğimiz *fanatik*'tir. (impure fanatic), ikincisi ise *saf fanatik* (pure fanatic) tir (*MT*, 170). Bu Hare'in ilkönce *Freedoom of Reason*da işleyip *MT*'de genişlettiği bir ayrımdır.

Fanatik onun incelemesinde ahlâkî açıdan önemli bir problem teşkil etmektedir. Çünkü onun tanımladığı biçimiyle fayda kuramı çerçevesinde fanatik kavramı ile ilgilenen Hare, fanatiğin ideallerinin faydanın maksimizasyonu ve kendi tercihlerinden çok uzak yargılar verdiğini söylemektedir.

Bunlardan birincisi olan saf olmayan fanatik, faydacılardan farklı ahlâkî değerlere sahiptir. Yalnız bu faydacılardan farklı değerlere sahip olan herkesin fanatik olacağı anlamında değildir. Fanatik, sadece eleştirel düşüncede bulunmayan veya bulunmak istemeyen kişilerdir. Bunu yapmamak veya yapmak istememek, gerçeklerle yüzyüze gelmeyi reddetmek veya yüzleşmemek, ya da açık bir şekilde düşünmemek ya da düşünmeyi reddetmek sebebiyle olabilir. Bu tip fanatikler yeryüzünde çok sayıda vardır ve çok büyük hayatî problemlere sebeb olmaktadırlar. Bunların

varlığı eleştirel düşünceye karşı bir arguman olarak getirilemez (*MT*, 170).

Oysa saf fanatik kavramı, bazı mantıksal güçlükler ortaya çıkartmaktadır. Hare'in detaylı olarak üzerinde durduğu saf fanatiktir. Zira bu kişilerin eleştirel düşünme kabiliyetleri ve isteği vardır.

Saf fanatiğin varlığı, bununla birlikte gerçek dünyada karşılaşılan bir durum değil, sadece tasavvurî bir durumdur. Eleştirel düşüncenin rasyonel argumanları, gerçek hayatta bu tür saf fanatikle karşılaşmamızı mümkün görmez (*MT*, 5. bölüm). Bununla birlikte saf olmayan fanatiklerin çokluğu ve ikinci tür fanatikle ayırdedilememesi onun olabilirliğine işaret etmektedir. İkinci tür saf fanatikler, gerçekte yoktur ama mantıken varolabilirler (*MT*, 172).

Sezgici ve eleştirel ahlâk düşüncesi düzeyleri[2] çerçevesinde meseleyi ele alan Hare'e göre, fanatizm, bir çok açıdan sezgici düşünce düzeyi ile benzer sonuçlar vermektedir. Ahlâk düşüncesindeki iki düzeyli düşünme biçiminin ne sezgici ne de eleştirel düzeyi, fanatizmin kendisinden kaynaklandığı yerdir. Fanatik, sezgilerini eleştirel bir ilkenin üzerine geçirmeyebilir. Sezgici düşünce de böyle yapmaktadır. Bununla beraber, eleştirel düşünmeye istîdatlı insanların da fanatik olabileceği durumlar söz konusudur; Ahlâk düşüncesinde sezgilerini kullananlar, ilk görünüş (*prime facie*) ilkelerini seçerken, bu konuyu dikkate almamaktadırlar. Çünkü onlara göre iyi yetiştirilmiş bir insanın sezgileri, böyle bir durumla karşılaştığında bir güçlük çekmeyecektir.

Ahlâki sezgilere sahip olmak fanatiklik değildir. Ancak fanatik ile sıradan iyi bir insan arasındaki farkı izah etmede bir zorluk bulunmaktadır. Bu insan, baskı (stres) altında kaldığı durumlarda sezgilerine sığınmaktadır ve eleştirel düşünceye başvurmamaktadır. Bu güçlüğü aşmanın yolu, kararlardaki muhtevaya bakmaktır. Saf fanatik ile o kişiyi ayıran husus, onun kararlılığıdır. Saf fanatiğin özelliği, "kanın son damlasına kadar" (pure blooded) kesin inançlarını ulaşamayacağı bir mertebeye koyması, bu inançları aşamaması ve onu hiç bir şekilde değerlendirmeye tâbi tutmamasıdır (*MT* 176).

Baskı, nisbî bilgisizlik gibi özel durumlarda, yanlış yapma korkusuyla seçim yapmaktan uzak durmak, fanatiklik değildir. Kendi gücüne gü-

2. Hare, normatif ahlak düşüncesini, Platon'daki 'bilgi' ve 'doğru kanı' ya da Aristoteles'teki 'doğru eylem' ve 'pratik bilgelik' arasındaki ayrıma benzer bir ayrımla iki düzeyli olarak ele almaktadır. Bunlardan birinci düzey, eleştirel olmayan ve ahlakî âmillerin ancak sınırlı kesinlikteki ilk görünüş (prima facia) ilkelerini kullandığımız ve sezgisel düzeyde kaldığımız ahlak düşüncesi iken ikinci düzey, prima facia ilkelere eleştirel olarak yaklaşan bütünüyle rasyonel bir düzeydir. Bu düzeylerden birincisini *Proller* (köleler), ikincisini *Archangeller* temsil eder (Bkz, MT; Poyraz, 1996-163-7).

veni olmayan bir kişinin bir şeyi kötü yapmaktan korkarak yaptığı eylemler, onu fanatik yapmamaktadır.

Saf ve saf olmayan fanatiklerden her ikisi de eleştirel düşünceye karşı sezgilerine sığınırlar ama gerekçeleri farklıdır. Saf fanatik, saf olmayanın aksine eleştirel düşünce kaabiliyeti olan kimsedir ve eleştirel düşünceyi kullanmaya isteklidir, bunu da yapar (*MT*, 176). O halde konu ile ilgili Hare'in düşündüğü ve fanatiğe karşı geliştirdiği argumanları nelerdir? Yeterince kararlı bir fanatik, eleştirel düşünceye sahip birisi tarafından ortaya atılan tüm olguları kabul edebilir ve kendi ortaya koyduğu çıkarımların yanlışlığını kabul edebilir ve hâla fikrinde ısrar edebilir. Eğer bu kişi olguları tam olarak anlayamamışsa veya mantıksal bir hata sebebiyle ideallerine veya sezgilerine bağlılık veya bazı psikolojik sebeblerle argumanlarımızı reddederse, o saf fanatik değildir. Sadece bütünüyle bilgilendirilmiş ve mantıksal olarak hatasız davranan ve eleştirel düzeyde düşünme kapasitesine sahip fanatik, faydacılığın tezlerini reddederse o saf fanatiktir. Hare, böyle kimselerin gerçek hayatta olmayacağını, bunun bir mantıkî tasavvur olduğunu kasdederken, bu tür bir fanatiği kastetmektedir.

Hare'a göre, fanatizmin kökleri, bu nedenle sezgiciliğe ve eleştirel düşünceyi reddetmeye dayanmamaktadır. Fanatik, kendi ilkelerinin seçiminde bir tür sezgi kullanmaktadır. Bununla beraber, sezgici düşüncenin temelde fanatizmi ürettiğini de söyleyemeyiz. Zira kişi ne kadar iyi yetiştirilmiş olsa da o fanatik olabilir. Bir çok ilk görünüş (prima facia) ilkelerimize bağlı kalmak ve ahlâk düşüncesinde bunları kullanmak hakkımız vardır. Yine de bunlar bizi fanatik yapabilirler. Eğer ilkemiz, başka durumlara da uyulanabiliyor ve biz fikrimizde hala ısrar ediyorsak, bu bizi fanatik yapacaktır. "Bir kişiyi fanatik yapan, o kişinin sezgisel ilkeleri değil, o ilkelere karşı takındığı tutumdur." (*MT*, 175)

Örneğin doktorlar için hayat kurtarmak, iyi bir ilkedir. "benim ilkem hayat kurtarmaktır, bu sebeble hasta ne kadar acı çekerse çeksin onu yaşatmaya çalışacağım" diyen doktor, eleştirel düşünme ilkesinin duruma uygulanması halinde, bu ilkenin üstüne *kendi* iyilik ilkesini koyarsa fanatik olmaktadır. Çünkü o, ilkesine karşı takındığı tutumla genel prensibi, özel durumlarda aşamamaktadır. Böyle bir doktor, hastanın hayatıyla ilgili ihtimallerin varlığından dolayı eğer bir ötanazi uygulamasından kaçınıyorsa o Hare'e göre saf fanatik değildir. Fakat doktorun da yukarıda söz edilen anlamda hangi iyi ilkeye bağlanırsa bağlansın, saf fanatik olma durumu sözkonusu olabilmektedir. Şöyle ki, evrensel önkayıtlamacılıktan faydacılığa geçişteki argumanlarla ilgi kavramların oluşturduğu mantıksal düzeni (evrenselleştirme ve kendini başkasının yerine koyma) fanatik reddetmemektedir. Çünkü o ahlâksız değildir. Ayrıca bütün aşamalar, kavramsal aşamalarsa bunları da reddetmemektedir.

Hare, fanatik doktor ile Archangel arasında bir diyalog ile meseleye açıklık getirmeye çalışır. Doktorun hasta hakkında bilmediği veya mantıkî olarak emin olmadığı duruma olgular varsa, Archangel onu doğru yöne sevkeder. Varsayalım ki, eğer hasta yoğun bakıma alınmaz ise o an ölecektir. Eğer yoğun bakıma alınırsa, bir çok acı çektikten sonra bir ay içinde ölecektir. Bütün bu varsayımsal olguların yanında doktor, çok güçlü ahlâkî değere sahiptir ve sahip olduğu bu ahlâkî değerler, ona hastasını yaşatmak istemektedir.

Gerçek hayatta ihtimaller ile ilgili bir çok sorun ortaya çıkacaktır. Örneğin hastanın öleceğinden ne kadar emin olunduğu ya da hastanın ne kadar acı çekeceği gibi. Her şeyin sebeb ve sonucunu hesap edebilen eleştirel düşünce düzeyi üstün bir varlık (Hare'in terminolojisi ile Archangel), bu tür ihtimal hesapları yapmaya gereksinim duymaz. Çünkü alternatif eylemlerin sonuçlarının neler olacağını bilir. Bu, doktorun hastanın yerine kendini koyması demektir. Eğer doktor hastanın yerine kendini koyarak, hastanın yaşaması durumunda kaçınılmaz olarak öleceğini ve hastasının yaşamaya devam etmesi durumunda, hayatın değil acının devam ettiğini bilecek olursa, bir tercih kullanacaktır. Eğer doktor, tercihini kullanmazsa, ya da hasta acı çekerken çektiğe eşdeğer tercih yapmaz ise, bu durumda Archangel, hastanın çektiği acıyı tam olarak ona taşımamış demektir.

Eleştirel ahlâk düşüncesinin istediği şekilde doktorun tamamen bilgilendirildiğini varsayalım. Bu durumda hipotetik örnekte olduğu gibi kendisine ne yapılacağı konusunda bir tercih yapacaktır. Bu tercih, hastayı öldürmeme tercihi ise, ahlâkî inançlarını esas alarak kendi tercihinin aksine bir tercih yapmış olacaktır.

Bu tercihlerden birincisi ikincisine baskın gelirse doktor, hastanın ölmesine müsade edecektir. Eğer doktor bu sonucu engellemek isterse, kendi tercihini aşarak hastayı yaşatmaya çalışacaktır. Bu durumda bu işlemin kendi tercihi olmadığını, yaşatmanın ahlâkî inancı olduğunu iddia edecektir. Hare'e göre varolan ahlâkî inançlar ve ahlâkî ilkelerin daha üst bir ahlâkî ilke ile aşılması gerek miyor mu idi? Hare'in bu soruya vereceği cevap, aşağıdaki gibi olacaktır:

Sezgisel seviyede ahlâkî inançlar, diğerinin önüne geçemez (aşımlı değildir). Geçememeleri, birbirleriyle çelişmeleridir. İkinci olarak burada çelişen, bir ahlâkî değerle, acı çekmeme gibi basit bir kişisel tercih değil, iki ahlâkî ilke çatışmaktadır. Doktor, iki evrensel önkayıtlama prensibi ile karşı karşıya gelmiştir. Bu önkayıtlamanın biri, böyle durumlarda acı çekme önlenmelidir, diğeri ise hasta sağlıklı tutulmalıdır demektedir. Bu durumda aşımlılıkla ilgi hiç bir şey fanatiği kurtarmıyor.

Eğer doktor, "benim ilk tercihim, ahlâkî inançları esas alır, bu sebeble onun bir önceliği olmalıdır" diyorsa, o argumanını yanlış sıralamaktadır. Çünkü argumanın amacı eleştirel düşünce yoluyla ahlâkî bir inanca ulaşmaktır. Ahlâkî sezgilerin *öncelikli* otoritesinde ısrar etmek, eleştirel düşünceyi reddetmektir (*MT*, 179). Doktor, kendi tercihlerini, onların ahlâkî olduğunu iddia ederek önplana çıkaramaz. Bunun için doktor kendi tercihinin hastanınkinden daha kuvvetli olduğunu göstermek zorundadır. Gerçek hayatta bunun böyle olmsının ihtimali çok azdır. Acının az olması gibi bazı durumlarda, onun ahlâkî eğilimlerini sürdürmeye çalışması aldırılmayabilir.

"Tercihler" der Hare, "muhakkak ki sık sık değişebilirler" (*MT*, 180). Bu ifade, faydacı kuram için çok geniş bir anlam içerir.

Doktor, gönüllü ötanazi durumunda kendi inançlarıyla çelişebilir ve ondan sonra bir yöntem geliştirir. Ancak sadece hastanın şuurlu olarak istemesi durumunda bir karar alabilir. Bunun için fanatizmin durumu dilemmadır. Ahlâkî inançlarını esas alanlar dahil, kendi tercihlerinin hayata geçirilmesinde bundan zarar görecek diğer tercihlere üstün geleceğini itiraf etmek zorundadır (*MT*, 181).

Hare'in tanımladığı biçimiyle fanatik, faydacılığın değiştirilebilir tercihleri argumanlarıyla karşısına çıksak da, fikrinde ısrarcı olacaktır. Bu değiştirme, yine ilgiler ve eğilimlerle alâkalıdır. İlgiler (interest) ve eğilimler (inclination) identik değillerdir. İlgi konusu olan bir şey, eğilimin konusu olmayabilir (*H*, 1975b). Bununla birlikte Hare, eleştirel düşüncenin önemini vurgulamakla ve sezgici düşüncenin eleştirel düşünceyle aşılmasını söylemekle birlikte, faydacılık konusunda sezgilerinin ötesine geçememektedir. Ayrıca fanatik, Hare'in kendi sistemi içinde kalarak onun tanımladığından başka türden de tanımlanabilir. Ahlâki bir ilke koyan bir insan, kendi tercihi olarak, kendini başkalarının yerine koyarak evrenselleştirilebilir bir ilkeyi önkayıtlayabilir ve verilmiş olanı böylelikle aşabilir. O, kendi kavramını koyandır. Fanatik ise, kendi kavramının kölesi durumundadır.

Buraya kadar Hare' in fanatik kavramı üzerine yaptığı değerlendirmelere bakacak olursak, doktorun hastasının yaşaması için yapmış olduğu uğraşıyı fanatiklik olarak nitelemesini, onun ötanazi karşısında sezgilerini temele alması ile açıklayabiliriz. O, her ne kadar eleştirel düzeyin önemini vurguluyor olmasına rağmen, içinde bulunduğu toplumun ona kazandırdığı karakter ögeleri yoluyla sezgisel düşünmekte ve doktorun her şeye rağmen hastasını kurtarmaya çalışmasını üst düzey fanatiklik olarak tanımlamaktadır. Ve bu sezgilerini, eleştirel düşünce düzeyinde, hastanın hayatına son vermenin hastanın her zaman iyiliğine olacağını Archangel'a söyletmektedir. O, ötanazi konusunda tıpkı doktorların yaptığı gibi, yaşam kavramı üzerine değil 'acı' kavramı üzerine yoğunlaş-

maktadır (bkz, *Poyraz*, 1993:44) Ötanazi, acının sona erdirilmesini insanın hayatı pahasına yapmaktadır. Bu konuda Archangel'in cevabı ne olacaktır? Eğer gerçekten eleştirel düzeyde olsaydık, yaşam kavramı ile acı kavramının eşleşebilir kavramlar olmadığını idrak edebilirdik. Hiç bir Archangel bize bunu açıklayamaz ve Hare'in faydacı formulasyonu fanatizm konsunda yeterince doyurucu değildir.

Kanaatimizce, evrensel ahlâka ulaşmaya çalışan özgür birey, içine doğduğu ahlâkî zeminin, bu zemini yok saymadan dışına çıkarak (yani hem içinde ve hem de dışında bulunarak) bu zemine katkı getirirken, fanatik kendini bu zemine hapsetmektedir. Özgür birey bu zemindeki malzemeyi kendisine kazandırılmış karakter öğeleri olarak yeniden değerlendiren, kendi beyninde bu değerleri yeniden yaratan hoşgörü sahibi bir şahsiyet olarak ortaya çıkarken, fanatik kişiliğinin eksik kalan yönlerini basmakalıp yargılarlarla doldurmaktadır. Özgür birey böylece hoşgörü sahibi iken o taassup sahibidir. Fanatik niyeti itibarıyla ahlâksız değildir ve hatta belki de derin ahlâkî kaygılarla öyle davranmaktadır ve öyle davrandığı için de moral zemine sıkı sıkıya yapışmaktadır. Fakat zemine yapışıp kaldığı içinde zeminde tutsaklığı onun özgürleşmesi önündeki bir engeldir. Ahlâkî bir ilke koyan insan, kendi bilinçli tercihi ile, kendini başkalarının yerine koyarak evrenselleştirilmiş bir ilkeye ulaşabilir ve verilmiş olanı böylece aşar. O kendi kavramını koyandır. Fanatik ise kendi kavramının kölesi durumundadır (Poyraz, 1996:175).

Fanatiğin durumunu özgürlük ve duvar arasındaki ilişkiyi ortaya koyan örneği benzer bir örnekle açıklamaya çalışacak olursak, lambadaki alevin sönmemesi için bir muhafaza (lamba camı) gereklidir. Eğer muhafaza yoksa alev söner. Fakat lamba camı alevin devamlılığı için üzerinde bir delikten içeriye oksijen alır, aksi halde yine alev söner. Fanatik böylece 'fanum'unu bir fanusta muhafaza etmek isterken, fanusun oksijeni tüketmesi gibi özgürlüğü tüketir. Oysa ahlâkî şahsiyet, zeminle yüzleşmesini bilen, zemini karşısına koyabilen ve bu zemini yeniden inşa edebilendir. O Fanumun fanusunda boğulmadan, hiç bir kilisenin zangocu olmadan, kendisini kendisinde keşfettiği evrensel hakikate teslim edebilen ve kendinde evrensel değerleri taşıyabilen, dostlarından yana oynama cesaretine sahip model şahsiyet olmalıdır. Çünkü o "kendi" beynini kimseye kiralamamıştır, bütün kiliselerden, bütün havralardan kovulma pahasına olsa bile...

Ahlâkî kişi hiçbir ahlâkî ilkeyi kabul etmeyen zeminsiz kişiye (ahlâksıza) ve bu ilkeyi yaşatmak için zemine yapışmış ve adeta zeminin kendisi gibi katılaşmış olan fanatiğe, kendini, kendisindeki bütün insanları ve evrendeki insan dokusu olarak kültürü tanıyan bir şahsiyet olarak eşit mesafeden uzak durmaktadır.

KAYNAKLAR

DELIUS, H (1990) Etik, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (Çev) Doğan Özlem, Ara yay. İstanbul

DURALI, T (1991) Biyoloji Sorunu, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 28

GÜRSOY, K (1991) Felsefe ve Hoşgörü, *Felsefe Dünyası*, sayı. 1 (MT, 179)

HARE, R M (1963) *Freedom and Reason* (Oxford UP)

---------- (MT) *Moral Thinking, Its Levles, Method and Point* (Oxford Up) 1981)

HUDSON, W.D (1990) The Development of Hare's Moral Philosophy, *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, (Ed) D. Seanor, N. Fotion, Clerendon Press, Oxford

İNAM, A (1998) Yobaz Yaratan Bir Dünyayı Anlamaya Doğru, *Doğu-Batı* Sayı: 3

ÖNER, N (İH) *İnsan Hürriyeti*, Selçuk yay. Ankara, 1982

(FYD-*Felfese Yolunda Düşünceler*, MEB, 1993)

POYRAZ, H (1994) Etik Sorunlar Açısından Euthanasia Felsefe Dünyası, sayı: 13

---------- (1996) Dil ve Ahlâk, Vadi yay. Ankara

WARNOCK, G.J. (1974) *Contemporary Moral Philosophy: New Studies in Ethics*, Mc Millian, New York

DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ ÜZERİNE

Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM *

Her eylemin düşünmeyi gerektirmesi gibi her fikir ya da her düşünce de düşünmeyi gerektirir. Bir diğer ifadeyle düşünce, düşünmenin bir ürünüdür. Düşünceyi sözlüklerde şöyle tanımlamışlardır: "Düşünme ediminin içeriği"[1]. "Düşünme sonucu varılan, düşünmenin ürünü olan görüş, mütalâa, fikir, mülâhaza, ide..."[2] O halde düşünmenin ne olduğuna bakalım." Düşünmenin dış baskı ve yasaklarla sınırlandırılmayışı, bunların etkisinden bağımsız ve yalnızca kendinden sorumlu oluşu."[3] Bu bir düşünme özgürlüğü tanımı. Peki "düşünme" nedir? "Duyum ve izlenimlerden, tasarımlardan ayrı olarak, aklın bağımsız ve kendine özgü durumu (eylemi); karşılaştırmalar yapma, ayırma, birleştirme, bağlantıları ve biçimleri kavrama yetisi."[4] Bir de özgür kelimesinin lügat manasına bakalım: "Herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya, şarta bağlı olmayan, serbest hür. (ya da) kendi kendine hareket etme, kavrama, karar verme gücü olan."[5]

Yukarıda tanımlanan kelimelerden ikisi (düşünme, özgürlük) bir araya gelince sihirli bir birliktelik oluşturuyorlar. Neden? Çünkü düşünme özgürlüğü kimileri için bir ideal, kimileri içinse ideale uzanan yolun vazgeçilmez temel unsuru; insan olmanın, insan olduğunun farkında olmasının temel şartı. Hani Aristo'nun bilinen ifadesiyle insanı hayvandan ayıran belirgin öz niteliktir düşünme; bir de bu düşünme özgür olsa. Düşünme özgürlüğü büyük insanların büyüklüklerinin mihenk taşlarından biri. Hep vurgulanır o, bir paye alınmaya çalışılır ondan; ikincisi birincisinin âdeta arkı gibi; ondan akar düşünme, hayal, tasavvur; onda kanat çır-

---

* Atatürk Üniversitesi, *Fen-Edebiyat Fakültesi*, FelsefeDoçenti.

1. Prof. Dr. Bedia Akarsu, Felsefe Terimler Sözlüğü, Ankara: Savaş Yayınları, 1984, s.51.

2. Türkçe Sözlük A-J 1, Haz., Prof. Dr. Hasan Eren, Prof. Dr. Talat Tekin vd. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.

3. Prof. Dr. Bedia Akarsu, Felsefe Terimler Sözlüğü, Ankara: Savaş Yayınları, 1984, s.52.

4A.g.e., s.51; Türkçe Sözlük A-J 1, Haz., Prof. Dr. Hasan Eren, Prof. Dr. Talat Tekin vd. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.

5. Türkçe Sözlük, K-Z 2, 1988; Bkz. Prof. Dr. Necati Öner, İnsan Hürriyeti, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s.1-7.

par tâ uzakların ufuklarına; onunla keşfeder tılsımları dünyanın ve insanın. Dantel örer gibi kanaviçenin kıvrımlarında, bir kelebeğin pervane olması gibi lambanın cazibesine, ya da arının duyduğu hasreti çiçeklerde söndürmesine benzer gibi; düşünmekte öyle işte! Özgürlüğün kollarında dallanıp budaklanmakta, başı göklerin şahikalarına, kökleri ise yerin karanlık derinliklerine kulaç atmakta âdeta.

İşte yukarıda çizilen panoramayı göz önüne alırsak "düşünme özgürlüğü"nün vicdanın, fikrin, irfanın, yaşamanın ve daha nice benzeri niteliklerin vazgeçilmez temel dayanaklarından birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Bu girişten sonra düşünme özgürlüğünün ne olduğundan değil de ne olmadığı noktasında kendimce yaptığım bazı tespitlerden sonra insanlık aynasında nasıl görünümlere büründüğünü kısa bir yazı çerçevesinde yine bazı örnekler eşliğinde ortaya koymaya çalışacağım.

Zygmunt Bauman'ın bir cümlesini dikkatinize sunmak isterim. O da şudur: "Bir kişinin özgür olması için en az iki kişi gerekir."[6] Niçin acaba? Zira insan olarak birlikte yaşamaya mecburuz, mahkûmuz. Bu bir noksanlık mıdır? Hayır, Çünkü insanî özelliklerimiz ancak birlikte yaşamakla temayüz edebilme özelliğine sahiptir. Onun içindir ki, birbirimizi korumamız, bir anlamda da - Kant'ın da dediği gibi -birbirimizi bir araç olarak değil, bir amaç olarak dikkate almamız gerekmektedir.

Düşünme özgürlüğü ilkesiz, düşünme değildir.

Düşünme özgürlüğü herhangi bir düşünceye baştan cephe alan, karalayan, yok sayan bir faaliyet değildir.

Düşünme özgürlüğü sadece maddeyi düşünen, onun dışına, ötesine, derinliğine inen düşünceleri yok sayan düşünme değildir.

O halde düşünme özgürlüğü nedir? Kısaca düşünme özgürlüğü hayatın anlamını kavramada gerekli olan bir araçtır; yoksa düşünme özgürlüğünün bizatihi kendisi amaç değildir. Bu konuda şu soruyu sormak gerekir. Acaba hiçbir şeyi halledemeyen bir düşünme özgürlüğünün anlamından, değerinden bahsedebilir miyiz? Ya da değeri nedir, diye sorabilir miyiz? Böyle bir şey mümkün müdür? Dikkat edilirse tarih boyunca düşünme özgürlüğünden yana tavır koyanlar- Sokrates gibi- hayata anlam yükleyen herhangi bir bakış açısının savunulucuğundan taviz vermeyenlerdir. Bu noktaya dikkat etmek lâzımdır. Yoksa düşünme özgürlüğü her türlü bakış açısına kapalı, amiyane tabiriyle ot gibi olmak, her tara-

6. Zygmunt Bauman, Özgürlük, Çev., Vasıf Eranus, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1977, s.18.

fa nötr olmak değildir. Böyle olduğunu iddia eden insanlar bir toplumun en zararlı insanlarıdır. Zira bunlar hep iktidardan (kuvvetliden) yana tavır alırlar ama asla kendileri olamazlar.

Bilindiği gibi insan zihni, konu olarak kendine sunulan veriler üzerinde faaliyet gösterir. Kendi yasalarına göre ölçer biçer. Her konuyu, her veriyi bir biçimde, bir noktaya oturtur, formüle eder, yerleştirir. Zihin bu faaliyetini sürdürürken bir yandan da kendisine malzeme sağlayan araçların durumunu da gözden geçirir. Meselâ, gözün bir görüntü göndermesinde "doğruluk-yanlışlık" paylarına dikkat eder; gelen malzemeyi ona göre değerlendirir. Yine her malzemenin aracı aynı olmadığı için araçlar ile malzeme arasındaki bağlantıyı iyi kurmak gerekir. Aksi halde o konuyla ilgili, konusuyla örtüşmeyen çok yanlış bir takım bilgiler elde edilmiş olur ki bu da düşünme özgürlüğü adına bir cinayet olur. Bazen bu kullanım kasıtlı olabilir. Böylece "düşünmeyi" fazla sevmeyen insanların aldatılmaları sağlanır; hem de düşünme özgürlüğü adına (!).

Oysa alternatiflere tahammülü olmayan hiçbir düşünce, düşünme biçimi özgür olamaz. Sûrat-ı haktan görünseler bile içleri-dışları kinle doludur. Onların, kendisinden başkasına tahammülü yoktur. Zira korkmaktadırlar. Neden? Çünkü savunduğu şeylerin ya zayıf olduğunu kendileri de bilmektedirler, ya doğruluklarından emin değillerdir, ya da bir doğru olmaktan ziyade bir sömürü malzemesi olmasından dolayıdır. Bu üçüncü şıkla ilgili Andre Maurois'un Pascal'dan alıntıladığı bir cümleyle, kendine ait bir cümleyi, burada nakletmek istiyorum. Pascal'dan naklettiği cümle, "Eğer geometri, hırslarımıza politika kadar karşı gelseydi, onun hakkında bu kadar iyi düşünemezdik."[7] Kendisi ise şöyle der: "Tutkularımızı destekleyen her şeyi doğru buluruz. Karşı olan herşey de bizi sinirlendirir."[8]

O zaman doğruyu arama noktasında alternatif görüşlerle müzakere, münakaşa etme yerine; alternatiflerini yok etmek için her türlü imkân seferber edilir. Karşıt düşünceler öcü olarak gösterilir; yok edilmesine ve savunanların cezalandırılmasına zemin hazırlanır. Onlar konuştuklarından, yazdıklarından düşünme özgürlüğü adına mangalda kül bırakmazlar. Ama iş yaşanan hayata gelince işler değişir. Bırakın karşıtına toleransla yaklaşmayı, hayat hakkı bile tanımak istemezler. Bu tür düşünme özgürlüğünden yana olanlar köle ruhlu insanlardır; İktidar ellerindeyken zalimleşir, iktidardan düşünce köleleşirler.

Oysa düşünme özgürlüğüne sahip insan, hangi düşüncenin savunuculuğunu yaparsa yapsın ötekilere hayat hakkı tanıyan, onların yanında

7. Andre Maurois, Yaşama Sanatı, Yay Haz., Kevser Nazlı Özburun, İstanbul: Kaknûs Yayınları, 1997, s.25.
8. A.g.e., s.25.

yer alabilen, zulme uğramaları zamanında onlara destek çıkabilen insandır. Bu şu anlama gelir: Ben seninle düşünce bazında istediğim gibi cebelleşir, istediğim gibi seni eleştirir yerden yere vurabilirim; ancak seni kılıçla susturarak zaferimi ilan edemem zira bu, bir zafer olmaz, hezimet olur. Çünkü aklı, vicdanı olan hiç kimse böyle bir durum karşısında sessiz kalamaz; güruhların alkışlaması ise ancak zalimlere haz verir yoksa akıllı, kemalli hiç kimse böyle bir şeye alkış tutamaz ve ondan da haz alamaz.

İşte felsefe, özgür düşünebilen insanların yeri olması gerekir derken, kast edilen şey budur. Felsefede fevri hareketlere, kestirme cevaplara, bağırma ve çağırmaya, bununla insanları korkutmaya yer yoktur. Felsefe ile meşgul olan insanların bu tür davranışlardan rahatsızlık duyacağı kesindir; yoksa felsefeyle uğraşmıyor, yahutta o yöntemi kullanmıyor demektir." Felsefeyle uğraşmak, kişinin en azından olaylara normalde beklenenden daha derinlemesine bakmaya gayret ettiği anlamına gelir."[9]

Bilindiği gibi mantık, farklı argümanların ayırt edilmesi, tasarımların düzene sokabilmesi ve tutarlı olması açısından önemlidir. Bu bir zihin eğitimidir. Düşünme özgürlüğü açısından da çok önemlidir. Bu noktada Billington hem bir gerçeğe parmak basarken, hem de bir serzenişte bulunmaktadır. Ona göre, "Bedenleri gibi zihinleri de yağlı ve sarkık insanların egemenliğindeki bu dünyada, bir yanda sağlam mantık, öte yanda duygu yüklü kanıtlar, özel istekler ve düpedüz yalanlar arasında ayırım yapmaya talimli bir zihin, bu yetiyi kazanma süreci bazen sıkıntılı olsa bile, azımsanmamalıdır."[10]

Bütün bunlar, düşünme özgürlüğü adına olması gerekenlerden bazı temel noktalardır. "....Sokrates felsefeyi dostlar arasındaki özgür bir tartışma haline getirmemiş miydi?" 10 Etik problemi hem insanlığın, hem felsefenin büyük bir problemi; insanda ve insanlar arası ilişkilerde yeşertilmesi ya da kurutulması gereken ve insan tabiatını baştan sonra çapraz bir şekilde kuşatan olumlu ya da olumsuz değerler skalasını iradelemek zorundadır. Filozofların, âlimlerin, büyük insanların, sevilen insanların yaptıkları bunlar değil midir? Bütün ideal sistemlerde adalet, yardımlaşma, dayanışma gibi değerler bayraklaştırılmıyor mu? Hiç sorduk mu niçin, neden?

Vicdanı bozulmamış, insanî duygularını kaybetmemiş bütün insanlar şunu görmektedir ki, bugün yukarıda olumlu değerler skalasında sayılan adalet gibi değerler altüst edilmektedir. Maalesef, kendilerini aydın gösteren bir çok insan, bu duruma seyirci kalmaları bir yana, o durumun oluş-

9. Ray Billington, Felsefeyi Yaşamak, Çev., Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997, s.24.
10. A.g.e., s.39.

ması için çaba sarf etmektedirler. İşte delili: Bugün dünyada toplumları alt-üst eden belaların- fuhuş, toz, ticareti: Ruanda, Kosova, Keşmir ve Filistin gibi yerlerde yapılan toplu katliamlar vs- katmerli bir şekilde sağanak halinde insanlığın üzerine yağmasında zulmü alkışlayan bu tür aydınların suçu çok büyüktür; çünkü zulmü taşıyan rayları onlar döşemektedir. Geçen yüzyıldan bugüne dünyanın değişik bölgelerine çeşitli yaftalar yapıştırılarak -bilim kisvesi altında- feci muameleler yapılmıştır. Afrika'yı yamyam yuvası, Asya'yı barbar kabilelerin yeri, Avrupa'yı ise uygarlığın beşiği (!) olarak gösterenler, Asya münafıklarını da buna ortak ederek dünyada eşi benzeri görülmemiş zulümler işlemişlerdir, işlemektedir ve görünen o ki işlenecektir de.

İşte bütün bunlar gösteriyor ki, kuru kuruya düşünme özgürlüğü yetmez. Bu özgürlük, insanlığı yücelten değerlerin yeşertilmesinde kullanıldığı ölçüde güzeldir. Bunu kim yaparsa yapsın, müspet olandan yana tavrını koyan hangi düşünceden, ırktan, devletten, toplumsal statüden olursa olsun; gerçek filozof, âlim, aydın işte odur. Yoksa bazı etiketlerin, makamların arkasına sığınıp da konuşanlar değildir. Dünya kurulalı beri bu böyledir ve her yerde ve zamanda da böyle olacaktır. Bu konuda felsefecilere büyük sorumluluklar düşmektedir. Onlar toplumlarda hoşgörünün, muhabbetin dostu, aksi değerlerin düşmanı olduklarını göstermelidirler.

EDEBİYAT İLE FELSEFE İLİŞKİSİ ÜZERİNE

*Doç. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN**

İnsanın düşünce ve yapıp-etmeleriyle ilgili faaliyetlerini üç temel başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar; felsefe, sanat ve bilim olarak adlandırılabilir. Genel olarak, tarih boyunca insanlığın başarıları da bu üç alanda kendisini göstermiştir, denilebilir. İnsanın düşünce ve yapıp-etmeleriyle ilgili diğer alanlar ise doğrudan veya dolaylı bir şekilde bu üç alanla ilgili olarak bulunurlar. Kaynağı vahiy olan din ise, insanî olanı aşan ve kaynağında ilahî olan bulunduğu için insanî faaliyet alanlarından ayrılır. Ancak dinin felsefe ve sanatla olan ilişkisinin olduğunu da belirtmek gerekir. Hatta her dinin bir felsefesi ve sanat anlayışı vardır. Her toplumda da ya bir felsefe ya bir din ya da her ikisi birlikte bulunur. Zaten her dinde muhakkak surette bir felsefe gizlidir. Özellikle ilahî dinlerin dışında ve kaynağı daha çok toplum olan dinlerin felsefeyle olan ilişkisinin boyutu çok daha yoğundur. Ancak bütüncül bir bilgiye ulaşmak isteyen bilgi dostu bilimden, sanattan, dinden, ahlâktan hem faydalanmak hem de bütün bu alanlara etkide bulunmak durumundadır. Felsefe ile yakın ilişkisi bulunan disiplinlerden biri de sanattır. Edebiyat da güzel sanatların bir türüdür ve bu özelliğiyle de felsefeden ayrılır. Felsefe ile ilgili ilk düşünce kırıntılarının dinî metinlerde, trajedilerde, efsanelerde bulunduğu gerçeği ve 20. asırdaki felsefî roman türünün gündeme gelişi dikkate alınacak olursa, felsefe ile edebiyat arasında önemli bir ilişkinin bulunduğu düşünülecektir. Ama bu ilişki, felsefeyi edebiyata, edebiyatı da felsefeye indirgeyici olmamalıdır.

Felsefe ile edebiyat arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığı, eğer böyle bir ilişki varsa bu ilişkinin niteliği, bu ilişkinin tarafların varlığını tehlikeye atıcı olup olmadığı konularında doğru bir kanaate ulaşabilmek için felsefî olanla edebî olanın özelliklerinin bilinmesi gerekir. Bu özellikler bilindikten sonra, söz konusu özelliklerin aynı eserde birlikte bulunmalarının mümkün olup olmadığı tartışılmalıdır.

* Atatürk Üniversitesi Felsefe Doçenti.

Felsefe tarihine baktığımızda, pek çok filozofun aynı zamanda edebî bir tarzı kullandıkları görülür. İlkçağ filozoflarından bazıları görüşlerini şiirler şeklinde dile getirmişler ve aynı zamanda ozan olmuşlardır. Platon, St. Augustine, Schopenhauer, Nietzsche aynı zamanda büyük edebiyatçılardır. Russel, Camus, Sartre Nobel Edebiyat Ödülünü almışlardır. Ama bazı çok iyi filozoflar da vardır ki, bunlar kötü yazar olmuşlardır. Örneğin Aristoteles, Kant gibi isimler çok iyi filozof oldukları halde, kullandıkları dil bakımından iyi yazar değillerdir. Bu örnekler bize şunu göstermektedir: İyi bir filozof olmak için iyi bir edebiyatçı olmak şart değildir. Yine aynı şekilde, iyi bir edebiyatçı olmak için de filozof olmak şart değildir. Öyleyse bir filozofu filozof, eserini de felsefî yapan edebî ve estetik değerlerin dışında başka değerlere ve özelliklere ihtiyaç vardır. Bir edebî eser de bir düşünüşün eseridir ama her düşünüş felsefî olmadığından dolayı bir düşünüşün felsefî olabilmesi için bir takım fikrî inşa gereklerine ve felsefî temellendirmelere uygun olması gerekmektedir. Bundan ötürü de eğer bir edebî eser bile, bu fikrî inşa gereklerine uyuyorsa, o eserin aynı zamanda felsefî olabileceği yönünde bir kanaate sahip olabiliriz. Çünkü böyle bir eserde fikir zevke indirgenmemekte, zevk fikrin anlatımı için daha büyük bir kolaylık sağlamaktadır[1]. Bir düşünüşün felsefî olabilmesi için reflexif olma, mantıksal ve tutarlı önermelerden meydana gelme, varolan karşısında bir tavır alışı dile getirme, eleştirel olma ve en yüksek genellik derecesinde bir bilgi arayışına yönelme gibi[2] hususların yanında felsefî sayılabilecek bir soru etrafında vücut bulması, sistematik olması, varlık kavramı etrafında merkezîleşme, felsefe tarihi çerçevesinde, belli bir problematik devamlılık içerisine oturtulabilmesi gibi[3] fikrî inşa gereklerine de ihtiyaç duyulmaktadır.

Yukarıda bahsedilen özelliklerin bütünü dikkate alındığı zaman, bütün bunların bir edebî eserde bulunabileceğini kabul etmek oldukça güçtür. Ama "aynı zamanda felsefî olarak önemli sayılacak yazın açısından daha geniş bir görüşü kabul etmek de olanaklıdır"[4]. Bu bakımdan felsefî-edebî diye adlandırabilecek tezli romanlardan bahsetmek mümkündür. Nitekim Kafka, Camus, Sartre, Dostoyevski, Simone de Beauvoir gibi yazarların eserleri "tezli romanlardır ama tezi, tam olarak felsefenin kavramlarını kullanmadan ortaya koyarlar"[5].

1. Kenan Gürsoy, "Felsefe ve Edebiyat", **Felsefe ve Sanat Sempozyumu**, (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990), s. 72.
2. Ali Osman Gündoğan, "Filozof ve Felsefe Hakkında", **Felsefe Dünyası**, (Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayını, Aralık 1993), Sayı: 10, s. 42.
3. Gürsoy, **a.g.m.**, s. 71-72.
4. Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi**, C.9, (Çağdaş Felsefe), çev., Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), s. 77-78.
5. Ali Osman Gündoğan, **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, (Erzurum: Birey Yayıncılık, 1995), s. 46.

Her edebî eser bireysel bir çabanın ve herşeyden önce de sübjektifliğin eseridir. Edebiyatta gerçekliğin anlatılmasının, tasvir edilmesinin ya da bunların inkârının veya hayal ürünü birşeyin ifadesinin tek vasıtası kelimedir. Belki de edebiyatı diğer sanat türlerinden (resim, müzik gibi) ayıran en önemli taraf budur. İşte acaba edebiyatı sübjektif yapan bu özelliği midir? Felsefe de vasıta olarak kavramları kullandığına göre, felsefede de bir sübjektiflik ortaya çıkacak mıdır?

Hem edebî eser, hem de felsefî eser bireysel bir çabanın ürünüdür. Ama edebî eserde üslûp, estetik zevk önemli olduğu için esere yazarın üslûbu, estetik zevk anlayışı yansıtmakta ve yazarın şahsiyeti eserde bulunmaktadır. Felsefî eserde ise, amaç estetik bulunmaktadır. Felsefî eserde ise, amaç estetik zevk olmadığı için kullanılan dil soyut ve kuru bir dildir ve dolayısıyla da akıl yürütme ve mantıksal çözümlemelerle doludur. Edebiyat, kavram analizlerinden uzaklaşarak, olayları somut bir hale sokmak suretiyle, felsefenin soyutluğunu ve kuruluğunu giderir. Bir felsefî eser de filozofun eseri olmasına rağmen, bireyselliği aşan bir konuma sahiptir. Ancak bireyselliğin aşılması, o eseri başka bir filozofun da yazabileceği anlamına gelmez. Nasıl ki, **Karamozof Kardeşler**'i Dostoyevski'den başkası yazamaz idiyse, **Pratik Aklın Eleştirisi**'ni de Kant'tan başkası yazamazdı. Bu bakımdan sanat eseriyle felsefî eserin konumları ve sahip oldukları bireysellik ve sübjektiflik durumları arasında fark yoktur. Ama felsefî bir eser, evrenselleştirilebilen bir muhtevayla karşımıza çıkar. Kant'ın insan aklını tenkit ve tahlile tâbi tutuşu, sadece bir bireyin aklını tenkit ve tahlile tabi tutuş değildir. Oysa bir romanda ele alınan bir bireyin yaşam ve düşünceleridir ve ele alınan olaylar belli zaman ve mekânla sınırlıdır. Bu romana da büyük oranda yazarın kişiliği yansımıştır. Felsefî eserin konusu ise, zaman ve mekânla sınırlı kalmayıp, yazarın kişiliğinden bağımsız olmak durumundadır. Bir bakıma felsefe, tıpkı bilim gibi gayri şahsî olmak zorundadır. Ama bu ne derece mümkün olabilir? Nitekim Verneaux, "filozofun bireyliliğinin, kendi felsefesine işaret etmesi, sadece bir olgu (fait) değil, bir haktır"[6] der. Ancak felsefedeki sübjektiflik ile edebiyattaki sübjektiflik birbirinden farklıdır. Çünkü felsefede konu ve sorular bellidir ve uzun bir felesefe tarihi, bütün bu soruları evrensel tarzda çözme çabası gibi görünmektedir. Soruların objektifliği, filozofu bir anlamda kendisinden çıkarır ve dolayısıyla filozof kendisini anlatmaz. Çünkü o, soruya bağlıdır. Oysa sanatçı ya da edebiyatçı için ortada çözülmesi gereken hazır sorular yoktur. Murdoch'un da dediği gibi, "O kendi sorularını kendisi yaratmak zorundadır"[7].

Edebiyat ve felsefenin anlatım aracı olarak kelimeleri kullanmaları, aynı dili kullanmaları anlamına gelmez. Çünkü edebiyat, bir sanat türüdür

6. Roger Verneaux, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, Çev., Murtaza Korlaelçi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), s. 145.

7. Iris Murdoch, "Felsefe ve Edebiyat" Bryan Magee, **Yeni Düşün Adamları İçinde**, çev., Uygur Kocabaşoğlu, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), s. 418.

ve zevk içindir. Bundan dolayı da edebiyatta dil gösterişli olabilir. Edebiyat, pek çok kişiye hitap eder ve hitap ettiği kişileri düşündürmekten ziyade eğlendirmeyi ve onlara edebî-estetik bir zevk vermeyi amaçlar. Eğlendirmenin ve edebî-estetik zevk vermenin bir tek yolu olmadığı için de "tek bir edebî tarz ya da ideal bir tarz yoktur"[8]. Ama felsefe için ideal bir felsefî tarz olmalıdır. Çünkü felsefe açık, anlaşılabilir bir dil kullanmalıdır. Filozof, anlatmak istediğini sade ve en açık bir şekilde dile getirir. Bu bakımdan filozof için düşünceyi anlatmanın tek bir yolu vardır, o da felsefî temellendirme yoludur. Oysa edebiyatçı için birden çok yol sözkonusudur. Öyleyse bilim ve felsefe eserleri kişisellik dışında bazı ölçütlere bağlıdır. Ama bir romancının belli bir edebî kişiliği vardır ve okuyucu bir romanı okuyarak yazarın kişiliği hakkında önemli ipuçları elde edebilir. Halbuki Aristoteles ya da Kant'ın eserlerini okuyan ise bu filozofların kişiliği hakkında hiçbir bilgi elde edemez. Bütün bu hususlar edebiyatı sübjektif kılmakta, felsefeyi ise sübjektifliğin dışında tutmaktadır.

Deleuze ve Guattari'ye göre felsefe, "kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatıdır"[9]. Filozof, kavramlarla düşündüğünden dolayı yeni kavramlar üretebilmek için de kavramları kullanmak zorundadır. Bu bakımdan hemen her filozofun kavramsal bir kişiliği vardır. Sanatçı ise, "duygulam ve algılamlar aracılığıyla düşünür"[10]. Filozofta karşımıza çıkan kavramsal kişiliğe bazı romancılarda da rastanır ama romancılar, bu kavramsal kişilikleri mantıksal temellendirme yoluna gidemezler ve yeni kavramlar üretemezler. Onlar bu kavramsal kişilikleri romanesk, şiirsel, resimsel, müzikal gibi başka çabalarla yürütmeye çalışırlar ve dolayısıyla da onlar "yarı yarıya filozofturlar"[11].

Felsefî bir eser, bilgi veren, ele aldığı konuyu derinliğine inceleyen ve mantıksal bir akıl yürütme zinciri içerisinde irdeleyen bir eser olduğu için onda önemli olan içeriktir. Edebî eser ise içerikten ziyade biçime önem verir. Felsefî eser soyut, edebî eser ise somuttur. İnsan hayatı, onun varoluşu ve özgürlüğü gibi konular, felsefenin soyut diliyle anlaşılır kılınamaz. İşte bu durumda sanat devreye girer ve felsefeye somutluk kazandırır. Bu türlü eserlerde hem biçim, hem de içerik birlikte önem kazanır. Gerçi edebiyat eleştirici arasında biçim mi yoksa içerik mi önemlidir sorusu tartışmalıdır ama içerik biçimin önüne geçerse, o eser edebî olmaktan uzaklaşır. Özellikle biçimcilere göre, "eseri sanat eseri yapan biçimi (yapısı)dır. Eserin felsefî derinliği, önemi, hiçbir zaman sanat ölçütü olamaz, çünkü eseri iyi bir sanat eseri yapamaz"[12]. Zaten sanat, sadece bilgi

8. **A.g.m.**, s. 411.
9. G. Deleuze ve F. Guattari, **Felsefe Nedir?** çev. Turhan Ilgaz, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), s. 12.
10. **A.g.e.**, s. 64.
11. **A.g.e.**, s. 65.
12. Berna Moran, **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, (İstanbul, Cem Yayınevi, 1994), s. 154.

vermek amacına yönelir ve estetik heyecan ve zevkten uzaklaşırsa, o angaje bir sanat durumuna düşmez mi? Burada şu sorular gündeme gelmektedir: Sanatçı bağlanmalı mıdır? Sanat toplum için midir yoksa sadece sanat için midir?

Sanatçı bir filozof olarak değerlendirilen ve edebî-felsefî diye nitelendirebileceğimiz tarzda eserler veren Albert Camus, yapmış olduğu bir konuşmada, yukarıda ele alınan soruları cevaplandırmaya çalışır. Ona göre, "sanat için sanat, yani bir sanatçının yalnız kendi kendini eğlendirmesi, sahte ve soyut bir toplumun sanatıdır. Mantıkî sonucu, salon edebiyatıdır bunun, ya da gerçeğin yıkılışı demek olan güzel lâkırdılar ve soyut fikirlerdir"[13]. Sanat, sanat içindir görüşünü, sanatçının kendi kendisiyle bir konuşması olarak değerlendiren Camus, sanatın toplumla olan ilgisine dikkati çeker ama sırf toplumla iç içe olunacak diye de sanatın bir ideolojinin propagandasını yapmasını kabul etmez. Sanatçının bağlanmasının, sanatı uşaklık seviyesine indireceğini düşünen Camus, bu duruma örnek olarak sosyalist sanatı gösterir. Öyleyse sanat ya da sanatçının amacı ne olmalıdır? Ona göre sanatın amacı, anlamaktır. Sanatçı, çağını ve çağının gerçeğini anlamaya çaba göstermelidir. Dolayısıyla sanatçının çağının gerçeğinden kaçması mümkün değildir. Gerçeği yakalamak isteyen sanatçı, kendi bireyselliği içinde kalmamalı, kendi bireysel evreniyle bütün bir insanlık evreni arasında bağlantılar kurmalı ve kendini ifade ederken evrenseli de ifade etmelidir. Felsefe ile sanat ve özellikle edebiyat arasındaki ilişki bu noktada ortaya çıkmakta ve felsefenin soyut kavramlarıyla ifadesi güç olan dolaysız insan yaşantıları edebiyatın anlatımı ile somutluk kazanmaktadır.

Absurde ve başkaldırı felsefesinin temsilcisi olan Camus'ye göre sanat, bilhassa roman, bir başkaldırı düşüncesini ifade etmelidir. İnsan bilinci ile dünya arasında mantıksal bir bağlantı yoktur ve insan kendi kaderini ölümden ötürü sonuna kadar yaşayabilecek bir varlık değildir. Ölüme, absurde ve dünyanın akla aykırılığına başkaldırı, insanan yaşayabileceği bir hayat özlemi ve kaderini sonuna kadar tüketebileceği bir ömür, kendisini romanda gösterir. Bu bakımdan sanat, gerçekle ilgili olmakla birlikte gerçeğe karşı bir isyandır ve bu isyan en iyi ifadesini romanda bulur. Böyle bir isyan ya da bireyin sonuna kadar tüketebileceği somut bir hayat, felsefenin diliyle anlatılamaz. Böyle bir hayatı anlatabilecek olan sanat, "yaşayan varlığın, yaşadığı için ve yaşadığı zaman boyunca sonsuz avukatıdır"[14]. Bir ideolojiye bağlanmış olan bir sanatçı, bu avukatlığı yapamaz.

---

13. Albert Camus, **Sanatçı ve Çağı**, çev., Yıldırım Keskin, (Ankara Bilgi Yayınevi, 1965), s. 31.
14. **A.g.e.**, s. 46.

Camus gibi edebî-felsefî eserler veren, ateist varoluşçuluğun Fransa'da temsilciliğini yapan Jean-Paul Sartre'a göre ise sanatçı bağlanmalıdır. Sartre burada nesir ile şiir arasında bir ayrım yapar ve şairin bağlanmasını yasaklar. Bunun sebebi ise şudur: Nesir yazarı okuyucuya klavuzluk yapar, ona yol gösterir ve her söz, her şeye işaret eder. Şairin dili ise, araç-dil değildir. "Şairler konuşmaz; susmaz da...(onlar), sözcükleri birer im değil, birer nesne gibi gören tutumu seçmiştir"[15]..

Sartre'a göre nesir, "özü gereği yararcıdır"[16]. Nesir, söz üzerine kurulduğu için bir şeyler anlatır. Edebiyat, kendi özerkliğinin bilincine varmaz, bir ideolojinin boyunduruğu altına girerse, yani herhangi bir kayda ve şarta bağlanmadan, bir amaç olmaktan ziyade bir araç durumuna düşerse, kendine de yabancılaşır. Öyleyse Sartre'a göre de, tıpkı Camus'de olduğu gibi sanat, bir ideolojinin egemenliği altına girmeden başkalarına bir şeyler anlatmalıdır. Camus'de bir başkaldırı sanatı, ideal sanat olarak ortaya çıkarken; Sartre'da ise kendi bilincine varmış bir edebiyat söz konusu edilmektedir. Acaba edebiyat hangi durumda kendi bilincine varacaktır? ona göre "sınıfsız, diktatöryasız ve donuklaşmamış bir toplumda, edebiyat kendi bilincine varacaktır"[17]. Bu duruma ulaşmış bir edebiyat, "somut evrensel varlığı somut evrensel varlığa anlatmak"[18] amaç ve görevini yerine getirerek, insanî özgürlüğün gerçekleşmesine de hizmet edecektir. Dikkat edilecek olursa, Sartre'a göre yazar, başkalarına bir şeyler anlatandır. Öyleyse yazar, başkalarına anlatacak kadar değerli birşeyleri olanlardır. Yazar, başkalarına bir şeyler anlatırken, dünyanın görünüşünü örten perdeleri kaldırmak ve dünyaya karşı bir tavır almak durumundadır. Yazar, bu tavır alış esnasında dünyayı reddetmekte ve onu değiştirmek istemektedir.

Dikkat edilecek olursa Sartre, sanat sanat içindir, kaygısını gütmeyen bir edebiyat görüşünü savunmaktadır. O, temsilcisi olduğu varoluş felsefesinin mahiyeti gereği angaje bir edebiyatı seçmek durumundadır. Ama bu angaje olma hali, edebiyatı kendisine yabancılaştırmamalıdır. Acaba varoluş felsefesinin mahiyeti neden bir angaje edebiyatı gündeme getirmektedir? Her şeyden önce, edebiyattaki anlatım biçimlerinden biri olan ve en güzel örneklerini romanda gördüğümüz nesirin "gerçekleştirilen, ya da iletilen felsefeyle (varoluş felsefesiyle) bir bütünlüğü sözkonusudur"[19]. Âdeta felsefe, roman anatımıyla asıl mesajını iletebilmektedir. Çünkü edebiyatla felsefe arasındaki ilişki en yoğun şekilde varoluşçuluk sözkonusu olduğu zaman ortaya çıkmakta ve bu yoğunluktan ötürü de felsefe

---

15. Jean-Paul Sartre, **Edebiyat Nedir?**, çev., Bertan Onaran, (İstanbul: De Yayınevi, 1967), s. 12.
16. **A.g.e.**, s. 18.
17. **A.g.e.**, s. 145.
18. **A.g.e.**, s. 146.
19. Gürsoy, **a.g.m.**, s. 74.

ile varoluşçu roman özdeşliği bile gündeme gelebilmektedir. Acaba bu ilişkinin yoğunluk kazanması neden varoluşçulukta gerçekleşiyor? Bunun nedenini şöyle açıklamak mümkündür: Varoluşçulukta, bireysel insanın hayatı ve varoluşunun tasviri önem kazanır. Bu tasvir, felsefenin soyut ve kuru kavramsal diliyle yapılamaz. Burada devreye edebiyat girer. Somut, sübjektif, şahsî tecrübeleri olan bir varlığın tasvirini somut ve bireysel olayları, bireysel insan hayatını ve tacrübelerini en iyi şekilde edebiyat ve özellikle de roman yapabilir. Hatta varoluşçuluk, "soyutlamayı kullandığı zaman bile, somut bireylilikte existant'ı (varolanı) açıklamak ve keşfetmektir"[20]. Edebiyatın da ulaşmak istediği budur ve böylece de edebiyata biraz metafizik hakim olur. Meseleye bu açıdan bakıldığı zaman, sübjektiflik, zaman ve mekân içinde bulunma niteliği taşımayan felsefelerin edebiyattan uzak oldukları söylenecektir. Söz gelimi Aristocu, Leibnizci, Descartesçı, Kantçı bir romandan bahsetmek çok saçma olacaktır. Oysa öz, felsefe tarafından tasvir edilecekse, bunu felsefe adına ancak roman yapabilir ve bu roman da, tabiatı gereği angaje bir roman olacaktır.

İnsanı salt felsefe tekniğiyle ele almaya çalışan görüşler de vardır. Sözgelimi rasyonalizm, insanı soyut kavramlarla ve akıl yürütmelerle anlamaya çalışır. Rasyonalizm, insanı, apriori bir şekilde temellendirmeye çalıştığı için tasvirden uzaktır ve onun gözünde insan, birey halindeki tek bir insan değil, insanlıktır. Bu tutumundan ötürü de rasyonalizm, insanı, mantıksal bir sürecin ürünü olarak görmüş ve onun bireyselliğini ve şahsîliğini yok etmiştir. Oysa varolan insanlık değil, tek tek bireylerdir ve insanlık bir soyutlamadan ibarettir. Nitekim Verneaux'nün belirttiğine göre Kierkegaard'ın Hegel'e karşı isyanı, tam da bu noktayı dile getirir: "İstediğiniz her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben, sizin sisteminizin bir mantıkî safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim şahsiyetimi ifade edemez; geçmişimi, halimi (şu andaki durumumu) bilhassa geleceğimi belirleyemez, bilkuvve mevcudiyetimi tüketemez (épuiser). Hiç bir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var, o da, evreni aklîleştirmekten (rationaliser) vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insanın varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir"[21]. Objektivizm, insanı şeyler arasında bir şey olarak görür ve onun bilincini ve sübjektifliğini yok eder. İdealizm ise, temelde insana ve insan bilincine dayanmasına rağmen, insanı yaşamış olduğu dünyanın dışına yerleştirir. Hem objektivizm hem idealizm, insanı, varoluşçuluğun ele almak istediği biçimin dışına iterler.

Acaba varoluşçu edebiyatın kendi tarzında insanı anlamaya ve tasvir etmeye çalışması felsefe için yeterli midir? Şurası açıktır ki, felsefe varo-

20. Verneaux, **a.g.e.**, s. 146.
21. **A.g.e.**, s. 2.

luşçu edebiyata göre daha kuşatıcı ve evrenseldir ve bir şeyin felsefî olması için varoluşçu edebiyatın tavrı yeterli değildir. Çünkü bu edebiyat, daha çok bir antropoloji olarak karşımıza çıkarken, felsefe antropoloji ile sınırlı kalmayıp, kozmoloji ve teolojiye açılmaktadır. Hatta en önemli ve tartışmalı olan felsefî sorunlar kozmoloji ve teoloji ile ilgili sorunlardır. Yine varoluşçu felsefe ve edebiyatta karşılaşmadığımız epistemoloji, felsefenin en önemli problem alanlarından birisidir. Böyle bir durumda şu soru sorulabilir: Sartre ve Camus gibi yazarlar, felsefenin evrenselliğine ulaşabilirler mi?

Anlatım aracı olarak edebiyatı seçmiş olan yazarlar, Aristoteles, Kant gibi filozoflarla karşılaştırıldığında, elbetteki felsefenin evrenselliğinden uzak kalırlar ama felsefenin evrenselliğinden uzak kalmak, felsefenin dışında kalmak değildir. Hem Camus, hem de Sartre'ın eserlerinde hep bir varlık, insan varlığı söz konusu edilmektedir. İnsan varlığını tasvir eden bir yazar, onun içinde yaşadığı dünyayı söz konusu etmeden yani kozmolojiyi dikkate almadan tasvir işini yapamayacaktır. Camus'de absurde, dünya ile insan bilinci arasındaki kopuşu, Sartre'da da bulantı, ensoi yani dünya karşısındaki insanın durumunu ifade etmiyor mu? Ayrıca, bireysel insan hayatını ele alan bu yazarların eserlerinde, bireyselliğin de aşıldığını görüyoruz. Nitekim Sisofos'un durumu sadece bir insanın durumu değil, bütün bir insanlığın durumudur. Bulantı'da da Roquentin, aynı şekilde bütün bir insanlığı temsil eder. Felsefeci-roman ve piyes yazarları olarak ta nitelendirilebilecek bu yazarlar, edebiyat ile felsefenin izdivacının örneklerini gösteren yazarlar olmuşlardır.

Öyle anlaşılmaktadır ki, felsefe ile edebiyat arasındaki ilişkinin en güzel örnekleri, varoluşçu edebiyat çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Ama bu ilişki, sanıldığından daha da geriye gider. Nitekim Yunanlılarda felsefe ve belagat birbiriyle içiçedir. Söz gelimi Eflatun, metafizik ve politika sistemini oluştururken dilin güzelliğine ve üslûba önem vermiştir. Hatta Stael'e göre, "Eflâtun'un metafizik ve politika sistemleri, bu yazarın şöhret kazanmasına, dilinin güzelliğinden, üslûbunun asaletinden daha az yardım etmiştir"[22]. Ancak Stael'in bu hükmüne katılmak oldukça güçtür. Çünkü bugün Eflatun denildiği zaman akla ilk gelen felsefesinin temel kavramı durumunda olan idealar görüşüdür. Ama şu da doğrudur ki, "Yunan filozoflarının çoğu soyut fikirler üzerinde belagat sahibi hatip insanlardır"[23].

Eğer bir eser, üslûpla birlikte düşünceye de önem veriyorsa, ilerlemeye katkıda bulunur. İlerleme, insan aklının ilerlemesidir ve bu da kendini bilim, felsefe ve sanatta gösterir. Sadece üslûbu güzelleştirmek için

22. Mme de Stael, **Edebiyata Dair**, çev., Safiye Hayat, Vahdi Hatay, (İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1989), s. 70.
23. **A.g.e.**, s. 70.

ortaya konulan eserlerin ilerlemeye bir katkısı olamaz. Dolayısıyla edebiyat da düşünceyi yani felsefe ve bilimi zenginleştirmelidir.

İlk denemelerle, mitoloji ve trajedilerde birlikte başlayan felsefe ile edebiyat arasındaki ilişki, Aydınlanmadan sonraki dönemde sanata ilginin artmasıyla daha da pekişmiştir. Çünkü egemen olan bazı ideolojilerin sanattan faydalanmak istemeleri, bilimsellik döneminin yok olmaya başlamasıyla sanat ve edebiyata kayış ve faydacı akla karşı çıkış sanat ve edebiyata ilginin artmasının en önemli nedenleridir.

Fransa'da varoşçu felsefe çerçevesinde örneklendirmeye çalıştığımız felsefe edebiyat ilişkisi, 20. asır Fransız felsefesine edebî bir geleneğin hakim olduğunu gösterir. Ama bu durum, o dönem Fransız felsefesinin bütünüyle edebî olduğu anlamına da gelmez. Hatta Sartre, varoluşçu edebiyatı Marksizm lehinde kullanmaya çalışmış ve onun bu çabası başarısızlıkla sona ermiştir. Bu durumdan ötürü, Fransa'da belli bir süre edebî felsefe bir duraksama bile geçirmiştir. Ancak edebî felsefe, özellikle yapısalcı olan Foucault ve Derrida gibi isimlerle yeni muhtevalar kazanarak yeniden canlanmayı başarmıştır.

Öyle anlaşılmaktadır ki edebiyat, bir anlatım aracı olarak felsefeye hizmet etmekte, felsefenin soyut ve kuru kavramsal diliyle anlatılamayanlar, edebiyat ile anlatılabilmektedir. Artık edebiyat, sadece estetik bir heyecan uyandırmakla kalmayıp, belli bir düşünceyi de iletebilmektedir.

Felsefe ile edebiyat arasındaki ilişkinin, kendi kültür tarihimiz açısından değerlendirilmesinde büyük bir fayda vardır. Çünkü Türk insanının dünyaya, hayata ve bütün varlıklara karşı aldığı tavır, ince düşünülmüş ve felsefî bir sistematiğe bürünmüş olmaktan ziyade edebî, destanî bir tavırdır. Bu anlamda Türk edebiyatı ve folkloru Türk felsefesine göre daha gelişmiş ve zengin bir durumdadır. Ama edebiyatımızın, folklorumuzun ürünleri Türk felsefesinin oluşması, gelişmesi ve zenginleşmesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Nasıl ki Camus, Sisifos Efsanesi'nden absurde felsefesini, Prométhé mitolojisinden başkaldırı felsefesini oluşturma yoluna gidebildiyse; Nietzsche, Yunan mitolojisindeki Apollon ve Dionysos tanrılarından ve bu tanrılar arasındaki gerginlikten trajedyaya dayalı bir insan anlayışı çıkarmaya çalıştıysa, biz de kendi destanlarımızdan, bütün insanlığa sunulabilecek evrensel mahiyette fikirler ortaya koyabiliriz. Çünkü edebiyatımız, Mevlâna, Yunus Emre, Yusuf Has Hacib, Ali Şir Nevâi gibi değerleriyle bu imkânı bize sunabilecek bir durumdadır.

TARİHİN YAPISI VE KÜLTÜR BİLİMLERİNDEKİ ROLÜ

*Doç. Dr. Ayhan BIÇAK**

Kültür bilimlerinin ele aldığı sorunlar, kültürün, ortaya çıktığı andan itibaren varolan sorunlardır. Sorunları ilk kucaklayan bilgelik, toplum sorunlarına çözüm bulma denemeleri sonucu, oluşmuştur. En küçük toplumsal birim olan aileden başlayarak, toplumun bütün sosyal, siyasi, iktisadî, dinî kurumlarının her kademesinde, her anında (insanın varolduğu andan itibaren) sorunlar olmuş ve bunlar için çözümler üretilmiştir. Felsefenin ortaya çıktığı zamana kadar, en az 20 bin yıl, efsaneler çerçevesinde gelenek ve gelenekleri yorumlayabilen bilgelikler, sorunlara ışık tutmuştur. Gelenek ve bilgelik, insanların yaşama biçimlerinin dokusunu oluşturmuştur. Çok sonraları gelişen kültür bilimleri, efsane temelli bilgece açıklama denemelerinin yerini almaya çalışmıştır.

Kültür bilimlerinde amaç, toplumun /kültürün sorunlarının üstesinden gelmektir. Bu sorunlar büyük ölçüde, yaşanılan gün ve gelecekte ortaya çıkabilecek durumlarla ilgilidirler. Toplumun gündelik yaşantılarında etkili olduklarından, bir şekilde, çözüm bulmak zorunluluğu ortaya çıkar. Kültür bilimlerinin üzerinde uğraştığı sorunlar zaman açısından üç- geçmiş, şimdi ve gelecek- boyutludur. Sorunla uğraşan kişi, kendi dönemindeki bir sorudan ya da sorundan yola çıkmakla birlikte, sorunun kaynağıve çözümünde kullanacağı malzemeyi geçmişten derlemek durumundadır.

Geçmişteki oluşumlar, ilişkiler, yönlendirmeler sonucu oluşan bugünün sorunlari, çözümünde de, sorunun ya da sorunla ilgili çözüm denemelerinin geçmişi, sonuç açısından hayati önem taşır. Geliştirilen çözümler, sonraki gelşmelerde de etkili olacaktır. Ayrıca, birden bire ortaya çıkan sorunlar karşısında şaşırmamak için, gelecekte ortaya çıkabilecek durumları, önceden görme ya da tahmin etmek de, bu bilim öbeginin görevleri arasındadir. Bu bilimler, geçmişi ve şimdiyi değerlendirerek geleceği yönlendirme sorumluluguyla çalışmak durumundadırlar.

* İstanbul Üniversitesi Felsefe Doçenti.

İnsan olmanın şartı, kültüre birebir bağımlılığı getirmektedir. Kültürdeki sorunlar, tarihi süreçten geldiklerinden ve tarih tarafından araştırıldıklarından, tarih biliminin araştırma alanına girmektedirler. Sorunun tanımlanmasında, çözümünde ve gelecekte alacağı durumun görülebilmesinde tarihilik boyutu birinci dereceden rol oynar.

Tarihin, bilim olarak, kültürle ilişkileri,felsefe sorunlarinin, doga bilimi sorunu haline gelmesini çağrıştırmaktadır. Felsefe, arkhe sorunundan varlik sorununa, varliktan da varligin bölümlerini araştırmaya geçerek, doga bilimlerinin ortaya çıkmasını saglamıştır. Kültür bilimlerinin şekillenme aşamasına kadar, kültürün bir bütün olarak degerlendirilmesinde önemli sorun olan, kültürel düzen ve o kültürde gelişen evren düzeni, her kültürde bulunan bilgeligin ugraşı alanı olmuştur. Bütün kültürler, kimliklerini kazanabilmek için, kendi evren düzenlerini kurmalari gerekmiştir. Bu düzen, bir evren açıklama modelidir. Bu modelin içinde, evrenin yaratılışı ya da düzenlenişi, dünyanın (kültürün yerleştiği cografyanin) sınırlarının çizilmesi, canlılığın ortaya çıkması, ilk insanın yaratilmasi, ilk atanin ortaya çıkışı ve özellikleri, ilk atadan başlayarak, yaşanılan döneme kadar, önemli kurumlarin ortaya çıkışlarını ve görevlerinin belirlenmesi yer almış ve almaktadir. Efsanelerle yapilan açıklamalarda esas olan, ihtiyacı karşılamak, kimlik kazanmak ve kurumlari meşrulaştırmaktır. Bütün bunlar bilgelikle halledilmiştir. Efsanelerde kendilerini ifade eden, her kültürün evren açıklama modeli, toplumun bütünü tarafından benimsenip yaşanıldığından topulumun üyeleri için, 'genel ve değişmez bilgi' olarak kabul edilmiştir.

Bin yıllarca bilgeliklerin uğraştığı bu sorunlar, MÖ. 5. ile 4. yüzyıllardan itibaren, sistematik araştırma disiplinlerinin konusu olmuştur. Tarihçilerin, olayları düzenli ve konularına göre kayıtlara geçirmesi, kültür bilimlerinin başlamasında en önemli aşamalardan biridir. Çünkü tarihçiler, olayların doğruluğunu araştırmışlar, farklı görüşleri tespit etmişler; ve ele aldıkları konuları analiz ederek, kendi görüşlerini bildirmişler. Tarihçilerin yaptığı en önemli görevlerden biri de, hem kendi kültürlerinin farklı özelliklerini hem de yabancı kültürlerin farklılıklarından söz etmiş olmalarıdır. Yazılı hale getirilerek somutlaşan, olaylar, durumlar, düşünceler, inançlar, kısacası kültürel unsurlar, başkaları tarafından değerlendirilmeye alınmıştır. Değerlendirme çabalarında ortaya çıkan farklı görüş ve yaklaşımlar tartışmaları başlatmıştır. Tartışmalar, tarihlerde aktarılan olayları yeniden araştırılması gerektiğini ortaya koymuş olmasından, konu edinilen olaylar, farklı bakış açılarıyla yeniden araştırılarak, tarihçiliğin gelişmesini sağlamıştır. Öte yandan tartışmalardan haklı çıkmak için, ileri sürülen fikirlerin sağlam temeller üzerine oturtulmasına, özen gösterilmiştir. Böylelikle araştırma sistematiği geliştirilmiştir.

Kültür bilimlerinin, eski Yunanda gelişmesine büyük katki sağlayanlarin başında Sofistler gelmiştir. Ilk defa onlar, geleneklerin ya da bilgeli-

gin ortaya koydugu açıklamalardan şüphe etmiş ve şüphelerini başkalarıyla tartışmaya başlamışlardır. Tanrisal nitelikler gösteren geleneklerin ve bilgeliğin tartışılmaya başlanmasıyla, yeni arayışlar ortaya çıkmıştır. Toplum yapısı gereği,düzene ihtiyaç duyduğundan, tartışmalardan kurtulup, tartışılan konuları belli bir sistematik içinde yeniden kurma çabasına girilmiştir. Bu çabayı en iyi şeklide gösterenler, Sokrates, Platon ve Aristoteles olmuştur.

a- Bilgi

Kültür bilimlerinin sorunlarının çözümünde gerekli olan, ***felsefi tutum***un yerini ***tarihi tutum***a bırakması gerekmektedir. Çünkü, felsefi tutumu belirleyen unsurların arkasında, a priori evrensel ve zorunluluk esasına dayalı bilgi anlayışı vardır. Bu anlayış, açık ya da gizli, belirleyici bir unsur olarak görev yapmıştır. Hem bilimleri sınıflayanlar, hem de kültür bilimlerinin kurucuları,bilim anlayışında bu tür bilgiyi esas aldıklarından, kültür bilimleri için koydukları ölçü,felsefe ve doğa bilimleri için geçerli olan bilgi olmuş, ve bu yanılgı uzun sürmüştür.

Doğayı konu edinen bilimler, doğada değişmez bir gerçekliğin varlığını ilkece kabul etmiştir. Bu nedenle, doğal gerçekliğe ilişkin her verinin temel gerçekliği tam olarak yansıtıp yansıtmadığı soru konusu olmuştur. Dolaysıyla ortaya konan her bilgiden şüphe etme gereği duyulmuştur. Şüphe etmenin haklılığı, tarihi süreçte, sayısız defa kanıtlanmıştır. Bu anlayış çerçevesinde, şüphe,felsefe-bilim yönteminde önemli bir yer tutmuştur. Doğada yapılan çeşitli gözlem ve incelemeler, doğada bir düzenliliğin bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Doğadan elde edilen sınırlı verilerle, düzenin, evrenin tümünde olduğu sonucuna varılmıştır. Felsefe,episteme'ye yönelik çalıştığından kolaylıkla insan dünyasından uzaklaşıp, fizik dünya ve evren araştırmaları alanına düşmüş ve bu alanda insana sınırlı bir yer vermiştir.

Tarihte durum farklıdır; insanın temel sorun olduğu tarihte, evren ikinci plana itilmiştir. Evren, tarihi arkaplana dayanarak kültürde kurulmuştur. İnsan tarafından kurulan kültürel düzende, oluşan ilkeler, tarih epistemelojisini temellendirilmesinde kullanılmıştır. Tarihte, ulaşılmak istenen evrensel gerçeklik türünden bir şeyin olduğu söylenemez. Ancak, tarihle yaşayan insan, çoğu zaman, geleneğin kendisine aktardığı, her türlü tarihi hikayeyi, şüphe etmeden, gerçek olarak kabul etmiştir. Onbinyıllarla ifade edilecek kadar uzun bir zaman diliminde, bilgenin söylediği ve gelenekle gelen bilgiler tek doğru kabul edilmişlerdir. Ancak başka toplumları tanıyıp, aralarında karşılaştırmalar yapıldığında,gelenekle gelen doğrulardan şüphe edilmeğe başlanmıştır. Farklılıklarıaz sayıda ilkeyle açıklama çabasıolan felsefi tutum, kültür alanında umduğu başarıya ulaşamamıştır. Felsefi bilginin amaçladığı genel geçerlilik, zorunluluk ve ebedilik özellikleri kültür alanında olama-

yacağı Sofistler ve Aristoteles tarafından görülmüştür. Ancak, çalışma boyunca üzerinde durulduğu gibi, Aristoteles, ahlâk ile siyaset alanlarındaki ilkeleri keşfederek, kültür alanının değerlendirmesini onlara bırakmıştır. Platon'un siyasi düşüncesinde önemli rol oynayan,evrensel modele göre oluşturulmuş siyasi düzen fikrinin, teorik çerçevesini Devlet ve Epinomis kitaplarında çizmekle birlikte, bunun gerçekleşemeyeceğini anladığını Yasalar kitabında göstermiştir.

Evrensel gerçekliğin,önemli bir özelliği olan,değişmezlik ilkesinin, tarih alanına yabancı olduğu açık ve seçiktir. Çünkü, evrensellik niteliğine sahip olan bilgi, zamansız ya da zaman ötesi bir duruma işaret etmektedir. Halbuki kültürün oluşup gelişmesi, tarihi zaman boyutları içinde mümkün olmaktadır. Zaman içinde ortaya çıkan veriler hakkındaki bilginin, zaman dışı olma imkanı yoktur. Bu aynı, yokluktan varlığın çıkarılma paradoksuna benzemektedir. Bu noktada bir başka sorun daha var: Gelecek fikri. İnsan geleceğini kurmak için çabalarken büyük gelişmeler sağlayarak, değişmez bilgilere sahip olduğu anda, zaman ötesi olan Tanrı konumuna yükselmiş olur. Aristoteles'in dediği gibi, evrendeki en iyi varlık olmadığından, bu mümkün değildir. Ne elde edebileceğinin bilinciyle iş yapmak, sonuçlarıdaha güvenilir hale getirecektir.

Tarih bilgisi, değişebilir olmakla birlikte, genel olma eğilimi göstermektedir. Söz konusu edilen genellik, tek tek olaylar hakkındaki düşünceler değil, kültürü bir bütün olarak taşıyan ilkelerin genelliğidir. Tarihin keşfine çalıştığı ilkeler, insana ve insanın dünya gezegeninde ürettiklerini kapsayacak genelliklerdir. Dolaysıyla, bu genel ilkeler, felsefebilimin peşinden koştuğu evrensel olanlardan farklıdır.

Tarih,kültür bilimlerinin epistemolojisine birçok açıdan büyük katkı sağlamaktadır: İlki, onların kullanabileceği malzemeyi, güvenilir bir şekilde hazırlamak. İkincisi, kullanacakları yöntem ve teknikleri geliştirmek. Üçüncüsü, elde edilen bilgilerin sağlamlığını denetlemek. Tarih bu özellikleriyle kültür bilimlerinde bir tür yöntem ya da alet olarak iş görmektedir.

Tarihin kültür bilimlerinde oynadığı rol, bunlarla bitmemektedir. Hem kendi çalışmalarından elde ettiklerini, hem de diğer kültür bilimlerinden derledikleriyle, kültür alanının sistemini de yapmaktadır. Felsefenin, doğa bilimlerinde oynadığı rol, bilimin yöntemi, yapı ve işleyişinin anlaşılmasını sağlamaksa, temel farklılıklardan dolayı,kültür alanında bu görevi tarih üstlenmiştir, ya da üstlenmelidir.

b- İlkeler

İnsanın, bütün kültürü kurup ve taşıyan *öz* olduğu kabul edildiğinde, o, her şeyin türediği kaynak olan, *ilk ilke* haline dönüşür; ilk ilke ol-

masindan dolayi da, *en genel* olma niteliğine sahiptir. En genel olanın ya da öz'ün araştırılmasını da, Aristoteles'in belirttigi gibi, ancak bu alinin bütün özelliklerini kavrayabilecek bir bilim yapmak zorundadir. Kültür alandaki sorunlari kavrayıp ve çözümleyebilecek niteliklere sahip olan bilim, ***tarihtir***. Çünkü, kültür dünyasını yaratan insanı, yani özü bütünüyle tanımak için, onun en önemli niteliklerinin başında gelen tarihi bir varlık oluşunu, en iyi tarih ortaya koymaktadır. İlk ilke olan insanın, ilk ürünü ortaya koymasından başlayarak, aşama aşama gerçekleştirilen ürünlerin hepsinin, ilk ilkeyle ve birbirleri arasında ilişkilerin kurulmasıyla ortaya çıkan sistemin, özelliklerinin bir bütün olarak sergilenmesi gerekir. Ancak sistem sayesinde, tek tek olaylar anlam kazanmaktadırlar. Hem sistemin kurulmasını hem de olayların, sistem aracılığıyla değerlendirilmesi görevlerini tarih üstlenmiştir.

Ortega y Gasset, bu gerçeği şöyle dile getirmiştir: " Tarih, yaşamımız olan temel gerçeğin, sistematik bilimidir. Dolaysıyla, içinde yaşadığımız en kesin güncelliğin bilimidir. Eğer güncelliğin bilimi olmasaydı konusu saydığımız, şu geçmişi, nerede arayıp bulabilirdik ki? Onun tersi, yani alışılagelmiş olan, geçmişi mazide kalmış, soyut ve gerçek dışı bir şeye dönüştürmek anlamına gelir, oysa geçmiş bizim bugünümüzü ayakta tutan canlı, etkin güçtür. Uzaktan etki diye bir şey yoktur. Geçmiş, ta uzaklarda, mazide değil, buracıkta, benim içimdedir. Geçmiş benim -yani, benim yaşamımdır". (Bkz. Gasset, 113) Geçmi_ anlamindaki tarihin, insani büyük ölçüde belirlediği ve günlük hayati da derinden derine etkiledigine göre, günlük hayatin sorunlari da tarih araştırmalarının konusu haline gelmektedir.

İnsan, sınırları belirsiz günlük hayatının karma karışıklığı içinde, ilkelerin olduğunu ve ilkelere bağlı olarak geliştirilen düzenin ya da düzenlerin bulunduğunu ancak tarih aracılığıyla anlayabilmektedir. Böylesine hayati görevler üstlenen tarih, diğer kültür bilimlerine de büyük katkılar sağlamış ve sağlamaktadır.

Kültür bilimleri, üç temel sorunla karşı karşıyadır: ilki, kendini tanimak için, içinde yaşamak zorunda oldugu yapinin oluşum sürecini anlamaktır. Ikincisi, insanın, insan olma niteliklerini kazandığı ortamin yapısını kavramak ve bu yapıyı taşıyan ilkeleri keşfetmektir. Üçüncüsü, umutlarini gerçekleştirmek için, geleceği kurabilme şartlarını araştırmaktır. Bu üç temel sorunu çözümlenmesinde, üç açıklayıcı ilke (arche) ortaya _ikmaktadir. Bunlar, ***köken, düzen, amaç***'tır.

1- Köken

Köken, yani insanın ortaya çıkışı (biyolojik değil, kültürel oluş), kültür alanında birici dereceden bir sorundur. Kültür alanındaki varoluş sorunu, ne türden incelenirse incelensin, köken sorununa dönüşmektedir. Kültürü yaratan insan da, büyük ölçüde, ürettikleriyle tanım-

lanmaktadır. Kültürel varoluş sorununa getirilen cevaplar, büyük ölçüde kültürde aranmakta ve oradan derlenen verilerle ortaya konulmaktadır. Kültürün nasıl varolduğunun açıklanması, ister istemez, kültürün en ilk durumundan en son ulaştığı seviyeye kadar olan geçmişini değerlendirmekle mümkün olmaktadır. Kültürdeki her türlü çalışma gibi, bu da büyük ölçüde tarih araştırmasına dönüşmektedir.

Köken sorunu, insanın tarihi kadar eskidir. En ilk topluluk ve toplumlarda da köken sorunu çok büyük bir öneme sahip olduğunu gösterir çok sayıda veri, antropologlar tarafından toplanmıştır. Evren açıklama modeli olarak kullandıkları efsanelerin arasında, kökenleri hakkında bilgi veren efsanelerin, belirleyici olması, dikkat çekicidir. En ilk efsanelerden başlayarak günümüze kadar olan bütün zamanlarda, köken sorunu büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü, insan olmanın şartlarından bir tanesi, belki de en önemlisi, bir kimliğe sahip olmaktır. Kimlik, bireyleri ve toplumları başkalarından ayıran, bireyi ve toplumu kendisi yapan unsurdur. İşte bu önemli unsura sahip olmanın şartı, geçmiş bilincidir. Bu bilinç varoluşunu nasıl ya da ne ad altında devam ettirmesi gerektiğini belirlemektedir.

Varoluş sorunun bir köken sorunu olarak ele alınmış ve alınmaktadir. Bu sorunu kendisine konu yapan, tarih olmuştur.

2- Düzen

İnsan, kültür oluşmaya başladığı andan itibaren, belli bir düzen kurmuş ve düzen içinde yaşamağa dikkat etmiştir. İnsanın, dogal ortamda, kendi yaşayabilecegi yapıyı kurup, onun devamlılığının sağlanması, kendi varoluşu için hayati bir öneme sahip olmuştur. Sözü edilen yapı, insanin en önemli özelliklerinden biri olan, akılla kurulmuştur. Yani kültürün oluşması, insanin akıllı bir yaratık olmasına bağlıdır. Aklın nasıl işlediği araştırıldığında, onda çok sıkı bir düzenin oldugu görülür. Akıl yasaları da kabul edilen, mantık yasaları, kategoriler ve dil, akıl ürünlerinin yani kültürün, belli bir düzen içinde üretilmesi gerektiğini ortaya koyar. Ne türden şey düşünülebilinirse düşünülsün, onun, öncelikle, anlamli olabilmesi, dildeki ve dile getirilişindeki düzene baglıdır. Kültürde bir deger içeren bütün insan eylemleri de, anlam açısından değerlendirilir ve kültürel düzendeki yerlerine oturtulurlar. Böylelikle anlam, kültür dünyasinin sürekliliğinin sağlanmasında, dolaysıyla da insanın hayatta kalmasinda temel kategori olarak görev yapmaktadır. Kültür dünyası, oluşu gereği, düzen ilkesini birlikte getirmektedir.

Kültürel yapının sürekliliğinin sağlanmasında, düzen bir başka noktadan daha devreye girmektedir. Kültür, çeşitli ilkeler üzerine kurulmuş ve gelişmiştir. İlkelere uyulmaz ve yapı korunmazsa, insan olma özelliği de kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş olur. Sözü edilen tehlike nedeniyle, oluşturulan yapı, sürekli koruma altında olmuştur. Bu noktada

düzen, insanın varoluşunu sağlayan temel dayanak göreviyle ön plana çıkmış ve koruma mekanizmaları geliştirilmiştir. Bunlardan biri, düzen, kurucusu olan ata ya da Tanrı'yla özdeşleştirilerek, dokunulamaz hale getirilmiştir. Böylelikle atalardan beri süregelen düzende en ufak bir değişiklik, ataya hakaret sayılmıştır. Atalarla özdeşleştirilen düzenin kendisi de kutsanmıştır. Düzen bilinci, öylesine bir yapı kazanmıştır ki, düzenin bozulabileceği, düşünme dışına itilmiş gibidir.

Düzen, bir arada bulunmak zorunda olan insanların, birbirleriyle ilişkilerini belirlemiştir.Düzen fikrinin ortaya çıkıp uygulandığı ilk yer, toplumun çekirdeğini de oluşturan aile olmalıdır. Çünkü, en küçüğünden en büyüğüne kadar bütün toplumlarda aile temel fonksiyonunu sürdürmüş ve sürdürmektedir. Düzen, aile üyeleri arasındaki ilişkiden ortaya çıkarak, ahlâk ilkeleriyle genelleştirilmiş, topluluğa ya da topluma mal edilmiştir. Böylelikle ahlâk toplumsal düzenin taşıyıcısı olmuştur.

Toplumda üretilen bütün değerler, bir yandan kültürün bir ürünü olarak anlam kazanırken, diğer yandan toplumun ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Kültürü taşıyan ve yönlendiren en önemli kurumlardan biri olan siyaset, toplumsal düzeni sağlamakla yükümlü sayılmıştır.

3- Amaç

İnsanı belirleyen temel niteliklerden biri geleceğe yönelik yaşamasıdır. İster bireysel, isterse toplumsal olsun, önünde hep bir yarın sorunu ya da gelecek umudu taşımıştır. Bulunduğu şartların iyileştirilmesini, sürekli umut ederek, geleceğe yönelik çabalar harcamıştır. Gelecek fikrinin kaynağı yine kültürdür. İnsanın kendinin bilincine varması, kendini kültür içinde varolduğunu keşfetmesidir. Bütün canlılarda en temel duygu olan, varoluşunu sürdürme kaygısı, insanda gelecek fikri içerisinde varlığını sürdürmektedir. Sadece insana özgü olan gelecek fikri, bir bakıma onun hayat sigortasıdır. Geleceğini hazırlayamayan kişi ya da toplumlar, yok olmakla karşı karşıya kalmış olurlar. Bu çabanın en iyi görüldüğü yerlerden biri, varoluşunu borçlu olduğu kültüre, bir yandan sıkı sıkıya sarılarak yaşamasını sürdürürken, diğer yandan ondaki bütün değerleri, nesilden nesile aktarılmasıdır. Bu çerçevede insan, yarın da varolabilmek için uğraşmış ve böylelikle kültürel ve soy sürekliliklerini kazanma peşinde olmuştur.

İnsana yarını düşündürten en önemli unsurlardan biri de ölüm olmuştur. Ölüm karşısında çaresiz kalışı,onu, yeni yapılar oluşturmaya itmiştir. İnsan, bir yandan, bu dünyada kalıcı olmak ya da ölüsüzleşmek çabasındayken, diğer yanda, ölüm sonrasında da hayatını sürdürmenin arayışları içinde olmuştur. Ölüm sonrası, bilinmemekle birlikte, orada da yaşama umudunu yitirmemiş, yaşama şartlarını öğrenmeye çalışmıştır. Öldükten sonra yaşayabilmek için çok önemli bir kurumu, dini, geliştirmiştir. Din toplumu geleceğe, ölüm sonrasına hazırlamak için, ya-

şayanları belli ilkelere göre, eğitmiş ve nasıl davranmaları gerektiği üzerinde durmuştur.

Bu kaygılarla ortaya çıkan kültürel ürünler, insanın ölümsüzlüğünü, kültürel süreklilikle sağlamıştır.

c- Sistem

Kültür alanındaki bütün sorunlar bu üç ilke çerçevesinde düğümlenmektedir. Hem ilkelerin keşfi ve temellendirilmeleri, hem de oluşan sorunlar yumağının çözümünde, tarih, birinci dereceden görev üstlenmiştir. Böylesine temel görevleri üstlenen tarihin, yerine getirmekle yükümlü olduğu bir başka görev de, kültür bilimlerinin verilerini de kullanarak, kültür dünyasının sistemini yapmaktır.

Felsefenin, arkhe sorunundan sistem olarak sökün etmesi gibi, köken (insanın ortaya çıkması) sorunundan da tarih sistem olarak ortaya çıkmıştır. Kültürde yaratılan sistem ya da evren açıklama modeli, insanın dünyaya gelişi, dünyadaki yeri, görevi, düzeni ve amacı, bunları nasıl ve nerede gerçekleştireceği, öldükten sonra gideceği yeri açıklamakla yükümlüdür. Bütün bu sorunlar, insanın ilk yaratılış günlerine geri götürülerek temellendirme çabası, genel kabul görmüş bir tutumdur. İlke (arkhe) olarak, İnsanın kökeni ve gerçekleştirdigi düzen kabul edildiginde bu ilkenin açıklamasını ancak tarih yapabilir. Çünkü, köken sorusu, tarih sorusudur. Diğer bir ilke olan düzen, kültürel bütünlüğün iyi çalışması için, hem ayrıntıların birbirleriyle ilişkisini hem de genel içindeki konumlarını belirlemekle yükümlüdür. Kültürün yapısında doğal olarak yer alan tarih, düzen ilkesinin de belirleyici motifi olmuştur.

İnsan olmak ve hayatını sürdürebilmek için kültürün yaratılması zorunlu bir durumdur. Kültür, dünyadaki doğal düzene paralel yaratılan bir sistemdir. Kültürel düzenin oluşturulması, bir varolma ya da olmama sorunu olmakla birlikte, oluşmağa başladığı andan itibaren tarihilikle iç içedir. İnsan olmanın ya da kültürü yaratmanın en önemli özelliklerinden biri üç boyutlu (geçmiş-şimdi-gelecek) düşünmesindedir. Bu üç boyutlu zaman dilimine bağlı olarak davranma, dolayısıyla üretme, ***tarihi düzen*** (sistemin)in tabanını oluşturmuştur. Üç-boyutlu zaman anlayışıyla gerçekleştirilen eylemler ve kurumlar tarih **zihniyeti**nin kaynağı olmuştur. Eylemlerle zihniyetin birbirlerini karşılıklı etkilemeleri, kültürel gelişmeyi destekleyen unsurlar arasında sayılmıştır.

Kültürel düzenin sağlıklı bir şeklide büyüyebilmesi ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için, isteyerek ya da istemeyerek, yeni düşüncelerin, inançların, eylemlerin, kurumların sisteme kabulü gerekir. Sisteme yeni giren unsurlar, kültürünün kendi içinde oluşmuşsa, meşru olarak kabul edilirler. Sözü edilen unsurlar, yabancı kültürlerden alınmışsa, onların sisteme uygun olarak meşrulaştırılması gerekir. Meşrulaştır-

ma, çoğu zaman, yeni unsura kültürel düzende, tarihi arka plan kazandırılarak yapılır. Yabancı bir kültürden gelindiğinde, hem tarihi arka plan bulunmaya çalışılmış, hem de ihtiyaç duyulduğu vurgulanarak meşrulaştırılmıştır. Meşrulaştırmayla, kültüre yeni giren unsurların, sistemdeki yerleri belirlenmiş olur.

Tarih, zorunlu ihtiyaçları karşılanmakla yükümlü olmasından ve insanın hayatında oynadığı büyük rolden dolayı, bütün kültürü, kuşatıcı bir yapı olarak kurma eğilimindedir. Bu yapı, kültürü içerden, özellikle yöntem ve bilgi niteliklerinin araştırılmasıyla, ve dışardan, kültürün bütününü anlama çabasıyla, kuşatmaktadır. Kuşatıcılık eğilimi, sistem kurmakla sonuçlanır. Sistemle, evren modeline uygun olarak, kültürün bütünü değerlendirilir. Böylelikle, kültür evreninin hatları belirlenmiş olur. Sistemde, ağırlıklı olarak ele alınan sorunlar, insanın dünyaya gelişi, ölümü, amaçları ile kurduğu düzenin yapısıdır. Dünyanın ve insanın Tanrı'yla ilişkileri de önemli konular arasındadır.

Aristoteles, yapı sanatını evin formu olarak görmüştür. (Bkz. *Metafizik,* 1033 b20) Bu düşünceden hareketle, *Tarih, insanın formu olur mu?* sorusu akla gelmektedir. İnsanın gayeli oluşumu, ve bir kültür yaratığı olarak, tarihin her noktada belirleyici olması, soruyu olumlu cevaplamaya götürmektedir. Ortega y Gasset'in dediği gibi, "insanın doğası yoktur, tarihi vardır". (Bkz. ***Gasset,*** 110) İnsanın doğasını oluşturan unsur tarihse, insanın bir bütünlük içinde ortaya koyan sistem geliştirmek de, tarihin görevleri arasında olmalıdır.

Görülen o ki,tarih felsefecisi, bir yandan tarihin yapısını ve tarihin kendi alanına ilişkin görevlerini yeniden gözden geçirirken, diğer yandan da, tarihin, kültür bilimlerini, nasıl ve ne ölçüde etkileyebileceğini araştırmalıdır. Böylelikle, hem tarih, hem de kültür bilimleri, akademik çevrelerde de, toplumda da hakkettikleri yeri alacaklardır.

KAYNAKLAR

ARİSTOTELES;1985 ***Metafizik.*** c. I (A-Z) Çev. Ahmet Arslan. Ege Üniversitesi Yayınları. İzmir.

GASSET, Y Ortega; 1992 *'Sistem Olarak Tarih'* **Tarihsel Bunalım ve İnsan.**

Çev. Neyire Gül Işık. Metis Yayınları, Istanbul.

DİN ÖĞRETİMİNİ TEMELLENDİRME PROBLEMİ

Doç. Dr. Recep KILIÇ

"Din Öğretimini Temellendirme Problemi" ile cevabını arayacağım temel soru *"niçin din öğretimi?"* ya da *"din öğretimine niçin ihtiyaç duyuyoruz?"* sorusu olacaktır. Bu soruyu *"din öğretimi vermek hususunda kendimizi veya başkalarını ikna edecek türden mâkul sebeplerimiz var mıdır; varsa bu sebepler nelerdir?"* şeklinde sormak da mümkündür.

Dile getirdiğim bu sorularda din öğretiminin nasıl verileceği veya nasıl verilmesi gerektiği sorgulanmamakta; en azından bu aşamada, bu konu problem olarak görülmemektedir. Ancak *"temellendirme"* kavramı çerçevesinde din öğretiminin nasıl verilmesi gerektiği de araştırma konusu yapılarak şu soruların cevabı aranabilir: *"Din öğretimi nasıl verilmelidir?" "Din öğretimine hangi seviyeden, hangi yöntemlerle başlanılmalıdır?" "Din öğretiminde karşılaşılan sorunları çözüme kavuşturmak için genel geçer yöntemler var mıdır?"*[1]

Kanaatimce memleketimiz için öncelikli olarak tartışılması ve konunun uzmanlarınca açık seçik cevapları bulunması gereken sualler, din öğretiminin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili ikinci türden suallerdir. Ne yazıkki yaşadığımız tecrübeler *"din öğretimine niçin ihtiyaç duyuyoruz?"* gibi bir soru sormayı Türkiye'de hâlâ anlamlı kılmakta ve verilen onca cevaba rağmen[2] bizi yeni cevaplar aramaya sevketmektedir.

---

1. Bu soruların cevabını aramakla ilgili temellendirme teşebbüsüne G. Dworkin *"epistemolojik"* temellendirme derken, birinci türden olanına *"motivasyonel"* temellendirme adını verir. Geniş bilgi için bkz: Gerald Dworkin, *"Ethics, Foundations and Science Response to A. MacIntyre"*, The Roots of Ethics, ed. by D. Callahan - H. T. Engelhardt, Jr., New York 1981, içinde s. 24.

2. Bu konuda özellikle şu çalışmaların zikredilmesi gerekir:

Necati Öner, *"Niçin Din Öğretimi"*, Felsefe Yolunda Düşünceler, İstanbul 1995, s. 197-200;

Colin Alves, *"Niçin Din Eğitimi"*, çev. Mualla Selçuk, Din Öğretimi Dergisi, Ankara 1992, sayı 33, s. 20-26;

Hasan Onat, *"Niçin Din Eğitimi ?"*, Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu, Ankara 1997, s. 15-23;

"Din öğretimine niçin ihtiyaç duyuyoruz?" veya *"din öğretimi vermek hususunda ikna edici mâkul sebeplerimiz var mıdır; varsa bu sebepler nelerdir?"* sorusunu önce *"din"* sonra da *"öğretim"* kavramlarının tahlilinden hareketle cevaplandırmağa çalışacağım.

Herkesi tatmin edecek türden bir din tanımı yapmanın zorluğundan (neredeyse imkansızlığından) hareket eden bazı düşünürler, dini tarif etme yerine onu karakterize eden temel özellikleri belirleme yolunu tercih etmişlerdir. Dini karakterize eden temel özellikler üzerinde de düşünürler arasında esasen bir uylaşım sözkonusu değildir. Ancak üzerinde en fazla durulanları zikrederek[3] dinin niçin öğretim konusu yapılması gerektiğine açıklık getirmeye çalışacağım.

Bazı düşünürler için din; "varlık, değer ve aklîlikte nihaî olan şey ile ilgilenmesiyle" temayüz ederken[4] mesela Schleiermacher gibi bir düşünür için din, Tanrıya olan mutlak bağımlılık hissini duymaktan ibarettir. Dinin en temel özelliği olarak vahyi gören düşünürler[5] yanında, onu "ahlâkî bir hayat sürdürme" meselesine indirgeyenler[6] de vardır. Dinin müntesiplerini cemaat halinde ibadet faaliyetine sevketme özelliğine vurgu yapanlar olduğu gibi Kierkegaard ve Whitehead gibi dinin ferdî ve özel karakterine dikkat çekenler de söz konusudur. Ayrıca dinin müntesiplerine "kurtuluş" vadetmesiyle temayüz ettiğine vurgu yapanlar[7] da vardır.

Dinin bu özelliklerini daha da uzatmak mümkündür. Dinin dile getirdiğim bu özellikleri yanında konumuz açısından dikkat çekilmesi gerektiğine inandığım bir başka özelliği daha vardır ki, bu da dinin aynı zamanda *"kutsallık"* ifade etmesidir.

Mualla Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu, s.28-35;

Cemal Tosun, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış", Tartışılan Değerler Açısından Türkiye, Ankara 1996, s. 95-111;

Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Ankara 1988;

Süleyman H. Bolay-M.Türköne, Din Eğitimi Raporu, Ankara 1995; Türk Eğitim Sistemi Alternatif Perspektif, Ankara 1996;

S. Hayri Bolay, "Din Eğitiminin Şumulü", Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, Ankara 1981, s. 97- 106; Mehmet Aydın, "Eğitim Açısından Din ve Ahlâk İlişkisi", Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, s. 246-251; Abdurrahman Küçük, "Temel Eğitimde Din Eğitimi, Millî Eğitim ve Din Eğitimi, Ankara 1981, s. 238-250;

3. Geniş bilgi için bkz: David A. Pailin, Groundwork of Philosophy of Religion, London 1986, s. 12-19.

4. Bu konuda ilk akla gelen Anselm, Hartshorne ve Tillich gibi düşünürlerdir.

5. John Ellis ve Karl Barth gibi

6. Kant ve R.B. Braithwaite gibi

7. "...her halükarda din, daima kurtuluşa yönelir, verili olduğu şekliyle hayatın kendisine asla yönelmez." Gevardus van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation, trans. J. E. Turnur, G. Allen and Unwin 1964, 681; D. A. Pailin, a.e., 19'dan naklen.

"Kutsallığın ya da kutsal'ın dinde en merkezî bir kavram olduğunu, hatta kutsalın dinde tanrı kavramından da temel bir kavram olduğunu"[8] savunan düşünürler vardır. Mesela Rudolf Otto, sadece kutsallığı, din alanına has olan bir değerlendirme ve yorumlama kategorisi olarak kabul eder. Çünkü ona göre 'kutsal olan', "kendi dışındaki herşeyden başka olan, mutlak olarak ilk ve temel bir başlangıç noktası"[9] dır.

Saydığımız bu özelliklerin ya hepsi ya da bir kısmı, her dinde bulunur. Kitaplı veya vahiy merkezli dinlerde, bu özelliklerin hepsi mevcuttur. İslâm gibi kitap veya vahiy merkezli bir dinde dikkat çekmemiz gereken bir başka önemli özellik daha vardır. O da dinin insanın ilişkiler ağını düzenleme iddiasında bulunmasıdır.

Buna göre din insanın sadece Tanrısıyla değil, kendi hemcinsleriyle yani başka insanlarla olan ilişkilerini de düzenler. Ancak insanın diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenleme iddiasında olan, daha doğrusu düzenlemek için varolan dinin dışında başka disiplinler de vardır. Ahlâk, hukuk, iktisat ve siyaset gibi disiplinlerin hepsinin nihai gayesi, insanî ilişkileri düzenlemektir. Dolayısıyla "insan ilişkileri", ahlâkın, hukukun, iktisat ve siyasetin olduğu kadar dinin de birinci derecede konusu durumundadır. Bu sebepten insan ilişkilerinde yapılan düzenlemeler konusunda "dinî olan" ile "dinî olmayan"ın bilinmesi büyük bir önem arzeder.

Eğer insanî ilişkiler alanında 'dinî olan' ile 'dinî olmayan' birbirinden doğru bir şekilde ayırd edilmezse, ortaya kaos çapında büyük bir karışıklık çıkar. Böyle bir karışıklıktan hem insan hem de toplum zarar görür. Çünkü yukarıda işaret ettiğimiz gibi 'dinî olan' aynı zamanda kutsal olandır. Dinî iman; insanın varoluşu ile ilgilidir ve sadece bazı şeyleri duymak, hissetmek demek olmadığı gibi sadece bir takım dinî hakikatleri zihnen doğrulamak da değildir. Dinî iman'da bilgi, irade ve duygusal bağımlılık içiçedir. *Dinî imandaki bu öğelerden birini öne çıkartıp, diğerlerini görmezden gelmek ya da ihmal etmek, dinin eksik değerlendirilmesine yolaçar.*

İşte din, sistemli bir tarzda uygun yöntemlerle öğretime konu edilmediği zaman din ile hukuk, din ile siyaset, din ile iktisat birbirine karışır. Bu karışıklığın bir ürünü olarak mesela iktisadî ya da siyasî faaliyetlerde bulunan bir insan, insanüstü karakterde tartışılmaz, *kutsal* bir faaliyette bulunuyor olduğunu vehmedebilir. Bunun aksini düşünmek de herzaman mümkündür, yani *'dinî olan'* ile *'dinî olmayan'* sistemli bir eğitim ile ayırd edilebilir hale gelmediği zaman insanlar *'kutsal'*a hürmetsizlik de edebilirler. Böyle bir durumda ya "kutsal olan" adına insana, ya

8. Nathan Soderblom, "Holiness" maddesi, Encyclopedia of Religion and Ethics, s. 731

9. R. Otto, The Idea of the Holy, 1950, 5-7; D. A. Pailin, a.e., 14'den naklen.

da insan adına "kutsal olan"a saygısızlık ortaya çıkar. Heriki durum da insanı rahatsız eder. Bu rahatsızlık varoluşsal bir rahatsızlık olduğundan hem insanın hem de toplumun dengelerini altüst eder.

Dinî olanın dinî olmayandan ayırd edilememesinin sosyal hayatın bütün alanlarında ortaya çıkarabileceği hertürlü olumsuzluğun önüne geçebilmek için dinin toplumun bütün bireylerine doğru bir şekilde öğretilmesi gerekir. Bu gereklilik zaten, din öğretiminin örgün ve yaygın din öğretimi şeklinde düzenlenmesine yol açmıştır. *Öğretim* kavramı açısından konuya yaklaştığımızda şunları görürüz: Öğretimin birinci amacı öğrenimi sağlamaktır. Öğrenim en genel anlamıyla "varolanı tanımak"[10] demektir. İnsan; varolanı tanımak zorundadır, çünkü varlığının devamı, varolanlarla kurduğu ilişkiye bağlıdır. 'Varolan' ile "hakkında hüküm verilebilen maddî ve manevî"[11] bütün varlıkları anlıyorum.

İnsan bilgi üreten ve ürettiği bilgiye göre eylemde bulunan varlık olmasıyla diğer canlılar arasında özel bir yere sahiptir. İnsanın bilinçli her eylemi bir bilgiye dayanır. Bilgi ise, genel anlamıyla "varolan hakkında hüküm vermedir, varolanı tanıtan şeydir."[12] İnsanın; doğru ya da iyi bir hayat sürdürebilmesi, ilişkide olduğu varolanlar hakkında doğru bilgilere sahip olabilmesiyle mümkündür.

Öğretim de "insanla varolanlar arasındaki ilişkilerin bir türüdür ve bir bilgi sorunudur. İnsanın herhangi bir varolanla ilişki kurması ancak onu tanıması ile mümkün olur. Tanımak ise bilgi sahibi olmaktır...İnsan varolanlar hakkında ne kadar çok doğru bilgi sahibi olursa hayatını sürdürmek için, o ölçüde uygun şartlar elde etmiş olur."

İnsanın hakkında doğru bilgi sahibi olmadığı bir varolana karşı doğru bir tutum takınabilmesi mümkün olmaz. Çünkü "insanlara bir tutum kazandıran varolanlar hakkındaki bilgileridir."[13]

"İnsanlar varolanların bilgisini onlara farklı açılardan bakarak, farklı metotlar kullanarak elde eder"[14] Yani "insan varolanları tanımada farklı yollar kullanır."[15] Bilim, sanat, felsefe ve din, varolanları tanımada sahip olduğumuz yolların dördüdür. Öğretim programlarında bunlardan herhangi birine yer vermemek varolanın eksik tanınmasına, varolan karşısında yanlış bir tutum takınılmasına yolaçar. Kısaca insanı gerçeğin bütünü ile karşı karşıya getirip, insanın kendi içinde bütünlüğünü kurmasına imkan hazırlamak için öğretim programlarında dine muhakkak yer verilmelidir.

---

10 . Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, İstanbul 1995, s. 195.
11 . a.e., 25.
12. a.e.25
13. a.e., 193 - 194.
14 . a.e., 36.
15. a.e., 195.

Din öğretimi ya da dinin öğretiminde bütün zaman ve mekanlarda varolan temel iki meselenin olduğunu düşünüyorum. Bunların birisi dini doğru bir şekilde *anlama*, diğeri ise uygun bir tarzda *anlatma* meselesidir.

Doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için dinin bilimsel metodlara uygun olarak öğretiminin yapılması gerekir. Vahiy merkezli dinler sözkonusu olduğunda "*dinî bilgi*" denilince, mahiyetçe farklı iki tür bilgiyi birbirinden ayırmak gerekir.

Bunlardan birisi Allah tarafından insana "*bildirilen*" bilgidir. Kaynağı mutlak varlık (Allah) olan bu bilgi, 'mutlak' karakterdedir; zaman, mekan ve kültüre göre değişmez bir niteliğe sahiptir. Dinî bilgi denilince bu mutlak karakterdeki bilgiden farklı olan diğer bilgi ise, insanın mutlak karakterdeki bu bildirilen bilgiden "*edindiği*" bilgidir. İnsan bu bilgiyi tamamen kendine has bilgi edinme formlarıyla edindiği için, bu ikinci tür bilgi bütünüyle insanîdir. İnsanî olduğundan mutlak olması düşünülemez.[16] Çünkü bu bilgiyi edinen insan, belirli bir zaman, mekan ve kültür içinde yaşamaktadır. Dolayısıyla dinî bilgide 'değişen' ile 'değişmeyen' biraradadır.

Dinde değişken olan insanî bilgi, her zaman sorgulanmaya açıktır. Değişmeyen veya mutlak karakterli dinî bilginin ise, her dönemde o dönemin bilimsel bilgilerinin ışığında yeniden yorumlanmaya ya da yeniden anlaşılmaya ihtiyacı vardır. İşte bu yorumlama ya da anlama işi, sistemli bir öğretimi gerekli kılar ve özellikle din alanında uzman yetiştirme aşamasında önem arzeder.

Burada söz konusu olan din özel olarak "İslâm" olduğunda, öğretimi yapılacak olan bilgi üzerinde bir başka açıdan da düşünmek gerekir. İslâm'da öğretimi yapılacak olan bilgi, belli bir ölçüte göre doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen türden bir bilgidir. Doğrulama veya yanlışlama ölçütü vahiydir. Dolayısıyla aklın anlamayacağı mâhiyette, içinde mantıkî tutarlılık aranmayacak türden bir 'dinî bilgi' türünün İslâm'da epistemolojik bir değeri yoktur.

Bu çerçevede İslâm itikadının en temel esaslarından birisi olan *'Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu'* inancının iki mantıkî sonucuna dikkat çekmekde fayda vardır. Şöyle ki:

---

16. İslâm düşünce tarihi içinde geliştirilen fıkıh ve tefsir külliyâtının tamamını, insanî olduğu için 'mutlak' karakterde olamayacak olan 'dinî bilgi' türüne örnek olarak verebiliriz. Dolayısıyla fakîh veya müfessirin Kur'an-ı Kerim'den edindiği bilginin 'değişmez' bir karakteri yoktur. Bu sebepten bu bilgiler, her dönemde yeniden değerlendirilip sorgulanmaya açık bilgilerdir. Aksini düşünmek, bu bilgileri edinen fakîh veya müfessir'i, zaman ve mekan formları dışında, 'mutlak karakterli' bir varolu_a sahip olarak düşünmemizi gerektirir.

İlk olarak; Hz. Muhammed son peygamber olduğuna göre, *'vahiy süreci'* sona ermiş demektir. Vahiy süreci'nin sona ermiş olması, vahyin tamamlanmış olduğu anlamına gelir. Tamamlandığı içindir ki vahiy, dinî bilgiyi doğrulayan ya da yanlışlayan epistemolojik bir ölçüt konumundadır. Dolayısıyla kişinin özel dinî tecrübeleri sonucunda edindiği *'ilham'* kaynaklı vahye ters düşen bilgilerin, İslâm'da dinî açıdan herhangi bir bilgi değeri yoktur.

Dikkat çekmek istediğim ikinci mantıkî sonuç da şudur: *'Hz. Muhammed'in son peygamber olması'*, din'de *'mucize'* döneminin sona ermesi anlamına gelir. Din'de mucize döneminin sona ermesi, *'keramet'* kavramının delalet ettiği mucizevî karakterli olayların, dinî bir değer ifade etmediği anlamına gelir.

Dolayısıyla halk arasında genellikle 'vehbî' olarak isimlendirilen ve kerametlerle temellendirilmeye çalışılan bilgi türünün dinî epistemolojide herhangi bir değeri yoktur, bu bilginin öğretime konu edilmesi mümkün de değildir. Çünkü bu bilginin doğruluğunu ya da yanlışlığını tahkik etmek mümkün olamamaktadır. Doğruluğu ya da yanlışlığı tahkik edilemeyen bilgi üzerine temellendirilen *'din'*in , *'büyü'* ile karıştırılma ihtimali çok fazladır.

Din öğretiminde dini anlama ne kadar önemli ise, anlanılanı uygun bir şekilde anlatma da aynı ölçüde önemlidir. Dini anlatmakta hangi yöntemlerin uygun olduğunun tesbiti de yine bir öğretim konusudur.

Din'de 'anlama' ve 'anlatma' süreçlerini existansiyel bir tavır olarak *'olma'* süreci izler. Dindar *'olma'* ya da *'olmama'*, varoluşsal bir tercih meselesidir ve ancak din doğru bir şekilde anlaşıldığı zaman *'iradî'*, dolayısıyla insanî bir tavır olarak ortaya çıkabilir. Din konusunda *insanların ne olacaklarına* iradî bir karar verebilmelerini mümkün kılmak için dinin öğretim konusu yapılması gerekir. Bu durumda din öğretiminin öncelikli gayesi, insanın dindar olmasını sağlamak yerine din konusunda nasıl bir tutum takınacağına bilinçli olarak kendisinin karar vermesini mümkün kılmak olmaktadır.

Bir insanın doğrudan doğruya varoluşunu ilgilendiren bir konuda kendi kararını kendisinin verebilmesi ne kadar insanî ise, din öğretimi de o kadar insanî bir ihtiyaç olarak kabul edilmelidir

"Din öğretimine niçin ihtiyaç duyuyoruz?" sorusunu başka açılardan da cevaplandırmak şüphesiz mümkündür. Bunlar arasından "insanın varlık yapısının tahlilinden hareketle din öğretimini temellendirme teşebbüsü" ilk akla gelen ve sıklıkla müracaat edilen bir akılyürütme şeklidir:

Burada dikkat çekilen husus, insanın başka özellikleri yanında aynı zamanda "inanan bir varlık" olmasıdır. İman açısından insanları, imana sahip olup olmamaları açısından ayırd etmek mümkün değildir. İnsanlar ancak "imanlarının objeleri açısından"[17] birbirlerinden ayrılabilirler. Dolayısıyla insan, inanca sahip olma ya da olmama arasında bir seçme yapacak kadar değil de çeşitli inançlar arasında "bir seçme yapacak kadar özgürdür."[18] İşte insanın bu inanma ihtiyacının doğru bir şekilde karşılanabilmesi ancak sistemli bir din öğretimi ile mümkün olabilir.

Din öğretimi ile ilgili yapılan başka bir temellendirme teşebbüsü, kültür kavramının tahlilinden hareket eder. Burada vurgulanan ana fikir şudur: Bir kültür içinde yaşayan insanın anlam dünyası, büyük çapta kültürel anlam kodlarınca şekillenmektedir. Belli bir kültüre ayırdedici hakim rengini veren dindir. Dolayısıyla sadece tarih, edebiyat, musiki ve estetik gibi faaliyet alanlarını değil, sosyal âdet, gelenek ve görenekleri, sosyal kurumları, miras olarak devralınan kültür eserlerini ve değerleri tam olarak anlayabilmek büyük ölçüde dinin anlaşılmasıyla mümkün hale gelir. Dine yer vermeyen bir öğretim programı içinde yetişen bir insanın içinde doğduğu kültürü anlayabilmesi mümkün olmayacağı için o kültüre mensubiyet duygusuna sahip olabilmesi de oldukça zorlaşacaktır.

17. D. A. Pailin, a.e., 4.
18. Erich Fromm, Erdem ve Mutluluk, çev. A. Yörükan, s. 70.

İSLÂM FELSEFESİ'NDE TANRI ANLAYIŞI KARŞISINDA BİREYİN KONUMU PROBLEMİ

*Yrd.Doç.Dr. Şahin FİLİZ**

Tanrı Anlayışına Ontolojik Bir Yaklaşım

Her şeyden önce, ilk bakışta uzun sözcük ve tamlamalar blokunu andıran başlığımızı, yine bloklar halinde kısa kısa çözümleyerek konumuza girmeye çalışalım.

Önce "İslâm Felsefesi" deyiminden başlayabiliriz.

İki anlamı içeren bu tamlama, ilkin, tarihsel bir kesit içinde, belli bir süre yaşayıp ömrünü tamamlamış bir felsefe demek olmaktadır. İbn Sina'yı ve onun Tanrı anlayışını ele alacak oluşumuz bu anlamda değerlendirilmelidir. İkincisi, "tarih içinde kalıp, olmuş-bitmiş bir fenomen olarak görülen ve felsefe tarihi olmanın ötesinde aktüel bir misyonu bulunmayan bir felsefe değil, tam tersine, bu geçmişinden hız olarak bu günü ve yarını, bugüne ve yarına bakarak analiz etmeye çalışan "İslâm'ın Felsefesi" anlamında ele alınmalıdır. Konumuzun sonlarına doğru İslâm düşüncesindeki anlayışının, bugünün, tartışılan en önemli problemi, olarak birey ve bireyleşme üzerindeki etkisi", İslam felsefesinin ikinci anlamı ve fonksiyonu ile yakından ilişkili olacaktır.

"Tanrı anlayışı ile birey" deyimi dikkat edilecek olursa, Tanrı ile birey tarzında anlaşılmamalıdır. Birey, ister istemez, şu ya da bu şekilde Tanrı karşısında ve O'na göre bir varoluş bir bulunuş durumunda olmaktır. Oysa burada kastedilen Tanrı anlayışı karşısında bireyin oluşumu ve tanımlanması problemidir. Çünkü birey, Tanrı'ya göre bir durum alış içerisinde olmaktan önce, Tanrı anlayışına bağlı olarak kendi konumunu oluşturmakta ya da oluşturulmasına izin vermektedir.

Tanrı anlayışına ontolojik yaklaşım, görüldüğü gibi alt başlığımızı oluşturmaktadır. Ancak, meseleyi, çerçeve olarak önerdiğimiz ontoloji'den hareketle analiz etmeye girişmemiz gerekmektedir.

---

* Selçuk Üniversitesi Felsefe Yrd. Doçenti.

Ontoloji (varlık bilim), felsefenin en temelli araştırma alanlarından biridir. Aristoteles'in deyimiyle ontoloji, "varlığı varlık olarak" ele alan disiplindir. Burada tüm olgun ve dolgun anlamıyla "varlık", her türlü belirlenme sınırlandırma ve tanımlandırmadan uzak, salt kendisi olarak ele alınan, düşünülen şeydir. Böyle olunca, doğal, matematiksel ve insani tüm bilimler, ontolojinin alt disiplinleri olmaktadır[1].

Varlık bilimin tarihte Teoloji (Tanrı bilim) ve Metafizik ile yakın bir ilişkisi hep varolagelmiştir.

İçlerinde Plotinos (M.204-207), Spinoza ve bir iddiaya göre Farabi'nin de bulunduğu bir çok filozofa göre Tanrı, sadece varolan bir şey değildir. Varolanın tümü, bütünüdür. Bu görüş, Panteizm adını alır. Buna göre Tanrıbilim ile ontoloji aynı şeyler olmaktadır. Aristoteles de, panteist olmamakla birlikte, ontolojiyi teolojiye özdeş tutar. Ancak, o, ontolojinin alanının teolojiden daha geniş olduğunu vurgulamıştır[2].

Varlık bilimle Tanrıbilimin, zaman zaman Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Arabi'de de birbiri içine girecek şekilde, hatta özdeşleştirilmiş bir uslubla ele alındığı gözlenmektedir. Bununla birlikte, anılan filozofların bir Plotinos, bir Spinoza gibi, tüm tanrıcılıkla sonuçlanabilecek sistemlilikte bu iki disiplini birbirine karıştırmış olduklarını öne sürmek, eksik bir iddia olacaktır.

Anlaşılan odur ki, ontoloji, Tanrı bilimle özdeş olmasa da özdeşmiş gibi telakki edilecek kadar Tanrı varlığını temel problemi olarak ele almıştır.

Varlık bilimin Metafizikle ilişkisi, çok karmaşık bir sorundur. Nedeni, Metafiziğin ne olduğuna ilişkin olarak getirilen izahların birbirini tutmamasıdır. Ancak biz Metafiziğe verilen iki anlama işaret etmekle yetineceğiz.

Sonuçlarının bilimsel bir biçimde ifade edilememesi ve bilimsel olarak doğrulanamaması anlamında her türlü felsefe, Metafiziktir. Bu açıklamaya göre, Metafiziğin alanı ontolojiden daha geniştir.

Metafiziğin ikinci anlamı, onun ontolojiden daha dar bir alanı ifade etmektedir. Konusu, daha dar anlamda fizikötesi varlıklar (Tanrı, Melek, ruh, evrenin ilkesi vs.) veya fenomenler olması bakımından Metafizik, şüphesiz, gerek genel olarak felsefeden, gerekse özel olarak varlık felsefesinden daha dar bir alanı içine alacaktır. Bu nedenle ontoloji zorunlu olarak bir Metafizik gibi düşünülmeyecektir[3].

1. Bkz. el-Mucemu'l-Felsefî, s.26.
2. Bkz. ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Vadi Y., Ank. 1996, s.89-90.
3. Bkz. Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, s. 90.

Biz bu yazımızda Metafiziğe yeni pozitivistlerin vermiş oldukları anlamının -paradoksal da olsa- daha tutarlı ve doğru olduğu tezinden hareketle Tanrı anlayışını irdelemeye çalışacağız. Tanrı, varolan varlık olarak bir postulat, bir bedihi gerçeklik olarak kabul edildiğinde, onun özellikle daha geniş anlamdaki Metafiziğin konusu olduğunu öne sürmek zorunluluğu ortaya çıkacaktır. Yani Tanrı, nominal bir varlık olmaktan öte anlamlar da taşımaktadır.

Acaba, Metafiziği neden geniş ve Yeni pozitivistlerin belirlediği anlamıyla ele alıyoruz? Bunun nedeni açıktır: Onların deyimiyle, sonuçları bilimsel olarak kanıtlanamamış, doğrulanamamış her türlü düşünce ve araştırma, kısaca felsefe, Metafiziktir. Çünkü modern bilim tanımlama, sınırlama ve profanlaştırma olasılığı bulunmayan her araştırma ve spekülatif çabayı, sözde, Metafizik olmakla suçlamaktadır. Bizce işte tam da bu nokta, hiç bir şeyin -somut varlıklar da dahil- tanımlamayacağını, hatta tanımlanmaması gerektiği gerçeğini verir. Tanrı, doğa, insan, evren vs. tanım ve sınırlamaya tabi değildir. bu varlık kategorileri her zaman spekülasyonlara açık, geniş bir felsefi imkanlar taşımaktadırlar.

19. yüzyılla birlikte Batı'da bilimler tek tek felsefeden ayrılmaya başlayınca, her bir bilim dalı, kendi bulgularını tartışılamaz doğmalara dönüştürmüştür. bu döneme kadar felsefenin sıkı kontrolü ve kılı kırk yaran sorgulayıcı denetiminde bulunan bilimler, bundan sonra, elde ettiği ya da ettiğini sandığı bulgulardan örülü küçük doğru adacıkları oluşturmuşlar; dolayısıyla varlık fenomenine felsefenin yani Metafiziğin külli persfektifiyle değil, kendi özel şartlarıyla belirlenmiş sınırlı bakış açısıyla yaklaşmışlardır.

Bu nedenle modern bilim, genel olarak varlık veya varlığın temel özellikleri ile ilgilenmez. Her bilim ya da bilim dalı varlığı, kendi açısı ve görüşüne uygun olarak ele alır. Fizik cansız varlıkla, biyoloji canlı varlıkla, sosyoloji toplumsal varlıkla uğraşır. Ama, bütün bu varlıkların Aristoteles'in deyimiyle, "varlık olmak bakımından varlık" oldukları onları ilgilendirmez. Oysa varlık felsefesinin, yani Metafiziğin[4] sorunları da özellikle bu türden sorunlardır.

Alman idealizminin temsilcilerinden olan Nicolai Hartmann, modern ontolojiye, Yeni pozitivistlerin Metafizik kavramına getirdikleri tanıma benzer bir biçimde bir kimlik vermeye çalışır. Modern ontolojide de hareket noktası "varolan nedir" problemidir.

Modern ontolojiye göre, varolan süjeden bağımsızdır. Bu anlamda bir varlık, kendini algılayacak süjeye asla ihtiyaç duymaz.

4. Bundan böyle "Metafizik" kavramını, en geniş anlamda kullanacağız.

Diğer taraftan varlık, ancak bilen bir süje tarafından objeleştirilebilir. Yani bilginin objeye yönelişi, onun varoluşunu şart koşmaz; çünkü varolan, bilinç aktlarından bağımsız olarak vardır[5].

Hemen belirtilmelidir ki modern ontolojiye göre varolan sadece somut ve uzayda yer kaplayan, ağırlığı hacmi yoğunluğu ve kütlesi bulunan cinsten bir şey değildir. Bizim dışımızda, yani bilinç eylemlerimize rağmen varolan her şeydir[6].

Şimdi baştan beri hem kendileri hem de kendi aralarındaki ilişkileri analiz etmeye çalıştığımız teoloji, ontoloji ve metafizik üçgeni içinde, Tanrı kavramının yeri ve anlamına ilişkin tartışmayı sergilemeliyiz. Unutmamalıdır ki bu serim, henüz genel bir Tanrı anlayışına dair bir çerçeve çizecektir. Bu çerçeve, felsefi argümanlarla belirlenmeye çalışılacaktır.

TANRI ANLAYIŞLARINA GENEL BAKIŞ

Öncelikle, "Tanrı, var mıdır?" biçimindeki bir soru, felsefe tarihinde hemen hiç gündeme gelmemiştir. Çünkü, sorunun kendi yanlış konumlandırılmıştır. Bir kere, soruda özne konumundaki "Tanrı", önce varlık olmak bakımından onaylanıyor, sonra da, "varmı dır?" yüklemiyle tekrar soruluyor. A, A mıdır? sorusu mantıksal açıdan ne kadar yanlış, Tanrı var mıdır sorusu da o denli yanlıştır. Oysa felsefe, yanlış sorular sormadığı gibi, bunları çözümlemeye de değer vermez. Üstelik, "tanrı vardır" önermesi bile, analitik bir önerme olmak dışında, bize yeni bir kanıt sunmaz, aksine olanın ifadesini verir.

O halde önce sorularımızın isabetli ve yerinde olup olmadığını bilmemiz gerekir.

"Tanrı vardır", acaba, Tanrı hangi alanda vardır? Fizik alanda mı, metafizik alanda mı yoksa zihinsel alanda mı? Bunlara bir alan daha ekleyebiliriz. Acaba Tanrı, mistik ve kalbi bir alanda mı vardır?

Tanrı'yı Onun dışındaki varlıklar ve nesnel şeyler gibi dış dünyada karşılığı bulunan bir varlık gibi görmeyenler, tenzihin uç noktasından nomanilizmin en silik kavrayışına dek uzanan düşünürlerden oluşur. Tenzihi en extrem noktaya kadar götürenlerle, Tanrı'yı nominal bir varlık olarak görme eğiliminde olanlar, varlığın bütününü birbirinden ayırarak yukarıdaki soruyu haklı çıkarmaktadırlar. Bu konuyu ilerleyen sayfalarda detaylıca işleyeceğiz.

---

5. Hasan Küçük, Varlık Kavramının Çağdaş Anlamı, s.55-59, Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sebpozyumu Bildirileri, Ülke Y. Ank. 1991.
6. B.K.Z. Hasan Küçük, A.g.e. A. yer.

TANRI VE ONUN TECRÜBE EDİLİŞİ

Algısal (perceptual) veriye dayanan dini tecrübeye göre Tanrı, doğada ya da kutsal müzik aracılığıyla tecrübe edilir. Kimileri de aynı şartlar altında Tanrı'yı değil, kutsal bir realiteyi tecrübe ederler. Ancak neticede bu iki farklı durum, algısal tecrübe olmaktan çıkmaz.

Bazıları, Tanrı'nın varlığını (prensence) her hangi zahiri (external) algı olmaksızın, tecrübe eder. Böyle bir tecrübe nadirdir. Ancak güçlü bir duygulanımla meydana gelir. Birden bire perspektif değişimidir ve devamlı olarak değişik bir tecrübe üretir[7].

Tecrübe, yalnızca yorumlayıcı bir çerçeve içerisinde meydana gelir.

Şimdi, acaba tecrübe ile inaç arasındaki "ilişki nedir? İnançsız (belief) bir dini tecrübeden söz edebilir miyiz? Tecrübe inanca, inanç tecrübeye ne katar? Dini bir tecrübede heyecanın (emotion) fonksiyonu nedir? Bu soru duygulanımların psikolojisini ilgilendirir. Daha öncekiler de doğrudan varlık problemine ilişkin olmasalar da Tanrı birey ilişkisine getirilecek çözüm denemelerine ileride yardım edecektir.

Kuşkusuz bir kimse, tecrübe kavramını genişletebilir. Dua ederken dindar birisi, Tanrı'yı sezebilir. Canlı bir şekilde Tanrı'yı kavrayabilir ve kendi sıradan algılarını, dünyanın ve öteki varlıkların üstüne çıkarabilir. Tanrının varlığının bir farkedilişini, farkındalığını kapsayan bu tecrübi (experiential) niteliği inkar etmek mümkün değildir. İnanan bir kimse, "Tanrı kavramına inanıyorum" demez veya "Tanrının varlığına (existena) inanıyorum" demez. Bunlar dini tecrübenin değil, teorik ifadenin eseri olan önermelerdir. İnanan kişi: "Tanrıya inanıyorum" derken Ben- O ilişkisini de anlatmış olmaktadır[8].

Acaba Tanrının varlığının farkında oluş, salt sağlam inanç ve derin Tanrısal sezişin garantisi altında mı ortaya çıkabilmektedir? Eğer böyleyse, Tanrı, modern ontolojinin deyimiyle, kendisine yönelen bir bilgi aktı bulunduğu sürece, ancak varolan olabilecek; bilen insandan ve onun objeleştirmesinden bağımsız, kendinde bir varlık sayılmayacaktır.

Aksine, eğer bu farkında oluş, bağımsız bir Tanrı varlığının ontolojik ifadesine dayalı olarak gerçekleşiyorsa, inanç ve sezgi, böylesi bir varlığın kendinde ve bağımsız bir varlık olarak algılandığını kanıtlayacak kadar objektif bilgi eylemi olamayacaktır.

---

7. Antoine Vergote, Experience of the Divine, Experience of God, s.80 (God: Experience of Origin? Edt. Antoino de Nicolas and Evanghelos Moutsopoulos, Paragon House, N.Y. 1985 içinde).
8. Bkz. Antoine Vergote, s. 81-82.

Eğer bazıları, gerçekten Tanrıya inanmaz, ama O'nu araştırır ya da eski, inançlarından kuşku duyarsa, onlar, sadece belirsiz bir mister, sonsuz bir yaratıcı gücü kavrayacaklardır. Tecrübenin bir objesi olarak anonim kutsal bir güç kavramı, hem Tanrının varlığını inkar edenler ve hem de kendi inanç- tasdiklerinden kuşkuya düşenler arasındaki dinden kaynaklanan kültürel bir türetmedir. Onlar, sırf dini rasyonel tavırla inkar etme ile, kati bir inanç arasında bocalamaktadırlar. Böylece, kutsal olan şey, bir bağlantı unsuru haline gelir ve saf dünya ile Tanrı arasında tecrübe objesine aracılık eder. Tanrı'nın varlığının doğru olduğunun ölçüsü ve garantisini veren bir tecrübe araştırması, bizzat tecrübeyi engelleyebilir. Dini tecrübe, arzusu, doğal ve yasaldır. Kendiliğindendir. Tanrı, insanoğluna derin bir esenlik ve ruhsal bir haz vermediği zaman o, gerçekte, insan oğlunun Tanrısı değildir[9].

Tanrı'nın tecrübe edilmesi, salt bir sezgi, mistik bir duyuş ve ruhsal bir heyecana bağlı ise, O'nun, yaşanan fizik âlemde tecrübe edilmesi mümkün olmayacak mıdır? Ya da, tecrübe derken, bu kavramın sınırlarını, ontoloji ile metafizikin özdeşleştiği anlamda genişletemez miyiz?

Hatırlayacak olursak, dini tecrübe veya daha özel anlamda Tanrının tecrübe edilmesi derken, tecrübe kavramının olabildiğince genişletilebileceğini ifade etmiş idik. Böyle düşündüğümüz takdirde en geniş ve kapsamlı haliyle tecrübe, ontoloji ve teolojiyi bir alt-dalı olarak içeren metafiziğin tüm alanlarına girecek kadar külli bir nitelik taşıyacaktır. Böyle olunca, Tanrı varlığının tecrübe edilmesi, metafiziksel bir tecrübeyi ifade edecek, dolayısıyla Tanrı-evren-insan arasında kurulan ontolojik ilişki, salt bir zihin, salt bir duyuş ve sübjektif mistik bir duygulanım olmakla yetinmeyecektir.

Eğer insan Tanrı'yı bu dünyada tecrübe edemezse, Tanrı tuhaf bir kavram olarak kalacak ve insan varlığından uzak düşecektir. Burada inanca zıd bir tecrübenin araştırılması ile ilgili açık bir psikolojik problem vardır. İnsan; Tanrı ile kendisi arasında din dilinin neden olduğu uzaklığı ve aralığı kapatmak ister. Fakat dil, alternatif mesafeye eşlik eden mümkün bir hazır bulunuş (prensence) anlamına gelir. Böylece Tanrının normal bir tecrübesi, din dili aracılığıyla gelen vahyi işitme ve, bir kimsenin hoşlandığı dünyanın pozitif niteliklerini kavramının birleşik bir süreci haline gelir.

Dini tecrübe aşk, estetik veya bilimsel tüm tecrübelerin aynı dinamik yapısına sahiptir. Sonuçta dini tecrübe, diğer tecrübelerden daha karmaşık değildir, daha az doğal da değildir. Dini tecrübe etkinliği, gerçek (genuine) bir algılama fenomenolojisi, etkili bir psikoloji, dil gücünü açığa vuran bir felsefe ve bir metaförizasyon mantığını gerektirir[10]. Bu ifadele-

9. Bkz. A. Vergote, Experience of the Divine, Experience of God, s.85.
10. Antoine Vergote, Experience of the Divine, Experience of God, s.86.

rin demek istediği şey açıktır; Dini tecrübe, da anlamda bir metafiziğin içinde sıkışan, sonuçları, yalnız subjektif tarzda algılayan bireyi değil, aksine tüm varlık alanlarını kapsayacak bir metafizik tecrübenin ifadesidir. Ancak yine her türlü nesnel tecrübenin de kendini kurtaramadığı kaçılmaz bir subjektiflik ve yetinilen bir fenomenolojik idrak söz konusudur. Diğer bir deyimle, en somut ve en nesnel olanından en soyut ve en subjektif olanına kadar her türlü varlık, bilen insanın, süjenin objeleştirmesiyle her zaman gizli niteliklerini koruyacaktır. Çünkü bilgimiz ile her hangi bir varlık (saman çöpünden Tanrıya dek) her zaman birbirleriyle uyuşmayabilecektir.

İncelememiz epistemolojik problemler olmasa da, unutmamak gerekir ki dini tecrübe, Tanrıyı bilme yaklaşımlarıyla derinden alakalıdır, bunun en iyi örneği Batı'da Descartes ve Berkeley'dir. Descartes, cogito ergo sum ile, öznenin varlığını onaylarken tamamen bilinç durumundan hareket etmiştir. Onun takipçisi olan Berkeley de varlığın algıdan ibaret olduğuna işaretle, "var olmak, algılanmaktır" demiştir. Varlığın son tahlilde öznel bir takım tasarımlardan (ideler) ibaret olduğunu öne süren (öznel idealizm) görüşün savunucusudur.

ŞAHSİ TANRI ANLAYIŞI

Buna göre, Tanrının varlığı, bizim O'nu sadece öznel olarak bilmemize mi bağlıdır? Soruya olumlu cevap verdiğimiz takdirde Tanrı bilgimiz, inanç bilgisi demektir. İnancımız (faith), daima vahyi temsil eden belli başlı kati işaret ve sembollerle şekillenir ve ifade edilir. Vahiy, inancımız veya Tanrının hakiki tecrübesinin mutlaka zorunlu şartıdır. Bu yorum temel alındığında Tanrı kişisel (personel) bir varlık (being) olarak kavranır. Tanrı bilgimiz (kişisel tecrübeyle) tanıma bilgimizden ve Tanrıyı kavrayışımız, kendi kültürümüz veya dini geleneğimizden miras kalan sembol ve işaretlerle sınırlıdır. Tanrı bilgimiz, aracılı bir sezgidir[11].

Burada itiraz edilecek nokta şudur: Tanrının kişisel bir varlık olduğunun garantisi, sadece inanca dayalı bilme eyleminin doğurduğu sonuç olmamalıdır. Kendi kavrayışımız, kendi kültürümüz vaya geleneklerimizden bize miras kalan sembol ve işaretlerle oluşuyor olsa da bu durum, Tanrı'nın şahsi bir varlık olduğunun yegane dayanağı sayılmamalıdır. Yani birey, Tanrıyı kendi özel işaret ve sembolleriyle kavramasa da o yine şahsi ve müstakil bir varlıktır. İşte modern ontolojinin, bir yandan yok varsaydığı, ama diğer yandan, varlığın süjeden bağımsız bir şekilde bulunduğu tezi bu espriyi vurgulamaktadır.

---

11. Bkz. William L. Power, Our Experience and Knowledge of God, s.149 (God: Experience of Origin? Edt. A de Nicolas and E. Moutsopoulos, Paragon House, N. Y. 1985 içinde)

Şu halde monoteist karakterli bir dinde, şahsi-olmayan bir Tanrı idesi, Tanrı anlayışı, ontolojik açıdan imkan dışıdır. Tanrıyı evrenin içinde veya ötesinde varolan bir güç, bir enerji vb. şeklinde tasavvur etmek, ahlaki ve dini değer taşımamak yanında, varlık bilimsel gerçeğe de aykırı düşmektedir[12].

F.B. Jevons'un da ifade ettiği üzere, başlangıçtan bugüne ve yarına, Tanrı düşüncesi, sağduyuda, kamu vicdanında insandan daha büyük bir varlık, şahsi bir varlık (a personel being) olarak yer etmiştir[13].

Tanrının şahsi-varlık oluşu düşüncesi, bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Örneğin, eğer Tanrı düşüncesi sırf kelimelerden kurulu bir önerme ve kelimeler de sadece kelimeler olmaktan öte şeyler değillerse, o zaman (Tanrı) düşüncesi ile varlık (being) arasındaki mesafe gerçek[14] olmuş olur. Eğer Tanrının varlığı, Tanrı düşüncesinden çıkarılmış bir sonuç ise, bu sadece bir çıkarsamadan; mantıksal değeri olmayan bir çıkarsamadan ibarettir. Bu durumu, sonlu herhangi bir şahsi varlığa uyguladığımızda da aynı değerlendirmeler geçerli olacaktır. Örneğin, Ahmet'in varlığı, onunla forma soktuğumuz düşünceden yapılan bir çıkarsama ise, bunun da, mantıksal değeri bulunmayan bir çıkarsama olacağı açıktır. Ne ki Ahmet'in varlığı, benim onu var olarak düşünmemden kaynaklanmamaktadır. İşte, Tanrı da böyledir[15].

Tanrının varlığı, çıkarsanan bir şey değil, tecrübe edilen şeydir. Bu nokta çok önemlidir. Önceden de vurguladığımız gibi, Tanrının varlığı, bilinmeye ve objeleşmeye muhtaç, bağımlı ve değişken bir fenomen değil, kendi başına var olarak var olan hakikattır. Modern ontoloji anlayışının buna itirazı olamayacağına daha önce işaret etmiştik. Şimdi, Tanrı varlığı, zihinsel bir çıkarımın ürünü değildir; böyle olsaydı, Descartes'in "yorum o halde varım" sözü, Tanrının varlığı için geçerli bir kanıt olurdu. Oysa, hatırlanacağı üzere Descartes burada, ne kendinin ne de Tanrı'nın varlığını "tecrübe" etmektedir. O sadece, bunları "cogito" olan çıkarsamakta; varlıklarını cogito'suna dayandırmaktadır. Burada onun düşünceden, zihinden ya da bilinçsel çıkarımdan hareket ettiği ortadadır. İbn Sina ise tam tersini düşünür. Ona göre varlık, zaten vardır; düşüncem ve çıkarsamam, buna dayalı olarak teşekkül eder. Kısacası, İbn Sina düşünceyi varlığa dayandırır. "Uçan adam" örneği, doğrudan ve somut bir varlık tecrübesine işaret eder. Bu noktayı İbn Sina'nın Tanrı anlayışını incelerken tartışacağız.

---

12. Krş. M.s. Aydın, Tanrı-Ahlak İlişkisi, TDVY., Ank. 1991, s. 163.
13. Bkz. F.B. Jevons, The idea of God in Early Religions, Cambridge Unv. Press, 1910, s.26-27.
14. Reel, yani gerçek kavramı, sıradan bir sözcük olarak alınmamalıdır. "Gerçek", iddianın dış dünyada somut bir karşılığının bulunmasıdır: "Yağmur yağıyor" önermesi "yağmur yağması durumunda "reel"dir; gerçektir.
15. Krş. F.B. Jevons, The idea of God in Early Religions. s. 161

Tecrübe, bir hakikattir (fact), onun sözcükle ifadesi, bir doğruluktur (truth)[16]. Ancak tecrübeden ayrı olarak, ifade edilen kelimeler, sadece kelimelerden, tecrübeyle ilgisi olmayan sözcüklerden öte bir şey değildirler.

Hakkında hiç bir fikrimiz bulunmayan varlıkların olabileceği iddiası, kanıtlanması mümkün olmayan bir önermedir. Böylesi varlıklar, tecrübemizin konusu olmaktan çok hipotezin konusudurlar. Şayet Tanrı böyle bir varlıksa, insan onu tecrübe edemeyecektir. Tecrübe etmediği takdirde, O'na ilişkin hiç bir düşüncesi de olmayacaktır. Ancak insanın bildiği varlıklara ilişkin tecrübesi, içinde, düşünce ile varlığın birlikte verildiği bir tecrübedir[17].

Tanrı'nın şahsi-varlık oluşu düşüncesi, Tanrı fikri ile Tanrı fikri ile Tanrı varlığı arasında tutarlılık (coherence) ve uyuşma (correspondance) oranını yükseltmek için dini tecrübenin alanının olabildiğince genişletilmesine ihtiyaç duyar. Bunun sağlanması F. Schuon'un dediğine bakılırsa, "bâtındaki Tanrı kavramıyla bu âlemdeki Tanrı kavramı arasındaki bütünlüğe; ya da zâhir ile bâtın arasında kurulacak bir dengeye" bağlı görülmektedir. Ancak bu dengenin sağlanması da başlı başına felsefî bir problemdir. İnsan, Tanrıyı şahsi-varlık olarak tecrübe ederken, O'nu kendi sınırlı ve sübjektif varlık karakterinin gerektirdiği kategorilerle tanımlamayacaktır. İnsan Tanrıyla karşılaşmak için kendini aşıp kendini ve belli tarzda Tanrı'yı başkalarında görmelidir[18]. "Kendi tutkusunu ilah edineni gördün mü", ayeti, varlık bilimsel açıdan ele alındığında bu soruna işaret ediyor görünmektedir.

GELENEKSEL FENOMENOLOJİK ANLAYIŞA GÖRE TANRININ VARLIĞI

Geleneksel fenomenolojik anlayışa göre varlık, daha doğrusu bilginin konusu haline gelerek objeleşmiş varlık, her şeyden önce bir bilinç bağıntısıdır. Fenomonolojik anlamda bir varlık, kişisel bilgi eylemleri var olduğu sürece aktifleşebilecektir. Tabii sonuçta da bireysel bilinç eylemleri ortadan kalktığı an, söz konusu objeler de varlıklarını yitireceklerdir[19].

Tanrıdan söz ederken O'nun "insanüstü", "Olağanüstü" olduğunu salt sözcüklerden kurulu önermelerle vurgulamaya devam ettiğimiz sürece, varlık olarak varlık olan Tanrı'yı metafiziksel yolla tecrübe etmemiz

16. "Doğruluk", zihinde bulunan, zihnin ürettiği bir önerme ile ilgili değeri ifade etmektedir.
17. Frithjof Schuon, Allah Aşkının Dünyevi Varlıkların Aşkıyla Çakışması, Çvr. M. Kanık, Yedi İklim, Kasım 1994, Sayı:56, s.42.
18. Krş. F. Schuon, A.g.m., A. yer.
19. Bkz. Hasan Küçük, Varlık Kavramının Çağdaş Anlamı, s.56.

mümkün olmayacaktır. "Doğaüstü", "insanüstü", "aşkın", "içkin" vs. nitelemeler, ne demektir? Platon, Tanrı'nın Evrenin Saf Zihni, Aşkın Erdem, Aşkın Bilgi, Bizatihi Aşkın iyi olduğunu söylerken fenomenolojik bir kavrayışı mı, yoksa ontolojik temelli bir tecrübeyi mi dile getirmektedir? İnsan zihnindeki diyor Augustinus, Tanrı varlığının ışığı, ebedi gerçekliği tanımamızı sağlıyor. İşte acaba bu zihindeki ışık, fenomenden mi ibarettir?

Bu problemleri, düşünce tarihindeki Tanrı anlayışlarından bazılarını daha serimleyerek açabiliriz.

Aristoteles, Tanrı'yı en son neden ve ilk muharrik (Prime Mover) olarak görmektedir. Platon'da Tanrı, dediğimiz gibi, en yüksek ide, Yeni Platoncularda, südur (emanation)un biricik kaynağı ve kozmik sürecin son aşamasıdır. Yoktan değil, vardan yaratandır.

Hegel'in iddiasına bakılırsa Tanrı, sadece spekülatif zeka ile bilinebilen varlıktır. Fenomenolojik varlık anlayışının Tanrı varlığı anlayışını nasıl şekillendirdiğine bir diğer örnek, Xenophanes'in savaştığı halk dininin insan-biçimci Tanrı anlayışlarıdır[20].

Esasen fenomenolojik Tanrı anlayışı, farklı kültür ve uygarlık çevrelerine mensup; heyecan, önyargı ve tutkuları bulunan insanoğlu için normal, hatta kaçınılmaz bir şeydir. Normal olmayan, her bireyde farklılaşan Tanrı varlığına ilişkin anlayışı ve bilgiyi, Tanrı'nın varlığıyla özdeşleştirmek; bilgi eylemi ile, varlık olarak var olan Tanrı'yı aynı saymaktır. Nitekim, Geç Klasik Dönem Yeni-Platoncuları idealist bir tutumla Tanrı varlığını, bir bilinç bağıntısı olarak görmüşlerdir. Metafiziği, mistik ve rasyonel bir bilinç bağıntısı ile tek taraflı olarak geliştirmeye çalışan bu klasik dönem filozofları, antik felsefe ile Ortaçağ felsefesi arasında köprü kurmuşlardır. Bu akımın en gözde siması olan Plotinos (204-270), dediğimiz gibi, Metafiziği, kişisel zâhidlik ve mistisizm ile birleştirmiştir. Onun felsefesinin dini ve mistik yönü, özellikle öğrencisi Porphyry 8232-304) tarafından vurgulanmıştır. Sonraki Yeni Platoncular arasında Iamblicus ve Proclus'u da anmak gerekir. Ancak işaret etmeliyiz ki, hareketin asıl entellektüel gücü Boethius (480-524) dur. Yeni Platonculuk, Boethius kanalıyla ortaçağ felsefesine ve dolayısıyla modern felsefeye çok güçlü bir etkide bulunmuştur[21].

S. Hüseyin Nasr, modern düşünceyi, aşkın, doğaüstü ve edebi ilkeden, yani Tanrı'dan koptuğuna inandığı için eleştirmektedir. Ona göre modern düşüncenin en önemli özelliği, antropomorfik karakterli olması-

20. Bkz. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İst. 1990, s.27.
21. Bkz. The Encyclopedia of Philosophy, Edt. Paul Edwards, MacMillan Pub. N.Y. 1967, s.292.

dır. İnsanın soyutlandığı bu bilimsel dünyanın, bilimin ne olduğunu belirleyen şeyin bilginin özenliliği olduğu gözününde tutulduğunda antropomorfik bir nitelik taşıdığı açığa çıkmaktadır[22]. Yine Nasr'a bakılırsa, öte yandan geleneksel ilimler derin bir biçimde antropomorfik tabiatlı değildirler: yani bilginin yeri ve kabı insan aklı değil, en üst düzlemdeki ilahi ilimdir.

Nasr'ın söyledikleri genel görünüşü itibarıyla akla yatkındır. Ancak ifadelerindeki satır aralarında, hiç de tutarlı olmadığı sezilebilmektedir. Bir kere öznellik, kutsaldan kopan modern bilim ve düşünceye özgü bir kusur değildir. Öznellik insan doğasının ayrılmaz yanıdır. İnsan bu yanıyla, eşya ve olaylara elbette antropomorfik açıdan yaklaşacak; ancak bu açının, doğrunun tümüyle, varlığın bütünüyle yakalandığı bir aşkın bilgi vermediğini de hatırından çıkarmayacaktır.

Geleneksel Tanrı anlayışının en karakteristik özelliği, insanı ve onun varlık yapısını devreden çıkararak tek taraflı bir dini tecrübeyi ifade etmesidir. Daha önce de söylediğimiz gibi, tenzihin aşırı vurgulanması, mantıksal ve duygusal öznellikten, antropomorfik sapmadan kaçmayı değil, aksine bunların tam ortasında kalmayı beraberinde getirir. Mantıksal çözüm yolları genellikle ilk sebep, hareket etmeyen muharrik, sonsuzluk, mutlaklık, zorunluluk, yetkinlik ve yoktan varetme gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Dine göre Tanrı, gerçek anlamda yaratıcıdır. Bazı düşünürler bunu, Tanrı'nın yaratılana oranla, ilk sebep olduğu anlamında değerlendirmişlerdir. Bu görüşe göre, Tanrı, evrensel sebep, her şeyin ilk nedeni olmaktaydı. Öyle görünüyor ki bu şekilde düşünülen Tanrı, gerçekte hiç bir şeye etki edememekteydi. Böyle düşünülen bir Tanrı, Deizmin Tanrısı gibi olmaktadır. İşte, tenzihi ifade eden kavramları (mutlak, ilk ilke, insanüstü, doğaüstü vs.) daha ileriye götürdüğümüzde, Tanrı varlığı hakkında hem modern düşüncenin öznel profanlığı, hem de deizmin âtıl Tanrı anlayışı ile karşı karşıya kalırız.

O halde, geniş anlamıyla metafiziği ve ona bu kapsamlılığı verecek kadar, ontolojiyi yeniden tanımlayan modern ontolojiyi, tekrar hatırlayalım:

Modern ontoloji, varlığın fenomonolojik idrakı ile o varlığın bizzat varlığı arasında hiç bir zaman zorunlu bir ilişki görmez. Burada varolan ile obje farklı şeylerdir. Çünkü varolan ile objeyi aynı kabul etmek, varolanın tanımlanmasına yol açar. Kaldı ki hiç kimsenin, gördüğü şeylerin ancak kendi görmesiyle meydana geldiğini iddia etme yetkisi yoktur.

22. S.H. Nasr, Modern Dünyada Geleneksel İslâm, Çvr. Ş. Barkçın-H. Arslan, İnsan Y., İst. 1989, s.109-110.
23. Bkz. Hasan Küçük, Varlık Kavramının Çağdaş Anlamı, s.56.
24. Bkz. A.g.m., A., yer.

Aynı şekilde süjenin yöneldiği herhangi bir varolanın başka türlü olmayacağı iddiasında bulunması da, imkansızdır; çünkü süjede daima illizyonist bir takım yanılmalar bulunur.

Şu halde varolan, bilgi objesiyle belirlenebilir bir şey değildir. Şayet varolan obje olarak kabul edilecek olursa, bu durumda zorunlu olarak objenin bilgi olayından meydana geldiği sonucu ortaya çıkar. Bu da varolanın varlık bağımsızlığına ket vurmak olur[23]. Özellikle bu durum, Tanrı'nın varlığı için son derece önemli problemleri karşımıza çıkaracaktır. İbn Sina'nın Tanrı anlayışını birazdan irdeledikten sonra, varlık-obje özdeşleştiriminin bireyin konumunu nasıl etkilediğini tartışmaya açacağız. İbn Sina'ya geçmeden önce yine vurgulayalım ki varlığı kesin çizgilerle tanımlamak mümkün değildir. Hele Tanrı için hiç mümkün değildir. Çünkü hakiki varlık, sorulabilecek en son şeydir. En son olan bu şey ise, hiç bir zaman tarif edilemeyecektir. Böyle bir tarif, aranan başka bir şeye dayandırılmak zorundadır[24].

En geniş anlamıyla aldığımız Metafizik, "varlığı varlık olmak bakımından" anlamak, tüm bilgi eylemlerini devreye sokmakla gerçek bir varlık felsefesi olarak, bize, İbn Sina'nın Tanrı felsefesini değerlendirmemiz için bir çerçeve hazırlamaktadır. Varlığın duyusal, tecrübi, rasyonel ve sezgisel olarak anlaşılması bakımından bizden bağımsız varoluşu, onun tanımlanabilir bir fenomen olduğunu değil, her bir fenomenolojik yaklaşım ve idrakin, varlığa, özellikle Tanrının varlığına eşit uzaklıkta bulunduğunu göstermektedir.

Şimdi bu çerçeveyi hatırımızda tutarak İbn Sina'nın Tanrı anlayışını irdelemeye çalışıp bireyin, başta İbn Sina'nınki olmak üzere Tanrı anlayışı karşısındaki konumunu belirlemeyi deneyelim.

Hatırlanacak olursa daha önce, İbn Sina'nın varlıktan düşünceye, Descartes'ın da düşünceden varlığa doğru gittiğini görmüştük. İlki, Varlığı temel ve zorunlu bir postalat olarak ortaya koyarken, ikincisi, düşünceyi şart koşmaktadır. Buna göre, İbn Sina'nın çıkarsaması ontik, Descartes'ınki spekülatif bir karakter taşımış olmaktadır.

"Uçan Adam" örneğinde İbn Sina, insanı insan yapan en belirgin özellik olarak, bunun bir idrak ediş ve bir bilinç durumu olduğunu tesbit etmeye çalışır. Burada o, kendinde mümkün ve zaruri olanı ayırabilmiş, zorunlu olan hakkında ilk tecrübesini yapmıştır. Bu hal, hem bilincimizin, hem de mümkün varlık karşısındaki özgürlüğümüzün temelidir[25].

---

25. Kenan Gürsoy, Ekzistans ve Felsefe üzerine Görüşler, Akçağ Y., Ank 1988, s.65.

Bilinç, "Uçan Adam" örneğinde, bir kapalı düşünce cevheri olarak ortaya çıkmamakta, doğrudan bir varlık tecrübesi olarak ele alınmaktadır ve bu durum, kendi özünde değerlendirildiğinde "Vâcibu'l-Vücud"a ulaşılmaktadır. Sartre'da bilinç, varlıktan ayrı bir yokluk, bir hiçlik olurken, İbn Sina'da pay olması bakımından varoluş olabilmekte, mümkün varlığa doğru değil, Vâcibu'l-Vücud'a doğru yönelebilmektedir[26].

İbn Sina, "Uçan Adam" misalinde insanın, varlıktan hareketle düşünceye oradan da Vâcibu'l-Vücuda doğru yükselirken varlıktan pay alarak hem kendi özgürlüğünü, hem de Tanrı karşısında birey olarak kendi konumunu belirlediği şeklinde bir fikir uyandırmaktadır. Ancak diğer taraftan metafiziğin alanını daraltarak onun teoloji, yani bir tanrı bilim olduğunu öne sürmektedir. Felsefeyi metafizik, fizik ve mantık olarak üç farklı alana ayıran İbn Sina, konusunu, sadece mutlak varlığın teşkil ettiği bir metafizik tanımı yapmaktadır. Ona göre fizik maddi varlıkları, mantık zihinsel farlıkları konu edinirken metafizik sadece ilahi ilim olmakla sınırlı kalarak mutlak varlığı konu almaktadır[27]:

"Fizik ve Matematik ilimlerle diğer ilimlerden hiç birisi (Mutlak Varlık)tan söz etmezler. Bunlar ancak bazı varlıkların durumunu incelerler. Bu nedenle, Mutlak Varlık bu ilimlerin konusu dışındadır. Şu halde Mutlak Varlıktan ve O'nunla ilgili konulardan söz eden bir ilme ihtiyaç olduğu açıktır. İşte o ilimde ilahiyat metafiziktir. hiç şüphesiz ilahi ilim bu ilimdir, metafiziktir ki mutlak varlıktan söz eder..."[28] diyor, İbn Sina.

Bilindiği gibi, varlık İbn Sina'da Vâcibu'l-Vücud ve Mümküni'l-Vücud olmak üzere iki kesin kategoriye ayırılmaktadır. bu ayırımda tenzih vurgusunun abartılı olduğunu sezebilmek için, Mümkünü'l-Vücud'un neredeyse yok farzedildiğini görmek yeterlidir. İbn Sina, Tanrı'nın zorunlu varlığını apaçık ortaya koyabilmek için, "Uçan Adam'da, Tanrı karşısında varlık konumu, bireylik statüsü verdiği insanı da mümkü'l-vücud içerisinde eritmeyi bile göze almış olduğu anlaşılmaktadır. Onun deyimiyle, içinde kuşkusuz birey olarak İnsanın de yer aldığı mümkün varlık, varlıkla yokluğu eşit olan şeydir. Böyle olunca insanın, birey olarak Tanrı varlığı karşısında konumunu tesbit etmek güç bir hal almaktadır[29].

İbn Sina'ya göre Vâcibul-Vücud bizatihi hak (true)tır. Yani "kendiliğinde doğru"dur. "Doğru"ya da "hak", düşünce ile gerçek (dış dünyadaki realite) olarak anlaşıldığında, Tanrı, ontolojik olarak "doğru"dur. Tanrı, aynı zamanda hakikattır; sıdkın ifadesidir. Yani "doğruluk" (truth, truth-

26. Kenan Gürsoy, A.g.e., s.66.
27. Bkz. Mehmet N. Bolay, İbn-i Sina, KTBY, Ank. 1988, s.44-45.
28. İbn Sina, En-Necat, s. 198 (Aktaran: M.N. Bolay, A.g.e., s.50-51) Ayrıca geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, İslâm Felsefesinin Serüveni, Delta Y. İst. 1996, s. 176-180.
29. Krş. İbn Sina, eş-Şifa (ilahiyat I) edt. İ. Medkur, Tahran 1393. s. 37-38.

ness)tur. Daha önce de belirttiğimiz üzere "doğruluk", zihinde, zihnin ürettiği bir şeyle, bir önermeyle ilgili anlamdır. O halde Tanrının varlığı, "doğruluk"la da onaylanabilmekte, zihinsel bir çelişkiye düşünülmeden varlığı mantıksal olabilmektedir. Ve o, sonuçta zorunlu bir varlıktır"[30].

Mümküni'l-Vücud ise, tüm bu özelliklere ancak Vacibu'l-Vucud'a bağlı olarak, rölatif bir şekilde sahip olabilir. Nedeni, bizzat batıl olmasıdır[31].

İbn Sina Vâcibu'l-Vücud'a ilişkin tüm argümanlarını tenzihi vurgulamak için sergilemektedir: "Vâcibu'l-Vücud, tektir; O'nun statüsüne hiç kimse ortak olamaz. Vacubu'l-Vücud'dan başka hiç bir şey yoktur. Çünkü o, her şeyin varolmasının zorunluluğuna kaynaklık eder... o öyle hakikattır ki, tüm hakikatların kaynağıdır. hatta hakikatin kendisini onaylayan ve düzeltendir..."[32].

"...Tanrı salt akıldır. Çünkü o, tüm yönüyle maddeden ayrıdır... Öteki varlıklara gelince, bildiğin üzere onların mahiyetleri, Vâcibu'l-Vücud'a nisbet edilmedikçe, yokluğa mahkumdur, yani bizzat varlık değillerdir. Bizzat (kendiliklerinde)batıldırlar. Ancak O'nunla "gerçek" olurlar. Vâcibu'l-Vücud için bir mahiyet söz konusu değildir. O, neyse odur... (Bu nedenle) Tanrı akl, makul ve akil'in te kendisidir... Muharrik-i evvel (prime Mover)dir."[33]

"Doğru" (hak) "Doğruluk" (hakikat) "Gerçek", metafiziğin en geniş anlamıyla Tanrının varlığı için kullanılan kapsamlı kavramlardır. Tanrının varlığını İbn Sina, bu kavramlardan yola çıkarak fenomenal bir idrakin eseri, illüzyonlara mübtela bir süjenin kendi çapındaki biliş ve anlayışının eşiti olmaktan kurtarmaya gayret ederken, bizce isabetle bir tutum sergilemektedir. Ancak, Vâcibu'l'-Vücud'la öteki varlıklar arasında yaptığı abartılı ayırım, bireyi boşlukta bırakacak kadar tersinden deistik bir inanca kapı aralamaktadır.

Tanrı hem akl, hem makul hem de akildir. Haktır, hakikattır, gerçektir. En önemlisi, varlık kavramı denince yalnızca o akla gelir. Burada anlaşılmaz olan nokta şudur: İbn Sina, tenzih adına bir taraftan mümkün varlıkları yok farz ediyor, diğer taraftan da, bu yok ve batıl saydığı varlıkların özel anlamda insanın, bütün memalikini elinden alıp Tanrı'ya veriyor. Peki o halde birey, Tanrı karşısında nasıl bir yerde duracaktır? Filo-

30. Krş. eş-Şifa (İlahiyat I), s.48.
31. Krş. eş-Şifa, a. yer.
32. Krş. eş-Şifa (İlahiyat II) s. 343-344-345.
33. Bkz. eş-Şifa (İlahiyat II) s. 346, 356-357. 368; Ayrıca bkz. A.M. Goichon, İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, Çvr. İ. Yakıt, Doğuş Y., İst. 1986. s. 52.

zofumuz bir yandan keskin mantıksallık ve sınırsız rasyonellikle Tanrıyı salt rasyonel bir obje haline getiriyor, diğer yandan da o'nu antropomorfik vasıflarla tanımlamaya çalışıyor. S. Hüseyin Nasr'ın eliştirdiği modern düşünceyi benimsiyor.

Tanrının kendi başına bizatihi var olduğu, mülkün de ve birliğinde O'na, hiç bir şeyin denk ve ortak olmadığını, en azından imani bir postulat olarak kabul etmek sorun çıkarmaz. Asıl sorun, insana kendi varlık yapısı içinde ve sahip olduğu gücü nisbetinde bile varlık tanınmamasıdır. Tanrı aklı, makulü ve akili kendinde toplamışsa, bireye ne kalacaktır? Böyle bir Tanrı tasarımı, bireyin ahlaki bir varlık olarak ortaya çıkabilmesine ne kadar yardımcı olacaktır?

Bu noktada din dili ya da özel anlamda Vahiy dilinin, aksine Tanrı ile birey arasındaki mesafeyi bu kadar büyütmediğini belirtmekte yeteceğiz.

İbn Sina da öteki fikir sahiplerine benzer şekilde "Varolan"ı, kendi fenomenolojik anlayışıyla anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu, gayet normaldır. Ancak Tanrı fikri veya anlayışıyla Tanrının varlığı arasında hiçbir özdeşlik kurulamaz. İbn Sina Tanrı'yı akıl, makul ve akil diye tanımlamaya girişebilir. Bu anlayış, yalnızca onun düşüncesi olmaktan öte bir şey değildir. Ama belki de o, Tanrı anlayışını kendi sübjektif idrakine göre kurarken Tanrı-birey ilişkisine yeni bir boyut getirdiğini düşünmüş olabilir. Nitekim, felsefesinin tasavvufi yorumlarla olgunlaşarak noktalanması, Tanrı ile birey arasında mistik bir yakınlığa işaret etmektedir. Ancak üzerinde durmak istediğimiz asıl nokta bu değildir.

Problemin özü, Tanrının, Mutlak varlığının veya, İbn Sina'nın deyimiyle, Vacibu'l-Vücud'un, yalnızca manevi varlıklar alanına hasredilen bir metafiziğin konusu olmaya mahkum edilmesidir. Oysa, metafizik her türlü varlık alanına ilişkin sonsuz felsefi araştırma ve spekülasyon imkanlarını taşıyan külli bir varlık felsefesi olarak görülmelidir. Nitekim yazının kimi yerlerinde bu hususu vurgulamıştık. Bu metafizik, Fizik, Matematik ve Mantığı da içerir. Metafiziğe konu olarak sadece Tanrı, ruh, gelecek gibi varlıkları ayırmak, Tanrı ile yarattıkları için birbirinden bağımsız varlık alanları düşünmek demektir. Oysa Tanrı'nın, insanla, insanın Tanrı ile en azından bir yaratma olmak üzere her zaman ve mutlak olarak ilişkisi vardır. Metafizikle Fiziği kesin hatlarla birbirinden ayırdığımız zaman, iki farklı dünya iki farklı varlık ve iki farklı bilgi ortaya çıkacaktır. İbn Sina'nın metafizik ve Tanrı anlayışı ve böyle bir dualist düşüncenin ortaya çıkmak için Gazali'yi beklemesi ve onun zihninde olgunlaşması gerekecektir. Gazali, Metafizik-Fizik, Tanrı-mümkün varlık, akıl-vahiy ve nihayet dini ilimler-akli ilimler ayırımını yaparak İslam'ın külli ontolojisinin parçalanması sürecini durdurmada yeterince katkıda bulunamayacaktır[34].

34. Daha geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, İslam Felsefesinin Serüveni, s. 195-229.

Kökleri Tanrı anlayışına kaynaklık eden bu Metafizik-Fizik ayrımı, bugün dahi zihnimizde, çatışan iki farklı dünya sendromunu beslemektedir. Neden? Çünkü İslam düşüncesinin külli ontolojisini ve kapsamlı metafizik anlayışını, her birini diğerinden bağımsız olarak tanımladığımız Fizik-Metafizik, din-dünya vs. bloklarıyla parçalamış olduk. Sorun, tanımlama, sınırlama ve belirleme endişesinden kaynaklanmaktadır. Var olan (Tanrı) ile obje (bireysel fenomenolojik anlayışın eseri) aynı kabul edilince, Varolanın tanımlanması kaçınılmaz olmuştur. Oysa, Tanrı ontolojik bakımdan tek bir hakikattir. Epistemik olarak ise iki yön söz konusudur: Görünen alemin (fenomenler aleminin) üstündeki bir hakikat ile, nihai izahlarını, hakikati bildiğimiz şekliyle görmemizde bulan bir sübjektiviteler çokluğu, "İbadet edilen nesneler insanların akıllarının ürünüdür, ama mutlak olan Tanrı, mahluk değildir. Bu nedenle biz Tanrıyı, diğer formları dışarıdan bırakarak belirli bir fenomelojik idrakle sınırlandıramayız, ancak O'nu tüm benzer formlar içinde de tanımalıyız[35].

Peki, acaba varolanın tanımlanması, bireyin Tanrı karşısındaki konumunu nasıl etkilemiştir? Siyaset felsefesinde birey, toplumun en küçük ve bölünmez parçası olarak tanımlanır. Bizim bireyden kastımız bundan farklıdır. Birey, kendisi, evren ve Tanrı hakkında en mutlak gerçeği bulmaya, bunlar arasında kendi yerini belirlemeye çalışan, nihayet Tanrı ile Ben-Sen ilişkisine girmeyi amaçlayan ahlaki bir varlıktır. Bu bir anlamda insanın özneleşme, kendi varoluşunu kendisinin belirlemesi, manasına da işaret eder.

Batı'da bireyin öne çıkışı ve kendini özne olarak tanımlamaya başlaması, XIV. yüzyılda cereyan eden Rönesans hareketiyle belirir. Bu yüzyıla dek Tanrı anlayışını vahyin ve kilisenin öğretileri doğrultusunda teşkil eden batı, bundan sonra, doğal din anlayışına kadar gidecek bir rasyonelleştirme sürecine girer. Yani batı'da da Tanrıya yaklaşım, vahyi ve akli olmak üzere iki farklı karakter göstermiştir[36].

Rönesans'a kadar insan Batı'da itaat eden bir kul'dur. Rönesanstan sonra ise, "araştıran bir öznedir. Bireyleşme, bireyin dünyaya katılımı ile kimliği arasında bir ilişki kurmaya çabalamasıyla oluşmaya başlamıştır[37]. Batı'da bu bireyleşme süreci, XIX. yüzyılda bilimlerin felsefeden ayrılarak bireyliklerini ilan etmeleriyle, mevcut dünya görüşünü temelden değiştirmiştir. Felsefenin kontrolünden çıkan bilimler, insanı yani bireyi, kendi teorik çerçeve ve kuramlarına göre tanımlayıp dondurmuşlardır. Her biri kendi doğrularını, bireyi hem merkezi hem de kenara alacak ge-

35. Krş. M.M. Şerif, İbn Arabi, s:26-27 (İslam Düşüncesi Tarihi, Edt. M.M. Şerif, İnsan Y., İst. 1990 içinde)
36. Bkz. John Hutchison, Faith, Reason and Existence, N.Y. 1962, s.93.
37. Bkz. Alain Touraine ile Modernizm, İnsan, Demokrasi ve Gelenek Üzerine Söyleşi, hz. Y. Çetinkaya, s. 10. Edebiyat Dergisi, sayı:54.

nişlikte, tartışılamaz nihai gerçekler, inkarı mümkün olmayan doğmalar şeklinde dayatmaya kadar vardırmışlardır. Ancak başarılı olduklarını söyleyebileceğimiz bir yanları vardı: O da, insana, Tanrının varlığı karşısında değil, aksine Tanrı anlayışının (örneğin kilisenin) karşısına öznelik ve bireylik konumunu kazandırmış olmalarıydı.

İslâm düşüncesi, esasen Rönesansla başlayan bu sürecin içine daha XI. yüzyıl gibi erken bir dönemde girmiştir. Batı düşüncesi ile tıpa tıp aynı koşulları yaşamamış da olsa, aralarında çarpıcı benzerlikler gözlenebilir. Örneğin, XI. yüzyıla dek İslam düşüncesi, (bir-iki istisna dışında- İbn Sina ve bazı mutasavvıflar gibi), kutsal- din dışı gibi yapay bir ayrıma dayalı olmayan külli bir bakış ve felsefi yaklaşım içindeydi. Ancak, bu yüzyılla birlikte, tek tek bilim dalları ortaya çıktı. Bilim bir de dini ve akli diye sınıflandırılınca, dini ilimler dışında akli ilimler dikkate alınmadı. Artık her şey, sınırları teoloji ile "daraltılmış bir metafizik varlık ve bilge" görüşünün objesi haline geldi. Batıdakinin tersine işleyen bir süreçle, önceden araştıran bir özne olan müslüman birey, bundan böyle (ve bugün de) teslim olan nesne-kul haline geldi.

İslam düşüncesinin bu yüzyılından bugüne bireyin nesneleşmesi, çabucak olup bitmedi. Bunun arkaplanında Tanrı anlayışına kadar uzanan bir dünya görüşü vardır. Zaten temel iddiamız da budur.

Şimdi tezimizi baştan derleyerek sonuçlandırmayı deneyelim.

"Tanrı hangi alanda vardır? sorusuyla başlayalım. İbn Sina'yı izleyecek olursak, Tanrı'yı sadece metafizik alanda aramamız gerekir. Oysa, her türlü varlık alan ve kategorisini içeren bir metafizik anlayışına göre, bu soru "doğru" bir soru değildir ki cevabı verilebilsin. Şöyle sorulmalıdır: Acaba Tanrı, varlık alan ve kategorilerinden hangisinde ne kadar ve ne anlamda "vardır?" Ya da var olarak tasarlanmaktadır?

Dini tecrübe kavramının, istenildiği kadar genişletilebileceğini ifade etmiştik. Tanrı ile Ben-Sen ilişkisini ancak belli özellikleri taşıyan bireylerin kurabildiğini söylemek, dini tecrübeyi, sırf sübjektif idraklere indirgemek olur. İşaret edilmelidir ki burada bir çelişki vardır. Dini tecrübe, belli bireylerin imtiyazıyla sınırlandırılamayacak kadar geniş anlam taşır. Üstelik şahsi-varlık olan Tanrının tecrübesi, sadece mistik bir tecrübe ile ifade edilemez. Kaldı ki bu tip tecrübe, Tanrıyı ve Onun varlığı en çok, sağlam inanç ve derin ilahi sezişin objesi haline getirir. Halbuki, modern ontolojinin varlık anlayışını gözönüne aldığımızda, "Tanrı, biz inandığımız ve sezdiğimiz için değil, o var olduğu için vardır; varlıktır", dememiz isabetli olacaktır. O halde, birey ister kati bir inancın, isterse kökten bir inkarın objesi haline getirsin, süjenin bu yönelişi Tanrının varlığının garantisi olamaz.

Var olan (Tanrı) ile Obje (Tanrı anlayışı) aynı değildir. İbn Sina'nın yerinde tesbitiyle düşünce varlıktan sonradır. Yani Tanrı var olduğu için birey inanmaktadır. Birey, Tanrı'nın varlığını, çıkarsanan bir düşünce olarak değil, tüm bilişsel yönelişiyle tecrübe edilen bir fenomen olarak duymalıdır. Burada birey, Tanrı ile ilişkiye girdiğinde kaçınılmaz olarak öznel yanını bir kenara bırakamayacağı için, antropomorfik öğlere yer verecektir. Belki Tanrı ile birey arasındaki bu ilişki türünün sakıncalı yanı budur.

Esas problem bizce, bu ilişkiyi sıfıra indirecek bir Tanrı anlayışıdır. Nasr, gelenekçi bir düşünür olarak, adeta XI. yüzyıl sonrası İslam düşüncesinin popüler Tanrı anlayışını özetlemektedir. o, geleneksel bilimlerin antropomorfik karakterli olmadıklarını, dolayısıyla modern düşüncedeki bu sakıncadan uzak bulunduklarını öne sürüyordu.

İşte bu tarz bir Tanrı anlayışı, Tanrı ile birey arasına aşılmaz mesafeler koymuştur. Onun için islam düşüncesi XI. yüzyıldan sonra kendine özgü bir birey modeli geliştirememiştir. Sadece teolojik argümanların malzemesi haline getirilmiş olan Tanrı varlığı profan, çifte karakterli, iki parçaya bölünmüş bir birey tipinin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

Mutlak varlık salt mevhum bir ide, insan da gölgeler aleminin aciz bir parçası haline gelmiştir. Tanrı, böylece birey için ulaşılamaz kurgusal bir varlığa irca edilince, birey, ya O'na yine kendisi gibi mümkün varlıkları aracı yaparak ulaşmaya çalışmakta ya da bireysel, toplumsal, siyasal ekonomik yaşamının tümünde, açıktan açığa olmasa da, ahlaken Prometeus'un yolunu izlemeyi yeğlemektedir...

KAYNAKÇA

Ahmet ARSLAN, Felsefeye Giriş, Vadi Y., Ank. 1996.

???? Yazarı el-Mu'cemu'l-Felsefî, Kahire, 1987.

Hasan KÜÇÜK, Varlık Kavramının Çağdaş Anlamı (Türkiye I. Felsefe mantık Bilim Tarihi, Sempozyumu Bildirileri, Ülke Y. Ank. 1991.

Antoine VERGOTE, Experience of the divine, Experience or God (God:Experience or Origi? Edt. A. de Nicole s. E. Moutsopoulos, Paragon House, N.Y. 1985 içinde).

William L. POWER, Our Experience and Knowledge of God (God: Experience or Origin? içinde).

M.S. AYDIN, Tanrı-Ahlak ilişkisi, TDVY., Ank. 1991.

F.B. JEVONS, The Idea of God in Early Religion, Cambridge Unv Press, 1910.

Fritjof SCHUON, Allah Aşkının Dünyevi Varlıkların Aşkıyla Çakışması, Çvr. M. Kanık, Yedi İklim, Kasım 1994, Say:56.

Macit GÖKBERK, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İst. 1990.

The Encyclopedia of PHILOSOPHY, edt. Paul Edwards, Mac Millan Pub. N.Y.1967.

S. Hüseyin NASR, Modern Dünyada Geleneksel İslam. Çvr. Ş. Barkçın-H. Arslan, İnsan Y., İst. 1989.

Kenan GÜRSOY, Ekzistans ve Felsefe üzerine Görüşler, Akçağ Y., Ank. 1988.

İbn SİNA, eş-Şifa, (İlahiyat I-II) Edt. İ. Medkur, Tahran 1393.

Şahin FİLİZ, İslam Felsefesinin Serüveni, Delta Y., İst. 1996.

Mehmet N. BOLAY, İbn-Sina, KTBY, Ank. 1988.

A.M. GOICHON, İbn Sİna Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, Çvr. İ. Yakıt, Doğuş Y., İst. 1986.

M.M. ŞERİF, İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Y., İst. 1990.

Alain TOURAİNE, Modernizm, İnsan, Demokrasi ve Gelenek üzerine söyleşi, hz. Y. Çetinkaya, Edebiyat Dergisi, Sayı:54.

John HITCHISON, Faith, Reason and Experience, N.Y. 1962.

KAPALI TOPLUM VE İLK İNANIŞLAR

*Dr. Münir DEDE**

Aristo'nun deyimi ile toplumsal bir canlı olan insan doğduğu andan ölünceye değin bir toplum içinde yaşamak durumundadır. Çünkü insan hayata aile adı verilen toplumsal bir grup içinde başlamakta ve ölümüne kadar da bütün eylem ve davranışlarını bulunduğu toplum içinde gerçekleştirmekte ve sürdürmektedir[1]. Anlaşılıyor ki insanın söz konusu bu durumu onun sosyal bir varlık olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

İnsanları belli bir topluluk oluşturmaya ve içinde yaşamaya zorunlu kılan nedenlerin ne olduğuna gelince; bu nedenler aynı zamanda insanî bir toplumun doğuşunun doğal gerekçelerini de ortaya koymaktadır. Ayrıca söz konusu faktörler toplumu oluşturan insanların bir arada yaşamasını mümkün kılan ve var olan bu birlikteliğin sürekliliğini sağlayan kural, ilke, yasa ve değerlerin de meşrûiyetinin belirleyicisi olmaktadır.

Platon, toplumun doğuş nedeni olarak insan teklerinin kendi başlarına yetmemelerini ve temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için başkalarının yardım ve işbirliğine ihtiyaç duymalarını göstermektedir[2]. Ona göre kendi eksiklik ve yetersizliğinin bilincinde olan insan, bu yetersizliklerini gidermek için diğer insanlara başvurur. Bu anlamda insan teklerinin bir çok eksiklik ve yetersizliği, bir çok insanın bir araya toplanmasının da doğal nedeni olmaktadır. Sonuçta birey olarak eksik ve yetersiz olan insan tekleri yardımlaşmayı mümkün kılacak bir ortak yaşam biçimini benimsemek durumundadırlar. Platon bu tür bir yaşamın adını **toplumsal düzen** olarak koyar[3]. Filozofumuza göre insanlar yaratılıştan birbirlerine benzemedikleri gibi her bir insan teki de farklı bir yeteneğe sahip olduğundan farklı bir sanat ve işe daha yatkındır. Bu durumda söz konusu farklılıklardan toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşmanın yanı sıra bir hiyerarşinin de doğması kaçınılmaz olmaktadır.

---

* Atatürk Üniversitesi Felsefe Doktoru.

1. Sulhi Dönmezer. (Ord Prof.), Sosyoloji, Savaş Yayınları, Ankara, 1982. s. 4.
2. Platon, Devlet, çev, Sebahattin Eyüpoğlu-M. A. Cimcoz, Remzi Kitapevi, İst., 1982, s. 9.
3. A.g.e., s. 59-60.

Ahlâk ve toplum ilişkisine dikkat çeken bir düşünür olarak Platon diğer Sokratesçilerin bireyi esas olan individualist ahlâk anlayışlarının tam karşısına toplumsal bir ahlâk anlayışı koymaktadır. Çünkü O, tek kişinin değil, toplumun mutluluğunu göz önüne almakta ve söz konusu bu mutluluğa da en yetkin şekilde devletle ulaşabileceği düşüncesindedir[4]. Bu bakımdan da Platon'a göre birey ile toplumun belli bir organizasyon halini dile getiren devlet arasında karşılıklı bir ilişki ve bağlantı bulunmaktadır. O'na göre bireyler devleti kurmakla birlikte devlet de bireylere şekil vermektedir. Bu bakımdan birey içinde yaşadığı devlete benzemektedir[5].

Aristo'ya gelince; O'nun insanı sosyal bir canlı olarak nitelediğini belirtmiştik. O'na göre insan belli bir polis içinde yaşamak için yaratılmıştır. Polis, insanlığın aile, kabile, köy gibi aşamalardan geçerek ulaşacağı son aşamadır. Diğer bir deyimle Polis, doğal ve zorunlu gelişmenin sonucu olup, kendi kendine yetme özelliğine sahip yetkin bir toplumdur[6].

Bir islam düşünürü olan İbn-i Haldun'a gelince; O'na göre toplum hayatı insanlar için tabiî ve zaruridir. Bu bakımdan toplumun temelini ise insanın toplumsal özelliği oluşturmaktadır. İnsan zayıf ve güçsüz olmakla birlikte doğuştan akıl yetisine ve el becerisine sahiptir. Ancak bunlar tek başına insanın ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olmadığından, bir çok kişinin elbirliği ile çalışması ve bir araya gelmesi gerekmektedir[7].

Özetle T. Paine'nin de haklı olarak belirttiği gibi; tabiat, insanı toplum içinde yaşamak üzere yaratmıştır. İnsanın tabiî ihtiyaçları onun bireysel gücünü aştığından, hiç bir insan teki diğer insanların yardımı olmaksızın kendi başına ihtiyaçlarını karşılayacak güçte değildir. Bunun içindir ki tabiat, insanı çeşitli ihtiyaçları yüzünden yalnızca topluma girmeye zorlamakla kalmamış üstelik bir de insanın içine, yine onun mutluluğu için, toplumsal bir sevgiler manzumesi yerleştirmiştir[8]. Bilindiği gibi insanın doğasından hareketle birey-toplum ilişkisine dikkat çeken ve bu konuyu inceleyen yalnızca bu düşünürler değildir. Felsefe tarihi boyunca bir çok düşünür bu ilişkinin ne'liği üzerinde durarak aydınlatmaya çalışmışlar ve bu değerlendirmeler ışığında da bir çok ahlâk anlayışı ortaya koymuşlardır. Çağımızda da entellektüalizme ve rasyonalizme şiddetle karşı çıkışıyla ünlenmiş ve intuisyonist yaklaşımıyla da etkili olmuş olan H.

---

4. Bedia Akarsu, Ahlâk Öğretileri, Remzi Kitabevi, İst., 1982, s. 93.
5. A.g.e., s.93.
6. Ayferi Göze, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, Beta Yay., İst., 1989, s. 39.
7. İbn-i Haldun, Tercüme-i İbn-i Haldun, Çev., M. Sahib Pîrîzâde, İst., Takvimhane-i Âmire, H:1275, s. 71-76.
8. T. Paine, İnsan Hakları, Çev., M. Osman dostel, İst., MEGSB Yay., 1968, s. 195-196.

Bergson (1859-1941)'u da bu meyanda saymak mümkündür[9]. Bergson'a göre insan doğasını karakterize eden temel iki şey; zekası ile toplum halinde yaşamasıdır. İnsan tabiat tarafından (şekli önceden belirlenmemiş ancak bir alışkanlıklar ve ortak disiplin anlamında) bir toplum oluşturmaya da adetâ mahkum edilmiştir. Bu bağlamda Bergson, insan toplumlarını tıpkı dinleri gibi açık ve kapalı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kapalı toplumun statik dini, kapalı bir din olup, siteye aittir. Buna karşın açık toplumun dini ise dinamik olup, bütün insanlığın dinidir[10]. Kapalı toplum ve açık toplum kavramlarını, Popper'in de belirttiği gibi ilkin Bergson kullanmıştır. Ancak her iki düşünürün bu kavramları kullanış biçimleri, hemen bütün felsefe problemlerine olan farklı yaklaşımlarından dolayı birbirinden tamamen ayrıdır. Bergson'a göre kapalı toplum, tabiatın elinden yeni çıkmış bir insan toplumudur[11]. Kapalı toplumun özelliği, yalnızca bir kısım fertleri içine alıp, diğerlerini dışarıda bırakmasıdır. Toplumsal sorumluluğun temeli olan toplumsal tabiî yönelim daima kapalı toplumu hedef edinir. Hiç bir zaman açık toplumu, insanlığı amaçlamaz. Bu durumda O'na göre kapalı toplum ile açık toplum arasında bir derece farkı değil, bir mahiyet farkı bulunmaktadır diyebiliriz[12].

Bergson felsefesi genel manada psikolojiye dayanan bir felsefedir. Bu bakımdan O'nun ortaya koyduğu görüş ve düşünceler, klasik anlamda bir sistem sunmaktan çok, "hakikat"ın nasıl kavranabileceğini telkine dayanan bir felsefi etkinliği olarak görülebilir.

Bergson açısından psikoloji "ruhun, insan zihninin pratik için faydalı olan fonksiyonlarının incelenmesi"[13] anlamına geldiğini dikkate alacak olursak, Onun öncelikli olarak psikolojik temellere dayalı bir metafizik kurma çabasında olduğu da rahatlıkla anlaşılabilir bir durumdur[14].

Bergson'un metafizik temel önermesi yaratıcı tekâmüldür. Yaratıcı tekâmül ise bir oluş halini dile getirmektir. Gerçekliğe gelince o, varlık ve onun oluşunu ve hayatın tekamülü halinde vicdanî bir akış olarak hissetmektir. İşte bu yüzden Bergson'a göre biz, hayatın sürekli oluş halindeki yaratıcı tekamülünü zekâ ve salt düşünce yoluyla kavrayamayız. Aksine zekâ, hayatı devingen ve oluş hayille değil; durdurarak, bir anlamda öldürerek kavrayabilir. Çünkü onun asıl konusu hayat değil maddedir. Bu nedenle de hayatın kendisi ile zekânın gerçekleştirdiği kavramlaştırma

9. Johannes Hessen, Die Philosophie des 20.Jahrhunderts, Rottenburg, Barder'sche Verlagsbuchhandlung, 1951, s. 118.
10. Nurettin Topçu, Bergson, İstanbul, Hareket Yayınları, 1968, s. 102-103.
11. Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, Çev., Mete Tunçay, İst., Remzi Kitabevi, 1994, C.I, s. 193-194.
12. Hilmi Ziya Ülken, Yirminci Asır Filozofları, İst., Kanaat Kitabevi, 1936, s. 65.
13. Mustafa Şekip, Bergson, İstanbul, Matbaâ-i Amire, H: 1339, s. 36.
14. Topçu, a.g.e., s. 9.

birbirine kökten yabancıdır[15]. Sonuçta Bergson'un ortaya koyduğu anlamda psikolojik yöntem, metafiziğin de metodu olmaktadır[16]. Bu durumda biz, Bergson'a göre **mutlak**'ı dışımızda değil ancak kendimizide, yani şuurumuzda iç tecrübeyle keşfedip, kavrayabiliriz[17]. Ancak felsefî bir görüşün yöntemi ne olursa olsun, sonuçta bu yöntemin ortaya koyduğu veya sezdirdiği gerçeklik, son tahlilde bir bilgi konusu olarak, toplu bir bakış açısıyla ifade edilmek istendiğinde veya onu bir başkalarına kavratma durumunda kalındığında rasyonel düşünceye ve zekânın kavramlarına ihtiyaç duymaması düşünülemez. Oysa Bergson'a göre, rasyonel düşünceyi ortaya koyan zekâ, kavramlarla çalıştığı için sürekli bir oluş ve dinamizm içindeki realiteyi, bize olduğu gibi veremeyecektir. Bu durumda zekânın kavramlar aracılığıyla kavramaya çalıştığı gerçeklik, kavramların mahiyetinden dolayı, âdeta kaskatı kesilerek durağanlaşmakta ve kendisinin ancak sembolik bir görünümünü vermekte ama son adımda da bizden hakikatini gizlemektedir[18]. Bu yüzden; zekâya dayanan mantıkî düşüncemiz bize, hayatın gerçek özünü ve tekamül hareketinin derin manasını anlayabilecek bir bakış açısı sunmamaktadır. Kısacası Bergson'un felsefesi, rasyonalizme ve mekanist doktrinlere karşı olduğu için psikolojik mahiyetteki iç gözlem yöntemini hakikate ulaşmada biricik yöntem olarak kabul etmektedir. O'na göre şuurumuzda hareket etmekle tazelenen ve kendini yaratan bir dinamizm, yani oluş bulunmaktadır. İşte O'na göre iç gözlem yöntemi, toplumsal hayatın ilim ve dilin etkisiyle hayatın sathında oluşmuş, mekanikleşmiş fiîl ve tasavvurların kabuğunu delerek benliğimizin içine derin bir bakışla nüfuz edebilir[19]. İşte Bergson felsefesinde sezginin rolü de burada ortaya çıkmaktadır. Sezgi iç gözlemle elde edilen ve hayatı olmakta olan oluşu ile kavrayan bir güçtür. Bu güçle, yani insanın ruhî hayatının bu tür davranışıyla elde edilen psikolojik bilgiyle, metafizik bilgiyi bir arada elde etmek mümkündür[20]. Bundan dolayı Bergson, tarihî bir olgu olarak toplumu ve bu arada ahlâkı da bir fenomen olarak ele alıp incelerken insan tekinden hareket etmek zorunda kalmıştır diyebiliriz. Çünkü O'nun açısından bireyin bilinç ve iç dünyasının tahlîli, aynı zamanda toplumsallaşma halini ve ona bağlı bir zaruret olan ahlâkın incelenmesi için de en uygun yöntemdir. Bunun nedeni olarak filozofun kendi dışındaki insanların eylemlerini yönlendiren ahlâkî değerlerin belirleyiciliğinin her bir insan bireyinin bilinç dünyasındaki etkisini kavrayabilmek için, en uzağından değil, kendisine en yakın olandan yani kendisinden ha-

15. Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İst., İnkılâp Kitabevi, 1987, s. 141-143.
16. G. Dwishauvers, Muasır Fransız Psikolojisi, Çev., Prof. Şekip Tunç, İst., Maarif Matbaası, 1940, s. 149.
17. A. Cresson, Felsefî Meselelerin Bugünkü Durumu, Çev., Prof. Dr. S. K. Yetkin-Hamdi Akverdi, Ank., T.T.K B.evi, 1943, s. 46.
18. Henri Bergson, Yaratıcı Tekâmül, Çev., Prof. Şekip Tunç, M.E. Basımevi, 1986, s. 4
19. Bergson, Denken und schöpferisches Werden, Übersetzer: Leonere Kottje, Hamburg, Eva, 1993, s. 24.
20. Dwisauvers, a.g.e., s. 148.

reket etmek zorunluluğu gösterilebilir. Bu şekilde insan eylem ve yapıp-etmelerinin sebebi olan bilinç durumlarıyla toplumsal yapı ve ahlâkî değerler alanı arasındaki ilişki çözümlenebilir. Bu bakımdan O'na göre ferdin kendisinin ve psikolojisinin tahlîl edilmesi, öncelikli olarak toplumsal bir işlev gören ahlâk sahasının incelenmesi için de en güvenilir bir yöntem olabilecektir. Nitekim, toplumsal ve insanî bir fenomen olarak ahlâkı anlaşılır kılmak isteyen bir ahlâk felsefecisi veya filozof, böyle bir yöntemi benimseyebilir[21]. Ancak başka bir insan tekinin vicdan ve şuur dünyasına inebilmek oldukça güç, hatta imkânsız gibi bir şeydir. Çünkü son adımda inceleme konusu olan şuur ve vicdan sahibi varlık da bize göre bir obje durumunda olup, varlığıyla bizden ötede bulunmaktadır. Bu durum karşısında kalan bir filozofunun yaşadığı şey ancak kendisine en yakın olandan, söz konusu tahliline başlamaktır. Bu durumda Bergson'a göre: varlığından en emin olduğumuz ve en iyi bildiğimiz kuşkusuz yine, kendi varlığımız olduğundan incelemelerimizi kendi bilinç dünyamızdan hareketle başlamak lazımdır. Çünkü bizim diğer şeylere ilişkin bilgilerimiz dıştan ve yüzeysel olabilir, ancak kendimizi içten ve derinden bilmekte olduğumuz da bir gerçektir[22].

Bergson'a göre hayatın birbirinden uzaklaşan iki olgunlaşma çizgisi üzerindeki topluluklara (böcek ve insan) bakacak olursak en tâbiî topluluk tipi olarak içgüdüye dayanan toplum türünü görürüz. Bu toplumda canlı bireyleri birbirine bağlayan bağ, bir organizmanın hücrelerini işbirliği ve iş bölümlenmesi halinde birbirine bağlayan bağa çok benzemektedir[23]. İnsan topluluklarına gelince, bu toplumlar tabiat olgunlaşmasının öteki çizgisinin ucunda ortaya çıkmıştır. Bu toplumlarda birey bir tür seçmede bulunabilmek için serbestlik istediğinden, tabiat burada zekâya, öteki canlı topluluklarında içgüdünün ortaya koyduğu sonuçları oluşturması için bir yetenek vermiştir[24]. Çünkü böylece insan toplulukları, bir organizmaya benzeyen hayvan toplumlarını taklit edebilecektir. Ancak bunu insan, tabiatın zekâya alışkanlıklar oluşturabilme yeteneği vermesi sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Ama unutmamak gerekir ki bu alışkanlıkların hiçbirisi kendisi olarak zarurî olmayacak, ancak bu alışkanlıkları edinme alışkanlığı vazgeçilmez ve zarurî olacaktır. Yani toplumların varlık şartı birtakım alışkanlıklar (ortak kurallar ve disiplin) edinme **alışkanlığı**dır. İşte, insan türüne tabiatın zekâ yetisiyle vermiş olduğu, yalnızca bir alışkanlıklar edinme alışkanlığı olup, uyulması gerekli görülen kurallar anlamında alışkanlıkların neler olacağı yine tabiat tarafından insanın kendisine bırakılmıştır. Böylece sonutça tür ve biçimi ne olursa

21. H. Bergson, Zeit und Freiheit, Übersetzung des Verlages Eugen Diederich, Hamburg, Eva 1994, s. 23.

22. Bergson, Yaratıcı Tekâmül, s. 12.

23. Bergson, Die Beiden Quellen der Moral u. Religon, Überset.: Eugen Lerch, Fankfurt, Fischer Taschenbuch V.1992, s. 21.

24. A.g.e., s. 21.

olsun bir alışkanlık edinmek, oluşturmak toplumsal organizasyonların varlık şartıdır. Kısacası bir toplumsal organizasyon, belli birtakım alışkanlıklardan meydana gelen ortak disiplin olmaksızın varolamaz. Söz konusu organizasyon disiplininin, alışkanlıklarının diğer içgüdülü topluluklardaki içgüdünün fonksiyon ve gücüne sahip olacağı da çok açıktır. İşte Bergson'un sorumluluğun bütünü (die Totalität der Verpflichtung) dediği de bu olmaktadır. Gerçi burada söz konusu olan tabiatın elinden yeni çıkmış insan toplulukları olsa da, bir insan topluluğu ne kadar kompleksleşse veya soyutlaşsa da, kurulmasındaki öz durum, daha doğrusu tabiatın niyeti hep aynı kalmaktadır[25].

Bergson'a göre zekâ ile içgüdü başlangıçta ilkel bir şekilde hayatın yaratıcı hamlesinde birbirine karışmış haldedir. Fakat hayat hamlesinin ilerlemesi, yani hayatın gelişimi sürecinde başlangıçta birbirine karışık haldeki zekâ ve içgüdü birbirinden iyice ayrılarak farklı bilinç şekillerine bürünmüştür. Hayatın gelişimi sürecinde, canlılar hayatı iki büyük tekâmül çizgisinde meydana gelmiştir. Bunlar Bergson'a göre böcekler ile kemikli canlılardır. Böylece hayatın birinci olgunlaşma çizgisi üzerinde böcekler, daha özel anlamda da kanatlı böceklerin içgüdüsü, diğer ucunda ise insan zekâsı bulunmaktadır[26]. Canlılarda bulunan zekâ ve içgüdünün en temel özelliğine gelince bu alet kullanmaktır. Ancak zekâlı varlık, kendisi tarafından icat edilen ve dolayısıyla değişebilen aletleri, alışkanlıkları meydana getirirken; içgüdülü canlı ise tabiatın verdiği dolayısıyla değişmeyen aletleri kullanmaktadır. Neticede Bergson'un da ifade ettiği gibi her alet, bir iş ve fonksiyon için canlıda bulunmaktadır[27]. Bir iş ise uzmanlaştığı ölçüde ve karşılıklı olarak birbirini tamamladığı nispette ve çeşitli işler gören üyeler arasında karşılıklı bir dayanışma meydana getirdiği oranda hayat üzerinde etkide bulunabilir. Böylece toplumsal hayat, alet kullanma yeteneklerinin iş ve eylem hayatını oluşturmasıyla belirsiz bir ideal olarak içgüdü ve zekâda potansiyel olarak bulunmaktadır[28].

Bergson'a göre eğer bir toplumsal organizasyon içgüdü aracılığıyla ortaya çıkmışsa buna içgüdülü ve tâbiî toplum tipi diyebiliriz. Bu topluluklar arı ve karınca toplumlarıdır. Eğer toplumsal hayat zekâ aracılığıyla ortaya çıkmışsa bundan da, insan toplumları meydana gelir ki bu da öncekilere mümasil olarak **kapalı toplum** tipini oluşturur. Sonuçta her iki toplum türü de, toplum olması bakımından bir organizasyondan başka bir şey değildir. Ve toplumsal bir organizasyonda toplumun üye ve öğeleri arasında da zorunlu olarak bir koordinasyon ve Unterordnung (tâbiîyet altında olma) bulunacaktır[29].

25. A.g.e., s. 21.
26. A.g.e., s. 21.
27. A.g.e., s. 21.
28. A.g.e., s. 21.
29. A.g.e., s. 21.

Toplumsal bir organizasyon üyelerini, bölümlerini bir arada tutabilmek için mutlaka bir koordinasyona yönelmek ve bireylerini birtakım kaide ve kurallar çerçevesinde disipline edecek alışkanlıklara ihtiyaç duyma durumundadır. Bundan ötürü toplumsal hayattaki her kaide ve kural toplum üyelerini bir yönden tâbiîyet altında tutmaktadır diyebiliriz.

Dinin tarihî-toplumsal bir vâkıâ olduğunu, inanmanın da antropolojik anlamda insanın varlık yapısına ait bir fenomen olduğunu bilmekteyiz. Gündelik yaşamın içinden başlayan inanma fenomeni, bireyin zihin dünyasından tedricen yükselip doğa ve insan üstü bir varlığa inanma biçimine dönüşebilse de son tahlilde insan tekinin ümit ve inanç dünyasını oluşturmakta ve sonuçları bakımından da toplumsal bir fonksiyon üstlene bilmektedir[30]. Gerçekten de din ve onun kuralları yerleşmiş düzenin korunması ve olduğu gibi kalması için güçlü destekler sağlamakta ve toplumsal bütünleşmede de önemli işlevler yüklenmektedir[31].

Bergson'a göre de inanç temeline dayanan dinin ortaya çıkışında, onun toplumsal organizasyon içinde gerçekleştirdiği bir takım fonksiyonlar son derece önemli bir belirleyicidir. Bunların başında ise dinin, bir anlamda toplumsal organizasyonun varlığını koruma altına alması gösterilebilir. Din bu işlevini bireyin eylemlerini toplumun ortak iyiliği için teşvik ve idare ederek, dolaylı olarak gerçekleştirmektedir. Bu nedenle olsa gerekir ki Bergson geçmişte olduğu gibi bu gün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz insanî toplumların var olabileceğini ama dinsiz (ohne Religion) bir toplumun bulunmadığını söylemektedir[32].

Bergson, dini icrâ ettiği fonksiyonlara dayanarak zekânın, ölümü kaçınılmaz son olarak düşünmesine karşı tabiatın savunucu bir tepkisi olarak nitelemektedir[33]. Bu durumda din olgusu kapalı toplumda nasıl ortaya çıkmaktadır? Bergson'a göre insan yapısını karakterize eden temel iki şeyin; zekâ ve toplum halinde yaşamak olduğunu belirtmiştik. İnsanda zekâ, sezgiyi doğuran bir içgüdü demetiyle çevrilmiştir. Bu belirsiz sezgiden ise ilk din çıkmaktadır. Toplumsal hayat insan tekinden toplumsal organizasyonun ortak yarar ve çıkarı ise fedakar olmasını, sorumluluklarını yerine getirmesini, toplumsal kural ve ilkelere itaat etmesini ister. Ama insan zekâsının önemli bir niteliği ise ona egoizmi öğütlemesidir. İşte bu durumda insandaki bu belirsiz sezgi, zekanın ortaya koyduğu engelleri aşarak zekânın bu hareketini karşılamakta ve insan henüz sezginin tohumu olan içgüdüsüyle zekânın aştığı hareketin yönünü değiştirmektedir ki böylece bu tepki, bu karşı koyma ilk dini de meydana çıkarmaktadır[34].

30. Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, İst., Remzi Kitabevi, 1998, s. 289-290.
31. Dönmezer, a.g.e., s. 262.
32. Henri Bergson, Die Beiden Quellen der Moral und der Religion, s. 80.
33. Henri Bergson, Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, Çev., Mehmet Karasan, İst., M.E.Basımevi, 1986, s. 179.
34. Topçu, a.g.e., s. 102-103.

Bergson'a göre insan öleceğini bilen yegâne canlıdır. Diğer canlılara gelince onlar hayata bağlı olup, yalnızca hayatın hamlesine uymaktadırlar. Ama insan experimental olarak çevresindeki her şeyin öldüğünü görmektedir. Ayrıca tecrübelerini genelleştirecek bir zekâya sahip olduğundan çok rahatlıkla kendisinin de ölümlü olduğu sonucuna varmakta ve buna inanmaktadır. Diğer canlılar ise böyle bir yetiden yoksun oldukları için hayat hamlesine uyarak ölüm düşüncesinden uzakta kalabilmektedirler. Bu durumda Begson'un deyimiyle "eğer hayat hamlesi başka bütün canlıları ölüm tasavvurundan uzaklaştırıyorsa, insanda ölüm fikri hayat hareketini yavaşlatmak zorundadır"[35]. Demek oluyor ki ölüm fikri insanda ümit kırıcı bir düşüncedir. Ancak insan öleceğinden emin olmakla beraber, ölüm hadisesinin her an meydana gelmediğini gördüğünden sürekli tekrarlanmasına karşın bu olumsuz tecrübeyi bir tür belirsiz bir şüpheyle karşılayabilmektedir. Böylece insan akıl yürütmeleri sonucu vardığı ölüm düşüncesinin kesinliğini ve ruhundaki ümit kırıcı tesirleri bir anlamda hafifletmektedir. Çünkü biliyoruz ki insan öleceği tarihi kesin bir biçimde bilseydi, o kişi için hayat daha bir çekilmez ve ümit kırıcı olurdu.

Bergson'a göre ölüm düşüncesi ancak yaşamayı düşünmek için yaratılan canlılarda, düşünce ve anlayışla birlikte belirmektedir. Bu durumun hayat faaliyetlerini yavaşlatmak, durdurmak gibi bir tehlikeyi doğurması her an mümkündür. Bu ise tabiatın hayat ve insana ilişkin niyetine ters düşmektedir. Böylelikle bir anlamda sekteye uğrayacak hayat faaliyetlerinin durmayıp, sürekli olması için tabiat, ölümün kaçınılmaz son olduğu fikrine karşı, hayatın ölümden sonra da devam edeceği düşüncesini, zekâyı çevreleyen içgüdü demetinden doğacak belirsiz sezgi (sezginin nüvesi halindeki içgüdü ile zekânın açtığı yönünü değiştirerek) aracılığıyla koymaktadır[36]. Anlaşılan o ki tabiat, insan zekâsının varmış olduğu ölüm fikrinin karşısına hayatını devamlılığı için bir **hayal** koymaktadır. Bu bakımdan diyebiliriz ki ilk dinleri karakterize eden hayal ve fikir oyunları, ölümü karşı koyma ihtiyacından doğmuştur. Bu durumda dinin korku değil, korkuya karşı konulan tepki olarak doğduğunu söyleyebiliriz[37].

Tabiat, düşüncesinin yerleştiği zekâ alanına attığı bu hayal ile hayatın bütün dengelerini de yeniden kurmaktadır. Bu bakımdan ruhun ölümsüzlüğü kavramını temele koyan din, zekânın ölümün kaçınılmazlığı düşüncesine karşı tabiatın bir savunma tepkisi olarak karşımıza çıkmaktadır[38]. Böyle bir sonuç bireylerle yakından ilişkili olduğu için toplum da bundan önemli oranda kendi istikrâr ve sürekliliği adına yararlanmaktadır. Özetle, ruhun ölümsüzlüğü inancına dayanmak durumundaki din, toplumsal hayat için öncelikli bir vazgeçilmez olmaktadır. Medeniyet

35. Bergson, Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, s. 178.
36. A.g.e., s. 178-179.
37. Topçu, a.g.e., s. 103.
38. Bergson, Ahlâk ile Dinin İlk Kaynağı, s. 179.

yolunda oldukça ilerlemiş bir toplum, varlığını kanunlara, kurumlara ve zamana bile meydan okuyabilen abidelere dayandırabilir. Ancak ilkel toplumlar yalnızca insanlardan kuruludur. Bu yüzden söz konusu toplumları kuran kişilikler (individualitaeten)in devam ve bekâsına inanılmazsa toplumsal organizasyonu tehdit eden otorite sorununun toplumda ortaya çıkması kaçınılmazdır[39]. Anlaşılıyor ki Bergson'a göre ilkel toplumları oluşturan ve o toplumu ayakta tutan şey, medenî toplumların aksine olarak kural, hukuk, kanun ve kurumlardan çok, bireyler ve onların kişilikleri olmaktadır. Bu nedenden dolayı ilkel toplumlarda, toplumu kuran veya öyle kabul edilen bireylerin kişilikleri kanunların ruhundaki otorite işlevini üstlenmektedir. Bu durumu Bergson, **ölülerin dirilerle birlikte bulunması** zarureti olarak niteler ki bu aynı zamanda atalara tapınmaya dayanan dinlerin de temelini teşkil etmektedir[40]. Bu tür dinlerde ölüler diğer bireyleri **tanrıya yaklaştırıcı** bir misyona da sahip oldukları için adeta dirilere karışmış bir haldedirler[41]. Yöntem olarak Bergson dinlerin ortaya çıkışında felsefesinin genelinde bir yöntem olarak kabul ettiği introspeksiyonal yönteme başvurmaktadır. Bu açıdan diyebiliriz ki Ona göre ortaya çıkan ilk dinler atalara tapınmayı ön gören, en azından hatıraları her an tazelenen ataları toplum hayatında vazgeçilmez otorite ve düzenleyici gören, mitolojik karakterdeki dinler olmaktadır[42]. Bu karakteri belirleyen şey ise bizim, bir şeyin ölümden sonra kalması, yaşaması gerektiğine prensip olarak kabul etmekle işe başlayarak, ölüm hadisesinden sonra bedenden ayrı olarak geride kalan bir şeyin yaşamaya devam ettiğine inanmamızdır[43]. Böyle bir inancın bir adım ilerisinde ise insanın gölge ve hayalet halinde yaşamaya devam ettiği düşüncesi bulunmaktadır. Bu düşünce Bergson'a göre canlılık ilkesi olarak bir nefes ve soluğun bulunduğu fikrinden daha önce ortaya çıkmış olmalıdır. Çünkü bu ikinci fikir, birincisine nispetle daha incelmiş bir düşüncedir. Bu düşünce zamanla **can** veya **ruh** halinde tinsel ve manevî (vergeistigen) bir içeriğe bürünmüştür[44]. Ama hatırlatmalıyız ki Bergson'a göre tüm bu açıklamaların yanı sıra insanı, asıl ölüm-ötesi bir yaşama inandıran şey sürekli bir faaliyetin zorunluluğudur. Dolayısıyla son adımda bu inanç da tabiatın savunma tepkisinin bir sonucundan başka bir şey değildir. İlkel dinlerin kaynağında ölümü kaçınılmaz olarak tasavvur eden zekânın insanı ümitsizliğe sevk etmesine karşı tabiatın savunma tepkisi bulunmakla birlikte, insanda var olduğuna inanılan ölümsüz ruh ve can denilen prensip, ilkel insan tarafından bütün tabiata yayılmış, şeyler ve bireyler arasında paylaşılan ortak bir kuvvet şekline yükseltilir. İlkellerde görünen bu tasavvurun adı **mana**dır. İlkellerde görülen tasavvur topluluklara göre değişik isim alsa

39. A.g.e., s. 180
40. A.g.e., s. 180
41. A.g.e., s. 180
42. A.g.e., s. 180
43. A.g.e., s. 182
44. A.g.e., s. 183

da sonuçta, evrensel bir hayat prensibi olarak hep var olmuştur. İşte bu evrensel hayat prensibi Bergson'a göre yukarıda sözünü ettiğimiz ruhların cevheridir[45]. Durkheim'e göre mana, klanın üyelerini birbirine bağlayan **totemik** bir prensip olup, ruh da bu prensipten aldığı pay ile gerçek olmakta ve yine bir anlamda ruh, bu totemik prensibin doğrudan doğruya bireyleşmesinden başka bir şey değildir[46].

Bergson, mana kavramı üzerindeki farklı yorumlar arasında bir tercihe girişmemektedir. Ancak O'na göre ilkelerdeki bu tasavvur olup bitmiş bir şey değildir. Aksine Bergson'un görüşü içimizde derinleşme gibi bir çabayı göze aldığımızda bu düşünceye varabileceğimiz yönündedir[47]. O'na göre mana dediğimiz kavramı elde ettikten sonra insan, tabiat olayları üzerine etki edebilen ruh dediği şeyle de donatılmış olur. İşte Bergson'a göre ölümden sonra yaşama inancının ilkel anlayıştaki temeli de budur[48]. O'na göre can kavramı ile ruh (esprit) kavramı arasında belli bir ilişki söz konusudur. Tabiatta her yerde hazır bulunduğuna inanılan **ruhlar**, daha önce **canların** varlığı kabul edilmeseydi insan şekline bu denli yaşkalaşamazdı. Diğer taraftan bedenlerden ayrılan canlar, ruhlar ile aynı cinsten kabul edilmez ise tabiat olaylarına tesir edilebilecekleri de düşünülemezdi. Demek oluyor ki ilkel insan, ölüleri **zarar** ve **fayda** verebilen ve tabiat güçlerini belli bir oranda da olsa elde tutulabilen şahsiyetler olarak kabul etmektedir[49].

Sonuçta böyle bir izaha saplanan insan zekâsı bu ruhî güçleri, şahsiyetleri hoşnut etmek için bin bir usul geliştirmiştir. Ruhların gazabından emin olabilmek veya kendi ihtiyaçlarının giderebilmek için insan zekâsı, adeta binlerce çare düşünür ve nihayetinde de binlerce saçmalık icat edebilir ve zekâya bu hususta kendiliğinden iş görmeye alışık olan insanın masal uydurma fonksiyonu da yardımcı olur.

Özetleyecek olursak Bergson kapalı toplumlarda dini, kaynak itibariyle hayat ve içgüdüden bağımsız düşünülemeyecek olan insan psikolojisine dayandırmaktadır. Daha doğrusu olgusal dünyadaki tecrübelerinden hareketle, ölümü kaçınılmaz bir son olarak gören zekânın hayat faaliyetlerini, dolayısıyla toplumsal hayatı sekteye uğratabilecek muhtemel tutumuna karşı tabiatın bir savunma tepkisine bağlamaktadır. Kısacası Bergson'a göre tabiat, insandan bir toplum oluşturarak ona bağlı kalmasını istemektedir.

Bergson kapalı ilkel toplumlardaki sosyal ve dinî yaşayışın biçim ve kaynağını izah etmek için birbirine pek birleşik ve bağımlı görünen, ken-

45. A.g.e., s. 183
46. A.g.e., s. 184
47. A.g.e., s. 184
48. A.g.e., s. 185
49. A.g.e., s. 185-187.

dilerinden memnun ve başkalarından uzak durmaya özen gösteren aileleri örnek olarak gösterir. Bu ailelerin bize tuhaf görünen bazı alışkanlık ve fobilerinin mutlaka bir kaynağı bulunduğunu söyler. Bu kaynak başlangıçta bu ailenin bireylerinden birinin ortaya atmış olduğu fikirlerin, diğerleri tarafından ona güvenerek kabul etmelerinden başka bir şey değildir[50]. Böyle bir güvenden kaynaklanan ama zamanla bir adet, bir gelenek şekline dönüşen bu ailenin (toplum) davranış ve yaşama biçimleri taklit yoluyla gelecek kuşaklara vazgeçilmez bir değer, bir tabu olarak sunulabilir veya kuşaklarca öyle görülebilir. Bergson'un bu analojisi sanırız O'nun genel felsefesini de dikkate alındığında kapalı toplumlarda gelenek ve adetlerin ortaya çıkış şartlarını da açıklayıcı niteliktedir.

Bergson toplumsal bir işlev gören dinin, ilk ve genel şeklini açıklarken ilkel insan ve toplulukların eğilimlerinden hareket etmektedir. Söz konusu genel şekilleri ve ilkel eğilimleri incelerken metodunun ne olduğu sorusuna ise "Belli bir içgüdü faaliyetini kabul ediyoruz; sonra da zekâyı fışkırtıyoruz, bundan tehlikeli bir kargaşalığın doğup doğmadığını arıyoruz"[51] şeklinde açıklama getirmektedir. Anlaşılıyor ki Bergson'a göre doğabilecek kargaşaya karşı denge, zekânın çevresinde bulunan içgüdünün doğuracağı düşüncelerle yeniden kurulmakta ve böylelikle bu türlü düşünüşler de ilk dini inanç ve fikirleri meydan getirmektedir[52]. Bergson bir anlamda tabiattaki hayat faaliyeti ve atılımın durmaması için zekânın kendisinin içine düştüğü ölüm tasavvuruyla gelen duraklamayı, dinî inanç ve masal uydurma fonksiyonun da yardımıyla aştığını söylemektedir.

Kapalı toplumun yapısına bağlı olarak yasakların ortaya çıkışı konusuna gelince Bergson'a göre kapalı ve durgun toplumlarda, başlangıçta toplumun ortak yarar ve çıkarları için bir takım yasaklar ve kurallar konulmuştur. O, bu tür yasakların varlığına daha ilk insan topluluklarında **tabular** şeklinde şahit olabileceğimizi ifade etmektedir. Ayrıca O, günümüz insanı olarak bizimde kendi kişiliğimiz, benliğimiz üzerinde derinleşirsek yaklaşık olarak "...benliğimizin derinliğinde veya derinliğinin yakınlarında ilk insanlığı buluruz"[53] demektedir. Fakat günümüzdeki ilkel toplumlar, bizim kendi benliğimizde bulduğumuz bu ilk insanlık imajıyla tam örtüşmemektedir. Çünkü "...onlarda da tabiat, bizdeki gibi bir alışkanlık tabakası ile örtülüdür."[54] Bergson sanki bu yaklaşımıyla, sosyologların **klan** adını verdikleri ve ilkel toplulukların içerisindeki ilk sosyal kuruluşlar hissini veren toplumlar arasında bizim toplumlarımıza benzemeyen, hatta bizim zihniyetimizle prensipleri bakımından çatışan bir zihniyetin bulunduğu düşüncesine cevap vermek istiyor gibidir. Nite-

50. A.g.e., s. 188
51. A.g.e., s. 189.
52. A.g.e., s. 189
53. A.g.e., s. 174
54. A.g.e., s. 174

kim Fransız sosyolog Levy-Brühl, prensipleri bakımından bizimki ile uzlaşmayan düşünce tarzına mantık-öncesi (prelojik) zihniyet dediğini bilmekteyiz. Ancak günümüzde ilkellerin zihniyeti için bu niteleme doğru bulunmamaktadır. Çünkü doğru olan onların da kendilerine göre bir mantıklarının bulunduğudur[55]. Dolayısıyla Bergson'a göre ilkel toplumdaki bu alışkanlıklar tabakası medenî insandakinden daha ince olup, tabiatı biraz daha yakından yansıtmaktadır. Böylece bugünkü ilkel topluluklarda da rastladığımız tabu kavramı, ilk insanlığın durumunu tam aksettirmese de, yinede tabuların ortaya çıkışını aydınlatacak mahiyettedir.

Bergson'a göre her tabu, toplumun belirli bir menfaatini ifade eden bir yasak olması gerekirken bireye göre irrasyonel olduğu halde topluma, türe göre faydalı olduğu için rasyoneldir[56]. Görülüyor ki Bergson'a göre bir toplulukta ortaya çıkan yasaklar, kurallar aslında topluluğun, topluluk yararı için ortaya koyduğu değer yargılarıdır. Bu yasaklayıcı kuralları Bergson tabu olarak adlandırmaktadır. Tabular başlangıçta toplumsal yarar için oluşturulduğundan, birey açısından akıl dışı olarak görülse de toplumun yararı açısından mâkul olan değer yargılarıdır. Kısacası bu değerleri rasyonelliğe yaklaştıran şey, toplumsal çıkar ve yarara hizmet ediyor oluşudur. Toplumun ortak yarar ve çıkarları için konulmuş olan kural ve ilkeleri, diğer bir ifadeyle kamu menfaatini egoist düşüncelerle ihlâl edebilecek mahiyetteki zekanın bozduğu düzenin yeniden kurulması, toplumun varlığını zorunlu kılan nedenlerden ötürü aynı şekilde zaruridir. Bu zarureti yerine getirecek olan da ilk temelli fonksiyonu toplumsal hayatı tabiatın istediği şekilde devam ettirmek olan **statik din**dir. Bu tabiî dini hazırlayacak olan ise zekâya ait olmakla birlikte zekâ olmayan, gerçekte zekânın bozabileceği düzeni yeniden düzenlemek için tabiatın bir önlemi olan masal fonksiyonudur[57]. Kısacası anlaşılıyor ki, başlangıcından itibaren din ve dinî inanışlar toplumda grup amaçlarının; özel çıkarlar, duyguların organize arzular üzerinde egemen olmasını temin etmektedirler. Bunun içinde din, öncelikle tabiat-üstü bir inançlar sistemi ile grup amaçlarını ve bunların üstünlüğü konusunda bir açıklama getirmektedir. Daha sonra da kollektif ayinleri bireylerine emretmek suretiyle, toplumdaki ortak duyguların sürekli kalmasını sağladığı gibi, kutsallığa dayanarak da değerler yaratmakta ve bunları bireyleri için birlikteliği sağlayan öğeler kılmaktadır[58].

Kapalı toplumun statik dini aynı zamanda tabiatın elinden çıktığı şekliyle ahlâki ve ulusal bir fonksiyon da üstlenmektedir[59]. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Bergson'a göre kapalı toplumda dinin ilk ve önemli işlevi toplumsal hayatın korunmasıdır.

55. Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, Ankara, Ank. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1958, s. 8.
56. Bergson, Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, s. 174-175.
57. A.g.e., s. 284.
58. Dönmezer, a.g.e., s. 263.
59. Bergson, Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, s. 286.

SÜRDÜRÜLEBİLİR KALKINMA AHLAKI*

J. Ronald ENGEL
Çeviren: Dr. İbrahim ÖZDEMİR

Norveç Başbakanı Gro Harlem Brundland 1998'de yapılan *Değişen Atmosferlerle İlgili Dünya Konferansı*'nı "ekonomik gelişme ve çevre korumanın el ele gittiği yeni bütüncül bir ahlak"a çağrıyla açtı. Böylece, sürdürülebilir kalkınma ahlakını global değişmeyle ilgili ümitlerin tam kalbine yerleştirmişti. Brundland kendi adına konuşmuyordu. Başkanlığını yaptığı *Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma Komisyonu* adına konuşuyordu. Bu örgütün 1987'de yayınlanan *Ortak Geleceğimiz* raporu şu sonuca varıyordu: "İnsanlığın geleceği ve refahı, sürdürülebilir kalkınmayı global bir seviyeye çıkarmasına bağlıdır."[1]

Sürdürülebilir Kalkınmayı global bir seviyeye yükseltmek ne demek? Bu nasıl bir ahlak anlayışıdır? Hangi yönlerden yenidir? Nasıl bir "çevre koruma" kastedilmektedir? Nasıl bir "ekonomik gelişme" planlamaktadır? "Sürdürülebilir Kalkınmayı" yeni bir moral değer ve ekonomik stratejisi olarak benimsemeden önce, onun hizmet ettiği ekolojik, toplumsal, politik ve kişisel değerlerle; insanın özgürlüğü, eşitliği ve toplumsallığıyla, hayvanlara ve bitkilere, türlere ve ekosisteme karşı olan sorumluluklarımızı nasıl bağdaştırdığını bilmeliyiz. En önemlisi ise, eğer ahlaki olarak gerçekten ciddi isek, Dünya üzerindeki insanlar için *Sürdürülebilir Kalkınmanın* gerçek bir ahlak olduğunu hangi gerekçelerle ileri sürüldüğünü bilmeliyiz.

Ahlaki olarak yeni olmasına rağmen, *Sürdürülebilir Kalkınmayı* global bir ahlaka dönüştürme projesini ortaya çıkaran moral sorular hiç de yeni değildir. Bu sorular 1960'lı yıllarda "kalkınmanın" ilk defa geniş çapta sorunlu bir kavram olduğunun anlaşılması ve "çevrenin" de uluslararası önemli bir sorun olarak ortaya çıkmasından bu yana birçok uluslararası toplantılarda, çeşitli vesilelerle tartışılmaktaydı. Bu sorular çok ciddi olmakla beraber modern sanayileşme devriminin ortaya çıkmasıyla

---

* Bu yazı J. Ronal Engel ve Joan Gibb Engel'in editörlüğünü yaptığı *Ethics of Environment and Development* (Çevre ve Kalkınma Ahlakı), (Londra, 1990) adlı kitabın giriş kısmından çevrilmiştir. s.1-9.

1. World Commission on Environment and Development, *Our Common Future* (Ortak Geleceğimiz), (Oxford University Press, 1987), s.308.

ihmal edildi. Gerçekten de, *Sürdürülebilir Kalkınma*'nın "yeni bütüncül ahlak" anlayışı belki de "yeryüzünde insan yaşamının amacı nedir?" daimi sorusuna verilen en son cevaplardır. Konu ahlakın temel sorusu olan "insan nasıl bir hayat sürmelidir?" sorunudur.

Bu kitap ahlakın bu temel konularıyla ilgili olarak her gün gelişen ilginin bir ifadesidir. Bu ilgi son toplumsal ve hem de çevre olarak daha iyi ve yeni bir yaşam tarzına duyulan ihtiyaca bir cevaptır. Amacı da Sürdürülebilir Kalkınmanın çağdaş moral sorunlarının bir özetini ve konuyla ilgilenen dünyanın her tarafından ahlakçıların konuyu yorumlayışlarını, yorumları arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktadır. Ortaya çıkan manzara cesaret vericidir. Çünkü değişik kültürlere mensup kişilerin eleştirel ve yapıcı olarak Brundland'ın yeni bütüncül global bir ahlaka çağrısına cevap arayan kişileri göstermektedir.

Daha başlangıçta Sürdürülebilir Kalkınma ahlakına yapılan çağrıda bir belirsizlik olduğunu belirtmek gerekmektedir. Günlük dilde "ethic" ve "morality" (ahlak felsefesi ve ahlak) sık sık birbiri yerine kullanılabilmektedir. Bununla beraber "morality" daha ziyade neyin iyi neyin kötü olduğuyla ilgili hüküm ve hareketleri gösterirken;[2] "ethics" ise bu tür hüküm ve hareketlerinin gerektirdiği akıl yürütme için kullanılmaktadır. Bu nedenle "ethics" kavramı daha çok ahlak felsefesinin eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.

Bu kitapta ise ethic (ahlak) kavramı daha açık ve net olarak moral değerler, moral sorunlar ve moral hükümlerle ilgili olarak sistemli düşünme anlamında kullanılacaktır. Ahlakla ilgilenmek için filozof olmaya gerek yoktur; ancak herhangi birinin moral değerleri ve hükümleri de entelektüel ciddiyetin gerektirdiği dikkatle ele alınmalıdır.

Brunthland'ın "yeni bütüncül bir ahlak" için yaptığı çağrının bu son anlamda mı olduğu, yoksa *Sürdürülebilir Kalkınma* anlamının açık olduğu ve görevin de bunu moral bir yükümlülükle yapmak mı olduğu pek açık değil. Bu kitabın yazarları *Sürdürülebilir Kalkınmanın* nasıl olması gerektiğinin bilinmediği kanısındalar. Bununla beraber, çevreyle olan ilişkilerimiz ve çağdaş gelişmenin yönüyle ilgili olarak doğru ahlaki hükümler yapabilmek daha iyi davranışlara yönelebilmek için daha sistemli ve yaygın bir ahlaki düşüncenin gerektiğini varsaymaktadırlar. Eğer Sürdürülebilir Kalkınma yeryüzünde yeni bir yaşam biçimi olarak başarılı olacaksa, moral içeriği kapsamlı bir şekilde tartışmalı ve anlaşılmalıdır.

Dünyanın Korunması ve Kalkınmasında Ahlaka Gösterilen İlgideki Artış

1945'de BM kurulurken hakim olan düşünce şuydu: "Dünya milletleri adalet ve insan hakları prensipleri üzerine bina edilmiş uluslararası yeni

2. William K. Frankena, *Etchics, (Ahlak)*, (Englewood Cliffs, New Jersey: Prenctice Hall, 1973), s.4.

bir ekonomik ve sosyal düzen için işbirliği yapmalıdır." Bu umut hiçbir zaman tamamen ölmedi. Yıllar boyunca içlerinde İndra Gandi, Dalai Lama, Papa John XXIII ve Prens Philip'in de bulunduğu dünyanın saygın liderleri Bruntland'ın çağrısına benzer, insanlığın moral değişmeye olan ihtiycını dile getiren çağrılarda bulundular. Dag Hammarsjöld, Julian Huxley, Nichols Polunin ve Sir Peter Scott gibi uluslararası ünlü kişiler de aynı şekilde koruma ve kalkınmanın ahlaki boyutlarını uluslararası kuruluşların ilgi alanlarının bir parçası yapmak için çaba harcamışlardır. Sürdürülebilir Kalkınma global bir ahlaka "yükseltilmelidir" fikri Birleşmiş Milletlerin 1972'de Stockholm'de yapmış olduğu çevre Konferansına kadar götürülebilir[3]. Bu konferansla ve onu izleyen toplantılarda gelişmekte olan ülkeler çevre korumayla ilgili olarak sanayileşmiş ülkelerle aynı derecede ekonomik adaleti vurguladılar[4].

1972'den bu yana tartışmaya taraf olan gruplarda büyük değişiklikler olduysa da, sosyal adalet ve çevreye karşı sorumluluğun ahlaki prensipleri uluslararası tartışmaların belirgin özelliği olarak kalmaya devam etti. Ayrıca, dünyanın korunması ve kalkınmasında ahlak ve moral değerlere olan ilginin artmasındaki temel itici güç oldular.

1980 yılı bir yol ayrımı oldu. *Uluslararası Doğayı ve Doğal Kaynakları Koruma Birliği,* (International Union for the Consevation of Nature and Natural Resources-IUCN) tarafından *UNEP, FAO, Unesco ve World Wildlife Fund* (WWF) ile ortaklaşa *Dünya Koruma Stratejsi* (WCS) kuruldu. Bunun anlamı ahlakın ilk defa olarak resmen, Uluslararası koruma hareketinin vazgeçilmez bir parçası olduğunun vurgulanmasıdır. Bu tarihi dökümanın 13. bölümünün girişine şu devrimci ifadeler alçak gönüllükle sıkıştırılıyordu:

> Son tahlilde koruma hedeflerine ulaşılmak isteniyorsa, bütün toplumların biyosfere karşı olan davranışları değişmelidir. İnsanoğlunun üzerinde yaşadığı ve refahının ona bağlı olduğu doğal dünya ile ahenk içinde yaşayabilmesi için, bitkiler, hayvanlar ve insanları da kucaklayan yeni bir ahlak gerekmektedir. Çevre eğitiminin uzun

3. Lynton Keith Calwell, *International Environmental Policy: Emergence and Dimensions* (Uluslararası Çevre Politikası: Ortaya Çıkışı ve Boyutları) (Durham, North Carolina: Duke Universty Press, 1984).

4. Bkz. Burns H. Weston, Richard A. Falk and Anthony A. D'Amoto'in yayınladıkları: *Basic Documents in International Law and World Order* (Uluslararası Hukuk ve Dünya Düzeninin Temel Dökümanları), (St. Paul, Minn: West Publishing Co., 1980)'in içindeki *Stocholm Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment, An Independent Declaration of the Envionment* (Birleşmiş Milletler Dünya Çevre Konferansı Stockholm Bildirisi Bağımsız Bir Çevre Bildirisi), *(the Dai Dong Declaration), Declaration of the Third World of the Human Environment* (Üçüncü Dünya Çevre Deklarasyonu), (the Oi Committee Declaration).

vadedeki hedefleri de bu yeni ahlaka uyumlu davranışları ve tavırları teşvik etmek ve kuvvetlendirmektedir[5].

Aynı yıl, yani 1980'de, IUCN'nin Genel Kurulunda Zaire'li Başkan Mobutu Sese Seka doğa için, doğayı etkileyen bütün insan faaliyetlerinin gözetleneceği ve değerlendirileceği bir bildirinin geliştirilmesini teklif etti[6]. İki yıl sonrada BM Genel Kurulu Dünya Çevre Beyannamesini kabul etti. Zaire ve gelişmekte olan 32 ülke tarafından desteklenen bu önemli döküman, sadece yeni bir ekolojik ahlaka olan ihtiyacı ifade etmenin ötesine geçerek, ihtiyaç duyulan moral içerikle ilgili bazı somut adımlar atıyordu. Bu bildirge dünyayı şöyle değerlendiriyordu: "Bütün hayat çeşitleri eşsizdir. İnsan için olan değeri söz konusu olmadan da hürmete şayan olduğu kanaatine varılmıştır."[7]

Yine 1980'de, Uluslararası Kalkınma Konuları Bağımsız Komisyonunun *Kuzey-Güney: Varolma Mücadelesi İçin Bir Program* adlı raporu yayınlandı. Üçüncü Dünya ülkelerinde hâlâ devam eden açlık ve yoksulluğun nedeni olan uluslararası ekonomik ve politik uygulamaları yeniden yapılandırmayı hedefleyen bu samimi çaba, Dünya Koruma Stratejisi (WOS)'nın çağrısına benzer, moral değerlerde bir değişim çağrısını da içeriyordu. Aradaki temel fark ise, WCS çevre konularına daha çok önem verirken, Bağımsız Komisyon ise Sosyal konulara ağırlık vermekteydi. Komisyon başkanı Willy Brandt "Değişim için bir Çağrı'ya yazdığı girişte dünya kalkınmasının ekonomik gelişmeyle karıştırılmaması gerektiğini ve onun ekonomik bir süreçten daha fazla bir şey olduğuna işaret ediyordu. Zira dünyanın kalkınması tamamen insan dayanışmasının moral bağlılığıyla ilgili bir konuydu:

> Dünyanın yeni nesilleri sadece ekonomik çözümlere muhtaç değildir, belki onlara ilham verecek fikirlere, cesaret verecek bir umuda ihtiyaçları vardır... Yine onların insana, insanlık onuruna, temel insan haklarına inanmaya; adalete, özgürlüğe, barışa, karşılıklı saygıya, sevgi ve cömertliğe, güçten ziyade akla inanmaya ihtiyaçları bulunmaktadır[8].

Birleşmiş Milletlerde bu gelişmeler meydana gelirken, dünyanın dini topluluklarının ve cemaatlerinin tavırlarında da benzer bir değişim ortaya

---

5. *Uluslararası Doğayı ve Doğal Kaynakları Koruma Birliği, Dünya Koruma Stratejisi: Sürdürülebilir Kalkınma İçin Yaşayan Kaynakların Korunması* (Gland Switzerland: IUCN, 1980). 13.1 bölümüne ilaveten WOS 1.2 ve 8.10'ncu bölümlerde de yeni bir çevre ahlakına çağrıda bulunmakta ve özellikle de tüm sorumluluğu ifade etmektedir.

6. BM Genel Kurulu, Genel Sekreterin Raporu: "Dünya Doğa Bildirgesi Taslağı" 36. Toplantı, Gündem Maddesi 23, A/36/539, 13 Ekim 1981, ilave I, Ek II, s.14-15.

7. Wolfgang E. Burhenne ve Will A. Irwin, *The World Charter for Nature: A Background Paper* (Berlin: Erich Schmidt Verlag Gmbh, 1983)'in içindeki "Dünya Doğa Bildirgesi", s.9.

8. Uluslararası Kalkınma Konuları Bağımsız Komisyonu, North-South: *A Programme for Surviyal (London: Pan, 1980)*, 12.

çıkmaktaydı. Bilim, teknoloji ve ekonomik gelişmenin insan ve çevre üzerindeki etkisi, artan bir şekilde ahlak ve dinin ilgi sahasına girmeye başladı.

Luter'ci teolog Joseph Sittler'in World Council of Churches'in 1961'de New Delhi'deki toplantısında yaptığı tarihi "Birliğe Çağrı"sından bu yana, Hıristiyan organizasyonlarda çevre ahlakı ve kalkınmayla ilgili birçok bölgesel ve uluslararası toplantılar yapıldı. Bunların en önemlisi ise 1979'da MİT 'Massachusettes Teknoloji Enstitüsü)'de yapılan, World Council of Churches'in (WCC) İnanç, Bilim ve Gelecek adlı konferansıydı[9]. WCC'in 1990'da Seul'de "Adalet, Barış ve Yaratılışın Entegrasyonu" adlı yaptığı toplantı; 1991'de ise WCC 7. Kurulunun Konu olarak da "Kutsal Ruh Gel-Bütün Yaratılanları Yenile"yi seçmesi, bu tür faaliyetlerin devam edeceğini göstermektedir.

Ayrıca son yıllarda çevreyi korumayı ve yeni kalkınma alternatiflerini araştırmayı amaç edinmiş hareketlerin, kurumların ve eğitim programlarının bir patlaması görülmektedir. Bunlardan sadece bir kısmını sıralayacak olursak Sri Lanka'daki Sarvorya hareketi, Taylan'daki Budist Doğa Kavramı Projesi, İtalya'daki "Teerz Mater" (Toprak Ana) ve Assisi Doğa Konseyi, Asya Kalkınma Kültür Forumu, Uruguay'daki Centro de Investrgacion Promocion y Franciscano y Ecologico ve ABD'indeki National Council of Church'un Eko-Adalet çalışma grubu.

Filipin ve Dominican Cumhuriyetindeki Roma Katolik din adamlarının Konferansları çevre ve gelişme ahlakıyla ilgili konulara ait önemli mektuplar yayınladılar. Papa John Paul II'de 1988'de ahlaki olarak temellendirilmiş "Gerçek bir kalkınma" için çağrıda bulunan "Toplumsal Konularla" ilgili tamimini yayınlandı. Buna göre "gerçek kalkınma" insan haklarına saygı göstermeyi ve şunu gösteriyordu: Herkes ekonomik ihtiyaçlarına ve keyfine göre varlığın çeşitli kategorilerini (ister canlı-ister cansız hayvan, bitki ve doğal elementleri) istediği gibi kullanılmayacağı gerçeğinin bilincinde olmalıdır. Aksine, herşeyin gerçek doğası ve "kozmos"tan başka bir şey olmayan sistemdeki her şeyle olann karşılıklı ilişkisini göz önüne almalıdır[10].

Çağdaş uygarlık için bir çevre ahlakı oluşturmada, dünyanın belli başlı geleneklerinin başarısızlığını gören birçok filozof ve teolog yeni bir ahlak oluşturma görevini üstlendiler[11]. Bunun bir sonucu olarak *Environ-*

9. Paul Abrecht ve Roger L. Shinn, eds. Faith and Science in an Unjust World (Adaletsiz Bir Dünyada İnanç ve Bilim), 2 cilt (Geneva: World Council of Chursches, 1980).

10. Origins: NC Documentary Service 17 (3 Mart 1988): 645.

11. Bkz: J. Ronald Engel, "Ethics" David C. Pitt'in editörlüğünü yaptığı The Future of The Environment: The Social Dimension of Conservation and Ecological Alternatives (Londan: Routledge, 1988), s.23-45.

mental Ethics (Çevre Ahlakı) dergisi 1979'da İngilizce olarak yayınlanmaya başladı.

Aynı şekilde Liberal teologlar, kalkınma ahlakçıları ve toplumsal filozoflar arasında da egemen ekonomik kalkınma paradigmasını (modelini) eleştiren görüşler ortaya çıkmaya başladı[12]. 1987'de ise International Development Ethics Association (Uluslararası Kalkınma Ahlakı Birliği) (IDEA) David Crocker ve Mihailo Markovic tarafından kuruldu ve ilk uluslararası konferansını da Kosta Rico'da yaptı.

Bununla beraber, hayatın çeşitli kesimleri arasında ahlaka karşı gösterilen ilgiyle ilgili ancak son zamanlarda bazı araştırmalar yapılabildi. Özelde ise, araştırmacı bilim adamlarıyla, doğal kaynaklar ve kalkınma alanlarıyla ilgili politikalar oluşturan grup liderleri (çevre ahlakı ve kalkınma ahlakı gibi yeni branşların pratisyenleri de dahil) arasında bir iletişimsizlik bulunmaktadır.

Uluslararası Koruma ve Kalkınma Konferansını Dünya Koruma Stratejisinin gelişimini gözden geçirmek ve yapılacak değişikliklerin ayrıntılarını görüşmek için 1986 yılında Ottawa'da toplandığında, bu bağlar da yapılmaya başladı. Konferans tebliğleri için seçilen *Conservation and Equity* (Koruma ve Adalet) başlıktan da anlaşıldığı gibi, ahlakla ilgili konular konferansta çok tartaşıldı. IUCN'nın Ahlak Çalışma Grubunun yürütmesini üstlendiği Ahlak, Kültür ve Sürdürülebilir Kalkınma Stratejisinde ahlakla ilgili yeni bir bölümün olmasıyla ilgili konferansın oylaması da bu yeni ilişkilere dahildi[13].

Yine 1986'da dünya tarihinde ilk defa beş dinin temsilcileri birbiriyle ve uluslararası koruma hareketlerinin liderleriyle çevreyi korumanın ahlaki boyutuyla ilgili görüşlerini paylaşmak ve yaratılışın yüceliğini kutlamak ve evrensel bir duaya katılmak için bir araya geldiler. Bu toplantı World Wild Fund'ın 25. yıl kutlamalarının bir parçası olarak İtalya'nın Assisi kentinde yapıldı.* Daha sonra WWF International din ve korumay-

12. Bkz. Denis Goult, *The Cruel Choise: A New Concept in the Theory of Development* (Zalim Seçim: Kalkınma Teorisinde Yeni Bir Kavram), (New York: Athenaeum, 1971): Reavista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica 25, 62 (1987) 0 129-41; Godfrey Gunateilleke, Nealan Teruchelvam, and Radhika Coomaraswamy, Ethical Dilemmas of Development.

13. Peter Jacobs ve David A. Hunro, Editörler, Coservation with Equity: Strategies for Sustainable Development, -Adil Koruma: Sürdürülebilir Kalkınma için Stratejiler-Gland, Switzerland: IUC, 1987). World Conservation Strategy'nin gözden geçirilmiş baskısı için hazırlanan ahlakla ilgili bölümü için bkz.: "Bir Dünya Koruma Ahlakı İnşa Etmek". Ahlak Çalışma Grubu tarafından hazırlanan bu çalışma IUCN'in 1988'de toplanan 17. Genel Kuruluna sunulmuştur.

* Bu toplantıda sunulan büyük dinlere ait deklarasyonlar ve bir değerlendirme için bkz: İbrahim Özdemir, *Çevre ve Din*, Çevre Bakanlığı Yayınları, 1997, üçüncü bölüm, ss.73-96.

la ilgili sürekli bir program başlattı[14]. Birleşmiş Milletler Çevre Programı da aynı şekilde dini ahlak ile korumayı birbirine bağlamak için girişimlerde bulundu ve 1988 yılında da Manevi ve Siyasi Liderlerin insan yaşamının devamıyla ilgili ilk Dünya Konferansı Oxford'da yapıldı.

İşte, bütün dünyada meydana gelmekte olan insan tavırlarındaki evrensel ve derin değişmeleri gösteren kısa bir özet. Bununla beraber, Brundland'ın çevrenin korunması ve yoksulluğun da yok edilmesiyle ilgili gelişmelerde tekniğin olduğu kadar ahlakın da, gerekli olduğuyla ilgili görüşleri dünyanın diğer liderleri tarafından gerektiği şekilde paylaşılmadı. Gerçekten de, bütün göstergeler, profesyonel uzmanlar, işadamları ve siyasi liderler arasında egemen olan görüş şuydu: Koruma ve kalkınmanın ekonomik, idari, teknik ve bilimsel boyutları hafif kuvvete dayanan bir politika ile tüketimi ve maddi gelişimi için uygun kaynakları bulmada yeterlidir. İnsanlar bir defa kötü çevre yönetiminin zararlı sonuçlarını görürse, tavırlarını değiştireceği varsayılmıştır.

Ahlak ve moral değerlerle ilgili meydana gelen bu yeni ilgiden şüphelenmek için de iyi sebepler var. Halkta moral ilkeleri uyandırmak, kaba gerçekleri görmezlikten gelme içten ümidinden daha az önemlidir ve başka moral zeminlerde oluşturulan politikaların da gelişmesine yardım eder. Egemen ve muhalif devletlerin dünyasında en kabul edilen moral prensipleri bile geçerli kılmak çok zordur.

Bununla beraber gerçek yine de şudur: Mevcut ekonomik ve politik düzenlemelerin hâlâ muhafaza edilmesi, meşruiyetlerinin benimsenmesi ve bu düzenlemelerin nihayette ahlaki olarak doğrulandıklarının kabul edilmesinde yatmaktadır[15]. Ancak tarih bize, bu ahlaki doğrulamalara yeni moral duyarlıklarla bir kere meydan okunduğunda, meşruiyetin geri çekildiği ve düzenlemelerin de değişmek üzere olduğunu öğretmektedir. Gücü elinde tutanların seçeneği ise, ahlakın gücünü kabul etmek ve içtenlikle en büyük iyiyi aramaktır. İnsanın hareketlerinde ahlakı dışlayan bütün "realizmlerine" (gerçeklerine) rağmen, insan doğasına adil davranmıyorlar. Sosyal değişmeyle ilgili hareketlerin liderleri şu gerçeği daima kabul etmişlerdir: Bir durumu değiştirmek isteyen kimse açık veya kapalı şimdi veya daha sonra maddi unsurlar kadar moral değerleri de hesaba katmalıdır.

---

14. *The Assisi Declaration: Messages on Man and Nature from Buddhism, Chistianity, Hinduism, Islam and Judaism,* (Assisi Deklarasyonu: Budizm, Hıristiyanlık, Hinduizm, İslam ve Yahudiliğin İnsan ve Doğayla ilgili Mesajları) (Gland, Switzerland: WWF Inernational, 1986). WWF International ayrıca The New Road, A Bulletion on the WWF Network on Conservation and Religion.

15. Denis Goulet, "The Ethics of Power and the Power of Ethics" (Gücün Ahlakı ve Ahlakın Gücü-, *The Cruel Choise: A New Concept in the Theory of Development'in* içinde (New York: University Press of America 1985).

Ahlakın Katkısı

Ahlak ve ahlaki değerlere olan bu yeni ilgi için en azından beş pratik neden vardır. Her biri bir diğerinin üzerinde temellenmekte ve hayatın her kesimden kişilerin ahlaki fikir ve ülkülerle ilgili sistemli düşünceleri olarak tanımlanan "ahlakın" görevlerinden birini yapmayı ileri sürmektedirler. Beşincisi, sürdürülebilir kalkınmayla ilgili yeni bir toplumsal paradigmayı tanımladığından, daha önceki dört prensibi birleştirmekte ve bu kitaptaki yazarların da temel ilgisini oluşturmaktadır.

Birincisi, insan hareketlerinde *değerlerin rolüyle* ilgili yeni bir uyanışın olması. Sosyal bilimciler uzun zamandır insan davranışlarını etkileyen politik, sosyal ve ekonomik yanı vurgulamışlardı. Ancak son zamanlarda ilgi kültürün "kayıp kavramı" üzerinde yoğunlaştı[16]. Bu değişim beraberinde bilimin uygulamalarında, politika oluşturmada ve mesleki çalışmalarda değer tarafsızlığı ve tarafsız objektifliliğin mümkün olduğu varsayımının red edilmesini de getirdi. Bir bilim felsefecisi olan Stephen Toulmin şöyle diyor:

> Doğaya dışarıdan yabancılar olarak bakmak yerine, şimdi kendi hayatımızın ve faaliyetlerimizin hem doğal dünyayı, hem de insanın kendi dünyasına kucaklayan doğal dünyanın bir parçası olarak nasıl çalıştığını anlamalıyız. Bundan dolayı daha koordineli (ahenkli) bir dünya görüşü geliştirmeliyiz. Sadece bilimsel anlayışımızın toparlayıcı bir anlayıştan ziyade, onu birbirine entegre edici ve aynı zamanda da pratik hayatta da birleştirici bir görüş geliştirmeliyiz. Günümüzde, bilim adamları kendilerini sadece gözlemci olarak değil, belki daha çok olayların faili olarak görmekte, hareketlerimizin ve hatta bilimin uğraştığı temel şeylerin bile ahlaki boyutunu sorgulamaktadırlar[17].

Bir kültürün sahip olduğu moral değerler ve kognitif inançlar, insan toplumlarının çevreleriyle olan ilişkilerini düzenlemede ve sahip oldukları ekonomik ve politik ilişkileri korumada kesin bir rol oynar[18]. Bu temel gerçek uluslararası Çevre ve Kalkınma çevrelerinde birkaç nedenden dolayı yeniden keşfedildi: Sürdürülebilir kalkınmaya olan yaklaşımların

16. Peter Worsley, *The Third Worlds: Culture and World Development*, (Üçüncü Dünya: Kültür ve Dünya Kalkınması), (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 41b Ayrıca bkz. Caldwell, International Enviormental Policy, (Uluslararası Çevre Politikası), 262.

17. Stephen Toulmin, *The Return of Cosmology: Postmodern Science and Theology of Nature* (Kozmolojiye Dönüş: Postmoden Bilim ve Doğa Teolojisi), (Berkley: University of California Press, 1982), 255-6.

18. Stephen Boyden, *Western Civilization in Biological Perspective: Pattens in Biohistory* (Biyolojik Bakış açısından Batı Uygarlığı), (Oxford: Clarendon Press, 1987): Roy Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion* (Ekoloji, Anlam ve Din), (Richmond, California: North Atlantic Books, 1979).

toplumun kültürel mirası ve dini geleneklerine bağlı olarak değişmelidir anlayışının gelişmesi; ekolojik olarak sağlam bilginin yerli ve diğer geleneksel toplumların geleneksel kültürlerin bir parçası olduğunun tanınması; çağdaş kültürel değerlerin toprağın sürdürülebilir maddelerinin ve kaynakların kullanımını nasıl yok ettiğinin farkına varılması[19].

Bundan dolayı ahlaktan beklenen birinci görev, kültürlerin içine nüfuz etmiş moral prensipleri anlama ve değerlendirmektedir. Bu prensipler nelerdir ve insanların birbiriyle ve dünyayla olan ilişkilerini iyileştirme veya bozmada nasıl etkin oluyorlar?

İkincisi, ahlaki değerlerin insanın çevresindeki dünyaya karşı bazen kişisel fedakarlıklarda da bulunarak daha duyarlı olması için motive etmesidir. Bu da, çevreci hareketlerin insanın kendi menfaatleri için veya insan neslinin yok olacağı korkusuyla ilgili yaptıkları aşırı telkinlerinin bir sonucudur. Son zamanlardaki birçok olay çevre koruma ve alternatif kalkınmayla ilgili olarak moral değerlerin gücünün sosyal hareketleri uyandırmadaki gücüne tanıklık etmektedir.

Buna Hindistan'daki meşhur Chipko (ağacı kurtar) hareketi protestoları; Brezilya'daki ACANAW ("hayatı koru, şimdi ve daima harekete geç"); Avusturalya'daki Daintre River yağmur ormanlarının kuşatılması; Greenpeace (Yeşil barış) ve diğer yeşil hareketlerinin Avrupa'daki hareketleri; ve Kenya Kadınlar Greenbelt (Yeşil Kuşak) hareketi insanlarla ve diğer canlılarla ilgi ilişkilerimizde özlü değişmeleri meydana getirmesindeki gücün diğer kanıtları da yeşil tüketiciler, ahlaki yatırım ve gönüllü olarak sade yaşamayı seçen hareketlerden gelmektedir. Diğer önemli bir destek de, birçok bilim adamı, kaynak yöneticisi ve kalkınma uzmanın mesleklerine ve halka karşı moral sorumluluklarını her gün artan bir şekilde hissetmeleridir.

Böylece ahlak, kişilerin vicdanlarına güç vermekte, ahlaki sezgilerini ifade etme dilini sağlamakta ve kendi duygularını başkalarıyla paylaşma gücünü vermektedir. Ayrıca bu hareketlerinin liderlerine kendi kültürel gelenek ve dini sembollerinden yaratıcı bir şekilde, gelişmeci bir sosyal değişmeyi gerçekleştirme gücü vererek, çağdaş korumacılık ve alternatif kalkınmanın moral motivasolarıyla tekrar ilişkiye geçme cesareti vermektedir. Bu moral motivasyonlar ahlakın yardımıyla en beliğ bir şekilde Henry David Thoreau, Albert Schweitzer, Mahatma Gandhi, Lourn Lebret, E.F. Suchumacher ve Wangari Maathi gibi büyük insanların hayatlarında ve eserlerinde ifadesini buldu. İnsan hayatının iyileştirilmesi için sertlik yanları olmayan (çevre korumacı) hareketlere ilham vermeye de devam edecektir.

---

19. Osvaldo Sunkel, *Beyond the World Conservation Strategy: Integrating Development and the Environment in Latin America and the Caribbean,* (Dünya Koruma Stratejisinin Ötesinde: Latin Amerika ve Karaiplerde Kalkınma ve Çevreye Entegrasyonu) Jacops and Munro'nun, *Conservation and Equity* kitabının içinde, s.37.

Ahlakla ilgilenmenin üçüncü nedeni de, Politik karar mekanizmasındaki değerleri açıklığa kavuşturmadaki rolü ve alternatif hareket tarzları için ahlaki sebepler sıralamasıdır. Çağdaş çevre ve kalkınma konuları ahlaki sonuçlarla yüklü olup, akıllıca tercihler yapılmadan önce iyice anlaşılmalı ve tartışılmalıdır. Örneğin, halkla çalışan birçok kimse aile planlaması ve yaban hayatının korunması gibi konuları anlatmada başarılı olmak için konuyla ilgili birçok hak ve görevleri iyi düşünme ve ikna edici tarzda ifade etmeye bağlı olduğunu bilirler. Bunlar hareketlerde alışkanlık veya gelenek, kişisel tercih, politik veya teknik imkanlara göre yapılır.

Daha soyut bir seviyede ise, birçok kimse çevre ve kalkınmayla ilgili siyasi kararları oluşturan değer yargılarının ifade edilmesini şiddetle ister. Dünya Koruma Stratejisini ve Dünya Doğa Beyannamesi gibi dokümanlar "demokrasi", "adalet" ve "doğaya saygı" gibi ahlaki kavramlarla çekici bir hale getirilmişlerdir. Bu kavramlar içerdikleri kesin mesaja rağmen belirsiz ve bazen de çelişkili bir şekilde kullanılmıştır[20]. "Ekolojik bütünlük" gibi terimler bile faydalı olmakla beraber, çoğunlukla doğal dünyada bulunan birçok değeri bulanıklaştırmaktadır. Bununla beraber politik kararların iç tutarlığı ve sonuçta pratik etkileri, benimsenen değer ve tercihlerin iyice değerlendirilmesine bağlıdır. Ahlaki (anlam) açıklığı rastgele elde edilemez. Aksine bilimsel, teknik ve hukuki alandaki çalışmalarda olduğu gibi, ciddi entelektüel bir çabayla elde edilebilir.

Dördüncüsü, *ahlak koruma* ve kalkınma projelerine engel olan önemli değer çatışmalarının çözülmesine yardım eder. Bu sorunların en önemlilerinden birisi, etkinliği doğal kaynakların uzun vadede faydaya dönüştürülmesini vurgulayan "kaynak" ile doğal dünyada varolan değerlerin korunmasını vurgulayan "çevre-merkezcilik" arasındaki çatışmadır"[21]. Eko-Merkezci anlayışı benimseyenlere göre, kaynak koruma anlayışı, insan-merkezci bir dünya görüşünü yansıtmaktadır. Eko-merkezci anlayış ise romantik olmak ve insan-merkezci olmamak olarak değerlendirmektedir.

Bu çatışma çevreci hareketlerin uluslararası politik demeçlerine de yansımaktadır. Örneğin *The World Charter for Nature* hem her türlü canlının *insan için olan değerinin dışında* saygıya değer olduğuna, hem de "ekosistem ve organizmaların" sürdürülebilir optimum üretime ulaşabilmek için kullanılması" gerektiğini ileri sürmektedir"[22]. Aynı ilgili eğitim-

20. Bu belgedeki kavramlarla ilgili araştırmalar yapılmışsa da, hiçbirisi ahlaki bir bakış açısıyla yapılmamıştır. Bkz: R. Cosijn, *An Analysis of Key Terms of the World Conseration Strategy* (Amsterdam: Netherlands Comission for International Nature Protection, 1986) ve International Coucil of Environmental Law, World Charter for Nature: Commentary (Bonn: IUCN Comission of Environmental Poicy, Law and Administration, 1986).

21. T.D.'Riordan, Environmentalism (London: Pion, 1981).

22. Burhenne and Irwin World Charter for Nature, 9-10. İtalikler eklenmiştir.

den dolayı eleştirilmektedir. Halbuki Bölüm 3.1 ve 13.12'de diğer türlere karşı yükümlülükleri doğrudan ifade eden iki referansı bulunmaktadır. Ortak Geleceğimiz aşırı vurgusundan dolayı, "diğer canlılara karşı moral sorumluluklarımızı" entegre etmede başarısız kalmaktadır[23].

Ahlak bu çatışmalarda yardımcı olabilir. Bunu yaparken bir tarafı haklı, diğer tarafı haksız göstermek veya gerçekten dünyadan soyut tamamen teorik bir çözüm sunmaz. Ancak, konuyu o şekilde yeniden tanımlar ki, birbirine zıt gibi algılanan her iki durumdaki değerlerin kıymete değer olduğu anlaşılır. Böylece somut bir sonuca ulaşmayı potansiyel olarak teşvik eder. Kaynakların korunmasının ekolojik korunmaya karşı olduğu durumda bile, hem çevreci ve hem de kalkınmacı toplulukların liderleri, ahlakla ilgili konularda iyi bilgilendirildiklerinde, şunu göstermiştir: Kaynakların korunmasını savunanların -şimdiki ve gelecek nesiller arasında dağıtıcı adalet adına- temel moral endişeleri doğal kaynaklara hizmetkarlık olduğu görülmüştür. Eğer durum buysa o zaman temel konu her ikisi de sosyal adalet, savunulabilen ve kıymete değer kendinden değerlerle (intiristic) value faydacı (instrumental) değer arasında değildir. Her ikisi de etkili ve uzun vadede (teknik ve diğer türlü) araçlarla desteklenmeye muhtaçtır. Ayrıca her biri bir diğerinin iyileştirilmesi için kullanılabilir[24].

Ahlakla ilgilenmenin beşinci nedeni ise, bu kitabın temel görevlerinden olan: Dünyanın her bölgesi ve kültürü için sürdürülebilir kalkınmayı teşvik edecek yeni sosyal bir paradigmayı açıklamada ahlakın yapcağı yardımdır. Thomas Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolutions* (Bilimsel Devrimlerin Yapısı) adlı eserinde "paradigmayı" kavramsal, yöntemsel ve metafizik varsayımları bir araya getiren bilimsel çalışmanın standart örneklerine işaret eder. Ahlakçılar ve sosyal bilimciler tarafından ise "hakim sosyal paradigma" bir kültür tarafından benimsenen ve sosyal kurumlarca nesilden nesile aktarılan dünya görüşünü meydana getiren normların, inançların, değerlerin ve alışkanlıkların toplamı olarak anlaşıl-

---

23. World Commission, *Our Common Future* (Ortak Geleceğimiz), s. 57.

24. J. Ronald Engel, "Ecology and Social Justice: The Search for a Public Environmental Ethic" Warren R. Coperland ve Roger D. Hatch'in editörlüğünü yaptıkları *Issues of Justice-Social Resources and Religious Meanings* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988) içinde, s.243-67. Çağdaş koruma hareketlerinin üzerinde durdukları ikinci bir değer çatışması ise, hayvan hakları savunucuları ile, kaynakların korunması ve çevre ahlakını savunanları da içermektedir. Tekrarlarsak, ahlakçılar bu sorunu adilane bir şekilde çözmeye çalışırken söz konusu tüm değerlere aynı şekilde yaklaşmaya çalışıyorlar. Bkz. Mary Aanne Warren, "The Rights of Nonhuman World" Robert Elliot ve Arran Gare'in editörlüğünü yaptıkları *Environmental Philosophy: A Collection of Readings* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1983) içinde. S.109-131. Baird Callicott, "Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again" *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1989) içinde, s.49-61.

maya başlanmıştır[25]. Ahlakın bu çağdaki nihai görevi, insanın ve çevrenin özgürleştirilmesindeki katkısı ise hakim olan çağdaş global kalkınma sosyal paradigmasını eleştirmek ve değiştirmektir.

Ottowa'daki *Koruma ve Kalkınma Konferansı* şu sonuca ulaşmıştı: Alternatif bir topluma ve yapısal değişmeye bağlanmış yeni bir kalkınmaya muhtacız. "Yeni çözümler eskiden birçok unsurları kapsamına" alırken, "...çevre sorunlarıyla ilgili somut çözümler ise büyük çapta, farklı toplulukların kültürel değerleri, yaratıcılıkları ve yeniliğe olan potansiyelleri üzerine bina edilmiş; toplumun bir bütün olarak yeni kurumsal yapısına bağlıdır." Konferans tarafından "yeni meydana gelmekte olan sürdürülebilir kalkınma" için beş kriter tanımlanmıştır:[26]

* Koruma ve Kalkınmanın bütünlüğü

* Temel insani ihtiyaçların karşılanması.

* Eşitlik ve sosyal adaleti sağlama

* Toplumsal kendi kaderini tayin etme (self-determinasyon) ve kültürel çoğulculuk için gerekli önlemlerin alınması

* Ekolojik bütünlüğün korunması.

Ottowa Konferansı uluslararası koruma topluluklarınca açıkça paylaşılan gelişmekte olan bir konsensüsün bir diğer örneğidir. Uluslararası kalkınma topluluklarınca da artan bir şekilde benimsenmektedir. Bunun anlamı şu andaki global kalkınma modelinin sadece düzeltilmeye muhtaç olmadığı, belki çağdaş endüstriyel kalkınma modelimizin ciddi olarak ters bir yönde olduğudur. Sadece rekabet ve tüketimin ekonomik değeri değil, belki sınırsız maddi büyüme beklentileri; sadece kaynak korumanın eko merkezciliğe, kendisi; sadece kaynak korumacılığın kalkınmaya, insanlığın doğaya, uygulamaya, kendiliğinden (içsel) değerin, dışsal değere karşı olması ikiliği değil, fakat bütün bu çıkmazların, çelişkilerin düşünülmeye olan ihtiyaçtır. Başka bir ifade ile, çağdaş sanayi döneminin başlangıcından bu yana, bilimin moral, politik ve diğer bütün soruları onu esas alarak sorduğu ve cevapladığı temel dünya görüşü veya toplumsal ve kozmik gerçeklik sorgulanmaktadır.

Birçok faktör bu sorgulamaya katkıda bulunmaktadır. Çevre, toplum ve ekonomik ilişkilerde değişmeler oldu. Teknolojide, bilimsel yöntem-

25. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ikinci baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1970); dennis Pirages ve Paul Ehrlich, Ark II: Social Repsonse to Environmental Imperatives (San Fransisco: W.H. Freemann, 1974).

26. Peter Jacobs, Julia Gardner ve David Munro, "Sustainable and Equitable Development: An Emerging Paradigm" Jacobs ve Munro'nun *Conservation with Equity* içinde. S. 19-20. Vurgular eklenmiştir.

lerde, metafizikte, ekonomik veri ve teoride, global politikada, hepsinde değişmeler oldu. Fakat hiçbir faktör ahlak kadar etkili olmadı. Sebebi ise basitti: Çağdaş toplumun başarısızlığı temelde sürdürülebilir bir hayat tarzını sağlamadaki başarısızlığıydı. Herkes için daha güzel bir hayat.

"Modern" paradigmadan bazılarının post-modern olarak adlandırdıkları paradigmaya olan bu değişim, ahlakın kesin eleştirel ve hem de yapıcı olması beklenmektedir. Aksi takdirde bizi kuşatan ve kültürümüzün bize empoze ettiği bir tavır nasıl takınabiliriz? Benimsediğim şey doğru mu? İnsani olarak tatmin edici mi? Ahlaki yaratıcılığın temelleri dışında, sürdürülebilir kalkınmanın "yeni bütüncül ahlakını" tasavvur etmemiz mümkün mü?

FELSEFE TARİHİ İLE İLGİLİ YAZILAR

HEGEL SİSTEMİNDE TARİH FELSEFESİ
Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş

*Prof. Dr. Ömer Naci SOYKAN**

"İnsan, eğer düşünmüyorsa özgür değildir; çünkü o zaman o, bir başkasına göre davranır."[1]

1. Genel Çizgileriyle Sistemin Yapısı

Tarih görüşünün, Hegel felsefesinde, onun sisteminin bütününü temsil edici bir niteliği vardır. Her şeyi, bütün bilgiyi kapsama savında olan bu sistem, biri doğa, diğeri kültür veya tarih dünyası olmak üzere, her biri kendi içinde bütünlüklü iki ana bölümde ortaya konur. Ancak bu bölümleme, onun "varlık öğretisi"ni "doğa felsefesi" ve "tin felsefesi" olarak birlikli bir tarzda ele alışında da görüldüğü gibi, yalnızca bilgi bakımındandır (epistemolojik); doğa ile tin dünyası arasında varlıksal (ontik) bir ayrım yoktur. Esasen Hegel'de, tıpkı daha önce Schelling'de olduğu gibi varlık ve düşünme ilkece birdir.[2] Hegel, dünya tarihini, en uzak çevreden, her yönden merkeze doğru gelen bütün kuvvetlerin merkezde toplandığı mimari bir yapı olarak görür. Zaman ve yer bakımından en uzak çevre Uzakdoğu, merkez Avrupa'dır. Sistemin sağlam, bütünlüklü, tamamlanmış, kapalı bir yapıda olması, onun bir yönünü ya da bu yön içindeki tekil bir sorunu ele almak isteyen biri için, önce onu bütünlüğüyle göz önüne koymayı istemek, neredeyse bir zorunluluk olur.

Buna göre biz de Hegel'in tarih görüşünü anlamaya yönelik niyetimizle onun felsefesinin bütününe, bu bütünün âdeta simgesi olmuş, şiir biçiminde yazılmış, onun şu ünlü savsözüyle girmek istiyoruz: "Ne akıl-

---

* Mimar Sinan Üniversitesi Felsefe Profesörü.

1. Hegel, G.W.F., Werke 12, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S.521, Suhrkamp 1976.

2. Schelling-Hegel karşılaştırması için "Postmodern Tartışmanın Neresindeyiz?" (Türkiye'den Felsefe Manzaraları 1 içinde. Üçüncü baskı: Küyerel Yayınları, 1998) başlıklı yazımız ile "Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat. Schelling Felsefesinde Bir Araştırma" (Kabalcı Yayınevi 1995) adlı kitabımıza bakılabilir.

sal ise o gerçektir/ Ve ne gerçek ise o akılsaldır."[3] Burada geçen "akıl" kavramı, "tin" ("Geist"), "töz" ("Substanz"), "ide" kavramlarıyla birlikte yaklaşık aynı anlamda olmak üzere, yerine göre birinin, yerine göre diğerinin kullanıldığı, insanı, insanın içinde bulunduğu doğa dünyasını ve kültür dünyasını, yani tarihi varlık alanını, kısacası, her şeyi oluşturan, her an yönlendiren-yöneten bir temel varlık, tasarlayan-eyleyen-düşünen-bilinçli özne olarak metafizik bir ilkedir. Hegel, aklın, düşüncenin (nous) dünyayı yönettiğini ilk kez Anaxagoras'ın söylediğini belirtir. Ancak düşüncenin tinsel gerçekliği yönetmesi gerektiği bilgisine insanın ilk kez şimdi, yani kendisiyle vardığını öne sürer.[4] Anaxagoras'ta nous pek ince de olsa yine de maddi bir şeydir ve maddi dünyayı yönetir. Fakat Hegel'in tinsel gerçekliği yönettiğini söylediği düşüncenin kendisi de tinsel bir şeydir ve maddi olanı da kendisinden çıkarır ve yönetir. Bu yönetme sınırlayıcı değil, tersine açımlayıcı, geliştirici, ilerletici, özgürlüğe ve bilgiye götürücü tarzdadır. Bu ilke, dinsel anlamda Tanrı'dan başka bir şey değildir. Esasen dine, ahlâksallıkla bir tuttuğu dinselliğe sisteminde üst bir yer vermiş olan Hegel'in kendisi, "felsefenin sanki dinsel hakikatleri anımsamaktan çekiniyor olması veya çekinmiş olması ve bunlara ilişmemesi kuruntusundan kaçınmak"[5] ister. Kant'ın "Tanrı" kavramını kullanmaktan olabildiğince çekinmiş olması, onun yerine çoğu kez "doğa" kavramını benimsemesi karşısında, Kant sonrası Alman İdealizmi'nde, özellikle de bu idealizmin iki büyük filozofu Schelling ve Hegel'de bu çekince büsbütün bir yana atılmıştır. Hegel'e göre, "akıl dünyayı yönetiyor" demek, "Tanrı dünyayı yönetiyor" demektir.[6] Akılsal olan tanrısal olan olduğu gibi, aynı zamanda iyi olandır: "Bu iyi olan, bu akıl, kendi en somut tasarımında Tanrı'dır. Tanrı dünyayı yönetir; onun yönetiminin içeriği, onun planının gerçekleşimi dünya tarihidir. Bunu felsefe kavramak ister."[7] Hegel'in kavramak istediği bu gerçekleşim, tin'in ya da Tanrı'nın kendini dünya olarak açımlamasıdır. Böyle bir Tanrı da "Oğul-Tanrı" olarak kendisini dünyada gösteren, İsa olarak insanların arasına katılan, böylece insanların onu görmesini, bilmesini sağlayan Hıristiyanlığın Tanrı'sından başka bir şey değildir: "Hıristiyan dininde Tanrı, kendisini açık kılmıştır. Bu şu demektir: O, insana, kendisinin ne olduğunun bilinmesini vermiştir; öyle ki o, bir kapalı şey, bir giz değildir artık. Bu olanakla, bize Tanrı'yı bilmek, bu amaçla olan görevi üstlenmek yükümlülüğü düşer."[8] Bu sözlerinden Hegel'in bir teoloji yaptığı belki sanılabilirdi; ama bu tümüyle doğru olmazdı. Onun felsefesi, dini, daha doğrusu Hıristiyan inancını kendisine temel almakla bir teoloji değilse de onun kendi

3. Hegel, Werke 7, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.24, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975.
4. Bkz. ——, Werke 12, S.529.
5. ——, Werke 12, S.27.
6. Örneğin bkz. Hegel, Werke 12, S.27, 40, 53.
7. a.g.y., S.53.
8. a.g.y., S.27.

deyişiyle, Tanrı'nın haklı çıkarılması demek olan bir "theodizzee"dir: "Dünya tarihinin bu gelişme-süreci ve tinin gerçek oluşu olması, tarihin değişen oyuncuları arasında - bu, gerçek *theodizzedir,* Tanrı'nın tarihte haklı çıkarılmasıdır."[9] Ancak bu "Tanrı'nın haklı çıkarılışı" ("theodizze") kavramı, yine de Ortaçağ'ın kutsal sözlerin akılla doğrulanması anlamındaki skolastik düşünceden ayrıdır. Çünkü Hegel felsefesinde kutsal metinlerden hareketle, onlarda söylenenlerin akıl yoluyla doğrulanması tarzında bir eğilim bulunmaz. Eğer öyle bir inancın (dogma) sözü ediliyorsa, bunun kanıtlanması diye bir kaygı yoktur; o mutlak hakikat olarak görülür. Hegel'in sözünü ettiği, dünyanın kendisinin, Tanrı'nın açınımı olarak tanrısal planın gerçekleşmesi, hakikat olması anlamında Tanrı'nın haklı çıkarılması, aynı zamanda dünyanın iyi olduğunun gösterilmesi demektir. O, dünyanın iyi olduğu konusunda tıpkı Leibniz gibi düşünür. Hatta Hegel, Leibniz'in denemesini, kötünün dünyada kavranması, düşünen tinin kötü ile uzlaşmak zorunda kalması sonucunu vermiş olmakla yeterince başarılı bulmaz.[10]

Aklın tamamen özgürce kendi kendisini belirleyen düşünme olduğunu söyleyen Hegel, akıl-dünya bağıntısını şöyle dile getirir: "Aklın kendi kendisinde *belirleniminin* ne olduğu sorusu, aklın dünya ile ilgi içinde alınması bakımından, dünyanın son ereğinin ne olduğu sorusuyla örtüşür."[11] Dünyanın son ereği, aklın planında vardı; yoksa bu, böyle bir tanrısal plan olmazdı. Bu planın uygulanması, yani aklın kendini dünyada açması ve bu açınımın gelişmesi üç basamaklı, diyalektik bir süreçtir. Sözü fazla uzatmamak için, bu süreci biraz serbest bir dilegetirimle kısaca özetlemek istiyoruz.

Evrensel akıl, en başta, kendi kendisiyle özdeş, kendi içinde hiçbir çelişkisi olmayan kapalı bir olabilirliktir. O, kendi kendisinde, kendi içindedir. Bu, tez durumudur. İkinci durumda, olanaklarını bilmek için, açılmaya, gelişmeye başlayan akıl, kendisini, kendisinden oluşturduğu doğa olarak kendi dışına, karşısına koyar. "Doğa, *başka-olanın* biçiminde kendisini ide olarak meydana getirdi."[12] Ancak evrensel ilke, böylece, doğada kendisine çelişik bir duruma düşmüş, kendi karşıtı, *başkası* olmuş, kendisine yabancılaşmıştır. Çünkü akıl, doğada bilinç-olmayan maddi bir şey olmuştur. Burada, temel ilkenin diğer baş özellikleri olan özgürlük, *birlik, kalıcılık* da yoktur. Doğada kalıcılığın olmamasıyla tek tek nesnelerin oluşu ve bozuluşu kastedilir. Bu, antitez durumudur. Aklın dünyada açılma, gelişme sürecinin üçüncü aşaması olan sentez durumuna gelince: Akıl ilkin kendi kendisinde kapalı olabilirliktir, ama "gerçek" (real) değil-

9. a.g.y., S.540.
10. Bkz., a.g.y., S.28.
11. a.g.y., S.29.
12. ——, Werke 9, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, S.24, Suhrkamp 1978.

dir; sonradan doğada "gerçek" oldu, ama bilinçten yoksun madde olarak, kendisiyle çelişen, kendine yabancı olarak. Bu çelişki, şimdi insanın ve kültürün dünyasında ortadan kalkacak. Çünkü burada akıl, bir yandan doğada olduğu gibi "gerçek" olacak, hem de "kendisi için" olan bir gerçeklik; doğa aşamasındaki gibi "kendi özü dışında" olan bir gerçeklik değil. Öte yandan akıl, bu insan ve kültür dünyasında bilinç, birlik, *süreklilik, özgürlük* gibi kendi temel özelliklerine sahip olarak artık kendine yabancı olmayacak.[13] Böylece felsefe, bu diyalektik yönteme ve kendi nesnesine uygun olarak üç bölüme ayrılır. Birincisi, aynı zamanda varlıkbilim veya *metafizik* olan, kendisinin kendi varlığındaki ide'yi inceleyen *mantık*, ikincisi kendisindeki başka-varlığı araştıran *doğa felsefesi*, üçüncüsü kendisinin kendi başına ve kendisi için olan varlığı bilen tin *felsefesi*dir.

Felsefenin bu üçüncü bölümü olarak ele alınacak olan, insan, kültür, tarih dünyasında görünen, açılıp gelişen akıl, böyle bir şey olarak "tin" adını alır. Şimdi artık, tinin kendini açma sürecinden söz edilecektir. Bu süreç, aynı zamanda tinin kendini bilme sürecidir. Burada tini ilkin "öznel tin" olarak görüyoruz. Kendi idealitesinde kendisini açan tin, "bilen" tindir. Ama burada bilme, "somut" tinin kendisini belirlemesi olarak anlaşılır. Öznel tinin üç tarzı vardır. Birincisi, kendi kendisinde veya aracısız tin olarak ruh veya doğa-tinidir ve bu, antropolojinin konusudur. İkincisi, henüz kendisinde ve başkasında özdeş düşünme olarak kendisi için veya aracılı tindir. Bu, fenomenolojinin konusudur. Üçüncüsü de kendisi için özne olarak, kendisini kendisinde belirleyen tindir. Bu da psikolojinin konusudur. Öznel tinin bu üç ana biçimi, sırasıyla, "ruh", "bilinç" ve "tin olarak tin"dir.[14] Burada örneğin, "duyum", "algı", "anlama yetisi", "tasarım", "anımsama", "hayalgücü", "bellek", "düşünme", "dürtü ve isteme" gibi, öznel tinin ilerleyişinde ortaya çıkan fenomenlerle karşılaşılır. Buradan Hegel, "nesnel tin"e, bunun kendini açma ve bilme sürecine geçer. Nesnel tin, hukuk, ahlâksallık adımlarından sonra törelilik evresinde aile, kentsel toplum ve devlete geçer; devlette içsel ve dışsal devlet hukukundan sonra bu evrenin son aşaması olan dünya tarihine yükselir. Hegel'in tarih felsefesi asıl burada başlayacaktır. Bu tarihsel süreçteki her evre, her aşama, her aşama içindeki her adım, her adımda ortaya çıkan her fenomen, daima, yukarıda belirttiğimiz, genel olarak varlığın açınım tarzında, tez-antitez-sentez diyalektiğiyle oluşur. Varılan her sentez, kendi içinden tezi çıkararak diyalektiğin devamı olanağını sağlar. Tez-antitez zıtlığı, burada, olumlu anlamda "çelişki" olarak diyalektiğin motoru konumundadır. Tinin üçüncü ve son tarzı, "mutlak tin" adını alır. Mutlak tin, önce sanatta, sonra vahyedilmiş dinde ve en sonunda da bu ikisinin birliği olarak felsefede kendini mutlak bilmeye varır. Bu, mutlak özdeşlik durumudur. Burada artık hiçbir çelişki, hiçbir diyalektik kalmaz; tıpkı aklın en ilk du-

13. Bu paragraf için krş 1. Macit Gökberk, Hegel'in Felsefesi - Yaşayan Yönleriyle, Felsefe Arkivi, sayı:18, İstanbul 1972.

14. Bkz. Hegel, Werke 10, Enzyklopädie der phil. Wissen. III, S.38, 40, Suhrkamp 1976.

rumundaki gibi. Şu farkla ki, en başta bir olabilirlik olarak akıl kendi kendisiyle özdeş iken, buna karşın şimdi tin, kendisini doğa ve kültür dünyasında gerçekleştirerek, açıp geliştirerek bu süreçte sonunda kendisinin tam, mutlak bilgisine varıyor. Bu anlamda "felsefe kavramı, kendi kendisini düşünen ide, bilen hakikattır. Bilim bu tarzda kendi başlangıcına geri dönmüştür. (...) *Mantıksal olana* temelde hareket noktası olarak ve *doğaya, tini* kendisiyle [tinle ç.] birleştiren ortam olarak sahip olan bitiş, ilk görünüşü bitirir. [Böylece -ç.] mantıksal olan doğa olur ve doğa tin olur. (...) İkinci bitişdeki görünüş: doğanın mantıksal olanla birleşmesi, ide'deki tinsel kendi üstüne düşünmenin bitişidir; bilim, ereği kendisinin ortaya çıkaracağı özgürlük ve kendisi yol olan bir öznel bilgi olarak görünür. Üçüncü bitiş, kendi kendisini bilen akla, mutlak-genel olana, tinde ve doğada iki parçaya bölünen kendi ortamı olmak üzere sahip olan felsefenin ide'sidir. (...) İde'nin iki görünüşte [ilk iki bitişteki görünüşlerde -ç.] kendini yargılaması, bu iki görünüşü kendisinin (kendini bilen aklın) tezahürleri olarak belirler ve o [kendini yargılama -ç.] onda [tezahürlerde -ç.] kendisiyle uzlaşır; ki hareket eden ve gelişen şeylerin, kavramların doğası budur ve bu hareket ne denli çok bilgi etkenliği ise, kendisinde ve kendisi için var olan ebedi ide, mutlak tin olarak o denli kendini ebediyen üretir ve keyfini çıkarır."[15] Bu sözler, sistemin bütünlüklü bir tarzda ortaya konduğu "Enzyklopädie"nin son cümleleridir. Böylece Hegel metafiziği, başka bir deyişle, Tanrı'nın evren içindeki *macerası*nın[16] bir yüce destanı tamamlanmış olur. Mutlak tin'in "tad-keyif alması" biçimindeki deyiş, aynı zamanda Hegel'in tüm dünyayı estetik tarzda algıladığını gösterir.

2. Tarih Felsefesi

Hegel için tarih felsefesi, en genelinde "felsefi dünya-tarihi"dir. "Felsefi dünya-tarihinin amacı, tarihte ide'nin bilgisi"dir.[17] Yukarıda sistemin bütününü, daha doğrusu onun nasıl işlediğini kısaca özetlerken, aklın, bu temel ilkenin kendini dünyada açmasının ve ilerleyişinin üçüncü ve sonuncu aşamasında, "nesnel tin" olarak dünya tarihine vardığını, Hegel'in tarih felsefesinin bu noktadan hareket ettiğini belirtmiştik. Evrensel aklın veya tinin kendini dünya tarihinde açması,[18] tarihsel kronolojiye uygun olarak verilir. Bu, Hegel'in "Tarih Felsefesi Dersleri" adlı yapıtında ortaya konur. Bu yapıt, bazı temel sorunların ele alındığı uzun bir "Giriş"ten sonra, birinci bölümü "Doğu Dünyası"na, ikincisi "Yunan", üçüncüsü "Roma", sonuncusu "Cermen Dünyası"na ayrılan dört bölümden oluşur.

---

15. a.g.y., S.393-394.

16. Burada "macera" sözcüğünün "olup biten şey" demek olan sözlük anlamına gönderme yapmak istiyorum.

17. -----, Werke 12, S.545.

18. Evrensel aklın ya da tinin tarihte kendini açması ve tarihin böyle bir açınım olarak görülmesi düşüncesi, Schelling'de şöyle dile getirilmiştir: "Bütün olarak tarih, mutlak olanın ilerleyen, gitgide örtüsünü kaldıran bir açınımıdır." (Sämtliche Werke, I, III, 603.)

İslam dünyası, daha doğrusu Hegel'in deyişiyle "Muhammedcilik", bu dördüncü bölümün bir alt bölümünün bir alt bölümü olarak verilir. Kitabın bu bölümlenişi, Hegel'in tarih görüşü bakımından yalnızca bir kronolojiyi değil, aynı zamanda bir sistematiği de içerir. Zaten şimdiye dek anlatılanlardan kolayca anlaşılacağı gibi, zamanın akışı ile aklın ilerleyiş süreci bir ve aynıdır. Öte yandan bu birlik, Hegel'in tarih felsefesi sisteminin bir zayıflığını da gösterir: Aklın tarihte kendini açma süreci, bilgiye ve özgürlüğe doğru gittikçe ilerleyen, gelişen kesintisiz bir çizgisellik gösterir. Bu çizgide bir sonraki nokta, bir öncekinden daima daha gelişmiş olmalıdır. Başka bir deyişle tarihin ikinci adımında birinciye göre daha çok bilgi ve daha çok özgürlük vardır. Buna göre, örneğin, "Roma", zaman bakımından "Yunan"dan daha sonra ortaya çıktığı için ister istemez "Yunan"dan daha üst bir düzeyde olmalıdır. Tin, Roma'ya Atina'dan sonra gelmiştir. Tin, kendini mutlak bilmesine ve özgürlüğüne ancak felsefede sahip oluyorsa, Roma felsefesinin Yunan'ınkinden üstün olması gerekir. Oysa Roma'da bırakınız Yunan'dan üstün bir felsefeye, doğru dürüst özgün bir felsefi görüşe bile rastlamak zordur. Yunan felsefesinin ötekinden üstün olduğunu söylemek de Hegel'in işine gelmez. Böyle bir şey, aklın zamansal ilerleyişinin onun içeriksel açınımına ters düşmesi demek olurdu. Her halde bu açmazı kendisi de görmüş olacak ki Hegel, burada garip bir tutum takınır, Roma ile Yunan'ı aynı kefeye koyar. Üstelik bunu o, Platon ve Aristoteles gibi filozofların insanın insan olarak özgür olduğunu bilmediklerini söyleyerek Atina'daki kölelik kurumunun sorumluluğunu âdeta onlara yükleyerek yapar: "Yunanlılarda özgürlük bilinci henüz uç verdi ve bundan dolayı onlar özgür oldular. Ama onlar, tıpkı Romalılar gibi, yalnızca, bazılarının özgür olduklarını biliyorlardı, insanın insan olarak özgür olduğunu değil. Bunu Platon ve Aristoteles de bilmiyordu. Bu nedenle Yunanlılar yalnızca kölelere sahip olmakla ve onların yaşamı ve güzelim özgürlüğünün varlığı buna bağlı olmakla kalmadı, aynı zamanda onların özgürlüğünün kendisi, kısmen rastlantısal, kısa ömürlü, küçük bir çiçek, kısmen de aynı zamanda insansal olanın, insanca olanın zorlu bir köleliği idi."[19] Hegel sisteminin ikinci tarz bir zayıflığı da her sistemde görülebilecek olan bir eksikliktir. Hegel'in öğretmeni Schelling, böyle bir sistemi ilkin dener, ama sonra bilinçli olarak bırakır. Bunun nedenini o, Hegel'i eleştirirken şöyle dile getirir: "Gerçekten tam bir sistem isteyen kimse, uzağa bakmak zorundadır; doğrudan doğruya tek olanı ve yakında olanı, ütopik biçimde görmez olsa gerektir."[20] Ama tüm bu eleştiriler, ayrıntılarda haklılık kazanmakla birlikte, kendi bütünlüğünde sistem, tüm varlığın soyuttan somuta bir açınımı olarak, tarih felsefesi bakımından ise tarihin tıpkı bir tiyatro sahnesindeki gibi dramatik yürüyüşünün felsefi bir destanı olarak kendi tarzında biriciktir. Hegel söylüyor: "Tin, ama, bizim onu seyrettiğimiz tiyatrodadır, dünya tarihin-

19. ——, Werke 12, S.31.
20. Alıntılayan K. Jaspers; Schelling, S.116, Piper, München 1955.

de, kendi somut gerçekliğindedir..."[21] Elbette bu sözler, Hegel felsefesine yüklediğimiz destansı niteliği, onun kendi ağzından desteklemeye yeterlidir.

2.1 Tarih Yazımı

"Tarih Felsefesi Dersleri"nin "Giriş" bölümü, "tarihin ele alınış tarzları"yla başlar. Genellikle üç tarzın olduğu söylenir. Bunlar, sırasıyla "a) kökensel tarih", "b) yansıtıcı tarih" ve "c) felsefi tarih"tir. Birincisi için Herodot, Thukydides ve diğer benzeri tarih yazarları örnek gösterilir. Onlar, "her şeyden önce, kendi karşılarında buldukları eylemleri, olayları ve durumları betimlemişlerdir, onların kendileri bunların tinine aittirler ve onlar, dışsal olarak mevcut olan şeyi tinsel tasarımın alanına aktarmışlardır. Dışsal görünüş, böylece içsel tasarıma çevrilir."[22] Burada tarihçinin, kendisinin de bir üyesi olarak ait olduğu tin dünyasında karşılaştığı, karşısında bulduğu olayları betimlemesi için onları tasarımlaması, yani içsel hale getirmiş olması gerekir. Bu, tıpkı şiirdeki gibidir: "Şair de kendi duyumunda sahip olduğu malzemeyi tasarım için böyle biçimlendirir."[23] Ama yine burada tarihçi yalnızca kendisinin tanık olduğu olaylarla da yetinmez. "Elbette bu aracısız tarih yazarları da başkalarının bildirdiklerini ve hikâyelerini hazır bulmuşlardır (bir insanın her şeyi tek başına görmesi olanaksızdır), ama onlara yalnızca malzeme olarak sahiptirler, tıpkı şairin de pek çok şey borçlu olduğu biçimlenmiş dile sahip olması gibi."[24] Şiir ile tarih yazımı arasında kurulan bu ilgi, bize Aristotoles'i anımsatır. Ama Hegel, buradan daha ileri gitmez; Aristoteles gibi, daha çoğu geneli ortaya koyan şiirin tek olanı betimleyen tarih yazımına göre daha felsefi, daha üstün olduğunu söylemez.[25] Hegel, söylenceleri, halk türkülerini, rivayetleri, henüz bulanık oldukları için bu tarz tarihin dışında tutar. Onlar, "bulanık halkların" tasarımlarına özgüdürler. Bir halkın asıl tarihi, hangi biçimde olursa olsun, onun bir tarih bilimine (Historie) de sahip olduğu yerde başlar; örneğin diyor Hegel, üç bin beş yüz yıllık Hindistan'da henüz tarih yoktur.[26]

Tarih yazımının ikinci tarzı olan "yansıtıcı tarih", başka bir deyişle "pragmatik tarih", geçmişi ortadan kaldırır ve olayı şimdileştirir.[27] "Burada aslolan, tarihçinin kendi tininden ayrı bir tinsel içerik taşıyan malzemeyi işlemesidir; burada yazarın bir bölümüyle eylem ve olayların içerik ve amaçlarından, öbür bölümüyle tarih yazma tarzından edindiği kurallar,

---

21. ——, Werke 12, S.29.
22. a.g.y., S.11.
23. a.g.y., S.11.
24. a.g.y., S.11-12.
25. Krşl. Aristoteles; Poetika, IX, 1451 b.
26. Bkz. -----, Werke 12, S.545.
27. Bkz. a.g.y., S.16.

tasarımlar, ilkeler söz konusudur."[28] Bu tarih yazımı tarzı, kendi içinde dört biçimde ele alınır. Birincisinde, "genellikle *bir halkın, ülkenin ya da genel olarak* bütün *dünyanın tüm tarihinin özeti* istenir. (...) Bu tür tarih kitapları, demek ki zorunluca, ilksel, resmi tarih-yazarlarından, çoktan oluşturulmuş daha önceki *bilgilerden ve tek tek haberlerden* meydana getirilen *derlemelerdir*. (...) Böyle bir derleyici ile kökensel bir tarihçinin ayrımının ne olduğu, en iyi, Polybius ile Livius'un kökensel tarihçinin yapıtından belli dönemler üzerine kalanları nasıl kullandığı, atttığı, kısaltığı karşılaştırılırsa bilinir."[29] Yansıtıcı tarihin bu birinci biçimi, genellikle ikinci bir biçime varır. Bu "pragmatik" tarihtir; aslında o, özel bir adı gerektirmez. Bu tarih yazımının göz önünde bulundurduğu şey, bir geçmişin ve bu geçmiş yaşamın oluşturulan bir tasvirini vermektir.[30] Üçüncü biçim, "eleştirel tarih"tir. Burada tarihin kendisi değil, fakat tarihin tarihi ve tarihsel öykülerin bir yargılanması ve onların doğruluk ve inanılırlığının araştırılması söz konusudur. Hegel, şimdiyi geçmişe götürmenin bir çeşidi olan bu tarzı yerici biçimde ele alır ve ona kendi zamanının Almanya'sında yapılan tarihleri örnek olarak gösterir. "Yansıtıcı tarihin sonuncu biçimi, o halde, kendisini aynı zamanda kısmi bir şey olarak tanıtan tarihtir. O, gerçi soyutlayıcıdır, ama genel bakış noktalarını (örneğin sanatın, hukukun ve dinin tarihi) ele aldığı için felsefi dünya tarihine bir geçişi oluşturur."[31] Gerçi Hegel'in kendisinin somut bir anlatımı olduğunu söylemek, sanırım hiç kolay değildir; ama o, daima "somut olan"ı yeğlemiştir. Burada da aynı şeyi görüyoruz. Bu tarzın "soyutlayıcı" olması, onun için bir zayıflığı göstermektedir. "Somut", Hegel'de daima bir açınımı, bir gelişme aşamasını gösterir. Bunun anlamı şudur: Nasıl Tanrı, kendisini dünyada somut biçimde İsa olarak gösterdiyse, aynı şekilde aklın ya da tinin kendisini dünyada açması da onun görünür olması, somutlaşmasıdır. Bu süreç aşamalı olduğundan somutlaşma da aynı aşamalı oluşu gösterir. Ve bu sürecin bilinmesi, burada konumuz tarih olduğuna göre, tarihin bilimi de aynı şekilde soyuttan somuta giden bir yol üzerindedir. Hegel'e göre, kendini belli bir alana ayıran bu kısmi tarih türünün dalları, bir halkın tarihinin bütünüyle bir bağıntıda bulunur. Buradan tarih biliminin üçüncü tarzı olan "felsefi tarih"e geçilir.

Tarihin ele alınışının bu son tarzı olan "tarih felsefesi" için Hegel, "tarihe düşünerek bakmaktan başka bir şey demek değildir."[32] diyor. "Felsefenin getirdiği biricik düşünce, ama, aklın dünyaya hükmettiği, demek ki dünya tarihinde de akılsal gidişin olduğu biçimindeki *aklın* yalın dü-

28. Hegel, Tarihte Akıl, S.17, Türkçesi: Önay Sözer, Ara Yayıncılık 1991. (Özgün adı Vernunft in der Geschichte olan bu kitap, Burada "Werke 12" diye geçen, Hegel'in Tarih Felsefesi Dersleri'nden oluşturulmuştur.
29. ——, Werke 12, S.550-551.
30. Bkz. a.g.y., S.554.
31. a.g.y., S.19.
32. a.g.y., S.20.

şüncesidir."[33] Tarihin akılsal bir seyri olduğu varsayımı, tarihin kendisinden çıkar. Bu düşünce, dünyanın rastlantının, dışsal nedenlerin keyfine bağlı olmadığı, fakat bir öngörünün dünyayı yönettiği biçimindeki dinsel inanıştan başka bir şey değildir. Aklın dünyayı yönetmesi, Tanrı bilgisinin olanağı sorusuyla bağıntılıdır. Tarih felsefesi demek olan tarihteki tanrısal planın bilinmesi, Tanrı bilgisine götürür. Bu da Kutsal Kitap'ta en yüksek görev olarak verilen şeydir: yalnızca Tanrı'yı sevmek değil, aynı zamanda onu bilmek de gerekir.[34] Görüldüğü gibi Hegel, bilmeyi, bunun en "somut" ve en yüksek biçimi olan felsefi bilgi edinmeyi, Tanrı buyruğunun yerine getirilmesi, yani ibadet olarak anlıyor.

2.2 Dünya Tarihinde Tinin Belirlenimi

Tinin kendini açıp gösterdiği yer dünya tarihidir. Dünya tarihi bu tinsel zeminde ilerler. Tin ve tinin gelişim süreci tözseldir. Ama tin, tarihte, kendi en somut gerçekliğinde gözümüzün önündeki sahnededir. Nasıl maddenin tözü ağırlık ise, tinin özü de özgürlüktür. Tinin doğasının ne olduğu, onun karşıtı yoluyla bilinir. Bu karşıt da maddedir. "Maddenin tözü kendi dışındadır; tin *kendi kendisinde varlık*tır. Bu özgürlüktür; çünkü eğer ben bağımlıysam, öylece ben, ben olmadığım bir başka şeyle ilintili olurum; ben dışsal bir şey olmaksızın var olamam; eğer ben bende kendim isem özgürüm. Tinin bu kendi kendisinde varlığı, öz-bilinçtir, kendi kendisinin öz-bilinci."[35] Bilinçteki araştırma iki tarzdadır; birincisi "ben biliyorum"un, ikincisi "neyi biliyorum"un araştırılması. Öz-bilinçte bu ikisi birliktedir. Çünkü tin kendi kendisini bilir; o kendisinin kendine özgü doğasını yargılamadır. Ama aynı zamanda o, kendi kendisine yaklaşan, böylece kendisini meydana çıkaran, kendisinde ne olduğu şeyi yapan etkenliktir. Bu soyut belirlenim bakımından dünya tarihi, tinin ortaya konumudur. Dünya tarihi, tinin kendisinin ne olduğu hakkındaki bilgisini nasıl işleyerek elde ettiğini gösteren tasvirdir. Nasıl ki çekirdek, ağacın tüm doğasını, meyvelerinin tadını ve biçimini kendi içinde taşırsa, tinin ilk izleri de tüm tarihi gizil olarak içinde bulundurur. Tin başka özelliklere de sahiptir. Ama felsefe bize, tinin bütün özelliklerinin ancak özgürlükle var olduğunu, hepsinin özgürlük için yalnızca araç olduğunu, hepsinin yalnızca bunu aradığı ve ortaya çıkardığını söyler.

Tinin dünya tarihindeki açınımının ilk izleri doğuda ortaya çıkar. Bunu Hegel, bir iğretilemeyle şöyle dile getirir: "Güneş, ışık, doğudan [sabah ülkesi -ç.] doğar."[36] Ama bu, hiç de masum bir iğretileme değildir. Sanki bu sabah ülkesinde güneş, hep bu haldedir. Orada sanki hiç öğle ve akşam olmaz. Bu sabah ışığı soluktur, parıldamaz, ısıtmaz. Bu yüzden bu

33. a.g.y., S.20.
34. Bkz. a.g.y., S.26-27.
35. a.g.y., S.30.
36. a.g.y., S.133.

ölgün sabah güneşinin altında yaşayan insanlar, yani "Doğululer tinin veya böyle bir şey olarak insanın kendi kendinde özgür olduğunu bilmezler... Onlar yalnızca Bir Kişinin özgür olduğunu bilirler; ama bu nedenle böylesi özgürlük, yalnızca keyfilik, vahşilik, tutkunun darkafalılığı veya yalnızca bir doğa durumu ya da bir keyfilik olan aynı tutkunun kendisinin bir yumuşaması, ehlileşmesidir. Bu bir kişi, bundan dolayı, yalnızca bir despottur, özgür bir insan değil. (...) İlkin Cermen ulusları, Hıristiyanlıkta, insanın insan olarak özgür olduğu bilincine vardılar."[37] Bu sözler, Hegel'in tarih ve dünya görüşünün Hıristiyan-batı merkezli, dahası şovenist tutumunun açık bir örneğidir. Onun bu yönde daha pek çok sözleri de vardır; hatta Avrupa halkları arasında da Almanları öne çıkaran, özellikle Fransızları hafife alıcı sözleri de. Hegel'e göre, yalnızca en mükemmel olan kendi dini değil, aynı zamanda akıl da özgürlük de kendi Cermen dünyasında tecelli etmiştir. Dünyada ortaya çıkmış ne varsa hepsi, tarih içinde batıya doğru yol almakta ve bu yol alışta edinilen tüm kazanımlar batıda toplanmaktadır. Bu da tinin, evrensel aklın, başka bir deyişle Tanrı'nın planı gereğidir. Sanki Tanrı, bütün insanları ve bütün dünyayı Hıristiyan batılı için yaratmıştır. Batının dışında kalanlar, cahildir, ilkeldir, barbardır... Onların bu kötü özellikleri, batıya doğru gelindikçe derece derece azalır.

Tinin ide'si özgürlüktür. Bu ide'nin gerçekleşmesi, demek ki özgürlüğün gerçekleşmesidir. Özgürlük dünyada araçlarla ortaya çıkar, tarihte görünür olur. Bu araçların neler olduğu sorusu, bizi tarihin görünüşüne götürür. "*Tarihe* daha ilk bakış, insanların gereksinimlerinden, tutkularından, ilgi ve çıkarlarından, erişmek istedikleri ideal ve ereklerden, karakterleri ile yeteneklerinden doğan davranışları gösterir."[38] "*Dünyada tutku olmaksızın hiçbir büyük şey* meydana getirilmemiştir."[39] Özgürlük ya da ide, dünya tarihinde kendini bu araçlarla dışlaştırır. Sezar gibi, Napolyon gibi tarihteki büyük adamların kişisel ereklerinde olan şey, dünya tininin istencini oluşturan tözdür. Halklar ise daha çoğu bu kişilerin bayrağı çevresinde toplanır. Bu adamların ve halkların tarihte sergilemiş oldukları, tüm o tüyler ürpetici olaylar tablosu, dünya tarihinin mutlak son ereğini gerçekleştiren araçlar alanıdır. Demek ki tin, büyük adamları ve halkları, kendi son ereğini gerçekleştirmede araç olarak kullanır. Ama onlar bunu bilmezler. Onlar kendi isteklerinin, tutkularının gerçekleşiminin ardındadırlar. Bu da Hegel'in yine ünlü bir deyişiyle aklın hilesi'dir. Tutkular, genel olanın işleyişinden ayrı tutulamaz. Onlar öndedirler, saldırırlar, zarara uğrarlar, ama onların arka planındaki genel ide'ye hiçbir şey olmaz, ona hiçbir zarar gelmez. "Bu, *aklın hilesi* diye adlandırılacak olan şeydir, o tutkuları kendisi için etken kılar, bu yolla kendisini var oluşa koyar, zarar ziyanı da öteki görür. (...) İde, varoluşun ve gelip geçiciliğin haracı-

37. a.g.y. s.31.
38. *Tarihte Akıl*, S.82.
39. ——, Werke 12, S.38.

nı kendisinden değil, tersine bireylerin tutkularından öder."[40] Doğrusu bu sözlerden etkilenmemek olası değildir. Ama dünya tarihinin bu dramatik, şairane tasviri, bizde bıraktığı estetik hazzın dışında, tarihin yalın, olabildiğince nesnel bilgisi bakımından bizim için neyi dile getirir? Belki de bu soruyu Hegel'e sormak uygun değildir. Ama başka eleştirici bir soru burada sorulmalıdır: Dünyada onca zulüm, onca kıyım sahnede iken ve bu "tüyler ürpertici tablo"nun ardında "hileci" bir "akıl" (Tanrı) varken, yine de nasıl oluyor da dünya ve dünyayı yöneten iyi oluyor? Bütün bunlar, Hegel'in hiç ağzından düşürmediği akılsallıkla nasıl açıklanabilir? İyisi mi, biz yine de kendimizi Hegel'in kurguladığı dramayı izlemeye yeniden bırakalım.

İlgiler, istekler, tutkular aracıyla gerçekleştirilecek olan erek nedir, bu ereğin gerçeklikteki oluşumu, biçimi nedir? Bu sorunun kestirmeden yanıtı "devlet"tir. Devlet, dünya tarihinin daha yakından belirlenmiş konusudur. Özgürlük devlette nesnellik kazanır. Öznel istenç tutku olarak ele alındı. Ama onun tözsel bir yaşamı vardır. Bu da öznel istençle genelin oluşturduğu birliktir. Bu birlik somut biçimiyle devlettir. "Devlet, bireyin -birey geneli bilip istediği ve ona inandığı ölçüde- kendisinde özgürlüğüne sahip olduğu ve onun tadını çıkardığı gerçekliktir. (...) Devlet, herkesin yaşamına kısıtlamalar getiren, bir insan toplaşması da değildir. (...) Tek kişinin keyfe kalmış davranışları özgürlük değildir. Kısıtlanan özgürlük, tek tek gereksinimlerle ilgili olan, canının istediği gibi davranma özgürlüğüdür. İnsan yalnızca devlette ussal varlığa kavuşur. Eğitimin tüm amacı, bireyi öznellikten kurtarıp ona devlet içinde nesnellik kazandırmaktır. (...) İnsan bütün insanlığını devlete borçludur: özü yalnızca oradadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahiptir."[41] Devlette birey-devlet ilişkisi, tıpkı ailede olduğu gibidir, arada hiçbir çelişki yoktur. "Aile yalnızca bir kişidir; onun öğeleri, onun kişiliğine sahiptirler. (...) Ailenin ruhu, Penat'lar[42], keza, bir halkın devletteki tini olarak tözsel bir varlıktır ve ahlaksallık her ikisinde [ailede ve devlette -ç.], bireysel kişilik ve ilgi-çıkarların değil, fakat onların [ailenin ve devletin -ç.] genellikle bütün öğelerinin duygusunda, bilincinde ve istencinde meydana gelir."[43] Kuşkusuz bu düşünceler, zamanımızın birey-devlet ilişkisi üstüne olan yaygın görüşlerinden oldukça uzaktır. Hegel'e göre, tinin son ereğini gerçekleştirdiği alan devlettir. Ancak şimdiye dek devlet hakkında söylenenler onun soyut belirlenimleri idi. Şimdi ise tinin devlette somut belirlenimi olarak devletlerin tarih sahnesinde ortaya konumu gösterilmelidir. Ancak bu belirlenim de yine soyuttan somuta doğru olacaktır.

2.3 Dünya Tarihinin Gidişi

40. a.g.y., S.49.
41. *Tarihte Akıl*, S.113.
42. Penat: Roma'da yurdu ve aile ocağını koruyan Tanrı.
43. ——, Werke 12, S.60.

Tarihte olup biten tüm değişiklikler, Hegel'e göre, daima daha iyiye, daha yetkine doğru bir ilerleyişi ortaya koyar. Doğada ne denli sonsuzca değişiklik olduğu görünse de bu, kendisini durmadan yineleyen bir döngüden başka bir şey değildir. "Güneşin altında yeni hiçbir şey doğada olup bitmez. (...) Yalnızca tinsel zeminde olup biten değişimlerde yeni bir şey ortaya çıkar."[44] Bu da tarih dünyasıdır. "Doğada tür hiçbir ilerleme yapmaz, tinde ise her ilerleme her değişme ilerlemedir."[45] Bu sözleriyle Hegel, sanki evrim kuramına karşı bir tutum sergilemektedir. Ama sözlerin devamına baktığımızda, daha çoğu evrim kuramının farklı bir yorumuyla karşı karşıya geliriz: "Gerçi doğada da, doğal oluşumların sırası her sonraki basamak bir öncekinin yeniden düzenlenmesi olacak biçimde, insana doğru yükselen ışıklı bir basamaklar dizisini oluşturur ve bir öncekinin yokolması ve kaldırılmasıyla daha yüksek bir ilke meydana gelir, ama bütün bu basamaklar birbirinin dışındadır, bütün tomurcuklar birbiriyle yan yana dururlar. Birinden ötekine geçiş, yalnızca bu bağlamı kavrayacak düşünen tin için vardır." Tinin ise tarihdeki gelişimi çatışmasız değil, tersine kendi kendisiyle sert ve zahmetli bir uğraşmadır. "Tinin istediği şey, onun kendine özgü kavramına erişmektir; ama o, bunu kendi kendisinden saklar, kendi kendisine olan bu yabancılaşmadan tin mağrurdur ve dolu dolu zevk alır."[46] Doğrusu bu, tinin bir çeşit kendi kendisiyle oyunudur. Bu "hileci" ve "oyuncu" tinin dünya tarihindeki kendini açması ve gelişimi basamaklı bir yapıdadır. Sanki o, tarihte seke seke oynuyor. İlk basamak, tinin içe gömülü varlığının doğalılığa çıkması, ikincisi kendisinin kendi özgürlüğünün bilincinde ortaya çıkmasıdır. Bu ilk iki çıkış kısmi ve tam olmayan bir çıkıştır. Üçüncüsü, henüz özel olan bu özgürlükten salt genel olana, öz-bilince ve tinselliğin özünün öz-duygusuna yükseli_tir. Bu basamaklar, genel sürecin temel ilkeleridir.[47] Tinin tarihinin başlangıcı kavram bakımından böylece ortaya konduktan sonra, şimdi somut tarihe geçilecektir.

Halklar devlet olmaksızın uzun bir yaşam sürmüş olsalar gerektir. Hegel, *ön-tarih* dediği ve tarihin dışında tuttuğu bu evre üstünde durmaz. Dünya tarihinin başlangıcının biçimi ve ondan çıkarımlanan ön-tarihe ilişkin düşünceler, dünya tarihinin gidiş tarzını daha yakından görmemizi sağlar. Bu, yalnızca biçimsel bakımdan olan bir bilgidir. Somut içeriğin süre giden belirlenimi, tarihin bölümlenmesi sorunudur.[48] Bu bölümle, yukarıda belirttiğimiz gibi, Doğu dünyasıyla başlayan ve Cermen dünyasıyla sonuçlanan dört dönemde ele alınır. Bu tarihi betimleme bakımından, böyle bir "giriş" çerçevesinde ancak genel bazı belirlemelerle yetinmek durumundayız.

---

44. a.g.y., S.74.
45. Tarihte Akıl, S.154.
46. a.g.y., S.76.
47. Bkz. _____, Werke 12, S.77.
48. Bkz. a.g.y., S.86.

Dünya tarihi, doğa olarak ide'nin kendisini uzamda yayması gibi, tinin zamandaki serimlenimidir. "İmdi eğer, genellikle dünya tarihine bir bakış atarsak, öylece, değişimlerin ve olayların, halkların, devletlerin, bireylerin sonsuz çeşitli oluşumlarının muazzam bir tablosunu dur duraksız ard arda oluşta görürüz."[49] Bu oluşumu Hegel, insan tekinin büyüme, gelişme çağlarıyla karşılaştırarak göz önüne koyar. İnsan yaşama çocuk olarak başlar. Çocuğun dünya ve kendisi üzerine olan belli belirsiz bilinci, duyu deneyiyle oluşur. Buradan yola çıkarak insan, genel tasarımlar basamağına, oradan kavrama basamağına varır. Onun, nesnelerin asıl doğasını tanıması bundan sonra olanaklı olur. Buna göre, "Kendisiyle başlayacağımız ilk olan, demek ki Doğu'dur. Bu dünyanın temelinde dolaysız bilinç, öznel istencin ilkin inanç, güven, baş eğme olarak ait olduğu tözsel tinsellik bulunur. Burada devlet yaşamında, kendisinde öznel özgürlüğe doğru yol almaksızın gelişen, gerçekleşmiş ussal özgürlüğü buluruz. O, tarihin çocukluk çağıdır."[50] Doğu dünyası, ilke olarak töresel olanın tözselliğine sahiptir. Burada yasalar, kısmen hukuksal, kısmen töreseldir. Burada biri, tözsel olanda tözsel olan olarak, diğeri bunun karşısında paramparça edici teklik olarak iki aşırı uç vardır. Bunun anlamı, doğu dünyasında, törelerin baskıcı tözsel varlığı ile ona karşı çıkan, yok edici tekliğin sürekli bir çatışma içinde olması demektir. Burada hiçbir uzlaşım, uyum yoktur; âdeta doğal güçlerin sonsuz çatışmasına benzer bir çelişki vardır.

Delikanlılık çağı Yunan dünyasıdır. Çünkü burada oluşmuş bireysellikler vardır. "Bu, dünya tarihinin ikinci temel ilkesidir. Töresel olan Asya'daki ilke gibidir; ama o, bireyselliğe damgasını vuran ahlaksallıktır ve böylece bireylerin özgür istemesini gösterir. Burası, demek ki töresel olan ile öznel istencin birliği ya da *güzel özgürlüğün* ülkesidir; _ünkü ide, plastik bir oluşumla birleşmiştir. (...) Bu ülke, demek ki hakiki uyumdur, en hoş, ama gelip geçici veya çabuk gelip geçen gençliğin dünyasıdır. Bu dünya, safdilane bir ahlaksallıktır, henüz moralite değildir, tersine öznenin bireysel istenci doğrudan doğruya törede ve hukukun ve yasaların dolaysız alışkanlığında bulunur."[51] Doğudaki birbirinden ayrılmış olan ilkeler, burada yalnızca dolaysız olarak birlik içindedirler. Yunan tininin özgürlüğü koşulludur ve doğal bir uyarımla ilgi içindedir. Bu özgürlük genelliğe ulaşmamıştır. Bu Yunan tininin temel belirlenimidir. Tinsellik burada henüz mutlak özgür değil, henüz kendi kendisinde yetkin değildir. "Yunan tini, taştan sanat yapıtı oluşturan plastik sanatçıdır. (...) Yunan güzelliğinde duyusal olan, tinin kendisini gösterdiği yerde, işaret, ifade, dış kabuk içindir."[52] Görüldüğü gibi Hegel, pek çok batılı düşünürün, başka bağlamlarda da bizzat kendisinin göklere çıkardığı Yunan sanatını

49. a.g.y., S.97.
50. a.g.y., S.135.
51. a.g.y., S.137-138.
52. a.g.y., S.294.

ve güzellik anlayışını, burada, tinin tarihte ilerleyişinin anlamı bakımından kendi görüşüne uysun diye yalnızca dışsal bir güzellik, bir kabuk olarak göstermekten çekinmemektedir. Bu da yine yukarıda belirttiğimiz gibi, onun sistemciliğinden kaynaklanan bir zayıflığın sonucudur.

"Üçüncü evre, soyut genelliğin dünyasıdır: Bu, Roma dünyasıdır, tarihin erkeklik çağının hırçın işidir. (...) Genel olan, bireyleri boyunduruk altına alır. (...) Bireyler, özel olarak tüzel kişiler olur. (...) Roma, tüm tanrıların bir Pantheon'u ve tüm tinsel olan olur, ama bu tanrılar ve bu tin, kendilerinin özgün canlılığını elde bulundurmaksızın."[53] Romalılarda patrisiyenler ile plebeyenler arasındaki ayrım ve savaş ortaya çıkar. Yunan dünyasında henüz böyle bir ayrım yoktu, orada aile sevgisi ve aile bağı, kendi ilk kaynağında idi. Roma'nın kurucuları, Romulus ile Remus bizzat hayduttu ve aile bağından yoksundu. Bu başlangıç, Roma ailesini belirlemiştir. Orada sevgi değil, bağlılık ve itaat vardır. Bu sertlik ve hamlık, Roma töreselliğinin temel bağıntısı olur. Öte yandan pozitif hukuk temelini bu töresellikte bulur. Romalılar kurbandırlar, fakat böylece başkaları için tinin özgürlüğünü, yani içsel özgürlüğü kazanmış oldular. Roma ilkesi aristokrasiye izin verir; ama bu aristokrasi, aynı zamanda çelişki olarak, kendi kendisinde eşitsizlik olarak, kendine özgü durumdur. Yalnızca yokluk ve bahtsızlık yoluyla bu çelişki düzeltilir.[54]

"Yeni dünya", Hıristiyanlıkla başlar. Onun başka bir adlandırımı da "antik" karşıtı ve antikle belli bir ilişkide olma anlamında "modern"dir. Bu, genelde batılı düşünürlerin paylaştığı bir kanıdır. Ama bu yeni dünya, ilkin Roma Dünya'sında uç vermiştir. Hatta Hegel'e göre, İsa'dan biraz önce hazırlık yapılmıştı. Onun deyimiyle "Sezar, yeni dünyayı, onun gerçek [real] yönü bakımından açıyordu."[55] Hıristiyanlığın başlangıcı yeni dünyayı ortaya çıkarmış olmasına karşın, bu, Hegel'in dünya tarihini bölümlemesinde yeni bir tarihsel dönem olarak ele alınmaz. Böylece Bizans da Roma'nın bir devamı olarak görülür. Bizans'ın yıkılışı ile Roma dünyası sona ermiş olur. Ama Türklerin İstanbul'u almasıyla tin, müslümanlaşarak Osmanlı'ya geçmez. Böyle bir şey, Hegel'in tin felsefesine uygun olurdu, ama onun Hıristiyan-Cermen merkezli bakış açısına değil.[56] Hegel, yeni dönemi batı kilisesine bağlı olarak Cermen dünyasıyla başla-

53. a.g.y., S.138-139.
54. Bkz. a.g.y., S.348-359.
55. a.g.y., S.385.
56. Hocamız Takiyettin Mengüşoğlu, derslerinde Hegel'in tarih felsefesini anlatırken, burada kendi hocası Nicolai Hartmann'a atıfla Bizans tininin gençleşerek Türklere geçtiğini söylemişti. Hegel'de halk tini olarak öznel (subjektif) tinin, yaşlanmış, ömrü tükenmiş bir halktan, onun yerini alan diğer bir halka gençleşerek geçtiği kabul edilir. Bu, "aklın hilesi" kavramına da uygundur. Tin, önceki halkla işi bittikten sonra, onu tarihin çöp tenekesine atıp yenisini ele alır. Bizans tini, hemen hemen bütün kurumlarıyla, bu arada "Bizans oyunları" denen şeyle de Osmanlı'ya geçmişti. Ancak Hegel'in böyle bir şeyi söyleyebilmesi için en azından onun Hartmann gibi Hıristiyan-Cermen bakış açısından kurtulmuş olması gerekirdi.

tır. Ortaçağ da bu Cermen dünyası içinde yer alır. "Yeni dünya", yeniçağ değildir. Yeniçağ, Cermen dünyasının sonuncu evresi olarak ortaçağın bitimiyle başlayan çağdır.

Böylece dünya tarihinin dördüncü ve sonuncu dönemi olan Cermen dünyasına geliyoruz. Bu, insanın yaş dönemi ile karşılaştırıldığında yaşlılık çağına karşılık gelir. Ama burada Hegel'in iğretilemesi, bu kez düşüncesine pek uymaz. Bu nedenle o, bu iğretilemeye hafif (?) bir rötüş yapar. Çünkü yaşlılık, aynı zamanda, güçsüzlüğü, ölüme yakınlığı gösterir. Hegel, bu çağa "olgunluk" deseydi, o zaman bundan sonra bir yaşlılık çağının geleceğini, dünya tarihinde yeni bir çağın açılacağını söylemek zorunda kalacaktı. Bu da onun düşüncesine uymayacaktı. O şöyle diyor: "Doğal yaşlılık çağı zayıflıktır, ama tinin yaşlılık çağı, onun yetkin olgunluğudur, o bu olgunlukta birliğe geri döner, ama tin olarak."[57] Demek ki tin bu son dönemde tin olarak, yani kendisi olarak, olgunluğunun doruğunda, güçlü ve yaşlı ama hep bu yaşta ve olgunlukta kalacak. Hegel'in sözlerini izlemeyi sürdürelim: "Bu dünya, Hıristiyanlıkta vuku bulan uzlaşma-barışma ile başlar; ama bu uzlaşım yalnızca kendi kendinde tamamlanmıştır ve bu yüzden bu dünya, daha çoğu, tinsel, dinsel ilkenin ve barbar gerçekliğin kendisinin muazzam karşıtıyla başlar. Çünkü içsel bir dünyanın bilinci olarak tin, kendi başlangıcında henüz soyuttur, dünyasallık böylelikle hamlığa ve keyfiliğe bırakılmıştır." Gerçi Hegel burada İslam'ın doğu dünyasını aydınlattığını söyler; "ama somut gerçeklik için olan, Cermen dünyasının ilkesi yalnızca Cermen ulusları tarafından oluşturulmuştur." demekten de kendini alamaz.

Tüm İslam dünyası bir yana, Hegel'in özel olarak Türklere karşı tutumunu ortaya koyan bazı sözlerini, sırası gelmişken burada olduğu gibi vermek istiyoruz: "Avrupalı devletlerin dışa karşı ortak bir ilgi-çıkarı Türklere karşı idi, doğudan Avrupa'ya akın akın istila tehdinde bulunan bu korkunç güce karşı idi. O, vaktiyle henüz sapasağlam, güçlü bir ulustu, gücünü fetihte buluyordu, bu nedenle sürekli savaş açıyordu ve yalnızca mütarekelere giriyordu. Fethedilen ülkeleri, Franklar'daki gibi, savaşçılara kişisel mülk olarak üleştiriyor, kalıtsal mülk olarak değil; daha sonra kalıtsallık ortaya çıktığında ulusun gücü kırılmıştı. Osmanlı gücünün tazeliği, Yeniçeriler, Avrupalılar için bir dehşetti. Bu amaçla güzel ve güçlü Hıristiyan çocukları, başlıca olarak yıllık askere almalar yoluyla Yunan tebalarda bir araya getiriliyor, uzlaştırılıyor, zorla İslam yapılıyor ve gençlikte onlara silah eğitimi yaptırılıyordu; onlar, keşişler gibi, ailesiz, kardeşsiz, kadınsız, tamamen bağsız ve korkunç bir sürü idiler. Doğudaki Avrupalı güçler, Avusturya, Macaristan, Venedik ve Polonya, hep birlikte Türklere karşı koymak zorundaydı. İnebahtı savaşı, İtalya'yı ve belki de bütün Avrupa'yı barbarların istilasından kurtardı."[58]

---

57. a.g.y., S.140.
58. a.g.y., S.514.

Türkler Avrupa'yı istila etmekle "barbar" olurken, daha önce Avrupalılar, haçlı seferleriyle İslam ülkelerine saldırır, burada binlerce sivil Müslüman ve Yahudi'yi, yine kendi ülkelerindeki Yahudileri kılıçtan geçirirken, bu, Hegel'ce "barbarlık" olarak nitelenmek için yeterli sayılmaz. Barbarlık bir yana bu eylemler, etkileyici sözlerle kutsanır. Çünkü amaç kutsaldır ve kutsallık yalnızca Hıristiyanlığa özgüdür! Hegel söylüyor: "Kutsal ekmek, en yüce olan şey, sayısız kilisededir; İsa, şimdileşmiş teklik için tözsel dönüşüme uğramış olarak pekala buradadır... Bu-şimdi, zamanda geçmiştir, ama uzamsal olarak ve uzamda somut olarak, bu yerde, bu köyde vbg. kazanılmış bir Bu-dünya'dır. O halde bu Bu-dünya, Hıristiyanlık'tan uzaklaşmış olan, onun yeniden kazanmak zorunda olduğu şeydir... Kutsal yerlerin ve İsa'nın mezarının kilisenin mülkiyetinde olmaması, Hıristiyanlığa yakışmaz. Hıristiyanlık bu duyguyla birleşmiştir; bundan dolayı o, haçlı seferlerine girişti ve o, bu sırada şuna buna değil, tersine biricik bir ereğe - Kutsal Toprağı fethetme ereğine sahipti. (...) Böylece Hıristiyanlık, en yüksek iyinin mülküne geldi."[59] Haçlı seferlerini yücelten bu sözler, bu tarzda uzar gider.

Ortaçağ, toplum-devlet yapısı bakımından feodaliteyi ortaya koyar. Haçlı Seferleri sonrasında, Ortaçağ'ın sonlarına gelindiği bu zamanda, feodaliteden monarşiye geçilir. "Feodalitenin ilkesi, kendi başına hukuk olmaksızın tek kişilerin, prenslerin, hükümdarların dışsal gücüdür. (...) Monarşi ilkesi de üstün güçtür, ama ... bu güç, başlıca olarak bir devlet gücüdür ve kendi kendisinde tözsel, hukuksal ereğe sahiptir. Feodalite, katıksız efendilerin ve kölelerin olduğu bir poliarşidir. Buna karşın monarşide efendi ve köle yoktur... Buna göre monarşide istem teklere tabi olur ve egemenliğin bir bütünsel özü oluşur."[60] Almanya ve İtalya'da feodaliteden monarşiye geçiş, feodal bağıntının tamamen bertaraf edilmesiyle vuku bulur. Böylece Cermen dünyasının, aynı zamanda dünya tarihinin üçüncü ve sonuncu evresi olan yeniçağa gelinir. Bu da başlıca olarak iki aşamadan, yani Reformasyon ile Aydınlanma ve Devrim'den oluşur. Ama ilginçtir ki, Hegel'in "Tarih Felsefesi Dersleri"nde Rönesans'a hiç yer verilmez. Belli ki bunun nedeni, Rönesans'ın onun sevgili Almanya'sına hiç uğramamış olmasıdır.

Türkler hakkında benzer düşünceleri, Hegel'den önce, Alman tarih felsefesinin öncülerinden Herder'de de buluruz. Herder'e göre, "Avrupa'da üçyüz yılı aşkın bulunuşlarına rağmen, dünyanın bu bölümüne daima yabancı kalan Türkler"e öfkelenmekte o, Hegel'den geri kalmamıştı: "Ne çok sanat yapıtı bu cahillerce yıkıldı! Bir daha asla yerine gelemeyen ne çok şeyi onlar yok ettiler! Onların ülkesi, orada yaşayan tüm Avrupalılar için büyük bir hapishanedir. Bu hapishane zamanı gelince ortadan kalkacak. Çünkü binyıllardan sonra hâlâ Asyalı barbarlar olmak isteyen yabancıların, Türkler'in Avrupa'da ne gereği var?" Bu sözlerin kaynağı ve konuyla ilgili daha geniş bilgi için "İnsan: Burada ve Her Yerde! Evrensellik-Yerellik Sorununa Herder ve Goethe Dolayımında Bir Bakış" (Toplumbilim, sayı:8, Haziran 1988, İstanbul.) adlı yazımıza bakılabilir.

59. a.g.y., S.469-471.

60. a.g.y., S.478.

Reformasyon'un, Luther'in başı çektiği dinsel bir hareket olarak Alman kökenli olduğuna kuşku yoktur.[61] Hegel'e göre, Reformasyon kilisenin bozulmasından, kokuşmasından meydana geldi. "Kilisenin bozuluşu rastlantısal değildir, yalnızca, gücün ve egemenliğin yanlış-kullanımı değildir... Kilisenin bozuluşu, kendi kendisinden çıkıp açılmıştır."[62] Hegel diyalektiği burada da kendini gösterir. Bundan dolayı Luther öğretisi, dışsal olan her şeyi dışarda bırakan katolik öğretiden başka bir şey değildir. O, Hıristiyanlığın özünü, içsel olanını benimsemiştir. Reformasyon, yani protestanlık, devlet oluşumunu da etkilemiştir. Zaten devlet temelini dinde bulur. "Devletler ve yasalar, dinin gerçeklik bağıntılarında görünümünden başka bir şey değildir. Bu, Reformasyon'un esas içeriğidir; insan özgür olmak için, kendisini kendisiyle belirlemiştir."[63]

Aydınlanma'ya bir tepki olarak ortaya çıkan romantizmin filozofu Schelling, "akıl üstüne mırın kırın eden" bir anlayış ve "düşünce boşluğu" olarak gördüğü Aydınlanma'ya tümden karşı çıkmıştı. Hegel'in Aydınlanma'ya karşı tutumu ise hem olumlayıcı hem olumsuzlayıcı yöndedir. Daha doğrusu o, bu tutumu bir Fransız felsefesi olarak gördüğü Aydınlanma karşısında takınır. Hegel'e göre, bu felsefenin dine, alışkanlıklara, ahlaka, kanılara, yasal düzene, devlete, yönetime, siyasal ve hukuksal yetkeye, anayasaya, sanata, kısacası, ortaya konulmuş her şeye karşı bozguncu tutumu olumsuzdur. Olumlu yön ise, başlıca olarak, insanın kendisinde kökensel olarak hak-hukuk duygularının bulunduğu yönündeki varsayımlardır.[64] Ancak Hegel, Aydınlanma'yı yalnızca bir Fransız felsefesi olarak anlamakla yetinmez. O, Aydınlanma'nın dünya tarihi bakımından önemini de dile getirir. Fakat bu değeri o, Aydınlanma'nın asıl kendini gösterdiği, arkasından devrimi getirdiği Fransa'ya değil de yine Almanya'ya, yani II. Friedrich çağına verir. Hegel söylüyor: "II. Friedrich, kendisiyle yeni dönemin gerçekliğe çıktığı, orada gerçek devlet-ilgisinin kendi genelliğini ve en yüksek haklılığını elde ettiği hükümdar olarak adlandırılabilir... Onun ölümsüz eseri, doğma büyüme buralı [yerli -ç.] bir yasa kitabı, yurt hukukudur... Böylece şimdiki bilinçte temelini bulmuş olan bu belirlenimler, doğa yasaları ve doğru ve iyi olanın içeriği, akıl diye adlandırıldı. Bu yasaların geçerliliğine Aydınlanma denir. O, Fransa'dan Almanya'ya geldi ve tasarımların yeni bir dünyası burada doğdu."[65]

Fransız Devrimi dünya tarihsel değere sahiptir. Bu devrim yoluyla liberalizm, Fransa'dan İtalya'ya, İspanya'ya, tüm roman dünyasına yayıldı. Ancak bu katolik ülkelerde Reformasyon vuku bulmamıştı. "Bu roman

---

61. Bkz. a.g.y., S.480.
62. a.g.y., S.492.
63. a.g.y., S.497.
64. Krşl. "Aydınlanma" başlıklı yazı: Arayışlar. Felsefe Konuşmaları-1 (Küyerel Yayınları, 1998) adlı kitabımız içinde.
65. -----, Werke 12, S.523.

dünya, dinsel kölelik yüzünden politik özgürsüzlükte mıhlanıp kalmıştı. Çünkü o, vicdan özgürlüğü olmaksızın hukukun ve özgürlüğün zincirlerinin çözülmesi, reformasyon olmaksızın bir devrim olabilmesi bakımından yanlış bir ilkedir. (...) Diğer uluslar ve özellikle protestan uluslar bu roman uluslarının karşısında bulunurlar. (...) Almanya, muzaffer Fransız ordularınca çiğnendi, ama Alman ulusallığı bu yükü silkip attı."[66] Fransız etkisiyle uyandırılmış olsa da hukuk yasaları Almanya'nın temel bir momentidir. Üstelik, Hegel'e göre bu yasalar, Fransa'daki ilk eksikliklerini de artık burada kendilerinde bulundurmazlar. Burada her yurttaş devlet memurluğuna yükselme hakkına sahiptir. Yönetim ancak memur dünyasında huzur içindedir. Bu dünya, bireyin kendi istencini kendi isteğiyle genele, yani bu memur devletine vermekle tam özgürlüğe ulaştığı dünyadır. Böylece ortaya çıkan bilinç, içinde özgürlük ilkesinin gerçekleştiği biçimin ana momentidir. Dünya tarihi de son ereğini bu özgürlük kavramında bulur.

2.4 "Tarihin Sonu"

Hegel'e göre, tinin kendini açıp, çeşitli basamaklardan geçerek kendini geliştirdiği ve son ereğine vardığı süreç, yani dünya tarihi, tinin kendini özgürleştirmesi ve kendi tam bilgisine ve bilincine ulaşmasını gösterir. Bu erek, başlangıçta tinde olanak olarak vardı ve sonunda Cermen dünyasında tamamiyle gerçekleşti. "Tarihin bu son evresi" diyor Hegel, "bizim dünyamız, bizim günümüz"dür.[67] "Dünya tarihi doğudan batıya doğru ilerler; çünkü Avrupa dünya tarihinin kesin sonudur, Asya başlangıçtır. (...) Buradan [doğudan] dışsal, fiziksel güneş doğar ve batıda batar: ama onun yerine burada yüksek bir parıltı saçan öz bilincin iç güneşi doğar."[68] Ve ama bu "iç güneş"in batması diye bir şey söz konusu değildir. Zaten bu yüzden bu evre tarihin sonudur. Dünyanın bu sonu, "tüm düşünen varlıkların birlikte kutsadıkları", "güneşin muhteşem bir doğuşu"dur.[69] "Bu son erek, Tanrı'nın dünya ile istediği şeydir; ama Tanrı en yetkin olandır ve bundan dolayı kendi kendisinden, kendisinin kendine özgü istencinden başka bir şeyi isteyemez."[70] Kuşkusuz, dünya tarihi hakkındaki böyle kesin, katı bir sav, yalnızca safdil bir inançtan öteye geçemez. Ama Hegel'in bu inancı, onun başka bir düşüncesiyle de örtüşür. Hegel söylüyor: "Eğer felsefe, kendisine karanlık bir tablo çizerse, o zaman yaşamın bir biçimi yaşlanmıştır ve o, bu tablo ile gençleşemez, fakat yalnızca bilinebilir; Minerva'nın baykuşu, uçuşuna ilkin akşamın alaca karanlığında başlar."[71] Bu sözlerin, Hegel'in tarih felsefesi bakımın-

66. a.g.y., S.535-538.
67. Bkz. a.g.y., S.524.
68. a.g.y., S.134.
69. Bkz. a.g.y., S.529.
70. a.g.y., S.33.
71. ———, Werke 7, S.28.

dan anlamı şudur: Tarih böylece sona ermiştir. Bu, felsefenin çizdiği karanlık bir tablodur. Bu sayede, yeni bir yaşam biçimi, yeni bir çağ başlatılamaz. Şimdi yalnızca bilgi söz konusudur. Çünkü bir şey olup biter, ancak bundan sonra onun bilimi yapılabilir. Bu aynı tutumu Hegel, sanat konusunda da ortaya koyar. Ona göre sanat, eski çağlarda olduğu gibi, artık tinsel gereksinimlerin doyurulması değildir. "Bundan dolayı bizim günümüz, kendi genel durumu bakımından sanata elverişli değildir. (...) Sanat, kendi en yüksek belirlenimi yönünden bizim için geçmiş bir şeydir. (...) Bu nedenle sanatın bilimi, bizim çağımızda, sanatın kendisi için sanat olarak artık tam doyumu verdiği çağlarda olduğundan çok daha fazla ihtiyaçtır."[72] Böylece demek ki Hegel'in, tarihin bilimini (tarih felsefesini) ve sanatın bilimini (estetiği) yapması için bu ikisinin de onun düşüncesine uygun olarak bitmiş olması gerekiyordu. Hegel'in sadık öğrencileri, onun bu tutumuna uygun olarak, Hegel'den sonra felsefenin de bittiğini söylemişlerdir.[73] Günümüzde de bazı çevrelerde görülen bu "bitti" söyleminin demek ki yaklaşık 150 yıllık bir geçmişi var. Hegel'e göre tarih ve sanat, 19. yüzyılın ortalarında sona ermişse, yüzyılımızdaki iki dünya savaşını, Ekim Devrimini ve Sovyetlerin çöküşünü, sanatın her dalındaki onca devrimci, öncü sanatçıyı nereye koyacağız? Hegel'cilere göre, felsefe Hegel'le birlikte son bulmuşsa, Marx'a, Nietzsche'ye, Husserl'e, Heidegger'e, Wittgenstein'a ne diyeceğiz? Günümüzün "bitti"cilerine de doğru yanıtı, elbette ancak gelecek verebilir.[74]

---

72. ——, Werke 13, Vorlesungen über die Ästhetik, S.24-26, Suhrkamp 1970.

73. Örneğin Arnold Ruge, 1841'de Hegel felsefesinin "bütün felsefelerin en sonuncusu" olduğunu yazıyordu. (Bkz. Jürgen Habermas; Der philosophische Diskurs der Moderne, S.65, Suhrkamp 1991.)

74. Günümüzde "tarihin sonu"ndan söz eden popüler adlardan biri olan Francis Fukuyama'nın bu düşüncesi üstüne olan eleştirimiz için "Tarih Bitti" mi? başlıklı yazımıza bakılabilir: Türkiye'den Felsefe Manzaraları-2 (Küyerel Yayınları 1998) içinde.

SPİNOZA'NIN "NATURA NATURANS" VE "NATURA NATURATA" KAVRAMLARININ İSLÂMÎ KÖKENLERİ

*Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR**

Felsefe sevgisini kendisine borçlu olduğum saygı değer ilim adamı hocam Necati ÖNER Bey'e ithafen.

Spinoza'nın felsefesini özetleyen iki temel kavramı vardır : Natura naturans ve Natura naturata.

Bu kavramlarla ne anladığını Spinoza Etik'te bize özlü bir şekilde kendisi şöyle anlatır : " Konuya devam etmezden önce, Natura naturans (Tabiatlaştıran Tabiat) ve Natura naturata'dan (Tabiatlaşan Tabiat) ne anlaşılması gerektiğini burada açıklamak, daha doğrusu onu göstermek istiyorum. Zira daha önce söylenilenle ispat edilmiş olduğunu düşünüyorum ki, Tabiatlaştıran Tabiat ile, kendinde varolan ve kendisiyle düşüneni, başka bir deyişle ezeli ve sonsuz bir öz ifâde eden cevherin bu sıfatlarını, ya da (14.önermenin 1.sonucu ve 17.önermenin 2.sonucu) hür neden olarak düşünülen Tanrı'yı anlamak gerekir. Tabiatlaşan Tabiat ile, Tanrı'nın tabiatının zorunluluğundan ortaya çıkan herşeyi, başka bir deyişle sıfatlarının her birinin zorunluluğundan, ya da Tanrı'da varolan ve Tanrı'sız ne varolabilen ne de tasarlanabilen şeyler olarak düşünülen Tanrı'nın sıfatlarının tavırlarının hepsini anlıyorum"[1].

Görüldüğü gibi, Spinoza'ya göre, Natura naturans, Tanrı'dır; daha doğru bir ifadeyle Tanrısal nedenin tabiatta içkinliğidir. Natura naturata, Tanrı'nın sıfatları ve tavırlarıyla ortaya çıkan şeylerin hepsi, yani tabiattır. Spinoza'nın bu iki kavramı Osmanlı Türkçe'sinde eskiden sırasıyla Tabiat-ı Fâtıra (Yaratıcı tabiat) ve Tabiat-ı Meftûre (Yaratılmış tabiat)

---

* Ankara Üniversitesi Felsefe Profesörü.

1. Spinoza : Ethique (I.Kısım, Proposition XXIX, Scolie) Fransızca tercüme Ch.Appuhn, Paris, Garnier – Flammarion, 1965, s.52-53. Bu iki terimin Spinoza'nın bütün eserlerinde geçtiği yerler için bkz. E.Giancotto Boscherini : Lexicon Spinozanum, s.735-736.

kavramlarıyla karşılanmıştır. Daha açık olarak, o halde, Spinoza'ya göre, Natura naturans, tek Cevher olan Tanrı ve O'nun sıfatlarını ifâde eden bir kavram iken; Natura naturata ise, Tanrı'nın düşünce ve madde olarak yayılımını anlatan, bütün tavır sistemini ifâde eden bir kavramdır. Bu iki kavramanın Spinoza'da ne anlama geldiğini kısaca böylece hatırlattıktan sonra, esas konumuza geçebiliriz.

Bundan bir asırdan biraz fazla bir zaman öncesine kadar, bu iki kavramın Spinoza'ya has ve onun felsefeye özgün katkısı olarak kabul ediliyordu. Ancak, H.Siebeck'in 1890 yılında yayımlanan kısa bir makalesi[2], konuya tartışmalı hale getirmiştir; o, natura naturans ve natura naturata kavramlarının Spinoza'dan önce St.Thomas d'Aquin tarafından kullanıldığını, ona ve dolayısıyla Spinoza'ya da bu kavramların İbn Rüşd'ün, Aristo'nun "Fizik" ve "Gökyüzü" adlı eserleri üzerine yaptığı Şerhler'inin Latince çevirileriyle geçtiğini göstermiştir.

Siebeck'ten sonra, bu mesele birçok felsefe ve düşünce tarihçisinin dikkatini celbederek kavramların tarihi kökenleri araştırılmıştır. Bütün bu araştırmalardan ortaklaşa şu sonuç ortaya çıkmaktadır[3]:

Bu iki kavramın Batı'da ilk defa XIII. yüzyılın ilk yarısında Aristo'nun eserlerini şerh eden müslüman filozofların özellikle de İbn Rüşd'ün eserlerinin Latince'ye çevirileri ile onların Batı felsefesine etkisiyle ortaya çıktığı ve bu yüzyıldan sonra sadece filozoflar değil hukukçular ve siyâsetçiler de olmak üzere bir çok batılı düşünür tarafından yaygın bir biçimde kullanılarak Spinoza'nın zamanına kadar ulaştığıdır .

Bu araştırmacılardan bazıları özellikle Lucks ve Weijers, XIII. yüzyıldan Spinoza'ya kadar kimlerin bu iki kavramı hangi eserlerinde nasıl kullandıklarını kronolojik bir sıraya göre vererek bir istatistik oluşturmuşlardır[4]. Bizim burada bu kimselerin hepsinin isimlerini burada teferruatlı bir şekilde zikretmemize gerek yoktur. Bir örnek olması için, bu kavramlardan birisini veya her ikisini birden kullanmış olan çok tanınan bazı isimleri hatırlatmakla yetinelim.

---

2. Siebeck (H.) : "Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata", Archiv für Geschichte der Philosophie, III, 1890, s.370-378.

3. Siebeck (H.) : Agm., s.375; Lucks (H.A.) : "Natura naturans – natura naturata", The New Scholasticism, IX, 1935, s.12 vd.; Weijers (O.) : "Contribation à l'histoire des termes natura naturans et natura naturata jusqu'à Spinoza", Vivarium, XVI, 1, 1978, s.70-71; Lemay (R.) : Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century, Beyrut, 1962; Kraus (P.) : Jabir Ibn Hayyâh, Kahire, 1942, II, s.137 ve dipnot 2; Kraemer (J.L.) : Philosophy in the Renaissance of Islam, Leiden, Brill, 1986, s.177 ve dipnot 77, 275.

4. Lucks (H.A.) : Agm., 1-24; Weijers (O.) : Agm., s.71-78. Bu terimleri kullanan batılı hukukçuların bir listesi için bkz. Tierney (B.) : "Natura id est Deus : a case of Juristic pantheism", Journal of the History of Ideas, XXIV, 3, 1963, s.307-322.

XIII. yüzyıl : Vincent de Beauvais, St.Bonaventure, Michael Scot, St.Thomas. XIV. yüzyıl : M.Eckhardt, Raymond Lulle, W.Ockham, Pietro d'Abano. XV. yüzyıl : Giovanni Dominici, Franciscus Sanson, Lambertus de Monte. XVI ve XVII. yüzyıl : Alexander Hegius, Jean de St.-Thomas, Francis Bacon, Giordano Bruno, Spina'dan birazcık yaşlı Hollandalı daha az tanınan iki filozof : Heereboord (1614-1661) ve Clauberg (1622-1665).

Ancak, bu terimleri ilk defa kimin kullandığı, Spinoza'nın bu kavramları doğrudan St.Thomas'dan veya İbn Rüşd'ten mi, veya her hangi bir başka filozoftan mı aldığı; onları öncekilerden değişik bir anlamda mı kullandığı gibi çeşiter sorular hakkında araştırmacılar arasında görüş ayrılıkları ve çelişkiler vardır.

Kendi araştırmalarımızla bizden önceki araştırmacıların ışığı altında bu ve benzeri sorulara cevap arayalım.

Önce, Spinoza'nın bu kavramları başkasından alıp-almadığı sorusuyla başlayalım. Spinoza, "Le Court Traité de Dieu, de l'Homme et de sa Béatitude" adlı eserinin VIII. Bölümünün I. kısmında bu kavramların başkaları tarafından kullanıldığını ve Natura naturans ile Thomistlerin (Thomacıların) Tanrı'yı anladıklarını söylemektedir. Buradan açıkça anlıyoruz ki, Spinoza'nın kendisi bu kavramların kendinden daha önce en azından Thomistlerce kullanıldığını biliyordu. İşte buna dayanarak Siebeck Spinoza'nın St.Thomas aracılığıyla İbn Rüşd'ten ve Wolfson başta olmak üzere bazıları da Spinoza'nın bu kavramları doğrudan St.Thomas'dan aldığını söylemektedirler[5]. Ancak Weijers, Spinoza'nın ne İbn Rüşd'ün şerhlerini ne de St.Thomas'ı okumamış olacağını ve onun sözkonusu eserinde St.Thomas'tan değil Thomacılardan bahsettiğini öne sürerek, Wolfson'a karşı çıkmaktadır[6]. Buna karşılık, Weijers Thomacılardan Spinoza'nın kasdının sadece Jean de Saint-Thomas olabileceğini, böylece de Spinoza'nın bu yazardan esinlenmiş olabileceğine işaret etmektedir[7].

Burada bir hususu hatırlatmakta yarar vardır : Ünlü teolog ve filozof St.Thomas, "Summa Theologica" (I, II, qu', 86, art.6, Turin-Rome, 1948, s.397 ve De div. nom. IV, 21, Turin-Rome, 1950, s.206) adlı eserinin iki yerinde, Natura naturans kavramından bahsederken, bunu kendi görüşü olarak değil, bazılarının Tanrı'yı "Natura naturans" olarak adlandırdığını söyleyerek, bunu "bazılarının" görüşü olarak aktarmaktadır ve tenkid etmektedir. Buna rağmen, Weijers'in de işaret ettiği gibi, bazı Thomacılar, özellikle XVI. yüzyılda yetişen Jean de Saint-Thomas gibi birisi, Tanrı'yı "Natura naturans" kavramıyla özdeşleştirmişlerdir.

---

5. Siebeck (H.) : Agm., s.375; Wolfson (H.A.) : The Philosophy of Spinoza, Cleveland and New York, Meridian Books, 3.baskı, 1961, C.I, s.16, 254-255.
6. Weijers (O.) : Agm., s.79.
7. Weijers (O.) : Agm., s.80.

Diğer bir husus, St.Thomas devrinde yani XIII. yüzyılda Natura naturans kavramının ilk defa kullanıldığı metinlerden birisi, yaklaşık olarak 1230 ve 1240 yılları arasında Paris'te yazılan ve Sahte-Boèce bir metin olarak bilinen "De disciplina scolarium" adlı risâledir. Bu risâle, Aristocu ve İbn Rüşdçü bir karaktere sahiptir.

St.Thomas devrinde yazılan bu ve diğer benzer risâlelerde, Natura naturans ve Natura naturata kavramlarından bahsedildiğinde, göze çarpan bir husus şudur : Genelde St.Thomas'da dahil bütün yazarlar bu kavramları ismini açıkça zikretmedikleri "birisi" nin veya "bazıları" nın görüşü olarak aktarmaktadırlar.

Başlangıçta da belirttiğimiz gibi, bütün çağdaş araştırmacılara göre, bu kavramlar Avrupa'da XIII. yüzyılın ilk yarısında Müslüman yazarların özellikle İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserleri üzerine yaptığı şerhlerin Latince'ye çevirileriyle ortaya çıktığı hususunda birleşmektedirler. O halde, bu yüzyıldaki batılı düşünürlerin "birisi" veya "bazıları" gibi isimini zikretmedikleri düşünürlerin, ya doğrudan İbn Rüşd olduğunu veya batılı ilk İbn Rüşdçüler'den birisinin veya bazılarının olabileceğini kolaylıkla farzedilebileceği gibi, aynı zamanda bunların Câbir İbn Hayyân ve ondan etkilenen bazı batılı yazarlar da olacağı farz edilebilir – ki bu hususa aşağıda değineceğiz.

Buraya kadar söylenenlerden şu sonuç çıkmaktadır ki, Spinoza kullandığı kavramların kendinden önce, en azından kendi ifadesine göre, Thomacılar tarafından kullanıldığını biliyordu. Madem ki, her hangi bir isim zikretmese de, onları genel olarak zikrediyor, kavramları onlardan aldığını düşünmek ilk bakışta en akla yakın ihtimal olmasına rağmen, bu onun doğrudan İbn Rüşd'ten veya St.Thomas'tan almış olabileceği ihtimalini dışta bırakmaz. Çünkü Spinoza gibi bir filozofun, Weijers'in iddiasının aksine, St.Thomas'ı okumamış olabileceğini düşünmek pek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz yaşıttaşı ve hemşehrisi iki filozof bile bu kavramları kullandığına ve kendinden önce yaygın olarak kullanıldığına göre, bir kaynak değil, buna Giordano Bruno'nun eseri ve İbn Rüşd'ün sözkonusu Latince çevirileri de dahil bir çok kaynaktan öğrenmiş olmasını düşünmek daha doğrudur. Zira bir çok çağdaş araştırma bize İbn Rüşd'ün Spinoza'ya olan doğrudan etkisinden bahsetmektedir .

Spinoza aldığı bu kavramlara yeni bir anlam mı yüklemiştir ? İkinci önemli sorumuz budur. Wolfson, Guéroult ve Weijers, Spinoza'nın kavramları anlam değişikliğine tabi tutarak kendi panteist anlayışını yansıtan

---

8. Bkz. Gauthier (L.) : Ibn Rochd (Averroes), les Grands Philosophes, Paris, PUF., 1948, s.268-277; Weijer (W.) : "Overeenkomst van Spinoza's Wereldsbeschouwing met de Arabische wijsbegeerte", Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 1920.

yeni anlamda kullandığı fikrinde birleşmektedirler[9]. Eğer Spinoza'nın bu kavramları St.Thomas'dan ve Thomascılardan aldığını, bu yazarların söylediği gibi kabul edecek olursak, onun onları anlam değişikliğine uğrattığı fikrini kabul etmek zorunda kalırız. Zira, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, başta St.Thomas olmak üzere birçok Thomacı, Natura naturans ve Natura naturata kavramlarından sözederken, onlardan birisinin veya bazılarının kavramları olarak sözetmektedirler; buna bağlı olarak da hem benimsemediklerini ifade ederler, hem de onların anlamını "natura universalis" gibi o devirde yine yaygın olarak kullanılan başka kavramların anlamlarıyla bazen karıştırılarak bazen aynîleştirerek ele almaktadırlar; bu durum özellikle açıkça St.Thomas'da görülmektedir. Francis Bacon ve Giordano Bruno hariç, hemen Spinoza'dan önceki bütün diğer düşünürler bu kavramlarla sadece Yaratıcı prensibin, yaratmadan ayrılığını fakat aynı zamanda yaratma ile olan yakın ilişkisini ifade için kullanmışlardır; hatta Natura naturans'ı St.Thomas'da olduğu gibi Evrensel Tabiat (natura Universalis) kavramıyla aynı saymışlar fakat onu Tanrı ile aynîleştirmemişlerdir. Spinoza'nın çok yakından düşüncelerini tanıdığı Bruno örneğin, kavramları hemen hemen Spinoza ile aynı anlamda kullanmıştır; yani Natura naturans ile Tanrı'yı kast etmiştir[10].

Görülüyor ki, özellikle başta Bruno olmak üzere bildiğimiz veya henüz bilmediğimiz bazı düşünürler kavramları Spinoza'dan önce, Spinoza'nın kullandığı anlamda kullanmıştır. İşte bunun için biz yukarıda Spinoza'nın ihtimal dahilinde görülen ilham kaynaklarından birisi olarak Bruno'ya işaret ettik. Hiç şüphesiz Spinoza bu bağlamda Bruno ismini zikretmese de o, kendisinin doğrudan esin kaynağıdır. Çünkü Höffding'in de haklı olarak belirttiği gibi, Spinoza ilk defa Natura naturans ve Natura naturata kavramlarından bahsettiği ilk eseri "Le Court Traité" ve esere ekli küçük diyalog, kesin olarak Bruno'yu çağrıştırmaktadır; Bruno'nun fikirleri taklit edilerek kaleme alınmıştır. Bruno'nun sonsuzluk ve doğanın tanrısallığı fikri, Spinoza'yı Tanrı kavramını, doğa kavramına sıkı bir şekilde bağlamaya itmiştir[11]. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Bruno, Spinoza'dan önce her iki kavramıda onun kullandığı anlamda kullanmıştı. Spinoza, buna rağmen Bruno'yu sadece bu eserinde değil hiçbir eserinde hiçbir konuda ismen zikretmemektedir. Weijers'in Bruno'nun kullanımının Spinoza'nın kullanımına yakınlığını bildiği halde, Spinoza'nın ilham kaynağı olarak, Jean de Saint-Thomas'ı göstermesini anlamak kolay de-

---

9. Wolfson (H.A.) : Age., s.254-255; Guéroult (M.) : Spinoza I, Hildesheim, 1968, App.13, s.566-567; Weijers (O.) : Agm., s.78. Spinoza'nın kavramlarının yorumu için ayrıca bkz. Martineau (J.) : A Study of Spinoza, London, 1882, s.224-226; Walsh (F.A.) : "The God of Spinoza", The News Scholasticism, III, 1929; Lovejoy (A.O.) : The Dialectic of Bruno and Spinoza, Berkeley, 1904, s.141-174; Delbos (V.) : Le Problème Moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'Histoire du Spinozisme, Paris, F.Alcan, 1893, s.27-46.

10. Bruno (G.) : Della causa, ed. A.Guzzo-R.Amerio, Milano, 1956, s.378.

11. Höffding (H.) : Histoire de la Philosophie, Fransızca terc.: P.Bordier, Paris, F.Alcan, 1924, C.I, s.310-324.

ğildir. Ayrıca bu yazarın bir çelişkisi daha vardır, o da bir taraftan Spinoza'nın bu kavramları öncekilerin kasd etmediği bir anlamda kullanıldığını söylüyor, diğer taraftan da Spinoza için ilham kaynağı gösterdiği Jean de Saint –Thomas'ın Natura naturans ile Tanrı'yı anladığını söylüyor. Weijers'i çelişkiye sevk eden Spinoza'nın "Thomacılar bununla Tanrı'yı kasd ettiler, fakat onların Natura naturans'ı bütün cevherlerin dışında olan bir varlıktı" şeklindeki cümlesidir[12].

Buradaki Spinoza'nın vurgulamak istediği ince nokta, Weijers'in anladığının aksine, Spinoza Thomacıları kavramlar için kaynak göstermiyor, onlarla kendisi arasındaki kavramların kullanışındaki anlayış farkına işaret etmektedir.

Dolayısıyla, ikinci soruyla ilgili söylediklerimizden çıkan sonuç şudur: Şimdilik müslüman düşünürlerin sözkonusu kavramları kullanımıyla ilgili görüşlerini bir kenara bırakacak olursak, Bruno ve diğer panteislerden bazıları kavramları Spinoza'dan önce onun kullandığı anlamlarda kullanmışlardır; ancak Spinoza kendi panteist anlayışıyla kavramlara daha çok netlik kazandırmıştır. Tanrı bir yönüyle ilk sebep (prima causa) olmasıyla Natura naturans'dır; fakat yaratma veya doğanın sebebi olan Tanrısal sebep doğada içkin olduğu için diğer taraftan da aynı zamanda Natura naturata'dır. Böylece Spinoza, Natura naturans ve Natura naturata kavramlarıyla Tanrısal sebebini içkinliği kavramını ilk sebeblenene (primum causatum) doğrudan bağlamaktadır. Dolayısıyla natura olma bakımından hem Tanrı, hem doğa aynı şeydir; fakat ikisi arasındaki ayrılık, Tanrı'nın sadece naturans olmasında buna karşılık doğanın sadece naturata olmasındadır.

Şimdi burada bizim açımızdan daha önemli olan son meseleye gelelim: Natura naturans ve Natura naturata kavramlarını ilk defa kullanan kimdir ?

Daha önce de belirtildiği gibi, konuyla ilgilenen bütün yazarlar, tabiatlaştırmak anlamına Latince naturare fiil şekli ile bu fiilin natura naturans şeklindeki ismi fâil (aktif şekli) ve natura naturata şeklindeki ismi mefûl (pasif şekil) olarak kullanımı, müslümanların özellikle de İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserleri üzerine yaptıkları şerhlerin Latince'ye çevrilmesinden sonra, Avrupa'da XIII. yüzyılda kullanılmaya başlandığı konusunda hem fikirdirler.

Aynı şekilde, naturare fiili ile Natura naturata kavramının İbn Rüşd'ün Aristo'nun "Fizik" ve "Gökyüzü" adlı eserlerine yaptığı şerhler ve onların Latince çevirilerinde bulunduğu konusunda da hem fikirdirler.

---

12. Spinoza : Le Court Traité, ed. Van Vloten-Land, La Haye, 1914, VIII. Bölüm, 1.kısım, s.45.

Bu sebeple İbn Rüşd ile ilgili daha fazla bir şey söylemeye gerek yoktur. Ancak söylenmesi gereken şey, İbn Rüşd'ün bu kavramları ilk kullanan kimse olmadığıdır; çünkü aşağıda görüleceği gibi, ondan daha önceki bazı müslüman düşünürler tabiat kavramı üzerinde tartışırken bu kavramlardan sözetmişlerdir. Bu konuya geçmezden önce, bu arada iki noktaya değinmek lazımdır.

Birincisi, Siebeck makalesinin baş kısmında, natura naturans ve natura naturata kavramlarının türetimine temel olabileceğini düşündüğü Yunanca bazı kelimeler üzerinde durmaktadır; neticede âdeta sözkonusu kavramların o Yunanca kelimelerin Latince'ye tercümesiymiş gibi görerek, böylece kavramların temelini ve önceliğini Yunan düşüncesine bağlamak istemektedir. Ancak, buna natura naturans ve natura naturata kavramlarının ileri sürülen Yunanca kelimeler ile bir ilgisi olmadığını söyleyen Kraus şöyle devam ediyor : Tâbi'a (tabiatlaştıran) şekli hasseten Arapça'dır, ondan (Tab'a kökünden) pasif şekil [matbû'] (tabiatlaşan) da teşkil edilebilir... "...Skolastik natura naturans ve natura deyimlerinin, Arapça üzerine şekillendiği görülmektedir. Bu Arapça terminolojinin ayrıcalıklı özelliği, sadece Arapça kökün türetime elverişliliğinden değil, daha ziyade Arapça (tabî'a) kavramını (Yunanca) phusis kavramından ayıran farktan ortaya çıkmaktadır"[13]. Anlaşıldığı gibi, skolastik devirden itibaren kullanılmaya başlayan Latince kavramlar Yunanca kelimelerin değil, bu Arapça kelimelerin karşılığı olarak ortaya çıkmışlardır.

İkinci nokta, Weijers'in Natura naturans kavramını Michael Scot'un icâd etmiş olabileceğini söylemesidir[14]. Belki bu kavramı Batı'da ilk kullanan bu düşünür olabilir; fakat ilk mücidi değildir. Gerçekten Natura naturans kavramı, Scot'un astroloji ve onun tarihiyle ilgili çeşitli müslüman yazarlardan alıntıların bol olduğu "Liber Introductorius" adlı eserinde geçmektedir. Ancak bu, onun bu kavramın mücidi olduğunu göstermez. Latin İbn Rüşdçülüğün kurucularından sayılan Scot'un Arapça'dan Latince'ye İbn Rüşd'ün eserleri de dahil bir çok Arapça eserin mütercimi olduğu ve bu arada Câbir İbn Hayyân geleneğini yansıtan iki simya kitabının (Minus Magisterium ve Magisterium) kendisine atfedildiği düşünüldüğünde, Scot'un bu kavram doğrudan Câbir'den veya bir başka müslüman düşünürden almış olmasına kesin gözüyle bakabiliriz.

Kraus ve Kraemer'in de belirttiği gibi, Natura naturans ve Natura naturata kavramları Câbir İbn Hayyân (721-815)'dan Sicistânî (ö.1000) ve Tevhidî (ö.1023)'ye kadar bazı müslüman düşünürler tarafından kullanıldığını bilmekteyiz.

13. Kraus (P.) : Agm., s.137, dipnot 2.
14. Weijers (O.) : Agm., s.71.

Câbir İbn Hayyân, bu ünlü bilimadamı ve filozof, şimdiki bilgilerimize göre sözkonusu kavramları ilk kullanan kimsedir[15]. Bu, başlığı bile özellikle kavramlar arasındaki ayırımı gösteren Kitâbu't-Tabî'a wa'l-Matbû' adlı eserinde görülmektedir. Ayrıca Câbir, Kitâbu'l-Hamsîn adlı eserinde, tabiatlaştıran anlamında tâbi' kavramından sözetmektedir; Allah'ın doğrudan yarattığı evrensel aklı, tabiatın tabiatlaştıranı olarak ele almaktadır; ayrıca yaratmaya ilişkin bütün prensipler, burada evrensel aklı ve onun tabiatlaştırdığı doğayı, Yaratıcı Allah (el-Bâri) kendi üzerinde toplamaktadır[16]. Dolayısıyla Allah, doğrudan yarattığı evrensel akıl aracılığıyla, hem tabiatın tabiatlaştırıcısı, hem de bir bakıma tabiatlaşan oluyor.

Daha sonra, Natura naturans ve Natura naturata (et-Tabî'atu't-Tâbî' ve't-Tâbî'atu'l-Matbû') kavramlarının, Ebû Süleyman es-Sicistânî ile Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin tabiat kavramı üzerine yaptıkları filolojik ve felsefî tartışmalarda da ortaya çıkmış olduğunu görüyoruz. Bu tartışmalardan ortaya çıkan sonuç şudur ki, Arapça'daki tabi'at kavramının bizzat kendisi, özellikle gramer açısından, bu kavramın türediği tab' fiilinin hem aktif formunun tâbi'a (naturans) anlamını hem de pasif formunun matbû' (naturata) anlamını beraberce kendinde taşımasıdır; tâbi'a, tabiatın suretidir, matbû' ise, maddesidir[17].

Ayrıca, "Fî'l-Muharriki'l-Evvel" adlı eserinde Sicistânî, Aristo'nun "Fizik" ve "Metafizik" adlı eserlerinde kullandığı İlk Muharrik kavramı üzerinde tartışırken, her iki eserdeki İlk Hareket Ettiren'in aynı şeyler olmadığını ileri sürer. Metaphysica'nın Lambda kitabındaki İlk Hareket Ettiriciyi, evrenin tabiatı olan nihâyî prensip olarak görür ve natura naturata anlamında yorumlarken, Physica'nın VIII. kitabındaki İlk Hareket Ettiriciyi, tabiattaki onu idare eden bir güç (kuvve) olarak görür ve natura naturans anlamında yorumlar Böylece, bu iki kavram arasında bir ayırım yapar[18].

Görülüyor ki, Natura naturans ve Natura naturata kavramlarının tarihini Câbir'e kadar götürebiliyoruz. Câbir'den sonra da Sicistânî'den İbn Rüşd'e kadar bazı müslüman düşünürlerin bu kavramları kullandıklarını biliyoruz. Sonuç olarak o halde diyebiliriz ki, özellikle başta Câbir İbn Hayyân'ın ve İbn Rüşd'ün eserlerinin Latince'ye ve İbranice'ye tercümeleriyle Batı'da XIII. yüzyılda bu kavramlar kullanılmaya başlıyor, ki bu zaten daha önce de belirtildiği gibi, konuyla ilgilenen günümüz araştırmacıların genel kanaatidir. Spinoza'nın bu kavramları doğrudan İbn

---

15. Kraemer (J.L.) : Age., s.177, 275.
16. Câbir İbn Hayyân : Kitâbu'l-Hamsîn, bkz.49. ve 50. bölümler, V, 136-137.
17. Tevhîdî : el-Mukâbâsât, neşir M.T.Hüseyin, Bağdad, 1970, 79, s.311-312.
18. Sicistânî : Fî'l-Muharriki'l-Evvel, neşir. A.Bedevî : Muntahab Sivâni'l-Hikme ve's-Selâse Resâ'il, Tahran, 1974, s.372-376. Ayrıca bkz. Kraemer (A.J.L.) : Age., s.275, 291-292.

Rüşd'ten veya Câbir'den aldığına kesin gözüyle bakabiliriz. Doğrudan olmasa bile, yukarıda belirttiğimiz gibi Spinoza'nın esin kaynağı olan İbn Rüşdçü Bruno vasıtasıyla bu dolaylı olarak kesindir. Aynı şekilde Spinoza'nın kavramların içeriğine İbn Rüşd'ten, Sicistânî'den veya Câbir'den daha fazla temelde bir anlam da yüklemiyor. Ancak Spinoza kendi subjektif panteizm anlayışına bağlı olarak kavramları daha açık-seçik bir şekilde kullanıyor.

Spinoza'dan sonra da az-çok farklı anlamlarda Natura naturans ve Natura naturata kavramlarının kullanımı Alman idealistleri, özellikle de Schelling tarafından devam ettirilmiştir. Schelling birinci kavramı, tabiatın ideal üreticilik faaliyetini, ikincisini tabiattaki gerçek üretilmiş şeylerin bütününü ifade için kullanmıştır[19]. Bu kullanımda onlarda doğrudan Spinoza'nın etkisi görülebileceği gibi, "Modern İbn Rüşdçüler" olarak adlandırılan bu filozoflarda dolaylı bir İbn Rüşd etkisi de görmek mümkündür. Hatta denebilir ki, Schelling'in kullanımı, Spinoza'dan ziyade örneğin Câbir İbn Hayyân'ın kullanımına daha yakındır.

---

19. Schelling (F.W.J.) : Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie... (1799), III, s.284.

BEDEN-ZİHİN ETKİLEŞİMİ VE POPPER İLE ECCLES

*Yrd. Doç. Dr. Nurten GÖKALP**

Bedenlerimiz ve zihinlerimiz arasındaki ilişki ve özellikle de beyin yapıları, süreçleri ile mental olaylar arasındaki bağıntı problemi oldukça zordur. O düşünce tarihi içinde değişik şekillerde ele alınmıştır. Beden-zihin ilişkisini bilimin sonuçlarını kullanarak temellendirmeye çalışan Karl Raimund Popper bunu 3 Dünya görüşü ile bağlantılandırarak yapmaktadır. O'na göre yapılması gereken şey, madde ve zihnin ne olduğunu araştırmaktan çok, beden ile zihin arasında varolduğuna inandığı "etkileşim" (interaction)in nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışmaktır.

Fizikte kaydedilen gelişmeler sonucu etkisini yitiren cevher ya da öz düşüncesi yerini yavaş yavaş materyalizme bırakınca, materyalizm, yalnızca fizikte değil, biyolojide de büyük bir etkiye sahip olmuştur. Canlıların maddi bedenler olarak görülmesi sonucu da tüm maddi bedenler gibi onlar da fiziksel mahiyetler dünyasına dayandırılmışlardır.

Popper'e göre fiziksel dünyanın mahiyetlerinin kendi aralarında ve bu arada da maddi bedenler ile etkileştiğini ve bunların gerçek olduğunu kabul ederiz. Ayrıca fiziksel objeler ve durumların ötesinde mental durumların olduğunu ve bu durumların bedenimiz ile etkileştiğini de kabul ederiz. Burada diş ağrısı Popper tarafından hem fiziksel hem de mental durumların varlığını ortaya koyan iyi bir örnek olarak görülmektedir[1].

Gerek mental gerekse fiziksel olayların gerçekliğini reddeden filozoflar olduğu gibi, mental olayların gerçek olduğunu kabul etmekle birlikte, onların fiziksel durumlar dünyası ile etkileştiğini inkar eden filozoflar da olduğunu belirten Popper, bu problemin bizi doğrudan beden-zihin problemine yönlendirdiğini ifade etmektedir. O'na göre bu problemin en

---

* Atatürk Üniversitesinde Felsefe Yardımcı Doçenti.

** Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisinde yayınlanan makalenin gözden geçirilmiş biçimidir.

1. Popper, Karl Raimund, Eccles John C. **The Self and Its Brain**, Berlin, Springer International, 1977, s. 36.

makul çözümü fiziksel ve mental durumların etkileştiğini iddia eden etkileşimcilik teorisidir. Bu da bizi beden-zihin probleminin, beyin-zihin problemi olarak tasvirine doğru yönlendirmektedir ki, böyle düşünenlerden biri olan Eccles beden-zihin problemini beyin ile zihin arasındaki irtibat (liaison) problemi olarak tasvir etmektedir[2].

Bu problemin 3 Dünya görüşü ile daha açık bir şekle geleceğini ileri süren Popper, fiziksel mahiyetlerin alemi olan fiziksel dünyayı Dünya 1, mental durumların dünyası olup, şuur, psikolojik temayüller ve şuursuz durumları ihtiva eden dünyayı Dünya 2, ve düşüncenin muhtevasının dünyası olup insan zihninin ürünlerini kapsayan dünyayı Dünya 3 olarak adlandırmaktadır[3].

Yani Dünya 1, fiziksel objelerin dünyası, Dünya 2 sübjektif tecrübelerin dünyası, Dünya 3 ise insan zihninin ürünleri olmaktadır.

Popper'in düşüncesindeki Dünya 3 kavramı beden-zihin probleminde umut verici bir gelişme olarak görülmüş, onun ile nesnellik ve öznelliğin yanında insan yapısı ama özerk bir dünyanın bu ilişkideki yeri ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

"Ben, Dünya 3 ile hikayeler, mitler, aletler, bilimsel teoriler, bilimsel problemler, sosyal kurumlar ve sanat çalışmaları gibi insan zihninin ürünlerinin dünyasını kastediyorum. Dünya 3'ün objeleri fertler tarafından planlanmış bir üretimin sonucu olmamakla birlikte kendi ürettiklerimizdir."[4] diyen Popper, pekçok Dünya 3 objesinin maddi formda olabilceğini ve bu yönü ile hem Dünya 1'de hem de Dünya 3'de yer alabileceğini belirtir. Örneğin heykel, resim ve kitap gibi ürünler hem fiziksel bir obje olarak Dünya 1'e, hem de insan zihninin ürünü olarak muhtevaları insan zihninde yer aldığı için Dünya 3'e aittirler.

Popper'in tezi insan zihninin Dünya 3'ün objelerini daima dolaysız olmasa bile dolaylı olarak kavradığı ve sahip olduğu şeklindedir. Aslında Dünya 3'ün zihni objelerine nasıl sahip olduğumuz probleminin oldukça eski olduğunu belirten Popper, benzer düşüncenin Platon'da da görülebileceğini ifade eder.

Görünüşler alemi (Popper'de Dünya 1) ile ideler alemini (Popper'de Dünya 3) birbirinden ayıran Platon, buna ilave olarak "ruh durumlarından" (states of soul) bahseder ki, bu da Popper'de Dünya 2'ye karşılık olarak gösterilebilir. Popper'e göre bu durumda Platonizm, beden-zihin

2. **A.g.e.**, s.
3. **A.g.e.**, s. 38 ve s. 16.
4. **A.g.e.**, s. 38.

dualizminin ötesine gitmekte ve üçlü bir bölünüm öngörmektedir[5]. Ancak değişmeyen, sınırsız veya ezeli olan Platon'un idelere ilahi kaynaklıdır. Buna karşılık Dünya 3'ün objeleri insan zihninin ürünüdür. Ayrıca ideler doğuştan gelirken Dünya 3'ün objeleri aktif bir süreç sonucunda kazanılır. Bu bir tür öğrenme olup doğal bir öğrenme değil, kültürel ve sosyal bir öğrenmedir. Fiziksel ve sosyal çevrelerimizde aktif bir problem çözücü olan bizler, konuşmayı, okumayı, bilim ve sanata değer vermeyi öğeniriz[6].

Dünya 3 düşüncesi ile beden-zihin problemine ışık tutacağını iddia eden Popper, bununla ilgili olarak üç argüman ileri sürmektedir:

(1) Dünya 3'ün objeleri soyuttur ama hiçbiri daha az gerçek değildir. Onlar Dünya 1'i değiştirmek için güçlü aletlerdir.

(2) Dünya 3'ün objeleri Dünya 1'e yalnızca insan aracılığıyla etki eder. Dolayısıyla Dünya 2 ve Dünya 3 birbirleri ile etkileşirler.

(3) Bundan başka biz hem Dünya 3'ün objelerinin hem de Dünya 2'nin süreçlerinin gerçek olduğunu kabul etmek zorundayız[7].

Dikkat edilirse bu argümanlardan ilki kabul edilebilir gibi gözükmektedir. İkincisi ise kısmen birincisine dayanmaktadır. Şayet biz 3 Dünyanın etkileşimini ve gerçekliğini kabul edersek bu durumda Dünya 2 ile Dünya 3 arasındaki etkileşim, bizim Dünya 1 ile Dünya 2 arasındaki etkileşimi yani beden-zihin probleminin bir kısmını anlamamıza yardımcı olur.

Popper'e göre üçüncü argüman ise, beden-zihin problemini insanın dilinin durumu ile bağlantılandırmaktadır. Zira bir dili öğrenme kapasitesi, insanın genetik yapısı ile ilgilidir. Buna karşın bir dilin gerçekten öğrenilmesi doğuştan getirilen şuursuz ihtiyaçlar ve motifler tarafından etkilenmekte olsa da, genler tarafından düzenlenen doğal bir süreç değildir. O kültürel bir süreçtir ve Dünya 3 tarafından düzenlenmektedir.

Böylece dilin öğrenilmesi doğal ayıklama ile geliştirilen ve genetik temayüllere dayanan bir süreç olduğu kadar kültürel gelişime de dayanan şuurlu bir öğrenme süreci olmaktadır. Bu durum da Popper'in Dünya 3 ile Dünya 1 arasındaki etkileşim fikrini ve Dünya 2'nin varlığını destekler bir durumdur.

O halde diyebiliriz ki, çocuk kısmen kendi başarılarının bizzat da

---

5. Popper Karl, R. **Objective Knowledge, An Evolutionary Approach**, Oxford University Press, Oxford, 1979, s. 154.
6. Popper ve Eccles, **A.g.e**, s. 43-46.
7. **A.g.e**, s. 47.

Dünya 3'ün bir ürünüdür. Aynı şekilde onun self**i, şahsiyeti, diğer selfler ve çevresindeki diğer objelerle etkileşimi sonucunda ortaya çıkar ve bunların tümü de, konuşmanın kazanılmasından, özellikle de bebeğin vücudunun parçalarını ve şahıs zamirin kullanmayı öğrenmesinden derinden etkilenir. Çünkü O'na göre ünlü Kartezyen argümanı "Düşünüyorum o halde varım" ile hem dil hem de zamir kullanma yeteneği önceden farzedilmektedir[8].

Bundan başka bu noktada incelenmesi gereken bir başka husus da self ya da şahsiyet ile Dünya 3'ün bağıntısıdır.

Popper, hiçbirimizin selfler olarak doğmadığını ancak self olduğumuzu öğrenmek zorunda olduğumuzu belirtir. Bu öğrenme süreci, Dünya 1, Dünya 2 ve özellikle de Dünya 3 hakkındaki öğrenmelerimizle gerçekleşir. Selfin self hakkında bilgi toplaması gözlemle değil, self olarak self hakkında teoriler geliştirerek olur[9].

O, self şuurunun diğer şahıslar arasında geliştiğini iddia eder ve kişinin kendi şuuruna başkalarının şuur aynalarındaki yansımalarına bakarak varılabileceğini belirtir[10]. Bu süreç daha sonraki dönemlerde dile dayanır. Ancak yalnızca algı ve dil bir şahıs olmak için yeterli olmayıp diğer şahısların Dünya 2'lere ile de yakın ilişki kurmak gereklidir.

Popper göre "Yeni doğmuş bir bebek self midir?" sorusuna verilebilecek cevap, onun self olmadan önce beden-zihin birliği olduğudur. Dolayısıyla zaman olarak bakıldığında çocuğun bedeninin zihninden önce olduğuna da hükmedilebilir. Çünkü zihin daha sonraki bir başarıdır.

Öte yandan self şuurunun biyolojik düşünceyi aştığını ileri süren Popper yalnızca insanın kendi üzerinde düşünme yeteneğine sahip olduğunu ve yalnızca insanın her organizmanın sahip olduğu programın şuurlu bir parçası olduğunu belirtir[11].

Bizler selfler, beşeri varlıklar olarak sınırsız insan zihninin ürünü olan Dünya 3'ün ürünleriyiz ve ona dayanmaktayız[12]. Selfi belirleyen tüm tecrübelerimiz birbirleri ile sıkı sıkıya ilişkili olup yalnızca geçmiş tecrübelerle değil aynı zamanda değişen eylem programı, beklentilerimiz ve teorilerimiz ile de ilişkilidir. Ve bunların tümü de Dünya 3'e dayanmaktadır. Ancak şu da belirtilmelidir ki, Dünya 3'ün özellikleri ve ilişkileri Dünya 2'nin objelerine indirgenemediği gibi, beyin halleri ve süreçlerine

** Kavramın Türkçe'de tam karşılığı bulunamadığından olduğu gibi kullanılmıştır.

8. **A.g.e.**, s. 49.
9. Popper K.R., **Autobiography of Karl Popper**, İllionis, 1974, s. 151.
10. Popper ve Eccles, **A.g.e.**, s. 150.
11. **A.g.e**, s. 144.
12. Popper, **Autobiography**, s. 156.

de indirgenemez. Bunun aksini iddia etmek Dünyaların birbirlerine indirgenebileceğini ve bir yerde materyalizmi kabul etmektir. Dünyaların ve özellikle de Dünya 3'ün özerkliğini savunan Popper için bu imkansızdır. Buna bağlı olarak o, materyalist görüşlere karşı fikirlerini ve eleştirilerini onları dört gruba ayırarak yapmaktadır:

Birinci grupta radikal materyalizm veya fizikalizm veya radikal davranışçılık yer almaktadır. Şuurlu ve mental süreçlerin varolmadığını iddia eden bu görüşün kendi içinde tutarlı olduğunu söyleyen Papper, "Benim radikal materyalizme eleştirim üç noktadadır: İlki bu görüşün şuurun varlığını inkar ederek kozmolojiyi basitleştirmesi, ikincisi radikal materyalizmi bilimsel olarak görenlerin doğal bilimlerin yanlış anlamaları ve sonuncu ise bu görüşün yanlışlığının deney ile de gösterildiğidir."[13]

Radikal materyalistlerin Dünya 2'nin objelerini beynin süreçleri ile değiştirmesinin mümkün olamayacağını belirten Popper, bunun Penfield tarafından yapılan deneylerin sonuçlarında da açıkça görüldüğünü belirtir. Penfield 1955'de gerçekleştirdiği deneylerde hastaların beyinlerinin belirli bölgelerinin, yerleştirilen elektrodlarla uyarıldığında görsel ve işitsel tecrübelerini oldukça canlı olarak yeniden yaşadıklarını tespit etmiştir. Popper'e göre bu materyalistlerin inkar ettikleri şuurun varlığının bir kanıtı olmakta ve şuurlu ve sübjektif tecrübelerin varlığını açıkça ortaya koymaktadır[14].

Materyalist görüşlerin ikinci olan panpsişizm, mental süreçlerin ve özellikle de şuurlu süreçlerin varlığını kabul etmekle birlikte fizikalizmin temel prensibi olan Dünya 1'in kapalılığı (closedness) da kabul etmektedir. Maddenin içinde şuur veya ruh benzeri bir nitelik olduğuna ve madde ile zihnin paralel hareket ettiğine inanılır. Popper'e göre Leibniz de dahil pekçok panpsişist, psikolojik veya mental süreçlerin, maddi veya fiziksel süreçlerle pararel hareket edip birbirleriyle etkileşmediklerine inanır ve böylece de mental (Dünya 2) süreçler yalnızca mental süreçlere, fiziksel süreçler (Dünya 1) yalnızca diğer fiziksel süreçlere etki ederler. Sonuçta da Dünya 1 kapalı ve kendi kendine yeter olarak görülür. Psikolojizmi metafiziksel bakış açısından materyalizmden çok spiritualizme yakın gören Popper'in bu yaklaşıma karşı üç argümanı vardır:

(1) Psikolojik süreçlerin prepsişik habercisinin olması zorunluluğu varsayımı tamamiyle söze dayalı olup göstermek zordur.

(2) Psikolojizm cansız varlıkların herhangi bir organizmadan daha zayıf zihni hayatı olduğunu kabul eder. Ancak cansızdan canlıya geçişte gerekli büyük bir adım, düşünce içinde yeterince açık değildir.

13. Popper ve Eccles, **A.g.e.**, s. 53.
14. **A.g.e.**, s. 669.

(3) Şuurun ortaya çıkışı panpsişist teoride açıklanamamaktadır ve temelsizdir[15].

Popper, materyalist pozisyonların üçüncüsünü epifenomenalizm olarak belirlemektedir.

Panpsişizm gibi, paralelizmin bir çeşidi olup mental süreçlerin belirli fiziksel süreçlerle paralel olduğunu ve onların bilinmeyen üçüncü bir mahiyet ile ilişkili olduğunu ifade eden epifenomenalistler, mental olaylar ile tecrübelerin varlığını kabul ederler, ancak bu mental ya da sübjektif tecrübelerin tek başlarına nedensel olarak etkili olduklarını ama fizyolojik süreçlerin yan ürünlerinde nedensel olarak etkisiz olduklarını iddia ederler. Popper'e göre onlar Dünya 1'in kapalılığını kabul etmiş olurlar ancak Dünya 2'nin gerçekliğini konu dışı görüp yalnızca fiziksel süreçlerin konu edilmesinde ısrar ederler. Böylece de Dünya 2'nin varlığını kabul etmekte ama onun herhangi bir biyolojik fonksiyonunu da inkar etmektedirler. Öte yandan onlar Dünya 2'nin tekamülünü de izah edememekte, bu tekamülün Dünya 1 üzerindeki çok önemli etkisini inkara zorlamaktadırlar[16].

Ayniyet(Identity) teorisi dördüncü materyalist açıklama olup Popper tarafından panpsişizm ve epifenomenalizmin bir çeşidi olarak görülmektedir. Bu teori, mental süreçler ile belirli beyin süreçleri arasında bir ayniyet olduğunu iddia eder ancak bu ayniyet mantıksal anlamda değildir. Bu teoriyi savunanlar, epifenomenalistlerin aksine mental süreçlerin fiziksel süreçlerle etkileştiklerini kabul eder ve bu süreçlerin basit olarak fiziksel süreçlerin özellikle de beyin süreçlerinin özel türleri olarak görürler. Popper'e göre ayniyet teorisi Dünya 1'i fiziksel ve mental iki bölüme ayırmaktadır:

Dünya 1 = Dünya 1 (mental) Dünya 1 (fiziksel)

Dünya 1f ile Dünya 1m aynı Dünyanın parçaları olunca da onların etkileşiminde problem olmaz. Çünkü onlar fiziğin kurallarına göre hareket etmektedirler. Bundan başka bu teoriyi destekleyenler aynı zamanda mental süreçlerin yani Dünya 2'nin gerçekliğini de kabul etmiş olurlar. Çünkü Dünya 1m=Dünya 2'dir.

Popper, ayniyet teorisini beden-zihin ilişkisindeki en uyumlu teori olarak görmekle birlikte onu eksik bulmakta ve aksaklıklarını şöyle sıralamaktadır:

(1) Dünya 1m, Dünya 1f'de açığa çıkmadan önce yoktur.

15. **A.g.e.**, s. 69.
16. **A.g.e.**, s. 74.

(2) Ayniyet kavramının bazı zorlukları vardır. Bu nedenle terkedilip "çok yakın çağrışım" (very close association) ile değiştirilebilir[17].

Şu ana kadar yazılanlar hakkında şunu ifade edebiliriz ki, Popper beden-zihin problemini iki alt probleme indirgemektedir. Bunların ilki şuurun durumları ile fizyolojik durumlar arasındaki oldukça yakın ilişki iken ikincisi selfin ortaya çıkışı ile onun beden ile olan ilişkisidir.

Problemlerden ikincisinin, yani selfin ortaya çıkışı probleminin, yalnızca dile ve Dünya 3'ün objelerine sahip olmakla çözülebileceğine inanan Popper, self şuurunun hayatın temel özelliği olduğunu ifade etmektedir.

Birinci problemin yani beden-zihin probleminin çözümü ise ancak etkileşimcilik ile mümkündür ve fizyolojik durumlar ile şuurun durumları birbirleriyle etkileşirler.

Öte yandan Popper'in etkileşimciliğini destekleyen bir başka etkileşimci John C. Eccles, problemin Popper tarafından yapılan felsefi temellendirmesine ilaveten bilimsel bir temellendirmeye girişmiştir. Kendisi bir beyinbilimci (brainscientist) olan Eccles, kendi-şuurundaki zihin ile beyin etkileşimini ortaya koyan yeni bir teori geliştirmektedir. Madde dünyası ile şuurun durumları arasındaki katı bilimsel problemleri kaldıracağına inanılan bu teori, Popper'in 3 Dünya hipotezine dayanmaktadır. Zira kendi-şuurundaki zihnin gelişiminin oldukça ilginç bir açıklamasını yapan Popper'in 3 Dünya hipotezi bu teorinin geliştirilmesinde oldukça etkili olmuştur.

Eccles'e göre her selfin kendi-şuurundaki zihin dünyasının yani Dünya 2'sinin, Dünya 3 ile ilişkili olarak geliştirilebileceğini iddia eden bu hipoteze göre, kendi-şuurundaki zihin, bağımsız bir mahiyet olarak, baskın beyin yarıküresinin irtibatlı (liaison) bölgelerinin modüllerindeki aktif merkezlerden, ilgi ve dikkati ile uyumlu olanları seçip birleştirir. Böylece kendi-şuurundaki zihnin nöral olaylar üzerindeki yorum ve kontrol yetkisinin de Dünya 1 ile Dünya 2 arasındaki iki yönlü etkileşim nedeniyle gerçekleştirildiği ileri sürülür[18].

Şimdi bunu detaylandıracak olursak, öncelikle kendi-şuurundaki zihin ile beyin arasındaki ilişkiye bakmamız gerekecektir.

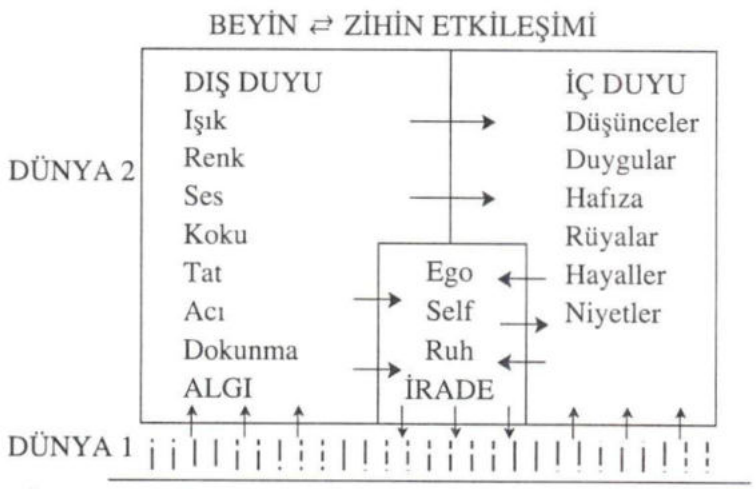
İlk olarak, varolan ve tecrübe edilen herşey 3 Dünyadadır. Bu Dünyalar arasında etkileşim vardır. Zihin-beyin problemi yani Dünya 1 ile Dünya 2'nin ilişkisi özetle ve şematik olarak şöyledir:[19]

17. **A.g.e.**, s. 84-85.
18. **A.g.e.**, s. 355.
19. **A.g.e.**, s. 360.

(1) Duyu organları tarafından elde edilen girdiler yani dış duyu (Dünya 1'den)

(2) Düşünce, hafıza, niyet, duygu, hayal, rüya gibi çok çeşitli bilişsel tecrübelerin oluşturduğu iç duyu (Dünya 2'den)

(3) Dünya 2'nin merkezindeki self veya ego



Öte yandan, Eccles beyin ile kendi-şuurundaki zihin arasındaki etkileşim hipotezini şu delillere dayandırmaktadır:[20]

(1) Kendi-şuurundaki zihnin tecrübelerinde bütüncül bir karakter vardır.

(2) Kendi-şuurundaki zihnin tecrübelerinin beyin bağlantısında, nöral olaylarla ilişkisi olduğu varsayılabilir.

(3) Nöral olaylarla kendi-şuurundaki zihnin tecrübeleri arasında zamansal bir ayrılık olabilir.

(4) Kendi-şuurundaki zihnin, beynin olayları üzerinde etkili bir şekilde hareket edebileceğine dair sürekli bir tecrübe mevcuttur.

Burada dikkati çeken husus, hipotezde, şuurlu tecrübenin birliğinin, beyin yarıküresinin nöral mekanizması tarafından değil, kendi-şuurundaki zihin tarafından sağlandığının vurgulanmasıdır.

Ayrıca tecrübenin birliği de nörofizyolojik bir sentezden değil, burada iddia edilen kendi-şuurundaki zihnin entegrasyon özelliğinden ileri gelmektedir.

20. **A.g.e.**, s. 361.

"Biz burada ilk etapta kendi-şuurundaki zihnin, selfin şuurlu tecrübelerine ve aksiyona bu bütünlüğü vermek için geliştirildiğini iddia ediyoruz."[21] diyen Eccles'e göre bu iddianın belirginleşmesi için beyin yarıküresinin irtibatlı bölgeleri olduğunu hayal etmek zorundayız.

Öte yandan hipotezin temel özelliği, irtibatlı beynin nöral mekanizması üzerinde kendi-şuurundaki zihnin aktif rolü ve etkisi olduğudur. Çağdaş deneysel sonuçların bu etkinin zamansal ilişkilerine delil teşkil ettiğini belirten Eccles, Libet'in insan beyni üzerindeki çalışmalarında bunun açıkça görüldüğünü ifade eder[22].

Diyebiliriz ki, formüle ettiği dualist hipotezini bilimin sonuçları ile desteklemeye çalışan Eccles'in düşüncesindeki temel unsur kendi-şuurundaki zihindir. Kendi-şuurundaki zihin ile beyin arasındaki varsayılan etkileşimin, beyin nöronlarının, modüller içindeki tertibine dayandığı, anatomik ve fizyolojik çalışmalarla gösterilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca kommisurotomi ameliyatlarının*** sonucunda kendi-şuurundaki zihnin, yalnızca baskın beyin yarı küresi ile irtibatlı olduğuna karar verilmiştir.

Öte yandan Eccles'e göre "Kendi-şuurundaki zihin nerededir?" sorusu prensipte cevapsızdır. Tıpkı sevgi, korku, kızgınlık gibi duyguların nerede olduğunun bilinememesi ve onların yalnızca birer tecrübe olması gibi, kendi-şuurundaki zihnin de yeri bilinemez.

Görülüyor ki, Eccles'in formüle ettiği hipotez kendi şuurundaki zihne öncelik vermekte ve onun beyin olayları ile aktif olarak bağlantılı olduğunu iddia etmektedir. Yani beden-zihin etkileşimini, beyin-zihin etkileşimi olarak ele almaktadır. Bunun için varlığını kabul ettiği ve bilimsel sonuçlarla desteklemeye çalıştığı kendi-şuurundaki zihnin (Dünya 2) baskın beyin yarı küresi ile irtibatlı olduğunu ve gelişiminin Dünya 1, Dünya 2 ve Dünya 3'ün etkileşimine bağlı olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

O halde sonuç olarak diyebiliriz ki, gerek Popper gerekse Eccles beden-zihin probleminin etkileşim çözümüne dayandığına inanmaktadırlar. Popper bu durumu felsefi yönden temellendirmeye çalışırken 3 Dünya kuramına dayanmakta, Eccles ise 3 Dünya kuramını bilimsel verilerle destekleyerek, beyin-zihin etkileşimi hipotezini oluşturmaktadır.

---

21. **A.g.e.**, s. 362.
22. **A.g.e.**, s. 364.
Libet hastaların somaestetik korteksinin direkt uyarımından 0.5 saniye sonra bile şuurlu tecrübeye yol açtığını görmüştür.
Daha fazla bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 364-365.
*** Beyin yarı kürelerinin bağlantı yeri ameliyatları
Daha fazla bilgi için bkz. **A.g.e.**, s. 350-354.

DESCARTES'DA BİLGİNİN KESİNLİĞİ PROBLEMİ

*Yrd.Doç.Dr. Ülker ÖKTEM**

İlkçağ'dan beri, varlığa ilişkin, doğru ve kesin bilgiye ulaşılıp ulaşılamayacağı, filozofları meşgul etmiş olan problemlerden biridir. Eski Yunan'da, Kynikler, Kyreneliler, Sofistler ve Septikler, varlığın doğru ve kesin bilgisine ulaşılamayacağını; Sokrates ve Platon ise, ulaşılabileceğini iddia etmişlerdir. Modern Çağ'da da Descartes, tıpkı Sokrates ve Platon gibi, varlığın doğru ve kesin bilgisinin edinilebileceği tezini savunmuştur. Öyle ki, *"kesin bilgi"* problemi, Descartes felsefesinin bariz biçimde, ağırlık merkezini oluşturmuştur.

Descartes, kendi zamanına kadar, doğru zannedilen ve güvenilen bilgilerin hatalı olduğunu görmüş ve bu yüzden, kendisine öğretilen bütün bilgilerden, hatta matematikten bile şüphe etmiştir. Fakat bu şüphe, kendisinin de ifade ettiği gibi[1], Septiklerin amaç haline getirilmiş şüphesinden oldukça farklıdır. Descartes, şüpheyi, doğru ve kesin bilgiye ulaşmak için, bir metot olarak kullanmıştır. Bu nedenle, onun şüphesi, kendiliğinden doğan bir şüphe değil, düşünülen istenilen, aklın ışığı ve iradenin gücü ile hakikati aramaya yönelik, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan (istisnasız), tam bir şüphe, yani metodik şüphedir. Böyle bir şüpheden sonra ancak, mutlak ve sarsılmaz bir hakikate ulaşılmış olacak ve bu hakikat bilgi binasının kuruluşunda sağlam bir temel teşkil edecektir. İşte, hakikati aramak ve onun mutlak bilgisine ulaşmak amacıyla, şüpheyi bir araç olarak kullanan Descartes, işe, zamanındaki bilimi eleştirmekle başlamıştır.

Bu konuda, Descartes, şunlar söylemiştir: "Epey zaman var ki, çocukluğumdan beri, pek çok yanlış kanaatı "doğru" diye kabul etmiş olduğumu ve yine, o yaştan beri, hiç de sağlam olmayan ilkeler üzerine kurduğum şeylerin pek şüpheli ve kesin olmayan şeyler olduklarını fark etmiş

* Ankara Üniversitesi Felsefe Yard. Doçenti.

1. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, III, s. 31; *Discourse on the Method*, III, s. 50.

bulunuyorum... İlk önce eski kanaatlarımın dayandığı ilkelere saldıracağım."[2]

Descartes, bu konudaki sözlerini şöyle sürdürmüştür: "Şimdiye kadar en doğru, en şüphe götürmez olarak kabul ettiğim şeylerin hepsini duyulardan veya duyular yoluyla öğrendim. Oysa, bu duyuların, bazan aldatıcı olduklarını kendim tecrübe ettim. Zira uzaktan yuvarlak görünen kulelerin, yakından bakınca dört köşeli olduklarını birçok defa gördüm. Böylece, başka birçok hallerde de, dış duyular üzerine verilmiş hükümlerde, yanlışlar bulduğum gibi, iç duyular üzerine kurulmuş hükümlerde de yanlışlar buldum. Kolları ve bacakları kesilmiş olan bazı kimselerin, bazan bedenlerinin kesik olan parçasında acı duyduklarını öğrenmiştim. Bunun için, bizi bir defa aldatanlara, hiçbir zaman güvenmemek tedbir gereğidir."[3]

Descartes, bundan sonra, kendisine öğretilen bilgi edinme yöntemleri hakkındaki görüşlerini şöyle dile getirmiştir: "Gençliğimde, felsefe disiplinleri arasından mantığı, matematik bilimler arasından da geometricilerin analizi ile cebiri biraz incelemiştim. Bunlar, tasarımın gerçekleşmesinde işime yarayabilecek üç sanat veya bilimdi. Fakat, yakından inceleyince gördüm ki, mantık, kıyasları ve başka birtakım kuralları ile yeni bir şey öğretmekten ziyade, belli şeyleri başkalarına açıklamaktan başka bir şeye yaramıyor. Mantıktan yararlanmak, yontulmamış bir mermerden, bir Minerva heykelini çıkarmak kadar güçtür. Eskilerin *"analiz"*i ile yenilerin *"cebir"*ine gelince: ancak pek soyut konulardan bahsetmeleri, hiçbir işe yaramaz görünmeleri sonucunu doğurmuştur. Analiz, imgelemi yormaksızın, anlayışı işleyip geliştirememiş; cebir ise, zihni işleten bir bilim olacak yerde, karışık ve karanlık bir sanat olmuştur."[4]

Descartes, böyle bir yargıya varmadan önce, Aristoteles'in mantığını, eski Yunan matematikçilerinden Pappus'un *"Matematik kolleksiyonları"* adlı yapıtını ve onun bu yapıtında matematikle ilgili olarak öne sürdüğü yöntemleri, *analiz ve sentezi,* ve ayrıca, yenilerin cebir'ini etraflıca incelemiştir. Aristoteles'in mantığında yer alan tasım şekillerinin boş yere kullanıldığı ya da olasılık alanına uygulandığı takdirde, zihnin hakikat duygusunu kaybetmesine yol açtığını, bunun ise son derece tehlikeli olduğunu belirten Descartes, bundan sonra, Poppus'un *"Matematik Kolleksiyonları"*nı inceleyerek, onun, analiz'i *"çözümü istenilen meseleyi çözülmüş farzederek, adım adım en yalına, prensiplere kadar inmektir"* şeklinde; bunun tam tersi olan sentez'i ise, *"ispatlanacak problemi*

2. Descartes, *Metafizik Düşünceler,* II, s. 122; *Meditations,* II, s. 80.
3. a.g.e., s. 123; Meditations, II, s. 81.
4. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma,* II, s.20; *Discourse on the Method,* II, s.46-47.

prensiplerden başlayarak, adım adım, tanım, aksiyon ve postülalardan yararlanarak, ispat edileceğe ulaşmaktır" diye tanımladığını ifade etmiştir.[5]

Descartes'a göre, analiz, eski matematikçilerin, büyük bir değer verdikleri, ama, aynı zamanda, bir sır gibi kendilerine sakladıkları bir kanıtlama yöntemidir. Descartes için de, analiz, hakikati bulmada kullanılacak sağlam bir yöntemdir; bir buluş (icat) yöntemidir. Ona göre, analiz, bir problemin, metodik bir şekilde ispat edildiği gerçek yolu ve sonuçların sebeplere nasıl bağlandığını gösterir. Burada, her bir adıma dikkat etmek gerekir. Aksi takdirde, yani adımlardan birine bile gereken dikkat gösterilmeyecek olursa, sonucun zorunluluğu kaybolur. Bunnun tam tersi olan sentez ise, eski matematikçilerin sıkça kullandıkları bir yöntem olmakla birlikte, nereden başlanırsa ispatlanılacak olana varılacağı kestirilemediği için, hakikati bulmada başarılı sayılamaz. Öğrenme arzusu içinde olan kimselerin zihnini, analiz gibi tatmin edemez.

O halde, Descartes, "Pappus, yöntemin ne olduğunu açıklamış, ama bu yöntemle nasıl gerçekleri bulduğunu açıklamamıştır" demek suretiyle, eskilerin analizini ve sentezini, gerekli açıklamalar verilmediği için yeterli saymamıştır.

Yenilerin "cebir"iyle ilgili olarak da Descartes şunları söylemiştir: "Bugün de, "cebir" adı ile anılan ve eskilerin şekiller üzerinde yaptığını sayılar üzerinde yapmaya çalışan bir türlü aritmetik vardır. Fakat, esasında, bana öyle geliyor ki, bu gerçek matematiğin izleri, ilkçağ'a kadar gitmemekle birlikte, bizden yüzyıllarca önce yaşamış olan Pappus ve Dipohantos'da görülmektedir. Daha sonra da, bazı büyük zekalar, bu yöntemi, yüzyılımızda yeniden diriltmek istemişlerdir. Zira, yabancı bir dilden gelen "cebir" (algebra) adıyla anılan yöntem, bundan başka bir şey değildir. Yalnız, dediğimiz gibi, gerçek matematikte bulunması gereken yüksek açıklık ve kolaylığa ulaşılabilmesi için, onu bir çok rakamdan ve karmakarışık şekillerden kurtarmak lazımdır."[6]

Böylece, Descartes, yenilerin "cebir"ini de tatmin edici bulmamış; eleştirmiş ve o güne kadar kendisine öğretilen bu tür bilgilerin kesinliğinden, kesinlikle, şüphe etmeye başlamış ve bu konuda şunları söylemiştir:

"Hakikati arayanın, hayatında bir defa, bütün şeylerden gücü yettiği kadar şüphe etmesi gerektir. Bunun için kendilerinden şüphe edilebilen bütün şeylere yanlış gözüyle bakmak da faydalı olur... ve yine, bize eskiden pek doğru görünen bütün şeylere yanlış gözüyle bakmak da faydalı olur... ve yine, bize eskiden pek doğru görünen bütün şeylerden, hatta

5. Descartes, *Reply to Second Objections*, s. 121; *Metot Üzerine Konuşma*, s.110.
6. Descartes, *Rules for the Direction of Mind*, IV, s. 376.

kendiliklerinden oldukça aşikar olmalarına rağmen, matematiğin ispat ve ilkelerinden dahi, birçok kimseler, bu konular üzerine muhakeme yürütürken aldanmış oldukları için şüphe edeceği."[7]

"Geometrinin en basit konuları üzerinde bile, muhakeme yürütürken yanılan ve yanlış muhakemeler yapan kimseler bulunduğu için, herkes gibi benim de aldanacağıma hükmederek, eskiden ispat olarak kabul ettiğim bütün kanıtları *yanlış* diye atıyordum."[8]

Böylece, Descartes, matematik ve geometri dahil, herşeyden şüphe etmekle birlikte, artık, şüphe ettiğinden kesinlikle şüphe etmez. Şüphe etmek ise, bir çeşit düşünmektir. O halde, düşündüğünden şüphe ettiğinden kesinlikle şüphe etmez. Şüphe etmek ise, bir çeşit düşünmedir. O halde, düşündüğünden şüphe etmez ve ilk temel bilgi, ilk apaçık hakikat olarak *"Cogıto ergo sum"* u (*"Düşünüyorum öyleyse varım"*ı) ortaya koyar. Der ki: *"Düşünüyorum öyleyse varım"* hakikatinin, şüphecilerin en acayip faraziyelerinin bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin olduğunu görerek, bu hakikati, felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim."[8] Descartes, bu konudaki sözlerini şöyle sürdürür: "Bu ilk ilkeyi, *"Ben-im"*i, *"Ben Varım"*ı, her söylediğimde veya zihnimde kavradığımda, o, zorunlu olarak doğrudur"[10]

Bu suretle, Descartes, varlığını da yaşanmış bir iç tecrübeyle, emprik olarak kanıtlamış olmaktadır. Böylece, bilinç, nesnesini, yani kendi var oluşunu yaşantı halinde yakalamaktadır. *"Ben varım"*. Fakat ne kadar zaman? *Düşündüğüm sürece*. O halde, bu varlık, düşünmekle ilgilidir. Hatta, o, bu konuda şunları söylemiştir: "Var olmasaydık, şüphe edemezdik; bu ise, edindiğimiz ilk doğru bilgidir."[11]

Descartes, bu konudaki sözlerini şöyle sürdürmüştür: "...Şu halde, pek apaçık olarak biliyorum ki, ruhumdan daha kolay bilebileceğim başka hiçbir şey yoktur."[12]

Descartes'a göre, bu, *sezgiyle* kavranan ilk ve tek hakikattir ve aynı zamanda zorunlu bir hakikattir. Bu ilk hakikat; *"Her düşünen vardır"*, *"Ben düşünüyorum"*, *"O halde ben varım"* şeklinde bir çıkarımla elde edilmiş olmayıp, çıkarımsal bir hakikat değildir. Zaten, Descartes, *tüm-*

7. Descartes, *Felsefenin ilkeleri*, I, s.27.
8. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, IV, s.40; *Discourse on the Method*, IV, s.51; *Felsefenin İlkeleri*, s.27, dipnot 2.
9. a.g.e., IV, s.35; *Discourse on the Method*, IV, s.51; Ayrıca bk. *Felsefenin İlkeleri*, s.29, dipnot 1.
10. Descartes, *Meditations*, s. 78, Ö. Naci Soykan, Bilimlerin Birliğini Temellendirmede Descartes'ın "Intiution" Kavramının Yeri, *Felsefe Dünyası*, S.24, s.17.
11. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.78.
12. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, II, s.143, *Meditations*, II, s.81.

dengelimin, kendisinin *"diyalektikçiler"* dediği mantıkçıların sillogizm'i *(tasım; kıyas)* ile karıştırılmamasını ister. Çünkü, ona göre, tasım, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, tümüyle yararsızdır; bilineni bildirmekten başka bir işe yaramaz. Oysa, tümdengelim, her zaman değilse bile, bazan sezgi (intuition) olarak da anlaşılır. O, bu hususta şöyle der: "Yalnızca *sezgiyle* elde edilen ilk ilkelerden çıkarılan önermeler, bazan tümdengelim yoluyla bilinirler. Fakat, bir şeyin bir şeyden yalın olarak çıkarılışı, yine, sezgi sayesinde olur."[13]

Her ne kadar Descartes, Cogito'nun sezgiyle kavranan ilk ve tek hakikat olduğunu vurgulamışsa da çağdışı Gassendi, *Cogito*'yu kıyasın bir parçası olarak görmüş, dolayısıyla onun, gerçekten bir *ilk ilke*[14] olmadığını söylemiştir. Descartes ise, buna şu önemli karşılığı vermiştir: *"Dilekler"*in yazarı, *"düşünüyorum öyleyse varım"* derken, benim daha önce *"her düşünen vardır"* büyük önermesini farzetmemi, böylece, daha önce, bir peşin hükmü kabul etmemi istiyor. Ama, *peşin hüküm* kelimesi üzerinde aldandığını farketmiyor. Zira, her ne kadar dikkatsizce ifade edildiği zaman, bu önermeye bu ad verilse de ve daha önce böyle bir hüküm verdiğimiz hatırladığımız için de doğru olduğuna inanılsa bile, iyice incelenince, bunun, bir peşin hüküm olmadığı görülür. Çünkü o, öylesine apaçık görünür ki, insan, onu ilk defa düşünmüş olsa ve dolayısıyla, bunun üzerine hiçbir peşin hükmü bulunmasa da, yine, ona inanmaktan kendini

13. Descartes, *Aklın Yöntemi İçin Kurallar,* III, s.17; *Rules for the Direction of the Mind,* II. s.4; Ö.Naci Soykan, a.g.mkl., *Felsefe Dünyası,* S.24, s.13.
14. Descartes'ın *Cogito*'yu ilk ilke olarak tanıması, bu imtiyazı, genellikle çelişmezlik ilkesine yeren Skolastik filozofların şiddetli itirazlarına yol açmıştır. Bunun üzerine, Descartes, "*ilke*" kelimesinin çeşitli anlamlara gelebileceğini, bütün varlıkların varlığını ispat etmek için *ilke* olabilecek derecede *açık ve genel bir ortak kavramın* aranmasının başka, bize diğer bütün şeyleri bilmek için *ilke* görevini üstlenebilecek derecede varlığı öteki bütün varlıkların varlığından daha açık olan bir varlık aramanın başka olduğunu ifade etmek zorunda kalmıştır. Birinci anlamda, İlkçağ'da Parmenides'in öne sürmüş olduğu *"var olanın var olmaması imkansızdır"* hükmünün bir *ilke* sayılabileceğini, ama, bunun, gerçekte, hiçbir şeyin varlığını bildirmek değil, yalnız o şey bilindiği zaman şöyle bir muhakeme ile doğruluğunu sağlamaya yaradığını ifade eder: *"Var olanın var olmaması imkansızdır.* Şu şeyin var olduğunu biliyorum. O halde, onun var olmamasının imkansız olduğunu da biliyorum." Bunun ise, Descartes'ın nazarında pek az önemi vardır ve bizi, daha da bilgin kılmaz. Öteki anlamda ise, ilk ilke, "düşünüyorum öyleyse varım" ilkesi, varlığı ruhumuzun varlığından daha belli olan hiçbir şey bulunmadığı için ilk ilke durumundadır. Öyleyse, başka hiçbir şeyin varlığı bilinmeden önce, ruhun varlığı bilinebildiği halde, ruhun varlığı bilinmeden önce, başka hiçbir şeyin varlığı bilinemez. (Bk. *Metot Üzerine Konuşma,* s. 146; 148).
Esasında, kendi kendimizden doğrudan doğruya edindiğimiz bilgiyi bilgilerimizin ilki ve en açığı olarak tanıyan bir gelenek, Ortaçağ'dan, özellikle de Agustinus'dan beri sürüp gelmektedir. Agustinus, bunu, şüpheciliği çürütmek, ruhun maddesizliğini ve Tanrının varlığını ispat etmek için kullanmıştır. Bu ise, Agustinus ile Descartes'ın ortak itirafına göre, *metafiziğin* temelidir. Bu yüzden, Descartes'ın bu gelenekten etkilenmemiş olduğunu söylemek biraz güç gibi görünmektedir.

alamaz. Fakat, buarada rastlanılan en büyük yanlış, Gassendi'nin önermelerin bilgisinin, diyalektiğin kıyaslarının sırasını takibederek, tümel önermelerden çıkarılması gerektiğini sanmasıdır. Bu ise, onun, hakikati ne tarzda aramak gerektiğini pek az bildiğini gösterir. Zira, her ne kadar genel kavramlar bulunduktan sonra, onlardan özel kavramları çıkarmak mümkünse de, bununla beraber, hakikati bulmak için, daha sonra genel kavramlara geçmek amacıyla, daima özel kavramlardan başlamak gerektiğine şüphe yoktur. Böylece, bir çocuğa, geometrinin başlangıcı öğretilirken, *"eşit iki miktardan eşit miktarlar çıkarılırsa geriye kalanlar da eşittir"* veya *"bütün, parçalarından büyüktür"* gibi önermeler, özel haller içeren örnekler gösterilmezse, genel olan anlaşılmaz."[15]

Cogito'nun ilk ilke olduğuna yapılan başka bir itiraz da "teneffüs ediyorum öyleyse varım" gibi, Cogito'ya benzer başka birçok önermelerin de ilk ilke olabileceği yönündedir. Descartes, buna da, *"düşünmek* sözü ile *bizde, doğrudan doğruya müşahade edeceğimiz şekilde vukua gelen bütün şeyleri anlıyorum. Böylece, yalnız anlamak, istemek, hayal etmek değil, irade, akıl, muhayyile ve duyularla edinilen kanaatlar,* hatta *duymak bile düşünmekle aynı şeydir"* diyerek cevap vermiştir[16].

Birçokları da, *Cogito*'yu Malebranche ile Berkeley'den geçerek Kant'a varan idealizm yolunda atılmış bir ilk adım olarak görmüşlerdir. Bu ise, esasında realist bir filozof olan Descartes ve onu izleyen Kartezyen filozofların, bu yönde yaptıkları, inkar edilmesi son derece zor olan, güçlü etkiyi göstermektedir.

Descartes'a göre, bir ilk hakikat değerinde olan *"Düşünüyorum öyleyse varım"* önermesinin her iki kısmı da, dikkat edilecek olursa, birer *sezgi* ürünüdür. Yalnız, "öyleyse" (ergo) ile başlayan ikinci kısmın, bu sözcükten dolayı, bazı kimselerde çıkarış izlenimi uyandırdığı da bilinmektedir. Bunlardan birisi de, B. Williams'tır. O, soruna, çıkarım türleri açısından yaklaşmış ve bu önermenin bir tasım olmasa bile, bir çıkarım olduğunu ileri sürmüştür.[17]

Cogito'nun çıkarımsal olduğunu kabul etmek, *Cogito*'nun ilk hakikat olmadığını iddia etmek demek olur ki, bu da bütün sistemi tehlikeye düşürür. Şu halde, *Cogito, zihni* bir *sezgi* ile kavranan, ilk ve tek, fakat zorunlu bir hakikattir. *Cogito,* bulunan ilk hakikat ve bu itibarla felsefenin ilk ilkesi olmakla kalmaz, aynı zamanda, bize, hakikatin ölçütünü de verir; çünkü bu ilk hakikat, açık ve seçiktir. "Şu halde, açık ve seçik olarak tasavvur ettiğimiz herşey, doğrudur."[18]

---

15. Descartes, *Reply to Fifth Objections (Beşinci İtirazlara Cevap),* s.205; Ayrıca bk. *Metot Üzerine Konuşma,* s. 144.
16. Descartes, *Reply to Second Objections (İkinci İtirazlara Cevap),* s. 160; *Felsefenin İlkeleri,* I, s. 36.
17. Gülnur Savran, "Düşünüyorum Öyleyse Varım", *Felsefe Arkivi,* s.21, s. 164.
18. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma,* IV, s. 36; *Discourse on the Method,* IV, s. 52.

Cogito'nun çıkarımsal bir hakikat olduğu yolundaki tartışmalara, esasında, Descartes'ın, onu, zaman zaman, bir çıkarım şeklinde ifade etmiş olması yol açmıştır. Şöyle ki, o, *Cogito* hakkında zaman zaman şu ifadeleri kullanmıştır: *"Düşünüyorum öyleyse varım"* deyince, hakikati söylediğimi bana temin eden, *düşünmek için var olmak gerektiğini* çok açık bir şekilde görmekliğimden başka bir şey olmadığını farkettiğimden..."[19]

"...ve *"düşünüyorum öyleyse varım"* önermesinin, düşüncelerini sırayla yürüten bir kimsenin karşısına çıkan hakikatlerin ilki ve en kesini olduğunu söylediğim zaman, bundan dolayı, önceden *düşüncenin, kesinliğin, varlığın, düşünmek için var olmak gerektiğinin ve buna benzer diğer şeylerin* bilinmesi gerektiğini inkar etmedim."[20]

Buna karşın, sorunsala çok özgün bir biçimde yaklaşmış olan bir başka düşünür, J. Hinttika'ya göre, *"Düşünüyorum öyleyse varım"* önermesi, bir çıkarım değildir. Bu şu demektir: Descartes, *Cogito*'ya (ilk hakikate) varolmadan düşünmenin imkansız olduğu görüşünden hareket ederek varmamıştır. "Varım" önermesi, mantıksal bir gereklilik olmadığı halde, bunun tersini kendisinin düşünmesi imkansızdır. Bu imkansızlık da ancak "düşünüyorum" ile birlikte ortaya çıkar.[21]

Esasında, Descartes'ın sistemi düşünülecek olursa, bunun bir çıkarım olmadığı ve olmaması gerektiği zaten kolayca anlaşılır. Bu nedenle, *Cogito*'ya ilişkin olarak, J. Hinttika ve onun gibi düşünenlere, sanırım, hak vermek gerekir.

Şu halde, *Cogito,* insanın kendi bilincini doğrudan doğruya yaşaması olayı, artık kendisinden şüphe edilemeyecek olan bir olgudur ve Descartes'ın uzun ve dolamaçlı bir şüphe yolunun sonunda varmış olduğu kesin, doğru ve artık sarsılmaz olan ilk hakikattir. Dikkat edilecek olursa, Descartes, bütün bu bilim binasını kurmak için sabit bir noktanın yeterli olacağı kanaatındadır. Nasıl ki, Arkhimedes, yer vuvarlağını, bulunduğu yerden oynatmak ve başka bir yere götürmek için sağlam ve sabit bir noktadan başka bir şey istememişse, Descartes da, tüm felsefesini üzerine kuracağı böyle sağlam ve sabit bir nokta aramış ve bulmuştur. İşte, bu nokta *Cogito*'dur.[22]

---

19. Gülnur Savran, a.g.mkl., aynı yer.
20. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, I. 10; Descartes'ın bu yapıtındaki *Cogito*'ya ilişkin bu sözleri, *Metot Üzerine Konuşma*'da yer alan aynı konudaki sözlerini kuvvetlendirir mahiyettedir. Ayrıca, bu hususla ilgili olarak, bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev. Vehbi Eralp), s. 136-137.
21. Gülnur Savran, a.g.mkl, s. 166.
22. Descartes, *Meditations*, II, s. 77.

Böylece, var olduğunu kanıtlayan, yani ruhsal ve bedensel varlığının bilincine varan Descartes, bundan sonra, Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığını kanıtlamaya geçer.

İlk olarak, Descartes, Tanrı'nın varlığını şöyle kanıtlar: "Madem ki, şüphe ediyorum, o halde varım; fakat kendimde bu şüphe denilen eksikliği görmem, bende, *tam ve olgun* fikirlerinin bulunmasını, dolayısıyla bu fikirlerin biricik anlaşılır nedeni olan *Tanrı'nın var olmasını* gerektirir; hatta *olgun, sözüne sadık, aldatmaz* bir Tanrı'nın varlığını gerektirir. Eğer, zihnimin, bir şeye ait olduğunu açık ve seçik olarak gördüğü herşey, gerçekten o şeye aitse, gerçek varlığın bir *olgunluk* olduğu ve onsuz Tanrı'nın mutlak olgunluğunu tasavvur edemeyeceğim şüphesizdir. Sonuç olarak, *Tanrı, gerçekten ve zorunlu olarak vardır*. Ancak böyle bir Tanrı, açık ve seçik fikirlerimi garanti ederek, ruhla bedenin gerçek ayrılığını temin eder".[23]

İkinci olarak, yaptığı Tanrı kanıtlamasında, Descartes, kendisine "varlığımın sebebi ben miyim" diye sorar ve bu sorusunu "hayır, varlığımın sebebi ben değilim; eğer ben olsaydım, kendimi, eksik bir varlık olarak değil, tam olgun bir varlık olarak yaratırdım. Kendimi yoktan yaratıp, vucuda getirecek kadar kudretli olsaydım, Tanrı'da tasavvur ettiğim olgunlukların hepsini kendime vermemek için bir sebep kalmazdı. Zira, bu olgunluklardan herhangi birini meydana getirmek, asıl varlığı meydana getirmekten daha zor değildir" diye cevaplandırır ve bu sefer de, kendisine, " o halde, acaba, Tanrı'dan daha az güçlü bir varlık, varlığımın sebebi olabilir mi?" şeklinde bir soru yöneltir. Bu soruyu da, "beni, bendeki Tanrı fikri ile yaratacak bu kudretin hiç olmazsa bu fikrin içerdiği tasavvuri gerçeklik kadar tözsel bir gerçekliğe sahip olması lazımdır" diyerek yanıtladıktan, yani buna da imkan olmadığını belirttikten sonra, zihninde, *"mükemmellik"* fikrine rastladığım; kendisinin *"mükemmel"* bir varlık olmadığı için bu fikrin kendisine, kendisinden gelemeyeceğini söyleyen Descartes, böyle bir fikrin, kendisine, ancak *mükemmel* bir varlıktan gelebileceğini, ki bunun da, Tanrı olduğunu ifade eder. O halde, *Tanrı vardır*.[24]

Üçüncü olarak, ontolojik kanıt denilen ve Ortaçağ'da özellikle St.Anselmus tarafından kullanılmış olan şu kanıtla Tanrı'nın varlığını kanıtlar: "Tanrı, *en gerçek ve en mükemmel* varlıktır. Tanrıyı bir defa *var olan* bir defa da *var olmayan* bir şey diye düşünelim. Var oluşu, var olmayışına göre daha fazla bir şeydir. Var olmamış olması mantık bakımından da bir çelişki yaratır. O halde, *Tanrı vardır*."[25]

---

23. Olivier Lacombe, *Descartes*, s. 60; *Discourse on the Method*, IV, s. 52; *Metot Üzerine Konuşma*, IV, s. 153.
24. Olivier Lacombe, a.g.e., s. 59.
25. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 274.

Tanrı *"mükemmel"* bir varlık olduğu için beni aldatamaz. Zira, aldatmak onun şüphe götürmez bir eksikliğine delalet eder. O halde dış dünya vardır.

Böylece, Cogito'dan hareketle, Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığını kanıtlayan Descartes, şimdi de, Tanrı bizi yanıltmayacağına göre, üstelik düşüncemizin, dolayısıyla varlığımızın ve herşeyin varlığının garantörü olduğuna göre, dış dünyaya ilişkin verdiğimiz hükümlerde niçin yanıldığımızı araştırır. Descartes'a göre, yeterince bilmediğimiz bir şey üzerine hüküm verdiğimiz zaman yanılırız. Ancak, açık-seçik olarak kavradığımız şeyler üzerine hüküm verdiğimiz takdirde hiçbir zaman yanılmamıza imkan yoktur. Descartes'a göre, yanılmamızın ilk ve başlıca sebebi, çocukluğumuzda edindiğimiz *peşin hükümler*'dir. Bu peşin hükümleri unutamamamız ve zihnimizin, hüküm verdiğimiz şeyler üzerinde fazlaca durup yorulması, bizi yanılgıya sürükler. Descartes'a göre, fikirlerimizi iyi ifade edemeyişimiz de yanılmamıza yol açar. Ona göre, yanılmalar, Anlık'tan, yani kavrayıştan gelmez, iradeden (istemden) gelir. İrade, bir şeyi benimseyebilme ya da reddedebilme yetimizdir; Bizdeki bu yeti, Tanrı'da olduğu gibi yetkindir. Bana, Anlık'ın verdiği fikirler arasında bir seçme yaptıran da odur. Şu halde, yanılma, bir benimseme ya da reddetme gücü olan iradenin, ya da özür seçişin yi kullanılamayışından ileri gelmektedir. Ayrıca, beden de yanıltıcıdır. Descartes, bu hususta şunları söyler: "...Yanılmam, Tanrı'nın bana verdiği doğruyu yanlıştan ayırtetme yetisinin bende sonsuz olmadığındandır... Tanrı'nın yüce iyiliğine rağmen, insan doğası ruh ve bedenden oluşmuş olduğu için, bazan yanıltıcı olmaktadır."[26]

Ona göre, yanılmada önemli bir rol oynayan bedenden kaynaklanan engeller iki tanedir: Bunlardan birincisi, *insanların yargıya varmakta acele etmeleri;* ikincisi ise, *peşin yargılara saplanmalarıdır*. İnsanların yargıya varmakta acele etmelerini ise, Descartes, dört önemli nedene bağlamaktadır: Bunlar: *İnsanların, kendi bilgi veyteneklerine fazlasıyla güvenmeleri, emekten kaçınmaları, bilgisizliklerini açığa vurmak istemeleri ve problemleri etraflıca incelemek istemeleridir.*

Descartes, bu konudaki sözlerini şöyle sürdürmüştür: "...Kendi tecrübemle biliyorum ki, bende bir hüküm vermek veya doğruyu yanlıştan ayırtetmek gücü vardır. Şüphesiz, diğer sahip olduğum şeyler gibi, bunu da bana Tanrı vermiştir. Tanrı ise, beni aldatmak istemeyeceğinden, bu gücü gerektiği gibi kullandığım takdirde hiçbir zaman yanılmam imkanı olmayacak bir tarzda bana verdiği de muhakkaktır."[27]

---

26. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, IV; s. 175; 185, *Meditations*, IV, 91-92. Ayrıca bk. *Felsefenin İlkeleri*, s. 48, dipnot 1.
27. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, IV, s. 174; *Meditations*, IV, s. 90.

"...Genel olarak aldanmamıza sebep olan şey çokça, hüküm verdiğimiz şeyin, henüz tam bir bilgisini edinmeden, hüküm vermemizdir."[28]

"...Ancak, kendisine anlayış tarafından *açık ve seçik* olarak sunulan şeyler hakkında bir hüküm vermesi için, irademi, bilgimin sınırları içinde zaptettiğim müddetçe aldanmama imkan yoktur; çünkü, *açık ve seçik* olan her kavrayış, gerçek ve olumlu bir şeydir ve dolayısıyla, kaynağı, yokluktan gelemez. Ama, onun yaratanı, zaruri olarak Tanrı'dır. Tanrı, son derece olgun olduğundan, hiçbir yanlışın nedeni olamaz."[29]

Cogito'dan hareket ederek, Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığını kanıtlayan Descartes, böylece, solipsizme düşmekten kurtulmuş olur; ama, öte yandan bir kısır döngüyle karşı karşıya kalır. Şöyle ki: Bu suretle, bir taraftan Tanrı'nın varlığı, *Cogito*'dan çıkarılmış, diğer taraftan da açık ve seçik olan şeylerin, bu arada *Cogito*'nun doğruluğu da Tanrı'nın varlığına bağlı kılınmış olmaktadır.[30]

Bu kısır döngünün, yani totolojinin ortadan kaldırılması için, her iki bakımın, epistemolojik ve ontolojik bakımların birleştirilmesi ve "Düşünüyorum, o halde Tanrı vardır" şeklinde bir önermenin kurulması gerekir. Zaten, Descartes da, buna benzer bir önerme kurmuş ve bunu şöyle ifade etmiştir: "Varım; o halde Tanrı vardır"[31]

---

28. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.48.
29. a.g.e., aynı yer, dipnot 2.
30. Bu kısır döngüyü devrin filozofu Gassendi derhal farketmiş ve Descartes'a bunu şu sözlerle ifade etmiştir: "Tanrı var olduğu, bu fikrin yaratıcısı olduğu ve aldatıcı olmadığı için, açık ve seçik bir fikrin doğruluğunu kabul ediyorsunuz; ve diğer taraftan, açık-seçik bir fikre malik bulunduğunuz için Tanrı'nın var ve yaratıcı olduğunu ve aldatıcı olmadığını söylüyorsunuz. Buradaki kısır döngü aşikardır." (Bk. Vehbi Eralp, Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri, *Felsefe Semineri Dergisi* I, s. 141).
"*Descartes Kısır Döngüsü*" (Circle Carteseen) adı ile tanınan bu itiraza filozofumuz yanıt vermekten geri kalmamıştır. O, *sezgiyle* kavranan açık-seçikliği, açık-seçik ilkelerden çıkarılan sonuçlardan ayırmak gerektiğini, *sezgiyle* kavranan açık-seçiklik için Tanrı'nın varlığına ihtiyaç olmadığını, açık-seçik ilkelerden çıkarılan sonuçlar için ise, hafızamızın bizi her zaman aldatması mümkün olduğuna göre, Tanrı'nın varlığına dayanmak gerektiğini ifade etmiştir. Böyle bir ayrım yapıldıktan sonra, kısır döngünün ortadan kalktığı görülür. *Cogito*, sezgiyle kavranan bir hakikat olduğu için, Tanrı'nın varlığına bağlı değildir. Fakat, mesele bununla da halledilmiş olmaz. Descartes'ın "*Metot üzerine Konuşma*" da ifade etmiş olduğu üzere, açık-seçik şeylerin doğruluğu da ancak Tanrı'nın var olması sayesinde sağlanabilir. Böylece, doğruluğu açık-seçik olarak bilinen şeylerin de doğru olarak kalmakta devam edebilmeleri için yine, Tanrı'ya dayandırılmaları zorunludur. Meselenin böyle iki yönlü olması, kanaatimce, Descartes'in epistemolojiden hareketle antolojiyi temellendirmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Epistemolojiden hareket edilince, mevcut olan açık-seçiklik, bilginin doğruluğunu sağlamaya yeterlidir. O bakımdan, Tanrı'nın varlığına dayanmaya ihtiyaç yoktur. Ontolojik açıdan ise, bir varlık olan hakikat, var olmakta devam etmek için, tüm diğer varlıklar gibi, Tanrı'nın varlığına muhtaçtır, çünkü varlıkların ilki ve temeli Tanrı'dır.
31. Bkz. Vehbi Eralp, Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri, *Felsefe Semineri Dergisi* I, s. 142.

Tanrı'nın ve dolayısıyla dış dünyanın varlığını kanıtladıktan sonra "madem ki, bilincimin dışında bir dış dünya vardır; o halde, bunun doğru ve kesin bilgisi de edinilebilir" diyen Descartes'a göre, bilginin elde edilmesinde, *süje-obje, bilen-bilinen* olmak üzere iki taraf vardır; ve süje, karşısına aldığı objenin *kesin* bilgisini elde etmeye hazırdır. Fakat buradaki asıl mesele şudur: Süje, obje hakkında edindiği bilginin kesinliğini nasıl garanti edecektir? Başka deyişle, süje, yani objesini karşısına alan bilinç, objeye ilişkin elde ettiği bilginin kesinliğinden, bildiği şeyin kesin olduğundan nasıl emin olacaktır?

Mutlak bir *"kesin bilgi"*nin nasıl elde edilebileceğini ve bu tür bilginin edinilmesinde gerekli olan bilgi araçlarının neler olduğunu kendisine soran Descartes, bu soruyu şu şekilde yanıtlar: Ona göre, bizde, *Anlık (Müdrike), İmgelem (Muhayyile), Duyular ve Bellek (Hafıza)* olmak üzere, dört bilgi yetisi vardır. Bunların içerisinde, ona göre, hakikati idrak edebilen, sadece *Anlık*'tır. Diğerleri ise, ya onun işine yardım ederler, ya da onu engellerler. Descartes bu konuda diyor ki: "Gerçekte bizde bilime yetenekli yanın *anlık* olduğunu biliyoruz. Ama işe karıştığını ya da engel olduğunu benimsediğimiz üç yeti daha vardır: *İmgelem, Duyular ve Bellek*. Kendimizi bu üç yetinin engel olabileceği durumdan korumak ya da bu yetilerin bize nerede yardımcı olabileceğini görmek için, bu yetilerin sırayla incelenip görülmesi zorumludur."[32]

Anlık, Descartes'a göre, bütün öbür yetilerden önce gelir. Başka deyişle, *anlık,* bütün öbür yetilerin üstündedir. Herşeyin bilgisi ona bağlıdır. Bir yargının doğruluğu veya yanlışlığı da ondan kaynaklanır. Descartes, *"anlık*tan önce olan hiçbir şeyi tanımayız" der. Ona göre, "doğruluk ve yanlışlık ancak *anlık*tadır ama kökleri çoğunlukla öbür ikisindedir."[33]

Anlık'ın sağlıklı sonuçlara varabilmesi için, yani sağlam bilgiler elde edebilmesi için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. *İmgelem ve Duyular* iyi işledikçe, *Anlık* daha da sağlıklı sonuçlar elde eder. *Anlık* kadar yetenekli olmadıkları için, doğrudan doğruya bilgi elde etmeyen ama bilginin maddesini hazırlayan bu yetiler, iyi işlemezlerse, yararlarından çok zararları dokunabilir; *anlık*'ı yanlış yargı vermeye sürükleyebilirler. Ama, yine de, doğruluk ve yanlışlıktan birinci derecede sorumlu olan *Anlık*tır. *"Ben"* in yapısının temelini arı *Anlık* belirler.

Descartes, bu konuda şunları söylemiştir: "Kendimi, *Duyular*dan da *İmgelem*den de ayrı sayabilirim. Ama, o zaman ben, ben olmaktan çıkmam. Belki, daha eksikli bir ben olurum ama bu, benim varolmamamı gerektirmez. Oysa, *Anlık*sız bir ben düşünmek imkansızdır."[34]

---

32. Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar,* XII, s. 43; 56; *Rules*, XII, s. 18; 21.
33. a.g.e., XII, s. 58; *Rules,* XII, s. 19.
34. Afşar Timuçin, *Descartes,* s. 98.

Descartes'a göre, İmgelem, zihinde imge oluşturabilme yetisidir. Oluşturduğu imgeleri saklama işi de onundur. Descartes, imgelem ile belleği zaman zaman aynı, zaman zaman da yakın anlamda kullanmıştır. Bellek, kaypaklığıyla, kayganlığıyla, yüklendiği saklama işini iyi yapamaz. Bu yüzden, Descartes, *tümevarım* olarak adlandırdığı *sayış*'ı belleğin yardımcısı olarak tanır.

Descartes, dıştan edindiği bilgilerden çok, kendinde bulduğu bilgilere, dış duyum aracılığıyla edinilmiş fikirlerden çok, yani, *Duyular*dan ve *İmgelem*den çok, arı *anlık*'a güvenir. O, bu konuda şunlar söyler: "Zihnim, cisimsel şeyleri imgelerken, bedene yönelir; oysa, bir şeyi anlarken ya da kavrarken, kendine yönelir. İmgelemek ve anlamak, esasında, zihnin iki ayrı yöneliş biçiminden başka bir şey değildir."[35]

Anlık'ın basit mahiyetleri kavraması *"Sezgi"* sayesinde olur. Descartes'a göre, *sezgi*, duyuların değişen tanıklığı veya yalancı bir imgelemin aldatıcı hükmü değil, saf ve dikkatli bir zihni, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar, açık ve seçik bir anlayışıdır. O, bu konuda şunları söylemiştir. "Bence sezgi, ne duyuların değişen tanıklığı, ne de yanlış sentezler yapan bir imgelemin yanıltıcı hükmüdür. Fakat salt ve dikkatli bir zihnin bir andaki kavrayış ve anlayışıdır. Bu kavrayış, o kadar kolay ve seçiktir ki, anladığımız şey üzerinde, hiçbir şüphe bırakmaz. Böylece, herkes, *zihinsel sezgi ile varolduğunu, düşündüğünü, bir üçgenin yalnızca üç çizgi ile, yuvarlak bir cismin ise, bir tek yüzeyle sınırlı olduğunu ve buna benzer daha birçok olguyu* kolayca görebilir... Sezginin birinci özelliği, sırf *zihinsel oluşudur*. O, salt ve dikkatli bir zihnin, sağlam ve emin kavrayışıdır. Bu, öyle bir kavrayıştır ki, aklın ışığından doğar ve daha basit olduğu için *çıkarış*tan daha emindir. Sezginin ikinci özelliği, *yanılmaz oluşudur*. Basit mahiyetler, basit oldukları ve hiçbir kısım içermedikleri için, bunlarda hataya düşmeye imkan yoktur. Zihin bunları ya tamamiyle bilir, ya da hiçbir suretle bilemez. Onlar, zihin tarafından görülmemiş olabilirler fakat, eksik veya yanlış bilinmeleri mümkün değildir. *Çıkarış*, doğru olmasına rağmen, zihnin bir hareketini gerektirir. Sezgi gibi basit değildir. Bu yüzden sezgi ona üstündür. Sezginin üçüncü özelliği ise, *düşüncenin bütün basit fiillerini, yani yalnız hükümleri değil, hükümler arasındaki ilişkileri de kapsamış olmasıdır*. Sonuç olarak, bilimin başlangıcında, birtakım *sezgiler* vardır ve bunlar deneyden değil, *akıl*dan gelmektedirler. Çünkü deney ekseriya bizi aldatır."[36]

Descartes, sezginin apaçıklığı ve kesinliğinin istenen her tartışmada başarılı olduğunu söylerken, buna matematikten şu örneği verir: "2+2'nin 3+1'e eşit olduğu sonucu verildiğinde, sezgi yoluyla 2+2'nin ve 3+1'in 4

35. a.g.e., s. 100.
36. Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, III, s. 15-16; XII, s. 21; 64, *Rules*, III, s.4; XII, s. 66.

ettiği sadece görülmekle yetinilmez, ayrıca bu ikisinden üçüncünün, yani 2+2'nin ve 3+1'in 4 etmesinden bu ikisinin birbirine eşit olduğunun, zorunlu olarak çıktığının görülmesi gerekir."[37]

Kısacası, Descartes'ın sezgi dediği şey, duyusal değil, akılsaldır. Böyle olduğu için, insanın, düşündüğünü dolayısıyla, var olduğunu kavraması ile, örneğin üçgenin yalnız üç çizgi ile sınırlandığını veya 2+2'nin 4 ettiğini kavraması arasında Descartes'a göre hiçbir fark yoktur.[38]

Demek ki, Descartes, bilimin temelinde, esasen akılsal sezgiyi bulmaktadır. O "kesin ve apaçık olan basit şeyler hakkında bilgi edinme yolu" olarak tanımladığı sezgi ile, "kesin ve apaçık olan bu basit şeyler hakkında, sezgiyle edinilmiş olan temel bilgiden, yeni bilgilere yürüme yolu" diye tanımladığı çıkarış'a (tümdengelim'e) ilişkin şunları söylemiştir: "ilk hakikatleri, aklımız, kendi içinde bulur. Hakıkatin kesin bilgisine varmak için akılsal sezgiden ve zorunlu tümdengelimden (dedüksiyon) başka bir yol yoktur. Sezgi ile tümdengelim, hiçbir aldanma korkusu olmasızın, bizi nesnelerin bilgisine vardıracak olan zihnimizin tüm etkinlikleridir. İlk ilkeler yalnızca sezgi ile, daha uzak sonuçlar ise, yalnızca tümdengelimle bilinirler. kesin bilgiye varmada en güvenilir yol, bu ikisidir."[39]

O halde, Descartes'a göre, ilk ilkeler veya ilk sebepler, doğal olarak aklımızda bulunan hakikat tohumlarından gelmektedir. Bunda, deneyin hiçbir rolü yoktur. Esasında, aranılan kesin ve açık-seçik bilgi, tamamiyle akılsaldır, yani deneyden bağımsızdır; *a priori* dir. Şu halde, bilginin kesinliğini sağlayacak olan da *akıl*dır. Şimdi, akla şöyle bir soru gelmektedir: Madem ki, *sezgi*, hem terimler, hem de onlar arasındaki ilişkinin bilgisini veriyor, o halde, niçin ikinci bir bilgi kaynağına, *çıkarış*'a ihtiyaç duyulmaktadır? Descartes, bunu şöyle açıklamaktadır: "Bazı şeyler kendiliklerinden apaçık olmadıkları halde, düşüncenin sürekli ve kesintisiz bir hareketi ile doğru ve belli ilkelerden çıkarıldıklarında, kuşkusuzca bilinmektedirler. Böylece bir zincirde ilk halka ile son halkayı birbirine bağlayan bütün ara halkaları tek bir bakışta kavrayamazsak da, birinciden sonuncuya kadar sırayla hepsini gözden geçirdiğimiz ve her halkanın kendinden önce gelenle bir sonra gelene bağlı olduğunu hatırladığımızda, sonuncunun da birinciye bağlı olduğunu görürüz."[40]

Esasında, birbirine zincirlenen hakikatler serisinin ancak iki terimi olmuş olsaydı, sezginin biricik bilgi kaynağı olması yeterli olurdu. Bu durumda bile, bir terimden diğer bir terime geçiş vardır; ama bu geçiş, ani

37. a.g.e., III, s.16; *Rules*, III, s. 4.
38. Bazılarının bu konudaki kanaatları farklıdır. Bkz. Ö. Naci Soykan, a.g.mkl., s. 18-19.
39. Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar.*, III, s.17; *Rules*, III, s. 4.
40. a.g.e., VI, s.29-30.

bir geçiş olduğundan sezgi devam etmekte ve yeterli olmaktadır. Fakat, hakikatler zinciri, genellikle iki terimle sınırlı değildir; oldukça uzundur. O bakımdan, apaçık olarak sezgiyle kavranmış olan ilk hakikatten, diğer hakikatlerin çıkarış yoluyla çıkarılmaları kazınılmazdır. Ama, her ne olursa olsun, Descartes'ın, sezgiye fazlasıyla değer ve önem verdiği ve onu, bilginin kesinliği adına, çıkarış üzerinde bir kontrol aracı olarak kullandığı açıktır.

Descartes, mutlak bir "kesin" bilginin ilk örneğini matematikte bulmuş ve matematikte bunu sağlayan şartları kapsayan yöntemi, matematik yöntemi, bilginin evrensel yöntemi haline getirmiştir. Ona göre, her bilimin kendine özgü bir yöntemi yoktur. Her bilime aynı yöntemin, matematik yöntemin uygulanması gerekir. İşte, Descartes'ın orijinal olan görüşü de budur. Bütün bilim dallarını matematik kadar kesin ve açık kılmak ve bu sayede "hakikat"e ulaşmak isteyen Descartes, ilk iş olarak, doğanın sırlarını açacak tek anahtar kabul ettiği ve model aldığı matematikte kesinliği ve açıklığı sağlayan şartları ortaya çıkarmaya çalışmış ve bu şartları diğer bilim dallarında da gerçekleştirmek için büyük bir çaba sarfetmiştir. O halde, matematikteki kesinlik ve açıklığın şartları nelerdir? Matematikteki kesinlik ve açıklığın şartları, hiç kuşkusuz, doğruluğu apaçık olan şeylerden hareket etmek ve bunlardan birtakım sonuçlar çıkartmaktır. İşte, kesinlik ve açıklık, ancak bu suretle elde edilebilir. Descartes, bu aynı şeyin, diğer bilim dallarında da yapılabileceği kanaatındadır; yani, tıpkı matematikte olduğu gibi, diğer bilim dallarında da, doğruluğu apaçık olan şeylerden hareket edilerek, bunlardan birtakım sonuçlara ulaşılabilir. Böylece onlarda da açıklık ve kesinlik sağlanmış güvenilir sonuçlara ulaşılmışsa, hakiki bilgiye ulaşılmış demektir.

Şu halde, Descartes, dış dünyaya ilişkin doğru ve mutlak bir kesin bilgiyi edinmenin bir yöntemi ve bu yöntemin de bazı kuralları olduğunu dile getirmekte ve bunun, 1637'de yayınlanmış olan *"Metot Üzerine Konuşma"*[41] adlı kitabında ayrıntılı olarak açıklamaktadır.

Esasında, dikkat edilecek olursa, Descartes'ın, felsefesini kurarken izlediği yol, ilkin, kendisine öğretilenlerin tümünü birden şüpheli veya yanlış diye atmak, sonra onları yeniden, sırasıyla birer birer gözden geçirerek, ancak doğru ve şüphe götürmez olduğu apaçık olanları alıp saklamaktır. Kısacası, Descartes, sadece olası olan bütün bilgileri reddetmiş, ancak tamamıyla belli ve şüphe götürmez bilgileri kabul etmiştir. Böylece o, olasılığı bir şüphe vesilesi olarak görmüş ve değerlendirmiştir. İşte, iz-

41. *"Metot Üzerine Konuşma"*, ilk defa 1895'de İbrahim Ethem tarafından *"Usul Hakkında Nutuk"* adıyla Türkçeye çevrilmiştir 1928'de aynı çevirinin ikinci baskısı yayınlanmıştır. Daha sonra da, eseri, Mehmet Karasan dilimize kazandırmıştır. Biz, eserin, Karasan tarafından yapılmış olan çevirisinin 1986'daki dördüncü baskısından yararlandık.

lediği bu yol gereği, Descartes, önceleri eleştirmiş olduğu mantıktan, geometriden ve cebirden de hiç tereddüt etmeden yararlanmıştır. Şöyle ki: mantıktan bazı iyi kuralları, geometriden -aklı kendisine esir etmemesine dikkat ederek, hatta onu, akla yardım edecek bir şekilde düzenleyerek- hem duyulara hem de imgeleme yararlı olan yanları, cebirden ise, miktarları işaretlerle sembolleştirmeyi alarak yöntemini kurmuştur. Bu konuda, Descartes, şunları söylemiştir: "Bugüne kadar bilimlerde hakikati arayanlar arasında ancak, sadece matematikçilerin bazı ispatlar yaptıklarını, yani kesin ve apaçık deliller bulabildiklerini gördüm. İşte bu yüzden, yöntemimi kurarken onların inceledikleri aynı şeylerden başlamak gerektiğinden şüphe etmiyorum".[42]

İnsanların eşit akla sahip olmakla birlikte, hakikate ilişkin doğru ve kesin bilgiye ulaşamamış olmalarının nedenini sağlam ve güvenilir bir yöntem uygulamamış olmalarında gören Descartes, doğru ve kesin bilgiye ulaşmak için öne sürdüğü yöntem ve bu yöntemin kuralları hakkında ise şunları söylemiştir: "Benim, yöntemden anladığım, şaşmaz ve kolay kurallardır. Bu kurallara uyan kişiler, hiçbir zaman doğruyu yanlış yerine almayacak ve boş emeklerle kendilerini yormadan, yavaş yavaş bilgilerini arttırarak, bütün şeylerin doğru ve kesin bilgisine ulaşacaklardır... Başka insanların yaptığı gibi, sanatın yardımından ziyade, tesadüfün lütfu ile yapılan düzensiz, boş araştırmalarla değil de, uzun tecrübelerle bulduğum şaşmaz kurallarla hakikate vardığımı gördüm."[43]

O halde, Descartes'a göre, biz, bu yöntem sayesinde, herhangi bir hakikate ilişkin doğru ve kesin bilgiye kolayca ulaşabiliriz. Bunun için yapılacak ilk ve tek şey, zihni, araştırılacak olan şeylere yöneltmek ve bunların aralarındaki sıra ve düzeni tesbit etmektir.

Bu yöntemin kurallarına gelince: Bunlar, Descartes'a göre, *Apaçıklık, Analiz, Sentez (Sıra)* ve *Sayış* olmak üzere dört tanedir.

"I. Apaçıklık Kuralı: Doğruluğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani acele hüküm vermekten ve peşin hükümlere saplanmaktan dikkatle çekinerek, verdiğim hükümlerde ancak kendilerinden şüphe edilmeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeyleri bulundurmaktır."

Descartes'a göre, kesin ve açık-seçik bir bilgi elde etmek için esas olan, *açık-seçik ilkeler*den hareket etmek ve *tümdengelim* yoluyla bunlardan zorunlu sonuçlar çıkartmaktır. Başka deyimle, önce sebepleri bilmek, sonra bunlardan sonuçlara geçmek gerekir. Esasında, Descartes'ın izlediği yol da budur. O, bu konuda şunları söylemiştir: "Burada gözettiğim sıra şu olmuştur: Önce, evrende bulunan ve bulunması mümkün olan her-

42. a.g.e., s.21; Olivier Lacombe, *Descartes*, s. 32.
43. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma, s. 87, 88.*

şeyin, ilkelerini veya ilk sebeplerini bulmaya çalıştım. Bundan sonra, bu sebeplerden çıkarılabilecek ilk ve genel sonuçların neler olduğunu araştırdım."[44]

Demek ki, Descartes'a göre, doğruluk kriteri, rasyonellik ve sübjektiflikle metafizik olarak temellendirilmiş olan *açıklık ve seçiklik*tir. Ona göre, *"açık ve seçik"* olarak tasavvur ettiğimiz herşey, doğrudur.

Descartes'ın *"açık ve seçik olarak tasavvur ettiğimiz herşey, doğrudur"* sözü, dikkat edilecek olursa, ancak Tanrı'nın var olması, mükemmel bir varlık olması ve bizde olan herşeyin ondan gelmesi sebebiyle geçerlidir. Nitekim, Descartes, yine bu konuda, şunları söylemiştir: "Fikirlerimiz veya kavramlarımız, gerçek ve Tanrı'dan gelen şeyler olduklarından, açık ve seçik olan bütün kısımlarında doğrudurlar."[45]

Der ki: "... pek açıkça ve pek seçikçe kavradığımız şeylerin hep doğru olduğunun genel bir kural olarak kabul edilebileceğine hükmettim; fakat yalnız seçikçe kavradığımız şeylerin hangileri olduğunu görmekte bazı güçlükler vardır."[46]

O halde, "açık ve seçik" olan bilgi nedir? Descartes, bu konuda şunları söylemiştir. "...Hatta, birçok kimseler vardır ki, hiçbir şeyi, hakkında iyi hüküm vermek için gerektiği şekilde görmezler; zira, şüphe götürmez bir hükmün dayanabileceği bilgi, yalnız açık değil, seçik de olmalıdır. Açık bilgiden, dikkatli bir zihne görünen ve belli olan bilgiyi kastediyorum.... Seçik bilgiden de, keskin ve başka bilgilerden ayrı bir bilgiyi kastediyorum. öyle ki, bu bilgide, onu gerektiği gbii gözden geçirene, açıkça görünenden başka bir şey bulunmaz."[47]

Descartes'a göre, bilgi, seçik olmadan açık olabilir; ama, açık olmadan seçik olamaz. O, bu konuda şunları söylemiştir. "...Örneğin, bir

---

44. *a.g.e., VI, s.66;* Discourse on the Method, VI, s.62.
45. Descartes'a göre, fikirlerin, fikir olmak bakımından *formel gerçeklikleri,* ayrı ayrı şeylerin fikri olmak bakımından da *objektif gerçeklikleri* vardır. Fikirler arasında, ona göre, formel gerçeklikleri bakımından değil, ojektif gerçeklikleri bakımından fark vardır, ve fikirler, objektif gerçekliklerine göre tasnif olunurlar. Descartes, bu konuda şunları söylemiştir: "Herhangi bir fikrin, bir "düşünce"nin, düşünen cevherin bir tavrı bir bilinç hali olmak bakımından, diğer düşünce veya bilinç hallerinin gerçekliğine eşit bir gerçekliği vardır. Herhangi bir bilinç içeriğini tanıtmak görevini üstlenmiş olan bir fikir, ancak tasavvur edilebilirliği bakımından, diğer bilinç hallerinden ayrılır. Kırmızı yahut gök fikrini, irade fikrini, zevk fikrini hep böyle biliyoruz. Bu fikirler, bazı düşünme tarzları olarak ele alınırsa, aralarında hiçbir fark ve eşitsizlik yoktur. Fakat onları, birisi bir şeyi, diğeri başka bir şeyi gösteren hayaller olarak gözden geçirince, birbirinden farklı oldukları apaçıktır." (Oliver Lacombe, *Descartes,* (çev.M.Karasan), s.54-55; 56); *Discourse on the Method,* IV, s.53.
46. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma, Iv,* s.36; *Discourse on the Method,* IV, s.52.
47. Descartes, *Felsefenin İlkeleri,* s.55-56.

kimse, yakıcı bir acı duyduğu zaman, bu acıdan edindiği bilgi, kendince açıktır; fakat bundan dolayı her zaman seçik değildir. Çünkü, çoğu zaman, bu acıdan edindiği duyumu, yaralanan kısımda var olduğunu zannettiği şeyin özüne ilişkin olarak verdiği yanlış hükümle karıştırır. Öyle ki, yaralanan kısımda var olan şeye ilişkin olarak verdiği hükmün, düşüncesindeki acı fikrine veya duyumuna benzediğini zanneder; böylece bilgi, bazan seçik olmaksızın açık olabilir; ama, açık olmaksızın seçik olamaz"[48].

Descartes'a göre, Tanrı bize, *açık ve seçik* olarak kavrama gücü vermiştir. Bu konuda Descartes, şunları söylemiştir: "...Matematik hakikatlerden bile artık şüphe etmeyeceğiz: çünkü pek apaçıktırlar ve eğer duyularımızla bir şeyi kavrarsak, ister uyanıkken ister uyurken, bu şeyden edindiğimiz kavramda bulunan açık ve seçik şeyi, karanlık ve karışık olandan ayırdığımız takdirde, doğru olan hakkında kolayca bir kesinlik elde edebiliriz."[49]

Demek ki, Descartes'a göre, insan zihni, kendi kesinliğini kendisi sağlamaktadır. Kesinlik ise, düşüncenin kendi kendisine uygunluğundan dolayı doğan bir kriterdir. Bu kesinlik, Tanrı'dan gelmez. Tanrı, düşüncenin, kendi kendisine sağladığı bu kesinliğin ve apaçıklığın garantisidir sadece. Kısacası, Descartes felsefesinde bilginin kesinliği, dış varlıkla değil, dış varlığı olduğu gibi bilme gücüne sahip düşüncenin kendi kendisine uygunluğu ile mümkündür. Eğer böyle olmasaydı, matematiğin bir yöntem olarak kullanılması da mümkün olamazdı.

"II. Analiz Kuralı: İnceleyeceğim güçlüklerden her birini daha iyi çözümlemek için mümkün olduğu kadar bölümlere ayırmaktır."

Bu kural, basitleştirme kuralıdır. Tam ve son sınırına kadar götürülebilen bölme, bizi bölünmezlere, doğrudan doğruya sezgiyle bilinebilen apaçıklık atomlarına götürür. Çünkü, ona göre, bilinmesi en kolay olan, basit olan şeylerdir. Basit olan şeyler, aynı zamanda ilk bakışta sezgi ile görülebilen, dolayısıyla bilgisi kesin olarak edinilebilen şeylerdir. Ancak, bunların sayısı azdır. Bunun için, Descartes, bunların dikkatle gözetilmesini ve incelenmesini ister. Böylece, karmaşık ve karanlık önermelerden sezgiyle adım adım daha basit önermelere inmek, daha sonra da, bu basit önermelerin sezgisinden hareket ederek, adım adım çözülmesi gerekene ulaşmak mümkün olabilir.

Anlaşıldığı üzere, Descartes'a göre, bu kural gereği, ilkin problemin sınırları çizilerek, yani o, her türlü gereksiz kavramdan ayıklanacak,

48. a.g.e., aynı yer.
49. a.g.e., s.47.

sonra problem, en basit özlere ininceye dek, mümkün olduğu kadar bölünecek; bölümlere ayrılacak; yalına indirgenecektir. Örneğin, "mıknatısın özü" araştırılacaksa, problem ilkin, "mıknatıs" ve "öz" olarak sınırlandırılacaktır. Ona göre, ancak bu takdirde, mıknatısın özünün ne olduğu anlaşılabilir. Oysa, eskilerin analizinde problemin sınırları çizilmediği gibi, problem, çözümlenmiş kabul ediliyor ve buradan hareketle yalına iniliyordu.

Esasında, Descartes "analiz" kelimesini, birbiriyle olan ilişkilerini gözden kaçırmaksızın, ama birbirinden ayrılması gereken, üç ayrı anlamda kullanmıştır: 1. Analiz denilen yöntem kuralı, 2. Geometrik Analiz, 3. Analitik Geometri. Descartes'ın *geometrik analiz* terimi ile kastettiği şey, eski geometricilerin analizidir.

Descartes, bilindiği üzere, kendi analiz kuralını, geometriye yani tamamiyle ölçülebilen eğrilerin söz konusu edildiği alana uygulayarak, *Analitik Geometri*'yi kurmuş, yani geometrik oranları, cebir denklemleri şeklinde ifade etmeyi başarmıştır. Böylece, cebir ile geometri arasında bir paralelizm bulunduğunu vurgulamıştır. Bu da, bizi, Descartes'ın istediği basitleştirmeye götürmektedir. Doğrular üzerinde incelenen ve cebirle ifade edilen bir oranlar sistemi. Bundan böyle, bütün geometri eğrileri, denklemlerin derecesine göre, cinslere ayrıldıkları bir sınıfa girmiş olurlar.

Descartes, bu aynı paralelizmin geometri fizik arasında da kurulabileceğini iddia etmiş ve göstermiştir.

"III. Sentez (Sıra) Kuralı: En basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı basamak basamak bir merdivenden çıkar gibi, yavaş yavaş, en bileşiklerin bilgisine yükselmek için, hatta doğaları gereği, birbiri ardınca sıralanmayan şeylerin arasında bile bir sıra bulunduğunu farz ederek düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmektir."

Burada uygulanan zihin işlemi sadece *sezgi* değil, *çıkarış*tır. Descartes, bunun için şunları söylemiştir: "Sonra, belki de daha şimdiden, niçin buraya sezgiden başka bir yol, çıkarış ile, yani kendisiyle, kesin olarak bilinen şeylerden *zorunlu olarak* başkalarını çıkardığımız bir zihin işlemi ile vardığımız sorulacaktır. Çünkü kendiliklerinden açık olmadıkları halde, *kesin olarak bilinen* birçok şey vardır. Yeter ki bunlar, yalnız doğru ve bilinen ilkelerden hareket ederek, herşeyin açık bir sezgisini edinen düşüncenin sürekli ve kesilmeyen bir hareketi ile çıkarılmış olsun."[50]

50. Olivier Lacombe, *Descartes*, s.29.

"IV. Sayış Kuralı: Hiçbir şeyi unutup ihmal etmediğimden emin olmak için her yönde birçok sayışlar ve tekrarlar yapmaktır."[51]

Descartes felsefesinde, *sayış*'ın önemi büyüktür; çünkü ona göre, bellek kaypaktır. kolaylıkla atlama yapabileceği gibi, unutabilir de. O bakımdan, Descartes, incelediği şeyleri, sürekli ve kesiksiz bir düşünce hareketi ile gözden geçirmek ve onları yeter sayıda ve sıralı bir sayışta toplamak ister. Şu halde, ona göre, *sayış* sürekli, kesiksiz, yeter sayıda ve sıralı olmalıdır. O, bu konuda şunları şöyler: "Bilgiyi tamamlamak için, incelemeyi amaç edindiğimiz bütün şeyleri, düşüncenin sürekli ve kesiksiz bir hareketi ile gözden geçirmek ve onları yeter ve sıralı bir sayışta toplamak lazımdır... *Sayışın buradaki rolü, düşüncenin hareketini,* tek bir görüş altına giremeyecek kadar *karmaşık bir bilgi topluluğuna,* sezginin (görüşün) imtiyazı olan ve yöntem bakımından, *hakikatin biricik garantisi konumunda bulunan apaçıklığı* (birinci kural), *doğrudan doğruya vermektir.* Bunu belirledikten sonra, artık, kolayca anlaşılmaktadır ki, sayış, harikaten önemlidir; ve onun, analiz ve sentez kurallarına da uygulanmaması mümkün değildir. Zira, *sayış* saf ve basit sezginin, dar olan sınırlarını aşan, şeylerin tahkikine elverişli biricik vasıtadır."[52]

Anlaşıldığı üzere sayış, Descartes'a göre tek bir görüş altına giremeyecek kadar karmaşık bir bilgi topluluğuna apaçıklık vermek için kullanılır.

Esasında, dikkat edilecek olursa, yöntemin ikinci ve üçüncü kuralı birbirine sıkıca bağlıdır. Bu yüzden, *"Metot Üzerine Konuşma"* da ayrı ayrı zikredilen bu kurallar, *"Aklın Yönetimi İçin Kurallar"* da, tek ve aynı kuralın iki parçası olarak gösterilmiştir.

Zihnimizin, *sezgi* ve *çıkarış* işlemlerini uygulayarak, nesnelerin mutlak bilgisine ulaşmasını sağlayan ve bu dört kuraldan oluşan yönteminin özelliklerini ise, Descartes şöyle belirtir: "Yöntem, herşeyden önce, yanlışa düşme tehlikesini ortadan kaldırır, yani kesinlik sağlar. Ayrıca, her türlü emek kaybını önler; kolaylık sağlar. Bilgiyi yavaş yavaş arttırarak verimlilik sağlar. Nihayet, zihni, bilgiye ulaştırır; yani bilgelik sağlar."[53]

Sonuç:

Mutlak bir kesin bilginin elde edilme şartlarını araştıran Descartes. Cogito'yu matematik kesinlik ve apaçıklıkta sezgisel (intuitif) bir önerme olarak görmüş ve metafiziğinin temeline koymuştur. Bundan sonra da,

51. Descartes, *metot Üzerine Konuşma,* II, s.20-21; *Discourse on the Method,* II, s.47.
52. a.g.e., s.122-123-124.
53. Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar,* IV, s.19-20.

yukarıda ayrıntılı olarak bahsettiğimiz üzere, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya geçmiştir. Tanrı'nın varlığını, ontolojik kanıt dışında, *"mükemmellik"* ve *"olgunluk"* fikirlerinin zihnine nereden gelmiş olabileceğini araştırarak kanıtladıktan sonra, Descartes, böyle mükemmel ve olgun bir varlığın, mükemmellikle ve olgunlukla bağdaşmayacağı için, bizi aldatmayacağını, dolayısıyla, duyularımızla kavradığımız dış dünyanın da var olduğu sonucuna varmıştır. Böylece, hem solipsizme düşmekten kurtulmuş, hem de objeyi -hatta Tanrı'yı bile- inşa edenin zihin olduğunu vurgulamıştır. Bu şekilde, Descartes felsefesinde, objesini belirleyenin süje olduğu da açıkça ortaya çıkmış olmaktadır. Ama, burada, önemli bir mesele daha vardır: Acaba doğru, gerçek üzerine oturabilecek midir? Başka deyimle, epistemoloji, ontoloji ile temellendirilebilecek midir? Bu, Descartes felsefesinin çok önemli bir problemidir. Bu problem, daha sonra, 19.yy'da, Alman Romantik filozofu Hegel tarafından da ele alınacak ve Hegel, problemi, *"gerçek olanın ussal, ussal olanın da gerçek"* olduğunu söyleyerek, yani *gerçek* ile *doğru* arasında bir özdeşlik kurarak çözmeye çalışılacaktır. Ama, Hegel'den üç yüzyıl önce Descartes, *gerçek* ile *doğru*nun, reel ile rasyonelin, özdeş olmayıp, *uygun* olduğunu ifade etmiştir. Şu halde, Descartes'a göre, rasyonel olan, reel olma, reel olan da rasyonel olana uygundur; ve bu uygunluğun, dolayısıyla, açık-seçikliğin garantörü de Tanrı'dır.

Öyle anlaşılıyor ki, Descartes'a göre, Tanrı bilinmedikçe başka bir şey hakkında kesin bir bilgi elde edilemez. Descartes, bu konuda, aynen şunları söylemiştir: "Düşünce, kendinde birtakım ispatların teşkiline yarayan bazı genel kavramlar da bulur. Bu ispatlar onu, bu fikirlerin doğruluğuna öyle mutlak bir şekilde inandırır ki, o bu ispatları yaptığı sırada, bu genel kavramların doğruluğundan şüphe edemez. Örneğin, düşüncede *"sayı* ve *"şekil* fikirleri bulunduğu gibi *"eşit sayılara başka eşit sayılar eklenince, toplamları da eşit olur."* ve bunun kadar apaçık başka birçok ortak kavramlar vardır. Bunlarla *"bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğu"*... vb gibi apaçık şeyleri ispat etmek kolaydır. Düşünce, bu kavramları ve buna benzer kavramlardan çıkardığı sırayı fark ettiği müddetçe, onların hakikatinden pek emindir; fakat düşünce, daima bu kadar dikkatle bahsi geçen bu kavramları ve sırayı düşünmediğinden, açık-seçik kavramadığı bütün şeylerin doğruluğundan şüphe etmekte haklıdır. Dolayısıyla kendini yaratanı bilinceye kadar kesin ve şüphesiz hiçbir bilgi edinemeyeceğini çok iyi görür."[54]

Descartes, açık-seçikliğin garantörü olarak gördüğü Tanrı ile ilgili sözlerini şöyle Sürdürür: "...Fakat, bir Tanrı'nın varolduğunu anladıktan sonra, aynı zamanda herşeyin ona bağlı oludğunu ve onun asla aldatıcı olmadığını da anladığım için, bunun sonunda, açık ve seçik olarak kavradı-

54. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.34-35.

ğım herşeyin doğru olmaktan geri kalmadığına hükmetmiştim... Açık ve seçik olarak kavradığım herşeyin doğru ve kesin bir bilgisini ediniyorum. Uyumuş daimi olsam, zihnime apaçık olarak gelen herşey, mutlaka doğrudur. Böylece, her bilginin doğruluk ve kesinliğinin ancak ve yalnız Tanrı'nın bilgisine bağlı olduğunu açıkça görüp, anlıyorum; öyle ki, onu bilmeden önce, başka hiçbir şeyi tam olarak bilemezdim."[55]

Şu halde, anlaşıldığı üzere, Descartes'ın epistemolojisinin temelinde, Tanrı fikri vardır. Herşey Tanrı'dan ötürü vardır ve ondan başlayarak anlaşılır. Bilgi, Platon'da ya da Husserl'de olduğu gibi, varlığın bilgisi değil, kendi kendisinin bilgisidir. Descartes felsefesinde, bilginin kendi kendisini, varlık olarak ortaya koyması, yani bilginin kendi içinde, ontolojik bir alanının olması söz konusudur. *Bu ise, ruhun maddeden ayrı bir varlığı olmasını, ruhun başlı başına bir töz olmasını gerektirir.* Böyle olunca da, bunun temelinde, ister istemez Tanrı olacaktır. Esasında, *ontolojisini epistemoloji, fiziğini de metafizik*[56] üzerine kurmuş olan Descartes, "Ben" den hareketle ilkin, kendi varlığını, daha sonra da Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığını kanıtlayarak solipsizme düşmekten kurtulmuş, yine, aynı şekilde, "Ben"den hareketle solipsizme düşmeksizin, Tanrı'nın garantörlüğünü gündeme getirerek, bilginin kesinliği problemini çözmüştür; ya da en azından, sistemiyle tutarlı olarak çözmüş görünmektedir.

KAYNAKÇA

1. Descartes, *Discourse on the Method,* Great Books of the Western World, Encylopediae Britannica Inc., Chicago, London, 1952.

2. ----------, *Meditations on First Philosophy,* Great Books of the Western World, Encylopediae Britannica Inc., Chicago, London, 1952.

3. ----------, *Rules for the Direction of the Mind,* Great Books of the Western World, Encylopediae Britannica Inc., Chicago, London, 1952.

4. ----------, *Objections against the Meditations and Replies,* Great Books of the Western World, Encylopediae Britannica Inc., Chicago, London, 1952.

5. ----------, *Metot Üzerine Konuşma,* (çev.Mehmet Karasan)., İstanbul, 1986. MEB. IV. Bsk.

6. ----------, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar,* (çev. Müntekim Ökmen), İstanbul, 1986, Doğuş Mtb, I. Bsk.

7. ----------, *Felsefenin İlkeleri,* (çev. Mehmet Karasan), İstanbul, 1988, MEB.

---

55. Descartes, *Metafizik Düşünceler,* V, s.184-185; *Meditations,* V, s.95-96; *Felsefenin İlkeleri,* I, s.45, dipnot 2.
56. Descartes'ın Metafiziği'nin konusu da varlığın kendisi değil, insan bilgisinin kendisidir; insan aklının kendisine sağladığı kesinliktir.

8. ----------, *Metafizik Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan), İstanbul, 1967, MEB. III. Bsk.

9. Eralp Vehbi, Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri, *Felsefe Semineri Dergisi* I, İstanbul, 1939, İ.Ü. Ed.Fak.Yay. No:99.

10. Lacombe Olivier, *Descartes*, (çev. Mehmet Karasan), Ankara, 1943, İdeal Matbaa.

11. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Ankara, 1974, Bilgi Mtb, III. bsk.

12. Gülnur Savran, "Düşünüyorum Öyleyse Varım", *Felsefe Arkivi*, S. 21, s. 157-167, İstanbul, 1978.

13. Soykan Ö. Naci, Bilimlerin Birliğini Temllendirmede Descartes'ın "Intution" Kavramının Yeri, *Felsefe Dünyası*, S. 24., s. 12-19, Ankara, 1997.

14. Timuçin, Afşar, *Descartes*, İstanbul, 1976, Hilal Mtb, II. Bsk.

15. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. Vehbi Eralp), İstanbul, 1974, III. Bsk.

J.P. SARTRE FELSEFESİNDE "BEN-BAŞKASI-İLETİŞİM" PROBLEMİ

*Yrd.Doç.Dr. Emel KOÇ**

Eğer insan düşmanı olan insan tarafından gözetlenmemiş olsaydı bu yüzyıl iyi olurdu"
J.P. SARTRE
"Altona Mahkumları"

J.P. Sartre, egzistansiyalist bir fenomenologdur. Egzistansiyalist tavır alış varlığa somut (konkre) açıdan yaklaşmayı gerektirir. Böyle bir tavır alış gereği insana yaklaşım da "somut insan" anlayışı çerçevesinde olmalıdır. Yani insan, somut bir varlık olarak ferdî orijinalliği içerisinde "biricik" olma özelliğiyle ele alınıp, dünyayla ve diğer somut fertlerle egzistansiyel bağlantıları, birliktelikleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu değerlendirme bize insanın dünya ile, başka insanlarla ve hatta daha öte bu platformda Tanrı ile olan münasebetinin boyutlarını göstererek, bizi genel anlamda "iletişim" problemiyle karşı karşıya getirecektir.

Bu durumda somut insanın bağlantıları "insan-dünya", "insan-insan" ve "insan-Tanrı" olmak üzere üç adımda değerlendirmektedir. Biz bu değerlendirmeyi burada J.P. Sartre felsefesi açısından yapmaya çalışacağız:

İNSAN-DÜNYA MÜNASEBETİ

Somut insan "dünya içindeki insan'dır. O dünya ile ilişki halindedir. Sartre felsefesinde dünya, "Kendisi için Varlık" yanında diğer bir varlık tipi olarak karşılaştığımız "Kendisinde Varlık" olarak görünür. Filozofun Kendisinde Varlık adını verdiği dünyayı iki açıdan değerlendirebiliriz.

I. KENDİSİNDE VARLIK OLARAK DÜNYA

Sartre, dünyayı "Kendisinde Varlık" olarak nitelendirir. Kendisinde Varlık ile anlaşılması gereken "fenomen"in varlığıdır.

---

* Ankara Üniversitesi Felsefe Yard. Doçenti.

"Kendisinde varlık olarak dünya', dünyanın herhangi bir etkileşime kapalı yapısını gösterir.

Dünyanın Kendisinde Varlık olması demek onun "özdeşlik" prensibine uygun bir yapıya sahip olup, kendi kendisine özdeş olması demektir. Kendisinde Varlığın bu hususiyeti "Varlık ne ise o'dur"[1] şeklinde formüle edilir. "*.....Kendisinde Varlık.....* kendisine göre (tam bir) kesafet gösterir ..... Kendisinde Varlık'ın kesafeti, onun tam manâsıyla kendi olduğu ..... (som=massif) ....."[2] anlamına gelir. O kendisiyle dopdolu olup, bilinçten yoksundur. Kendi kendisinde olup başka hiçbir varlıkla bağlantısı olmayan Kendisinde Varlık olumsal (contingent) bir varlıktır. Olumsallığı "mutlaklık" olarak karşımıza çıkan bir varlıktır. Başka bir deyişle, varoluşu itibariyle sebepsiz, izahsız, *"fazladan"* bir varlıktır. Varlık nedeni olmayan ve her türlü zorunluluktan uzak olan bu varlık kendisine bir bilinç yönelmeden önce varoluşu itibariyle lüzumsuz, sebepsiz, mutlak saçmalık olan bir varlıktır.

Burada Kendisinde Varlık ile ilgili olarak belirtilmesi gereken önemli bir nokta, Sartre'a göre, Kendisinde Varlık'ın fenomenal bir varlık düzeyinde değerlendirilmesi gerekse de, bu fenomenal sahanın "bilinç-nesne" münasebetine indirgenemeyen adeta etkileşime kapalı bir varlık'ın da mevcut olmasıdır.

II. BENİM İÇİN VARLIK OLARAK DÜNYA

Bu yönüyle dünya, dünyanın "Kendisinde Varlık" olmasının yanısıra bizimle etkileşim halinde bulunma özelliğine sahip olduğunu gösterir. Başka bir deyişle Kendisinde Varlık sahasının "kendi-kendisinde-olma" halinin yanısıra fenamenal bir saha olarak "bilinç-nesne" münesebetiyle değerlendirilmesi, dünyanın "benim için dünya" olan yönünü açığa çıkarır.

Fenomenolojik bilinç anlayışı bilincin yani Sartre'ın ifadesiyle "Kendisi İçin Varlık'ın entansiyonel bir faaliyet olarak kendi dışında kalan nesneye yönelimi itibariyle değerlendirilmesini gerektirir.

Böybir tavır alış bilince yöneldiği nesneyi kendisi için anlamlandırma imkânı verecektir. Dünya bilincimin yönelimiyle lüzumsuzluğundan ve mutlak saçmalığından kurtularak "bilinç için varlık", "benim için varlık", "...sadece ve sadece bir (bilinç) olduğu nisbette... (bilinç için) bir şey haline gelecektir."[3]

---

1. J.P. Sartre, being and Nothingness, s.90
2. K. Gürsoy, J.P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler, s.15.
3. a.g.y., s.22-23.

Kendisinde varlığın "tesadüfen" ve "beklenmeden ortaya çıkma" hususiyeti yani olumsallığı onunla bağlantı halinde bulunan, ona yönelen insanı yoğun bir tedirginlik, rahatsızlık ve ileri boyutta "bulantı" duygularıyla rahatsız edecektir. Çünkü insanın dünya ile bu bağlantısı "mutlak saçmalık" ile bağlantıdır. Yani insanın "bulantı" ve "tedirginlik" duygusu dünyanın mutlak saçmalığına bağlıdır.

Bulantı romanının kahramanı Roquentin'in ifadeleri bu duruma güzel bir örnek teşkil eder.

Dünyanın, ".....bu uysal solucanın varolması için *hiçbir neden* yoktu kuşkusuz, fakat onun varolmaması da mümkün değildir..... *işte* beni kızdıran da buydu....."[4]

Roquentin kızgındır. Çünkü olaylar arasında mantıkî bir bağ kurabileceğini ümit etmesine rağmen, dünya düzeninde mantıksal bir zorunluluğun bulunmadığını bu konudaki beklentilerinin boşuna olduğunu farketmiştir. Bu beyhudelik ise bulantıya sebebiyet vermektedir.

Bununla da kalmaz. Kendisinde Varlık'ın saçmalığı otomatikman insana da sirayet eder.

Zirâ bilinci itibariyle bir Kendisi İçin Varlık olan insan, bedeni itibariyle de bir Kendisinde Varlık olduğu için, hiçbir anlama sahip değildir. Bütün kendisinde varlıklar gibi o da sebepsiz ve saçmadır.

"..... varolmamız için hiçbir şey, ama hiçbir şey, hiçbir neden yok.... varolmaya hakkım yok..... Rastgele çıkmamış ortaya, bir taş, bir bitki, bir mikrop gibi varım. Yaşantım rastgele, her yönde sürüp gidiyordu... benim yerim hiçbir yer değil; fazlayım ben"[5]

İşte "saçma bir hayat içine terkedilmiş olduğunu", bedeni itibariyle de bu saçmalıktan ve kontenjanlıktan pay aldığını ve hatta ölümünün bile saçma olduğunu farketmenin hayal kırıklığı insanı öfkelendirir.

Ancak unutulmaması gereken bir nokta vardır. İnsan yalnızca bir Kendisinde Varlık olmayıp aynı zamanda bilinçli bir varık yani Kendisi İçin Varlıktır da. İşte o, bu yönüyle değerlendirildiğinde durum değişir. Zirâ insan dünyayı anlamlandırabilen bir varlıktır. Dünya "insan (benim) için" olduğu zaman bir "*anlam*"a sahiptir.

Simone de Beauvoır'ın deyişiyle "..... uyuyan bir dünyayı, karşısında bulunmamızla uyandıran"[6] biziz.

4. J.P. Sartre, bulantı, s. 148.
5. a.g.y., s. 124, 95, 135.
6. P. Faulquie, Varoluşçuluk, s.63.

Onun yönelimlerimle anlamlandıran, lüzumsuzluğundan kurtaran benim. O halde dünyanın "Kendisinde Varlık olarak dünya" olma hususiyeti ile "benim için varlık olarak dünya" olma hususiyeti ayırdedilmelidir. Çünkü ikinci yönüyle dünya ancak benim için, bana bağımlı olarak varolmaktadır.

Zirâ bir dünyanın varolmasına yolaçan, Sartre'a göre, bilincin doğuşudur.

Dünyamı kendi görüşlerime göre tasarladığım için, o benim için varolmakta olan tek dünyadır. Bir şeyin benim olması için, onu benim kurmam, benim tasarlamam gerekir. O halde dünya, bizim için olan yönüyle, değişmez ve tek olan bir dünya olmayıp, herbirimizin kendimizi merkeze almak suretiyle, beklentilerimize, ilgilerimize, ereklerimize göre oluşturduğumuz bir dünyadır.

Tasarladığımız bu dünyalar, herbirimizin tasarımları farklı olduğu için, bize ham bir gerçekliğin varoluşunu göstermekle kalmayıp, kendi varoluşumuzun ve kendi "ben"imizin inceliklerini de gösterir.

İNSAN-İNSAN MÜNASEBETLERİ

İnsanın dünya ile olan "etkileşim" diyebileceğimiz münasebeti yanında, kendisi gibi birer somut varoluşa sahip olan diğer bilinçli varlıklarla münasebeti, yani "iletişimi"de sözkonusudur. "Ben"ler arası iletişim problemi Sartre felsefesinin en can alıcı noktalarından birisidir.

Çünkü "..... fenomenoloji ..... intersubjektivite adı verilen olayı yani insanın insan olarak, ancak topluluk içinde, başkaları ile yaşadığı hayatta "kendi kendisini gerçekleştirmesi-tamamlaması" olayını aydınlatmak suretiyle, varloşua ait ..... değerli bir malzeme getirmiştir ..... benin karşısında, ona anlamını veren ..... *bir Başkası bir* sen vardır".[7]

Ben'in karşısındaki "başka"sı bir mahiyet (essence) olmayıp somut bir ferdilik içinde bulunandır[8].

Böylece fenomenolojik yaklaşım insan (ben) insan (başkası) arasındaki iletişimin önemini vurgular.

Sartre ben'ler arası iletişimi "Varlık ve Hiçlik" adlı yapıtının odak noktalarından birini oluşturan "bakış" fenomeninden hareket etmek suretiyle değerlendirir. Bu değerlendirme esnasında başka insanlarla olan birlikteliğimizin boyutlarını da göstermeye çalışır. Sartre'a göre, bakış bana

7. C. Moeller, J.P. Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi, S.200.
8. K. Gürsoy, Ekzistans ve Felsefe Üzerine görüşler, s. 49.

yalnızca başkalarını açmakla kalmaz, kendi "ben"imin inceliklerini de keşfetmeme imkân verir. Kendi varlığımı tam olarak anlayabilmem için kendi dışımdaki başkasına gereksinme duyarım. Anlaşılacağı üzere burada bana kendi "ben"imi açan "bakış" sıradan bir fizyolojik olay olmayıp doğrudan doğruya bir "yaşantı" halidir.

Bu ifadelerden hareket etmek suretiyle şimdi dikkatimizi "ben"ler arası iletişim ve bu iletişimin ilk hareket noktası olan "bakış" fenomeni üzerinde odaklaştırabiliriz.

Başkası kimdir? Bakış fenomeni nasıl tezahür etmektedir?

İlk plânda "başkası" bizim bakışımızın kendisine yöneldiği, yani "gördüğümüz kişi" olarak düşünülebilir. Ancak durum bu denli basit midir? Yani bakış fenomeni yalnızca "ben"den "başkası"na doğru tek yönlü bir münasebet olarak mı değerlendirilmelidir?

Tabiiki hayır! Çünkü bir bilinç, bir "Kendisi İçin Varlık" olarak "ben", başkalarını gördüğüm gibi, bilinçli olduğunu bildiğim başkalrı da aynı şekilde beni görmektedir.

Bakış işlemi tamamlandığı vakit- bu ister "ben"den başkasına, ister başkasından bana doğru olsun-bakılan bakanın esaretine girmiş durumdadır.

O halde bakış fenomenini bu denli etkili kılan nedir? Başka bir deyişle bir başkası görüş alanımıza girince neler olmaktadır?

Sartre bu problemi "Varlık ve Hiçlik" adlı yapıtında şöyle serimlemektedir:

Parktayım. Çevremde, çimenler, banklar ağaçlar var. Bir adam bankların yanından geçip gidiyor. "Bu adamı görüyorum. Bu nesnenin bir *insan* olduğunu iddia ettiğimde ne kastediyorum? Onu yalnızca bir kukla olarak düşünme durumundaysam zamansal-mekânsal "şeyleri" gruplandırmak için, alışılageldiği üzere, kullandığım kategorileri ona da uygulamalıyım"[9] yani onu da çevremdeki nesneler arasındaki herhangi bir nesne gibi almalıyım. Nesneler arasında saptadığım uzaklık (mesafe) ilişkilerine onu da dahil etmeliyim.

Zira herşey mekândadır: herşey şu ana kadar benim için varolmaktadır. Başkası da *benim* için bir nesnedir. O da benim koyduğum uzaklıklara mesafelere tâbi olmalıdır[10].

9. J.P. Sartre, Being and Nothingness, s. 311
10. a.g.y., s.313.

O halde o benden 20 adım ötede, ağaçların 10 metre sağında, bankların önünde diyebilme imkânına sahibim. Yani kendimi merkeze almak suretiyle, nesneler için geliştirdiğim mevcut ilişkiler arasına başkasını da yerleştirebilirim. Ben merkezde olduğum için bana doğru geldiğini gördüğüm şu kadın, caddeyi geçen şu adam, penceremin önünde sesini işittiğim şu dilenci, "bunların tümü benim için *nesnedir*..... Böylece Başkası'nın bana göre mevcudiyet tarzlarından en azından birinin "nesne"lik (nesne-oluş) olduğu doğrudur.[11]

Ancak başkasının yani bakış (algı) alanım içindeki yeni nesnenin, diğerlerinden tamamen farklı olduğunu çok geçmeden anlarım. Çünkü nesneler uzaklıklarla (mesafelerle) belirlenirken, sözünü ettiğim bu yeni nesne "..... nesneler arasında saptadığım uzaklık ilişkilerine kendisini ..... katmama elverişli değildir; çünkü o kendisi de katlanmış uzaklıkları açan ..... uzaklık ilişkileri kuran *bir* varlıktır.[12]

Benim bakışım altında başkası, benim için bir "nesne olan başkası" iken birdenbire başkasını benim üzerine çeviriveriyor. İşte ne olursa o an oluyor. Çünkü o benim için artık bir nesne değil bir insandır. İnsan uzaklıksız (mesafesiz) olup, kendisini merkeze almak suretiyle uzaklıklar geliştirebilen, çevresinde nesneleri kümeleyebilen bir varlıktır.

..... "Başkası, özne-olarak-benim- için muhtemel bir nesne olduğu gibi aynı şekilde ben *de* kendimi yalnızca belli bir özne için muhtemel bir nesne oluş sürecinde keşfedebilirim. Bu keşif, benim evrenimin "nesne-olarak-Başkası" için bir nesne olduğu, olgusundan türetilemez....."[13] Ben bir nesne için bir nesne olamayacağımı gözlemledim.

Bu benim "nesne başkasını gördüğüm; ama aynı zamanda özne başkası tarafından görüldüğüm yani bir nesne olarak görüldüğüm[14] anlamına gelir.

O halde başkası yalnızca bizim bakışımızın kendisine yöneldiği kişi değil, aynı zamanda "..... ilke itibariyle bana bakandır *da*..... Başkası tarafından görülme, başkasını görmenin hakikatidir."[15]

Başkası'nın kökten bir dönüşü, bana bakışı onun nesnellikten kurtulması için gereklidir. "Bu sebeple ben, Başkasının, bana yönlendirdiği bakışını, onun nesnel varlığının mümkün tezahürlerinden biri olarak düşünemem. Zirâ Başkası *bana* çimene baktığı gibi bakamaz."[16]

11. a.g.y., s. 310.
12. W. Biemel, Sartre, s.50-51.
13. J.P. Sartre, Being and Nothingness, s. 315.
14. E. Mounier, Varoluş Felsefelerine Giriş, s. 139.
15. J.P. Sartre, Being and Nothingness, s. 315.
16. a.g.y., s. 315.

Bakışı ile tâ içime, adeta "ben"ime nüfuz eder. Bu bakışın öncesinde ben kendi dünyamın merkezindeydim. Dünyam benim için olma özelliğine sahipti. Çevremdekilerin tümü benim için vardı. Ancak "başka" bir insanın belirmesiyle herşey hala yerli yerinde olmasına rağmen dünyamın elimden alındığını, merkezi pozisyonumun sarsıldığını, gerçek dünyam olan tasarımlarımın dağıldığını farkediyorum. Önceden benim çevremde kümelenen ne varsa şimdi artık "başkası-için" varolmaktadır. Benim için olduğunu sandığım dünya elimden alınmış, bu dünyadaki nesneler, başkasının merkezde bulunduğu başkasının dünyasına yerleştirilmiştir. Bu sebeple nesneler benim görme olanağımın olmadığı yüzlerini, başkalarına göstermektedirler. Benim olduğunu sandığım dünyam beni terkedip bir başkasının malı olmuştur.

O halde insanın diğer insanlarla ya da "başkası" ile ilk iletişimi (bağlantısı) Sartre'a göre düşmancadır. Başkası, benim sandığım dünyamı elimden alan, bana haksızlık edendir. Benim dünyama girerek beni rahatsız eden düşmanca varlıkdır.

Bu durum Sartre'in yapıtlarında* ciddi bir biçimde ele alınıp işlenmiştir. Onun romanlarındaki kahramanlar "..... gerçek varlıklarının dışında birbirlerinin kalbine ve içine nüfuz etmeden boşuna didişirler, birbirlerine daima yabancı ve kayıtsız kalırlar. Çünkü birbirleriyle olan münasebetleri ..... (nesnelerin) münasebetlerinden farksızdır..... Birbirlerine karşı sonsuz bir bıkkınlık, kin ve nefret duyduklarından, birbirinin vücudunu ortadan kaldırmaktan ..... veya "intihar etmekten" başka bir şey düşünmezler."[17]

Onlar birbirleriyle bir nesne gibi çarpıştıklarından ve birbirlerinden ne bekleyebileceklerini ya da ne beklememeleri gerektiğini bildiklerinden aralarında derin ve samimi, menfaatsiz ilişkiler bulabilmek imkânsızdır. İlişkileri, duyguları, aşkları derinlikten yoksun ve son derece yapaydır. Bu sebeple kahramanların problemleri, acıları bizleri hiç rahatsız etmez.

Tabiiki böyle bir görünüm Sartre ateizminin mantıksal sonuçlarıyla ciddi bir biçimde bağlantılıdır.

Oysaki dindar egzistansiyalistler Sartre gibi kötümser değildir. Örneğin G. Marcel'e göre insan" ..... ancak, başkası ile ilişkisi içinde başkası için ..... bir varlık olarak kendi ..... üzerinde durabildiği zaman varolur."[18]

---

* "Varlık ve Hiçlik"te insanlar arasındaki özel münasebetlere hemen hemen hiç yer verilmemiştir. Başkası adeta bir tehditten başka birşey değildir. Oysaki "Altona Mahkumları'nda G. Marcel'e göre "Varlık ve Hiçlik'in peşin hükümleriyle uzlaşması mümkün olmayan bu varlığın bir başkasının suçunu üzerine alabileceği" düşüncesiyle karşılaşılmaktadır.

17. C. Moeller, a.g.y., s. 51-52.
18. P. Faulquie, a.g.y., s. 96.

Ben kendimi başkasının aracılığıyla bulabilirim. Ancak sözünü ettiğimiz başkası, Marcel'e göre kimdir? Muhatabım, III. tekil şahıs olan bir "o" mudur, yoksa II. tekil şahıs olan bir "sen" midir?

Başkası, ben'in doğrudan doğruya ilişki halinde bulunduğu yaşanılan bir tecrübeyle ulaşılacak olan bir şahıstır.

O kendisi hakkında konuşulan ve fikirler ileri sürülen fakat muhatap olunmayan bir nesne durumunda olup doğrudan ilişki içinde olunan bir şahıs değil, dıştan düşündüğüm herhangi bir insan gibidir. Oysaki sen kendisiyle doğrudan ilişki kurduğum egzistansdır.[19]

O halde "başkası", sen seviyesinde düşünülmelidir. Ve "ben" kendisini cömertlikle, iyilikseverlikle ve aşkla, "sen"e doğru açmalıdır.

Aynı olumlu yaklaşım K. Jaspers'da da vardır. Jaspers'a göre de ben" tek başıma birşey değilim ancak "başkalarıyla birlikte varolarak" insan olma kimliğini elde ederim.

Ancak başkalarıyla egzistansiyel ilişkilerim, Jaspers'a göre, Sartre'in dile getirdiği düşmanca münasebetten ya da yaşam için "savaş"tan farklı bir biçimde sunulur. O na göre bu bir "aşk savaşı", "sevenlerin savaşımı"dır.

Diğer bir deyişle, "başkasıyla sürdürülen çekilmez savaşı tarihsel olarak kavramak, bu savaşı her zaman sevilen bir savaşa çevirmek....."[20] esastır. Burada sözü edilen "aşk savaşı", Sartre'ın "yaşam için savaş"ının aksine "açıklık" esasına dayanır ve bu savaşta hileye yer yoktur.

Görüldüğü gibi Sartre'ın ateist yaklaşımından kaynaklanan birtakım sıkıntılar ve olumsuzluklar, insanlar arasındaki ilişkileri doğrudan doğruya etkilemektedir.

Başkaları düyamı elimden alan düşmanca ilişkilerimin olduğu varlıklar olarak görülmektedir. Ancak bu durum başkalarıyla birlikteliğime mani değildir.

Çünkü ben "..... başka insanlar olmadan kendi *kendimi teşkil edemem*.....[21] Başkası bana kendi "ben"imi gösterendir. "Ben'imi kendi kendime belirleyemeyeceğimi ....."[22] bildiğim için başkasının bakışı "..... ben'den bana yollama yapan bir aracıdır."[23] Ben, kendim için

19. K. Gürsoy, Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler, s. 50.
20. K. Jaspers, Felsefe Nedir, s.220.
21. C. Moeller, a.g.y., s. 263.
22. S. de Beauvoir, Denemeler "Phyrrhus ile Cinéas", s. 78.
23. W. Biemel, a.g.y., s. 53.

ancak özne olabilirken, kendim için nesne olabilmem ise "kendi görüntümü kendi üzerime geri fırlatıp atan ....." [24] başkasının varlığıyla mümkündür. Çünkü ben, başkası için ve onun yargıları için bir nesne olmaktan öteye gidemem. Başkasıyla iletişime geçmeden önce yalnızca eylemleriyle yaşayan ve "ben" bilincinden yoksun biri olarak ben, başkasının bana yönelimiyle kendime dönüp, kendimle hesaplaşıp "ben" diye birşey yakalarım. Başkasının bakışının üzerimde odaklaştığını farkeder farketmez başkasının bakışlarına teslim olup, dikkatimi dış dünyadan kendi üzerime çeviririm. Böylece "..... kendimle ilgili bir gerçeğe varmam için başkalarından geçmem gerekir..... başkası hem varoluşum, hem de kendimi bilişim için gereklidir."[25]

Ancak başkasının bakışı ile kendi bedenimi farkederim Bedenim bakış öncesinde yalnızca öznellik olarak değerlendirilme durumundayken, başkasının bakışıyla birlikte, "başkaları için varlık" haline yani bir nesne haline gelip kaskatı kesilir.

"Başkasının bakışını eylemimin tam merkezinde kendi imkanlarımın taşlaşması ya da yabancılaşması olarak kavrarım.[26]

Sartre, utanç olayını ele almak suretiyle bakış fenomeninin tüm ayrıntılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Filozofa göre utanç "ben"in utancı olup, kişinin kendisini yeniden tanımasına imkân verir. Başka bir deyişle "utanç, benim gerçekten Başkasının baktığı ve sorguladığı bir nesne olduğum olgusunun yeniden kavranışıdır"[27]. Bu utanç, bir yanılgıya düşmüş olmamdan kaynaklanan bir duygu olmayıp, başkasının gözünde özgürlüğümü ve değerimi yitirişimden kaynaklanan bir ilk düşüş" duygusudur.

Örneğin kulağımı kapıya dayamış ve içeride ne konuşulduğunu dinlemeye kendimi kaptırdığım vakit ansızın biri tarafından yakalanıverdiğimde, bu beklenmeyen durum karışısında utanırım. Bocalayıp kalırım. Ancak başkasının, ortaya çıkışı ve beni yakalayışıyla birlikte onun sayesinde kendi "ben"imi farkederim.

Zirâ başlangıçta dikkatim doğrudan doğruya yaptığım işe-kapı dinlemeye odaklanmıştı ve kendimi düşünmemiştim. Ancak başkasının görünmesiyle birlikte, onun tarafından bana bakıldığımı ve benim de paniklеyip şaşırdığımı farkederim. Yani başkasının yardımıyla kendimi "o anda ..... olan olarak" farkedip, "ben" olarak yeniden bulurum. Başka bir

24. a.g.y., s. 57.
25. J.P. Sartre, Voruluşçuluk, s. 85.
26. J.P. Sartre, Being and Nothingness, s 322.
27. a.g.y., s. 320.

deyişle Sartre'a göre, "bana başkasının bakışını ve o bakışın sonunda da kendimi açan "utanç" ya da "gurur" dur"[28]

Bana kendi ben'imi bir kez daha bulduran başkası benim ne olmak istediğimi" hiç dikkate almaksızın, beni gerek bedenim gerekse geçmişimle sınırlamak suretiyle bakışlarıyla ve ifadeleriyle yargılayandır. Savunmaya geçmediğim sürece ben başkasının bakışına ve yargılarına "teslimiyet" halindeyim. Çünkü "başkası..... kendisi için benim bu nesne olduğum varlıktır..... Benim..... düşüşüm ..... *onun* varoluşudur."[29]

Sartre'a göre insanlar arasındaki tüm ilişkilerin yargılanma, teslimiyet, gibi olumsuz temalar üzerine oturtulmuş olması, daha önce de belirttiğimiz gibi, filozofun ateizmi ve ateizmi çerçevesinde değerlendirilmesi gereken özgürlük anlayışıyla ilgili bir durumdur.

Zirâ başkasının bakışına ve yargılarına teslimiyet onun özgürlüğüne feda edilmiş olmam anlamına gelir ki bu durum utancı da beraberinde getirir.

Yargılarına, bakışlarına teslim olduğumuz başkaları bizim ne olmak istediğimize hiç önem vermeksizin, bizi geçmişimizle, ya da o anki davranışlarımızla, "iyi", "kötü", "güzel", "çirkin" gibi kelimelerle nitelendirirler.

Bu durum Bulantı'da apaçık serimlenir.

Aynada yüzünü dikkatle inceleyen Roquentin başkalarının yüzünde bir anlam bulmasına rağmen, kendi yüzümün hiçbir anlam ifade etmediğini düşünür.

"Başkalarının yüzlerinde bir anlam var. Benimkinde yok. Güzel mi çirkin mi ona bile karar veremiyorum. Çirkin galiba *söylemişlerdi* bana çünkü. Ama bu beni şaşırtmıyor..... Anny ile Verlines canlı bir hal bulurlardı bende ..... Ama ben kendi yüzüme çok alışmışım... herhalde... ben kendi yüzümü tıpkı vücudumu hissettiğim gibi gizli organik bir duygu ile görüyorum. Ama *ya* ötekiler?[30] Ötekiler beni nasıl görüyor. Kendimi başkalarının gördüğü gibi görmem birden bire tamamlanmış, belirlenmiş, kaskatı görmem demektir. Roquentin kendi yüzünün anlamsız olmasını yalnız bir insan olmasına ve hiç dostunun olmamasına bağlamaktadır.

"Yalnız bir insan olduğumdan mı böyle acaba?" Toplum içinde yaşayan insanlar, kendilerini aynalarda *dostlarına göründükleri gibi* görmeye

28. a.g.y., s.320.
29. a.g.y., s.331-322.
30. J.P. Sartre, Bulantı, s. 21, 22, 23.

alışmışlardır. Benimse dostum yok. Bunun için mi tenim bu kadar çıplak acaba?"[31]

Roquentin'in ifadelerinden de anlaşılabileceği gibi, başkaları bizi ciddî biçimde belli kelimelerle nitelendirirler. Başkalarının bizim hakkımızdaki bu değerlendirmeleri çok sert olsa da, çoğu zaman onları kendi değerlendirmelerimiz gibi kabul ederiz. Bunun sebebi, Sartre'a göre "kendi kendimizi incelemekten doğabilecek boşluk duygusundan kurtulabilmektir" İnsan "başkaları kendini zeki, kötü, kıskanç saymayınca gerçekten zeki,kötü, kıskanç olamıyor;ama sayınca da sahiden öyle oluyor. Yani kendisiyle ilgili bir gerçeğe varması için başkalarından geçmesi gerekiyor."[32]

Kendi gerçeğimi bana bulduran başkaları, değerlendirmeleriyle beni sürekli "tehdit" altında tutup, aşkınlığımı bile tartışabilir bir hale getirdiklerinden, benim onlarla ilişkim son noktada bir "korku ve köleleştirme" ilişkisine dönüşmektedir.

Zirâ başkaları Sartre'a göre, "korkulacak" ve yerine göre de amaçlarımız doğrultusunda "kullanılacak" varlıklardır. Başkalarından korkarız. Çünkü korku, aşkınlığımızın tehdit altında olmasından, başkasının özgürlüğne mahkum olmamızdan ve onun bu durumda bizi köleleştirme olasılığından kaynaklanan bir korkudur.

O halde bu rahatsız edici özgürlüklerden kaynaklanan korku ve köleleşmeden kurtuluşun bir yolu yok mudur?

".....varlığımız, ancak dünyada tehlike içinde varolmayı seçerek gerçekleşir; ancak kendisini yenen yabancı... özgürlüklerin önünde ve tehlike içinde varlaşır"[33] Ancak başkalarının özgürlüğünden kaynaklanan tedirginliğimizi ve korkumuzu azaltmanın bir yolu olmalıdır. Bu yol Sartre'a göre, "bireyin dışarıdan görüldüğü zaman bir tehdit, içeriden görüldüğü zaman da bir boşluk" olduğunun farkedilmesidir. Bir Kendisi İçin Varlık olan başkası dışarıdan benim için bir tehdit ve korku unsuru olarak görünse de, ben de bir kendisi için varlık olarak aşkınlığımın ve özgürlüğümün farkına vararak onun için bir tehdit unsuru haline gelebilirim. Onu nesneleştirebilirim. Bu, aynı zamanda, benim bir özne olduğumu, kendi varlığımın sorumluluğunu taşıdığımı ve bununla da kalmayıp başkalarının sorumluluğunu da taşıyabilen bir varlık olduğumu farkedişimdir. Kendi imsanlarımın farkına vardığım andan itibaren kendi varlığımın sorumluluğunun yanısıra, başkalarının varoluşunun sorumluluğunu da his-

31. a.g.y., s. 23.
32. J.P. Sartre, Varoluşçuluk, s. 85.
33. Sc. de Beauvoir, a.g.y., s. 117.

sederim. "Kendime karşı sorumlu olunca, herkese karşı da sorumlu oluyorum... kendimi seçerken gerçekte insanı seçiyorum."[34]

Ben bir "özne" olduğumun farkına vardığım andan itibaren, başkası benim, "yerinde olmak istemediğim" kişi haline geliyor.

Ancak benim "özne", başkalarının "nesne" olma durumu ne kadar devam edebilir?

Sartre'a göre, "ben-başkası" arasındaki münasebetin dengeli bir münasebet olduğunu düşünmek yanıltıcıdır. Özne olma durumu her an, benim ya da başkasının lehine değişebilir. Ben başkasına ya da başkası bana geçici olarak egemen olabilir. Bu durumda her "ben", başkasını daha uzun süre nesne pozisyonunda tutabilmek ve kendi aşkınlığını koruyabilmek için uyanık olmak ve zaman zaman da hilelere başvurmak durumundadır.

İNSAN-TANRI MÜNASEBETİ:

Sartre, egzistansiyalizmin Tanrı'nın yokluğunu ispata uğraşmadığını, böylesi bir çabayla kendini yormadığını[35] söyler. Gerçekten de Tanrı'nın yokluğu fikri onun için ulaşılan bir sonuç değil, seçilen, temel bir postulattır. Onun ateizmi ile özgürlük anlayışı arasında sıkı bir bağlantı vardır. Başka bir deyişle özgürlük anlayışının temelinde ateizmi vardır.

Sartre felsefesinde Tanrı varlığı, insanın özgürlüğüne mani olduğu düşüncesiyle reddedilmiş, özgürlük, Tanrı'dan mutlak anlamda kopuş olarak değerlendirilmiştir.

Mademki Tanrı yoktur, onun tarafından tasarlanmış bir "insan tabiatı" da olamayacağı için insan kendi kendisine terk edilmiştir. Anbean seçimler yaparak kendi değerlerini kendisi yaratmalıdır. Bu, insanın Tanrısız bir dünyada mutlak bir özgürlüğe mahkumiyeti anlamına gelir. Ancak bu Tanrısız özgürlük içerisinde insan yalnız ve huzursuzluğu en ileri boyutta yaşar.

Oysaki Marcel'de, Sartre'ın aksine, özgürlük "Mutlak Sen"e (Tanrı'ya) "bağlanma" "iman" ve "sadakat" çerçevesinde değerlendirilecektir. İnsan özgürlüğünü Tanrıdan kopuşta değil, ona yönelişte kavrayacaktır.

Sartre'ın insan ve Tanrı arasındaki münasebeti yine, genel anlamda, "bakış fenomeni" ile bağlantılı olarak değerlendirdiğini yapıtlarında açık-

34. J.P. Sartre, Varoluşçuluk, s. 66.
35. J.P. Sartre, Varoluşçuluk, s. 99.

ça görebiliyoruz: Örneğin sapık Daniel, hiçbir biçimde kendisini olduğu gibi kabul etmek istemeyerek, kendi sorumluluklarından kurtulmak ister, Kendini gören bir bakış tasavvur ederek Tanrı'ya yönelir. Tanrı ona bakan bir gözdür.

"Daniel, bu sabit bakışın altında "birşey", bir "kendi-kendisine..... bir ..... nesne haline geldiğini duyar; bu bakışın altında kendi kendisiyle kusuru (sapıklığı) arasında tamamıyla mutabakat meydana geldiğini (yani kusuru ile aynı şey olduğunu) görür, çünkü ..... Tanrı, Daniel'in bir sapık olduğunu ..... söyler."[36]

Sartre'a göre, işte tam o anda, Daniel kendisini kusurunun sorumluluğundan kurtulmuş hisseder.

Çünkü başkasının bakışı altında, bir şey haline gelmek, artık o şey olmanın sorumluluğunu taşımamak demektir. Bakıldığım sürece, başkası için bir nesne olduğum için, varlığımın sorumluluğunu ona yüklemişimdir. Artık benim varlığımın sorumluluğunu taşıyan bana bakan (başkası)dır.

Bu sebeple Tanrı'nın "bakışı altında", Daniel, bir şey..... haline geldiğinden, bir sapık olmaktan artık sorumlu değildir. Sorumluluğundan, ve kendi kendisinden kurtulmuştur.

"Sözcükler" adlı yapıtından anlaşıldığına göre, Sartre küçükken Daniel'in tecrübesine benzer bir tecrübe yaşamıştır.

On bir yaşında Tanrı'ya inanmaktan kesin olarak vazgeçtiğini söyleyen Sartre, inançsızlığa, doğmaların çatışması sonunda değil, büyükbabası ve büyükannesinin ilgisizlikleri yüzünden vardığını söyler. Buna rağmen "Bulantı"yı yazdığı devreye kadar Mutlak Varlık'ı uzun uzun aradığını belirtir.

Çocuk Sartre'ın Tanrı'nın mevcut olduğunu hissettiği tek an, kendisini donduran, kendisine nüfuz eden, adeta felce uğratıcı bir bakış tecrübesi ile aynı zamana denk gelmektedir.

"Sartre yalnız bir kere, O'nun (Tanrı'nın) varolduğu duygusuna kapılmıştır. Bu olayı şöyle anlatır: Kibritlerle oynamış, küçük bir halıyı yakmıştım; bu büyük suçumu örtmek üzere idim ki birden bire Tanrı beni gördü O'nun bakışını başımın içinde ve ellerimin üzerimde hissettim, feci derecede ortada olan, canlı bir hedef gibi dönüp duruyordum banyo odasında. Derin bir öfke beni bu durumdan kurtardı; böyle büyük bir dikkatsizlik karşısında köpürdüm, küfrettim: Hay Allahım Ya Rabbim, Hay Al-

36. C. Moeller, a.g.y., s. 172.

lahım Ya Rabbim diye mırıldandım. Bundan sonra Allah artık hiç bakmadı bana. Başarısızlığa uğramış bir Tanrı denemesini anlattım size. Tanrı'ya ihtiyacım vardı verdiler, ne aradığımı bilmeden aldım O'nu. Yüreğimde kök salmadığı için, bir sürü sıkıntıyla yaşadı içimde, sonra öldü.[37]

Görüldüğü gibi Sartre'ın Tanrı tecrübesiyle, Daniel'in bakış tecrübesi dikkate değer bir biçimde benzerlik göstermektedir. Bu tecrübelerde egzistansiyalizmin dindar kanadının Tanrı anlayışının aksine Tanrı'nın bakışının suçluğu felce uğratan, donduran bir bakış şeklinde tasavvur edilmesi dikkat çekicidir.

Özetle Sartre'ın ateist yaklaşımının tabiî bir sonucu olarak kendi ayakları üzerine basmak ve değerlerini kendisi oluşturmak durumuda olan insan, dünyaya boşluklar, eksiklikler ve yokluklarla gelmiştir. Bu durumda insanın gerek dünya, gerek diğer insanlar, gerekse Tanrı ile ilişkileri genel olarak olumsuz temalar çerçevesinde şekillenmektedir.

Bunun en bariz örneği gerek hemcinslerimizle olan gerekse Tanrı ile olan münasebetlerimizin hareket noktasını oluşturan bakış fenomeni ve başkası olgusudur. Ancak Sartre'a göre, dünyamı elimden almakla başkaları, benim adeta cehennemim olsalar da, başkalarıyla birlikteliğim devam etmek durumundadır. Zirâ Sartre, zamanla "yalnızlık içinde geçen hayatın sönük ışığından söz etmek suretiyle, toplumdan sıyrılmanın tehlikesine değinerek, insanın ancak başkalarına kendisinden bir şeyler verdiği taktirde, kendisini tanıyabileceğini söylemiştir. Böylece "kin ve güvensizlik yerini zamanla mücadele ve rekabete bırakmasına rağmen Sartre, dünyanın içindeki herşeyin tuzak olduğu düşüncesini de asla kaybetmemiştir.

KAYNAKÇA

de BEAUVOİR S., "Denemeer", "Pyrrhus ile Cinèas", (Çev. Asun Bezirci) İstanbul 1989, Payel Yayınevi.

BİEMEL W., "Sartre" (Çev. Veysel Atayman), İstanbul 1984, Alan Yayıncılık.

FOULQUIE P., "Varoluşçuluk" (Çev. Yakup Şahan), İstanbul 1995, İletişim Yayınları.

GÜRSOY K., "J.P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler", Ankara 1987, Fon Matbaası.

GÜRSOY K., "Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler", Ankara 1988, Akçağ Yayınları.

JASPERS K., "Felsefe Nedir?" (Çev. İ. Zeki Eyüboğlu), İstanbul 1986, Say Yayınları.

37. J.P. Sartre, Sözcükler, s.74.

MOELLER C., "J.P. Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi", (Çev. Mehmet Toprak), İstanbul 1969, Remzi Kitabevi.

MOUNİER E., "Varoluş Felsefelerine Giriş", (Çev. S. Rıfat Kırkoğlu), İstanbul 1986, Alan Yayıncılık.

SARTRE J.P., "Being and Nothingness, (Translated by Hazel F. Barnes), New York 1966, Washington Square Press, Inc.

SARTRE J.P., "Bulantı" (Çev. Samih Tiryakioğlu), İstanbul 1983, Kurtiş Matbaası.

SARTRE J.P., "Varoluşçuluk", (Çev. Asım Bezirci), İstanbul 1985, Onur Basımevi.

SARTRE J.P., "Sözcükler", (Çev. Bertan Onaran), İstanbul 1969, De Yayınevi.

BİLİM TARİHİ İLE İLGİLİ YAZILAR

"*ULEMÂ-İ KİRÂM*" ve "*TAFRA-TEHİLLE*"

*Prof. Dr. Mübahat TÜRKER - KÜYEL**

"Efendiler! Te'lîf ve tercüme işleri, hâkimiyet-i millîyenin istinadgâhı ve millî harsın en mühim vasıta-i intişârıdır. Şu iki maksada ait neşriyatı, bu sene, azamî bir gayretle tevsi^{c} için, *dâr ul-fünûn medreseleri*nde, bu işe teşrîk edecek esâsât hazırlanmıştır... Şer^{c}iyye Vekâleti'nde, geçen sene zarfında, birisi Şû^{c}râ-i İftâ', diğeri de Tetkikât ve Te'lifât-ı İslâmiyye Hey'eti'nin vezâ'ifi miyânında, *hikmet-i islâmiyye*yi, *Garb nazariyyât-ı ilmiyye ve felsefeleriyle mukayese ve ahkâm-ı islâmiyyenin ^{c}itikâdî, ilmî, içtimâî, ihsâî ve iktisâdî hayatlarına ait şu^{c}ûnatı tedkîk ve netâ'icini neşreylemek* zikre şayan ehemmiyeti hâizdir" (Gâzi Mustafa Kemal, *Dördüncü Toplanma Yılına Girerken,* 1. III. 1923). "Milletimizin tarihini, rûhunu, an'anâtını, sahîh, sâkin, dürüst bir nazarla görmeliyiz" (Gâzî Mustafa Kemâl, *"Konya Gençliğiyle Konuşma"*, 20.III.1923. "Gençlerin, kardeşleriyle, babalarıyle, tecrübedîde ihtiyarlarıyle, *rûh-i İslâmiyete vâkıf hakîkî ^{c}ulemâ-i kirâm*ıyle beraber, mesâisinde muvaffakiyyete mazhar olacağı muhakkaktır" (ay.y.). "Bizim milletimizin hayât-ı asârını düşünelim. Bu düşünce, bizi elbette, altı-yedi asırlık Osmanlı Türklüğünden, çok asırlık Selçuk Türklerine ve, ondan evvel, bu devirlerin herbirine muâdil olan ne büyük Türk Devirlerine kavuşturur" (Gâzî Mustafa Kemâl, *"Samsun Öğretmenleriyle Konuşma"*, 22.IX. 1924). *(Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri,* AKM, Ankara, 1990, s. 48, 60, 81).

Türk Tarih Kurumu, Cumhuriyet'in 75. Yılında, Osmanlı Hükümdârı IV. Mehmed'in tarih hocası, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa'nın Vezîri, Yeniçeri Ağası, "Defter Emîni", "Dîvan Emîni", "Tersânı Emîni"

* Ankara Üniversitesi Emekli Felsefe Tarihi Profesörü. Yüksek Kurum. AKM Yürütme Kurulu Üyesi.

olmuş İbrâhim Paşa'nın maʿiyyetinde olarak Kanije gazâsına iştirâk etmiş ve "Defter Eminliği"nde görev almış olan, Tıbla uğraşmış ve Felsefeden anlayan, İbn Baytar'ın *Müfredât Tercümesi* ile *Tenkîh* sâhibi, ünlü tarihçi Hezarfen Hüseyin Efendi'nin *Telhîs ul-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân* adlı eserini yayınlamıştır.[1] Kültür târihimizin en önemli kaynaklarından biri olan 13 Bâblık eser, anlaşıldığına göre, 1699 Viyana bozgununa, tarihçilerin ise "Felâket seneleri" dedikleri yıllara 20-25 sene kala yazılmıştır (1675-1676 yılları).

Biz, bu araştırmamızda, Atatürk'ün *"Konya Gençleriyle Konuşma"* (1. III. 1923) sında kullanmış olduğu "ʿ*ulemâ-i kirâm*" vasf-ı terkîbisine, açıklık getireceği ümidiyle de, Hezarfen'in *Telhîs ul-Beyân*'ının -Hezarfen'in öteki *Telhîs ul-Beyân*'ı *"fî Tahsîl il-Buldân"* dır- "Der Beyân-ı Kavânîn-i ʿUlemâ-i Kirâm" ve "Der Takallüd-i Rüsûm-i Berât-i Ahkâm" başlıklı 10. Bab'ını inceleyeceğiz. Gerektikçe, "Vezâret-i Uzmâ"dan bahseden 3. Bâb'a, "Şeyh ul-İslâm"lardan ve "Nukebâ-i eşrâf"tan bahseden 9. Bâb'a ve *Âsafnâme*'ye baş vuracağız; ve, eserin söz konusu 10. Bâb'ındaki fikirleri, kültür tarihimizin belirgin ve sürekli ögelerini "référence" sistemi olarak alıp, tarihî perspektifleri içerisinde görmeye çalışacağız. Sonuçta, "ʿUlemâ-i kirâm" kavramının kullanılışı hakkında, Cumhûriyet Dönemi'miz açısından değerlendirmeye yöneleceğiz. Ama, herşeyden önce, *Telhîs*'in bu yayınında, şu veya bu sebeple hâsıl olmuş ve konumuzun esasına ilişkin olan, Leningrad, Venedik ve Paris yazma nüshalarında yer almış metne dair okuyuş hatalarını ve eksiklikleri, müellif Hezarfen'i doğru anlamak ve söz konusu olan "ʿUlemâ-i kirâm" kavramını doğru yerleştirmek endişesiyle, düzeltip, tamamlayıp, o hataları ve eksikleri, sayfa içinde vereceğimiz "apparatus criticus"ta göstermekten geri durmayacağız. Bu araştırma, aynı zamanda, "ʿUlemâ-i kirâm" kavramının, kültürümüzde, *Telhîs*'tekinden itibaren, günümüze kadar geçen zaman içerisinde, bir nevi iç "müsta'mere" (capitulation) zihniyeti nedeniyle, nasıl da, *"tafra"* ve *"tehille"* yoluyla, olumsuz istikamette bir değişikliğe uğramış olduğunu ortaya koymak manâsına da gelecektir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *"Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilâtı"*, bize, bu kavramın maruz kaldığı her tür değişimi, belgeleriyle, apaçık surette ortaya koymuştur.[2] Böylece, biz, Atatürk'ün, niçin bir "ʿUlemâ-i kirâm" dan değil de, *"Hakikî"* (bir) "ʿUlemâ-i kirâm" dan bahsetmiş olduğunu da anlayacağız. Demek ki, ortada bir "hâkîkî" olan bir de "hakîkî olmayan" bir "ʿUlemâ-i kirâm" olmuş olmalıydı. İşte bizi, tâ gerilere ve *"tafra"* ve *"tehille"*, *"himaye, iltimas, ihtilâl, kanûndan iv'icâc, imtiyaz"* gibi, *Telhîs*'te geçen terimlere götüren gerekçe budur.

Hezarfen Hüseyin Efendi'yi, bildiğimiz kadarıyle, son zamanlarda, Adnan Adıvar yanında, ancak, Hilmizâde İbrahim Rif'at ile Mehmet

1. Hazırlayan Dr. Sevim İlgürel 1998 TTK Mtb. Lûtfi Paşa, *Âsafnâme* ekiyle.
2. 1965 ve 1994 TTK Bsm.

Tahir ve Sevim İlgürel incelemiştir.[3] Bu yaptığımız incelemede, biz, ilk kez, "ᶜUlemâ-i kirâm" kavramını yerleştirirken, Hezarfen'in felsefeci tarafını da vurgulayıp öne çıkarmış olacağız. Bu katkımızın dayantısı olarak, onun, Knidos Tıb Okulu yanında, ünlü Kos Tıb Okulu'nun menşe şehri Cos'ta (İstanköy) doğmuş, yetişmiş, tıb eserleri, tıb ve ilaç lûgatları kaleme almış, İbn Baytar'ın *Müfredât*'ını Türk diline çevirmiş olmakla, ve hikmet kitabı yazmakla, felsefeyle ister istemez, yakınlaşmış olduğunu düşünmekteyiz.[4] Öyleki, hikmet'in ana tarifi "(Herhangi bir konuda) doğru ve yakînî bilgi edinmek ve bu bilgiye göre davranmak,"[5] göz önüne alındıkta, ve, pozitivist telkinler ve gelenekler dengelendikte, "Bilim"lerle "Hikmet" arasında, *esasta,* bir fark olmamakla, Hezarfen'in tarihe, kültür tarihine, hekimliğe, astronomiye, filolojiye, tasavvufa ilişkin eserler kaleme almış olmasının ve devlet teorisiyle toplumsal gerçeklik arasını "ᶜUlemâ-i kirâm" kavramıyla bağlarken, o kavramı felsefî görüşler temeline oturtmasının yadırganacak bir yanı ve yönü de kalmamış olur.

Dr. Sevim İlgürel'in özellikle, Ord. Ömer Lûtfi Barkan'ın *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Fıkıh" Mad. si köklü ve Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya dayanarak yapmış olduğu araştırmalarından anlaşıldığına göre, Osmanlılarda, "Kânunnâme" terimi altında, iki ana gurup eser bulunmaktadır: I. "Müretteb Kânunnâmeler". Bunlar, (1) Osmanlı hükümdarlarının, bir konuda, kendi irâdelerine -aslında, kendi *imperium*'larına, doğruyu söylemek gerekirse, kendi *"kut"* larına-[6] dayanarak, *re'sen, ibtidâen,* koymuş oldukları kurallar demetidir: "Fâtih Kanûnnâmesi", "Kânûnî Sultan Süleyman Kânunnâmesi" gibi. (2) Bu gurup, ya, (a) fetvâları hâvi mecmualardır. Ya, (b) idârecilerin eyâletlere ilişkin "maslahat"ı görmek maksadıyle, hükümdâra sunmuş oldukları arîza ve tekliflerini, hükümdarların, *iftâ' kurumu*'na başvurmaksızın, *kendi re'y*leriyle karşılamak üzere, koymuş oldukları *kânûnnâme*lerdir; ya da (c) her mahallin "örf ve âdet"ine göre konulmuş olan "Husûsî Kanunnameler"dir; emîrler ve fermanlardır. Hattâ, "Kitâbeler" de buraya dâhildir. II. Bu gurup, müelliflerin, müdekkiklerin, sırf araştırma yapmak amacıyla, ele almış ve bir araya getirmiş oldukları "Şerʿî Hukuk"a, "Askeriye"ye, "Mülkiye"ye, ve, "ᶜUlemâ"ya, idârî teşkilâta, mâliyeye, cezâya, teşrifata, merasimlere ilişkin çeşitli ko-

3. Hezarfen Efendiyle, bir şekilde, ilgilenen araştırıcılar alfabetik sıra ile şunlardır: Anhegger, Babinger, Barkan, Cantemir, Diez, M. Eren, Flügel, Galland, Hammer, Karatay, B. Lewis, Ménage, Mordmann, E. Rossi, Simirnov, Tekindağ, Uzunçarşılı, Wurn, Ş. Yiğit.
4. Mübahat Türker-Küyel, *Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsâli Olarak Galenos, Erdem,* IV, 11, 1988, Ankara (1989), 501-504.
5. Mübahat Türker-Küyel, *Felsefenin Tarihinde ve Tarifinde Bir Kaynak Olarak Fârâbî, Erdem,* VI, 1990, 1992, 725-735 (Sempozyum cildi de basılmıştır, AKM) 1992.
6. Mübahat Türker-Küyel, *Kut, Fârâbî ve İbn Sînâ'da al-ᶜAkl al-Faᶜâl İçin Bir Temel Oluşturabilir mi?, İbn Sînâ Armağanı,* TTK, 1884, 389-590.

nulardaki "kânunnâmeler" dir. Hezarfen'in *Telhîs'i*, işte bu II. Gruba girmektedir.

Anlaşıldığına göre, Hezarfen Efendi, tarihî konularda, Mirhond'un *Ravza*'sı, Cenabî Efendi'nin *Târîh*'i, ᶜAli'nin *Künh*'ü temelinde, yabancı "mission"larla, Baş Mütercim Panayot Efendi, Tercüman Ali Bey ile teması yanında, asıl, "Defterler"i, "Kânûnnâmeler"i, Hesapları, Padişah Emir ve Fermanlarını, Yeni Defter'i, Dîvân-ı Hümâyûn Kalemi malzemesini, "Büyük Meclis Kânûnları"nı, Devlet Hazînesi gelirlerini, Kararları, Padişaha ait hizmetleri, "üç aylıklar"ı, İhsânları, bunları alanların sayısını, Asker günlüğünü, Aylığını, Seneliğini, mal teslimi'ni, ihracât'ı, Beyler beyi'ni, Sipahî'yi, Sancak, Timar ve Zeamet'i, diğer Osmanlı Kânûnları'nı, bizzat, incelemeye fırsat bulmuştur. Bunlar yanında, Hezarfen Efendi, Defter-i Hakânî Emîn'i Aynî Alî Efendi'nin *Kavânîn*'ini, Kâtib Çelebi'nin *Düstûr*'unu, *Tuhfe*'sini, *Mi'zân*'ını, Lûtfî Paşa'nın *Âsafnâme*'sini, Celâlzâde'nin *Tabaka*'sını, Koçi Bey'in *Risâleler*'ini, Âşık Çelebi'nin *Tevârîh*'ini, Taşköprî'nin *Şakâ'ik*'ini, Nev'îzâde'nin *Hadâ'ik*'ini, Hoca Saᶜdettin'in *Tâc üt-Tevârîh*'ini, *Düstûr*'unu, Feridun Bey'in *Münşe'ât*'ını, Derviş Ahmed'in *Sahâ'if*'ini, Âlî'nin *Künh*'ünü, Eyyûbî Efendi'nin *Kânûnnâme*'sini kullanabilmiş, zamanının saygın kişilerinden İzzetî Efendi'nin telkinleriyle, işte bu *Telhîs*'ini yazmıştır. Şimdi metin:

BÂB-I ᶜÂŞİR.
DER-BEYÂN-I KAVÂNÎN-İ ᶜULEMÂ-YI[1] KİRÂM ve RÜSÛM-İ[2] BERÂT-I AHKÂM[730]
FASL FÎ KAVÂNÎN-İ ᶜULEMÂ-YI[3] KİRÂM

"Bu zümre-i celîle, erkân-ı erbaᶜa-yı devletin rükn-i aᶜzamı[4] ve şeref ve rütbe cihetinden sâirlerin mukaddemi olup, beden-i insanda ḫılt-ı[5] mahmûd deme mümâsil ve sâir esnâf dahi bâkî aḫlâṭa[6] muᶜâdil düşmüşdür. Kalb ki, menbâ'ı rûh-i hayvânîdir; ve, rûh-ı hayvânî bir cevher-i lâtîfdir ki, gâyet letâfetinden bedende[7] bizzat cereyân edemeyüb, dem anı ḥâmil olur. ᶜUrûkdan[8] etrâf-ı aᶜmâk-i[9] bedene alur gider. Ve, cümle a'zâ ve civârihe îsâl ider. Lâcerem, beden anınla hayat bulup, müntefiᶜ[10] olduğu gibi ᶜulemâ-yı[11] şerîᶜat-i hakîkat dahi, rûh-i hayvanî masâbesinde olan ᶜilm-i[12] şerîfi, mebde'-i kıyâstan ya bizzat ya bilvasıta hâmil olup, etrâf-ı beden makamında olan ümmîlere ve aᶜvâma erişdirüp, beden, rûh-i hayvânîden muntefiᶜ olduğu gibi, onlar dahi ᶜilmden[13] (müntefiᶜ)[14] olurlar. Rûh-i hayvânî kıvâm ve devâm-ı bedene sebeb olduğu gibi, ᶜilm[15] dahi kıvâm[16] ve devâm–ı cemᶜiyyet ve devlete sebebdir. Onun için Hazret-i Yûsuf-ı Sıddîk, -aleyhisselâm-, velâyet ve mansıb hudûdûnda anı didi: Hafîzᵘⁿ ᶜalîmᵘⁿ.[731-17] Bu ḫılt-ı mahmûd'ın (89b) bedende lüzûmu ve nefᶜi[18] ne denlü ise fâsid oldukda zararı ana göredir. Pes, islâh ve ihrâca ihtiyâç mukarrer olur.

Taksîm: Zümre-i ᶜulemâ[19] iki sınıftır. Biri ᶜulemâ-yı[20] zâhir ki, tarîk-ı eshâbdır. Ya müftî, ya muᶜallim-i[21] sultânî, ya kadı, ya re'îs-i kavm, ya müderris, ya sâhib-i fenn ola. Ya bunların birinden olmayub mülâzemet ide. Müftî dahi ya şeyhülislâm ola, ya olmaya. Şeyhülislâm olmayan kenâr müftîleridir. Kādı dahî ya kādıasker ola. Ya kādı-yı beled ola. Re'îs-i kavm nakîb ul-eşrâfdır. Ya ashâb-ı fünûn-i etibbâ ve müneccimîn ve küttâb fırkasıdır. Küttâb, dîvân hâceleri bâbında mezkûrdur. Tarîk-i sûfiyye eshâbı, ya vâ'iz-i Nakşıbendîdir, ya Halvetîdir. Ya mücerred sûfî ve mürîddir. Ve, bu iki sınıfa, sınf-ı e'imme dahi mülhak olur. Anlar dahi ya hutebâdır ya e'imme-i mescîd-i mahallât veya mü'ezzinîndir. Muᶜallimîn-i[22] sıbyân dahi bunlara ilhâk olunur. Pes, cümle onaltı sınıf oldu. Bunların kânûnları birer fasılda[732] beyân olunur".

[İlgüzel neşrine "Apparatus criticus": [1]ulemâ-yı [2]Rusûm-ı 730. ahkâm LP, ahkâmdır ki zikr olunur, V. [3]Ulemâ-yı [4]azâmı [5]hılt-ı [6]ihâta [7]bedene [8]Urûkdan [9]a'mâk [10]müntefi' [11]ulemâ-yı [12]ilm-i [13]ilmden [14]yok [15]ilm [16]kıyâm 731-17. "... ben iyi korur, iyi bilirim *(Kur'ân,* XI, 55). Hafîz ᶜalîm [17]hafît [18]nef'i [19]ulemâ [20]ulemâ-yı [21]mu'allim-i [22]"mu'allimîn-i 737. fasılda LV, fasıldır P. 731: Not düzeltilmeli *Kur'ân,* XI değil, *Kur'ân,* XII olmalıdır.]

"ᶜUlemâ-i kirâm" a ilişkin bu "Kavânîn" (Kânûnlar: Kurallar, emirler, genel hükümler) metninden anlaşıldığına göre, "ᶜUlemâ-i kirâm"ın[7] "kānunlar"ı şunlardır: "ᶜUlemâ-i kirâm", toplumun yüce bir kesimidir. Ortada, Devleti[8] oluşturan dört öge bulunmaktadır. Bu dört ögeden en büyüğü ve geri kalan üç ögeden şeref ve rütbe bakımından en önde geleni[9], birincisi, "ᶜUlemâ-i kirâm" kesimidir. Bu bakımdan "ᶜUlemâ-i kirâm", insanın bedenindeki hamdedilmeye lâyık kan "hılt"ına benzer.[10] Geri kalan

---

7. "Kirâm", "kerîm"in çoğulu. "Kerem", "Lûtf u ihsân" dır. Misâl: "Kerem et. Mestâne kıl bir nigâh" (şarkı). "Kerîm"den türetildikte: Soylu, ulu, şerefli. Misâl: "Eshâb-ı kirâm". Bunlar, Peygamber'i yüzbeyüz gören ve sohbetinde bulunan, bu sebeple şeref kazanmış soylu, ulu kişilerdir. "ᶜUlemâ-i kirâm" ise, şerefli, saygıdeğer, ulu kişilerdir.
8. "Devlet"i, B. Lewis tahlil etmiştir. DWL, gezegenin yörüngesinde yükselişidir; ona uygun olarak kişinin (hükümdarın) iktidara geçmesidir; iktidar sırasının kendisine gelmesidir. Devlet, bu anlamından kaymaya, içe karşı *iktidarı*, dışa karşı *istiklâli* temsil etmeye başlamıştır.
9. Fârâbî, *Fusûl*'ünde, "Bir şeyin bir şeyden dört bakımdan, rütbe, şeref, yetkinlik ve sebep olmak bakımından, *önce* geldiği"ni söyler. Bk. Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, DTCF Dergisi,* XVI, 3-4, Ey. -Ar. 1958, 195-202, 203-213 Krş. 2. Bsk. AKM, 1990. Devleti oluşturan dört ögeden en büyüğü olan "ᶜUlemâ-i Kirâm"ın rütbe, şeref ve yetkinlik bakımından önce geldiği söylenmektedir.
10. "Dört Hılt, Dört Mizâc Teorisi" ne göre, insan bedenindeki sıvılar, Kan, Balgam, Sarı Safra ve Kara Safra denen "hılt"lardır. Çoğulu "ahlât" gelir. "Mizâc", burada, "ahlâta" dayanarak "demevî", "lenfavî", "safravî" olarak tavsif edilir. Bu teorinin temelinde Empedokles yer alır. Bk. *Antik Felsefe,* Suad Baydur çevirisi, İstanbul Üniversitesi yayını, 1976, s. 73 v.d.

üç "hılt" ise, devleti oluşturan öteki üç ögeye benzer veya paralel sayılır. Kalb, "rûh-i hayvânî"nin kaynağıdır, çıktığı yerdir.[11] "Rûh-i hayvânî" ince bir "töz"dür.[12] "Rûh-i hayvanî" o kadar incedir ki, bu inceliğinden dolayı, tek başına insanın bedeninde dolaşamaz; kendisini kana taşıttırır; kan, "rûh-i hayvânî" için bir yüklettir; bir taşıyıcı araçtır. Kan, "rûh-i hayvânî" denen bu ince "töz"ü, damarlar vasıtasıyla kalpten alır, bedenin el-ayak gibi "etrâf"ına götürür; iç kısımlarına dağıtır; oraları canlı tutar; oralara hayat verir.[13] İnsan bedeninin kan ile hayat bulduğunda hiçbir şübhe yoktur.[14] Nasıl insan bedeni kandan istifade ediyor, kan ile hayat buluyor, hayatını kan ile devam ettiriyorsa, işte tıpkı bunun gibi, "etrâf-ı beden" (kollar, bacaklar, organlar) gibi olan, okuma-yazması olmayan kimselere, *"şerîʿat-i hakîkat"*[15] (Doğru yol), bilginlerce, "rûh-i hayvanî" yerinde olan bu "ilm-i şerîf" ile eriştirilir. Ulemâ, bu ilimle devletin, toplumun kıvamını ve devamını sağlar. Ulemâ, bu ilmi, ya doğrudan doğruya ya dolaylı olarak bildikleri bu bilgileri, mekteb-medrese görmemiş insanlara, halka, avama, aynı yollarla taşırlar.[16] Beden, nasıl, "rûh-i hayvâni" den yararlanarak can bulursa, hayatını devam ettirirse, işte tıpkı bunun gibi, halk da, bu "şeriʿat-i hakîkat" bilgisiyle can bulur,[17] ayağa kalkar, dikilir, canlanır, hareket eder, kımıldar, devamlı surette yaşar.[18] Nasıl "rûh-i hayvanî", bedenin ayakta kalmasına, hayatını devam ettirmesine yarıyor ise, işte tıpkı bunun gibi, toplumun ve devletin ayakta kalmasının ve yaşamakta devam etmesinin sebebi de bu "şeriʿat-i hakîkat" ilmidir. Hattâ, Hz. Yûsuf, işte bu yüzden, *"velâyet* ve *mansıb"* bahsinde, "velâyet"i ve "mansıb"ı tarif ederken, kendisinin "hafîz ve alîm" (Âyet) olduğunu söylemiştir.[19] O, (devlet mülkünü) "iyi korur", çünkü, o, bu işleri "iyi bilir". Kan "hıltı"nın bedene olan lûzumu ve faydası ne derecede ise, bu "hılt" bozuldukta, bedenin göreceği zarar da o derecededir. Kan "hıltı" bozuldukta, onu nasıl "islâh" etmek, "ihrâc" etmek gerekirse, işte tıpkı bunun gibi, "şeriʿat-i hakîkat" hakkında bildikleri vasıtası ile toplu-

11. Fârâbî, *Medine-i Fâzıla*'sında, kalbi aynı şekilde anlar. Kalb "reîs" organdır.
12. Veliyüddin Efendi, 2189 no. lu yazmadaki Huneyn b. İshâk'a ve Kustâ b. Lûka'ya atfedilen *"al-Fark Bayna'r-Rûh v'an-Nafs"*, Tıb literatürü yanında, bu tür fikirlerin de kaynağı olmalıdır.
13. "Küçük kan dolaşımı"nın İbn ün-Nefîs, "Büyük kan dolaşımı"nın ise Harvey tarafından keşfedilmiş olduğu bilinmektedir.
14. Bk. Burada not 12 ve 13.
15. Bu kavram, başlıca dünya kültürlerinde, kendine mahsus şekilleriyle görünür: Hind'te RTA, Çinde TAO, Japonya'da KANNAGARA NO MİCHİ, Orta Doğu'da NİG.Sİ.SA, ŞARİʿAT, PARSU, eski Yûnanda LOGOS, Lâtin Âleminde RATİO, Türklerde TÜZ, TÜZEN, TÜZELİK olarak.
16. "Muallim-i sânî" Fârâbî, bu yolları mantık eserlerinde göstermiştir.
17. Fârâbî'nin *"Kıyâs us -Sagîr"*i, eski bibliyografik kaynaklarda, "alâ tarîkat-i Mütekellimîn" ekiyle zikredilmiş, bazı kimseleri yanıltmıştır. Bk. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. (Mübahat Türker Küyel, Yüksek Kurumu- AKM, 1992, 2. Neşir)
18. Bilgi, eldeki en eski yazılı belgelere göre, "Tanrı sözü, Tanrı nefesi"dir. Sümerli Tanrıça Aruru, balçıktan şekillendirilen figüre, kendi "nefes"inden üfleyerek ona can vermiştir. *Creatio Dei* teorisinin kökleri tâ oralara kadar ulaşır.
19. Bk. Burada 18. not.

ma can veren "ᶜUlemâ-i kirâm", bozuldukta, onun da "islâh"ı ve "ihrâc"ı gerekir.

Bu metinde, Hezarfen Efendi, "ᶜUlemâ-i kirâm" sınıfı bozuldukta, toplumu ayakta tutmak için, onların da (meselâ, hacematla kan almak, veya başka muâlece yollarıyle kanın hıfz-ı sıhhası temin edilerek bedenin yaşatılmasının sağlanmasında olduğu gibi) *"islâh"*[20] ve *"ihrâc"*ı gerektiğini açık açık söylemektedir. İşte bütün bu sayılanlar "Kānûn"dur. Devlet ile insan bedeni[21] arasında kurulmuş paralelliğe ilişkin genel felsefî fikir, öteki eski kültürlerde de görülmüştür.[22]

Devlet, "umûr-i dîn" üzere bina edildikte, "Din asıl (kök)dır; Devlet fer' (dal) dır". Dinin, "Re'is"i "Şeyh ul-İslâmdır; Devletin "Re'îsi" "Vezir-i a'zam"dır; her ikisinin de "Re'is"i ise padişahtır. Padişah veya hükümdar, *"hükûmet"*in (hükümranlığın, hüküm sürmenin, hüküm vermenin) asıl sâhibidir. -"İmamet" ve "Hıtabet" (Hutbe) in de, öyle, asıl sahibi odur. O, "emir ve fermânlarını", "Şeyh ul-İslâm"ı araya sokmaksızın, "re'sen" "ibtidaen", verdiği gibi, idârecilerinin lûzum arzetmeleri üzerine, veya "mahallî maslahat" amacıyle de buyurur; kendisi *"takdîr"* ettikte, şahıslara ve zümrelere "imtiyaz", "muafiyet" "muhtariyet" verir; vakıf kurulur. Bu sebeple, Osmanlı İmparatorluğunda, 'herkesin eline verilebilecek, umumî bir Teşkilât Kânûnu *tertîb* ve *tedvîn* edilmiş olmak' yerine, *Defterler*'e kaydedilmiş bulunan Hususî Kânûnnâmeler'in mevcûd olduğu görülür. Hukuk, zaman-mekân çerçevesinde, organik olarak inkişaf etmiş halde bulunur, her ne kadar, genel kanaatte, Devlet, umûr-i dîn üzere binâ olunmuş, Dîn asıl, devlet onun fer'i ise de:[23] Temelde "Adâlet idea"sı, veya duygusu veya geleneği bulunur. Osmanlı hükümdarları, "ᶜAdl" veya "ᶜAdâlet Köşkü" yaptırırlar, ihtiyaç halinde, "ᶜAdaletnâmeler" "emr ü fermân" ederler;[24] Bunlar, "Kânûn"dur.

---

20. "İslâhat"ın, hukuk terimi olarak, özellikle Tanzimat Devri terimleri arasında, insan anatomisi ve fizyolojisi temelinde yüklenen bir manâsı bulunmalıydı.
21. Kavramları ilk belirlenen bilim dalı, daha sonraki bilim dallarına kavram ve görüş verebilmiştir: Matematiğin fiziğe, fiziğin biyolojiye, biyolojinin sosyolojiye kavram vermesi gibi. Hezarfen, devlet teorisinde, biyoloji, anatomi ve fizyolojiden alınma kavramları temele koymaktadır.
22. Tanrı ile Evren, Evren ile Toplum, Toplumla İnsan bedeni, İnsanın kültürü arasında bir paralellik bulunduğuna inanç Türklerde, Hindlilerde olduğu gibi, eski Yunan'da da mevcuttu; bu inancın eski Yunan'a dışarıdan, Doğu'dan geldiğine inanılmaktaydı (Bk. *Antik Felsefe*"Adı Bilinmeyen bir Sofist").
23. Bu karma durum önünde, hükümdar, sürdüğü *"hükûmetinin"* bünyesi bakımından, Fârâbî'nin "Medînelilerin *ârâsını takyîd, efâlini takdîr* eden "reîs"i durumuna girmiş olmaktadır. Fârâbî'ye göre, fiiliyatta, hâl-i hâzırda, "Reîs, Peygamberdir", ama, "nazarî", "fikrî", "hulkî" ve "amelî" erdemlerin gerçekleşmiş olacağı "Medine-i Fâzıla"da, artık, "reîs, Filozoftur". Ona göre, *limes*'te, Peygamber her ne ise Bilge odur, Bilge her ne ise Peygamber odur.
24. Evrenos Bey'e I. Murat'ın emri: "Toprak Tanrınındır; sonra Peygamberin, sonra Halifenindir. Ben sana *riayet* ettim, Emîr ul-mü'minîn dedim; hil'at verdim; tabl, alem, tuğ verdim. Bunların üstünde *ihsân* olmaz. Adâletten ve Peygamberin buyruğundan

Meselâ, Beylerbeyilik "bedâva" verilmez. Adayın, sancaklarda, en az 30 yıl hizmet görmesi "kânûn"dur. Her kim -hele fukârâya- *zulm* ederse, "hakkından gelinir"; "eşedd-i siyâsetle katlolunur", çünki, *"emlâk*in (hükümranlığın) şartı siyâsettir",[25] *"Mülk*ün şartı siyasettir".[26] "Siyâset havfi, halkın kalbinden çıkmamalıdır ki, erâzil korksun, iyiler emîn olsun. Amma, havf-i dâim de, emîn-i dâim de muzırdır. Halk 'Beyne'l havf ve'r-recâ, olmakla, saltanat *nizâm* içre, padişah da "kerîm" ve "sehî" olur. Eğer, *buhl* mazmûm, padişah sehî olursa, o zaman, düşman dahî dost olur; tedbîr-i medîne ve menzîl *nizâmî* olur; *muktezâ-i etvâr-ı tabi'at-ı temeddün ve içtimâ* böyle olur" (*Telhis*, S. 142).[27]

Kuralı bir kez daha hatırlayalım: "Din asıldır; devlet fer'dir". Dinin reisi Şeyh ul-İslâmdır. Devletin reisi Vezîr-i a'zamdır. "Kânûn-i tekallüd-i *vezâret-i uzmâ"*ya bakılırsa, görülür ki, padişah, vezirler arasından, "ahvâl-i âlem"i bilen, "âkil ve dânâ" olan birine, *"istihdâm ile intihab"* yoluyla, "sadr-ı a'zamlık" vererek, ona *"istiklâl"* tanır; onun işlerine kimseyi *şerîk* tutmaz; her sözüne itibar eder; kulak verir.

Toplumu ve devleti "ilm-i şerîf"leriyle elde tutan ve devam ettiren "ulemâ-i kirâm" zümresi iki sınıftır: Bunlardan birisi "'Ulemâ-i zâhir"dir, "medrese"de[28] yetişir. Ötekisi "tarîk-i sûfiyye"dir.[29] "'Ulemâ-i zâhir",

---

ayrılma. Gözün uyursa, kalbini uyanık tut. Cümlenin serçeşmesi adâlettir. Zâhire aldanma. Fakiri koru. Ulemâ-i 'izâm verese-i seyyid il-enâmdır", *(Telhîs*, S. 206). "Zâlimi reaya üzerine *taslît* etmek, kurtları koyun sürüsüne salmaktır". "Reayaya zulm olsa, hünkâr mesûldür". "İşi başkasına sipariş ettim diyerek mesûliyetten kurtulamaz. Saltanat hazine ile olur. Hazîne ise tedbîr ile olur, zulm ile olmaz" *(Telhis*, S. 272). "Küfr ile dünya durur, amma zulm ile durmaz". Araştırıcıların 'Devlet (ricâl, saltanat) için asker, asker için para (Iktâ), para için reaya, reaya için adâlet' dedikleri "adâlet çenberi" burada hatırlanmalıdır. Ama, Türklerde adâletin bir "convention" değil, objektif bir gerçeklik olduğu da unutulmamalıdır. Bk. Mübahat-Türker-Küyel, *"Türklerde Adâlet Kavramının Ontolojik Bir Temeli Var mıdır?"*, X. TTK Kongresi, 1986, TTK Bsm. Ankara, 1994, 455-464.

25. Temelinde, *re'y* ve *safsata*'ya karşı tedbîr olmak üzere, Fıkıhtaki, "istihsân", "istislâh", "İstishâb", "muraât-i eslâh" kavramları bulunmakta ise de, onlar da, aslında adâlet kavramına dayanırlar. Fârâbî'nin, *"Kıyas us-Sağîr"*ine *"alâ Tarîkat il-Mütekellimîn"* ibaresinin eklenmiş olması, sadece, Fıkhın değil, Kelâmın da yöntem olarak kıyâsı kullanmış olduğunun kanıtıdır. İslâmı yerleştirmek için kurulmuş olan ilk medreselerin programları, elbette, "ulûm-i evâ'il", "ulûm-i dahîle" değil, fakat, Fıkıh ve Kelâm olacaktı. Ama, zaman içerisinde, dünyanın yürüyüşü önünde, bu programın yetmez olduğu görülmüştür.
26. Vergi dairelerindeki "Adalet Mülkün Temelidir" ibaresinin kökü buradadır.
27. Buradaki terimlere bakılacak olursa, Fârâbî'nin terminolojisinin etkisi sezilir.
28. Aydın Sayılı'nın *al-Madrasa* adlı incelemesinden öyle anlaşılmaktadır ki, Medrese kavramı çok çeşitli anlamlara gelir. Teşkilâtlandırılmış yüksek tahsil kurumudur; araştırma merkezi değildir; ilgili mevcut literatürü muhafaza eder; aktarır; müderris yetiştirir; idarî işleri görür. Mâverâ ün-Nehr'de, Horasân'da, Karamıta'ya karşı siyasal kadro Selçuklulardan çok önce, Karahanlılar ve Gazneliler zamanında, medreselerden yetişti. (999-1030 da, 1035 te Meşhed, Nişapur, Merv'de. Nizâmiye, 1067 de). Rafızîlikle birlikte, Sünnî-Şiî mücâdelesinde de rol aldı, Şafiî-Hanefî tartışmasında da. Ancak XIV-XV yy. da yüksek tahsil okulu anlamını kazandı. (Daha 860 ta, Belh'te 400 medrese var idi). Batı'da, Üniversite + Katedral + Parlâmento üçlüsü Eski Yunan ve Roma'da mevcut değil idi. Üniversite, örneğini, medreseden almıştır.

"eshâb"ın tutmuş olduğu yoldur.[30] Hezarfen, bize, "tarîk-i zâhir" ve "tarîk-i sûfiyye" olarak iki ana gurup ile onların alt-gruplarını on altı gurup olarak saymaktadır. "ᶜUlemâ-i zâhir" veya "tarîk-i eshâb", ya "müftî"dir, ya "muallim-i sultânî"dir, ya "kadı"dır, ya "re'îs ul-kavm"dır ("nakîb ul-eşrâf"), ya "müderris"tir, ya "sâhib-i fenn"dir, yahut bunlara "mülâzemet" edenlerdir. "Müftî" iki guruptur: ya "Şeyh ul-İslâm"dır, ya değildir, o takdirde, "kenar müftîsidir", "Kadı", ya "kādı yı-asker"dir, ya "kādı-yı beled"dir. "Re'îs ul-kavm", "nakîb ul-eşrâf"tır, ya da "eshâb-i fünûn-i etibbâ ve müneccimîn ve küttâb"dır. "Küttâb", "Dîvân hâcesi"dir. "Tarîk-i sûfiyye" ya "vâ'iz-i Nakşıbendî"dir, ya "Halvetî"dir, ya "mücerred sûfî"dir, ya "mürîd"dir. Bu iki sınıfa "sınf-ı e'imme" (imamlar sınıfı) eklenir. "Sınf-ı e'imme", ya "hutebâ"dır, ya "e'imme-i mescid-i mahallât"tır, veya "müezzin"dir. Bunlara ikinci bir ek daha yapılır: "Muallim-i sıbyân". Bunların herbiri, *Telhîs*'te ayrı fasıllarında gösterilmiştir. Metinden, her ne kadar, "re'îs-i kavm" ile "nakîb ul-eşrâf"ın aynı şey olduğu anlaşılmakta ise de, "sâhib-i fenn"in de "re'îs ul-kavm" arasında zikredilmiş olduğu gibi bir izlenim de edinilmektedir. "Nakîb ul-eşrâf"ın, Peygamber'in iki torunu Hasan ve Huseyn'in soyundan gelen "sâdât" (Seyyidler) ve "şerefe" (Şerîfler) olduğu malûm bulunmakla[30a] "sâhib ul-fenn"i, yani, Tabîbleri, Müneccimleri ve Kâtibleri, onlardan ayrı düşünmek de gerekir. Eklenmiş iki gurup "sınf-ı e'imme" ile "muallim-i sıbyân"dan ilkinin üç alt sınıfının, (yani, "hutebâ", "e'imme-i mescid-i mahallât" veya "müezzinîn") tek gurup olarak düşünülmesi halinde, Hezarfen Efendinin "ulemâ-i kirâm" adı altında saymış olduğu gurup ve alt guruplar toplamının sayısı olan 16 yakalanmış olur. Şöyleki: (1) "Şeyh ul-İslâm", (2) "Kenar müftîsi", (3) "Muallim-i sultânî", (4) "Kâdı-yı asker", (5) "Kâdı-yı beled", (6) "Reîs ul-kavm", (7) "Müderris", (8) "Sâhib-i fenn" den "Etibbâ", (9) "Sâhib-i fenn"den "Müneccimîn", (10) "Sâhib-i fenn"den "Küttâb", (11) "Tarîk-i sûfiyye"den "Vâ'iz-i Nakş-ı bendî", (12) "Tarîk-i sûfiyye"den "Vâ'iz-i Halvetî", (13) "Mücerred sûfî", (14) "Mürîd", (15) Birinci ek: "E'imme" ve üç alt gurubu: "Hutebâ", "e'imme-i mescid ve mahallât", "Müezzinîn". (16) İkinci ek: "Muallimîn-i sıbyan". 16 sayısını, bir şekilde, daima, tutturmak mümkün olmakla beraber, asıl önemli olan "ᶜUlemâ-i kirâm" olarak hangi gurupların ve alt gurupların sayılmış olduğudur. Bu metinden, biz, Hezarfen'in

29. "Tarîk-i Sûfiyye", "tekke" ve "zâviyeler"de yetiştirilenlerin tuttukları yoldur. "Tekke" ve "zâviye" ler Kuzey ve Batı Afrika ile İspanya'da yaygın idi. Bk. Sayılı, *The Madrasa*. Higher Education im Medieval Islam, A.Ü. Yıllığı, 2, Ankara, 1948.

30. "Eshâb-ı Tarîk"i şu şekilde anlamak mümkündür: 1. "Takip edilecek yola ("Şeriᶜa") girenler" o yolu izleyen kimseler. 2. Peygamber'in "Sahâbe"si hangi yola girmişse, o yola girenler, "Tarîk-i sûfiyye" veya "Tarîka" terimine bakılacak olursa, Sûfiye'nin zuhûrundan çok önce, tâ İslâm'ın başında, Peygamber zamanında, düşünce ve davranış olarak, önce *Kur'ân-ı Kerîm*, arkasından Sünnet ve Hadîsleri temele alanlar anlamının ağırlık koymuş olduğunu, "*Bakkâûn*" olgusuna rağmen, söyleyebiliriz. "Sûfiye" zümresi daha sonra görünmüştür.

30a. Bk. Uzunçarşılı, S.

zihninde kimlerin "ᶜUlemâ-i kirâm" olarak bulunduğunu anlamaktayız. Beri uçta "Şeyh ul-İslâm", tâ öteki uçta "Muallim-i sıbyân", arada, hükümdarın hocası, kadı, "nakîb ul-eşrâf", "müderris", "sâhib-i fenn", "Sûfiyye", "e'imme" bulunmaktadır. Şeyh ul-İslâm, Muallimân-ı sultânî, Kadılar, Müderrisler, Eshâb-ı fen", "Muallimân-ı sıbyân", "medrese"nin çeşitli kademelerinde Fıkıh ve Kelâm okuyarak yetişmişlerdir. İşte bu 16 zümre, Hezarfen Efendinin gözünde, Osmanlı İmparatorluğunu ayakta tutan, ona can veren, hayat veren, hayatını devam ettiren, "ebed müddet" kılan zümrelerdir. Bunlar, bir eğitim ordusundan başka bir şey değildir. Bunların herbirinin kendisine mahsus "kânun"ları vardır. İşte bu "kânun"lar zaman zaman çiğnenmiş "eşbeh-i mülk yuvarlanmıştır". Acaba, "eşbeh-i mülk"ün yuvarlanmasında, Viyana bozgununda, sebep, sadece, "Ulemâ-i kirâm" zümresinde "kânûndan iv'icâc" mıdır? Sebep Medrese programlarına "ᶜUlûm-i dahîle"nin alınmayışı da değil midir? "ᶜUlûm-i dahîle" ile uğraşmak, sadece bir "hayat yolu" olarak değil, yurt savunma araçlarından biri olarak ta değerlendirilmek gerekir.[31]

Acaba, Hezarfen Efendi, bize, medreselerde devleti ve toplumu ayakta tutan ve devam ettiren "ᶜİlm-i şerîf"i edinmek üzere, hangi bibliyografyanın "kânûn" addedildiğini söylemektedir? "Kavânîn-i talebe-i ilm" nedir? Nelerden ibarettir? Ona göre, bu bibliyografya şudur: Curcânî'nin (ölm. 1413) *Şerh-i ᶜAdûd*'u (Bu eser, ᶜAdûd'un Kelâm konusunda *Mevâkıf* Şerhi), *Hidâyet*'i (Fıkıh), Zamahşerî'nin (ölm. 1143) *Keşşâf*'ı (tefsîr), Isfahânî'nin (ölm ....) *Şerh-i Metâliᶜ*i (Mantık), *Siyer-i Kebîr*'i, Kâtibî'nin (ölm. 1294) *Şemsiyye*'si (Mantık), Beydavî'nin *Tevâliᶜ ul-Envâr*'ı (Kelâm), Isfahanî'nin *Şerh-i Tevâliᶜ* (Beydavî'ye şerh), Taftazanî'nin (ölm. 1389) *Mutavvel*'i (Belâgat), Curcânî'nin *Hâşiye*'si, Tûsî'nin (ölm. 1278) *Tecrîd*'i (Kelâm), Taftazanî'nin *Telvîh*'i (Usûl-Fıkh), *Tetimme*'si (Hadîs)[32] dir. Bu eserler, medrese kademelerine alem olmuştur; kademeler, bu eserlerin adlarıyle anılırlar. Bu eserler, tahsil ediliş sırasına, zaman sırasına göre sıralanırlar.[33] Hezarfen'e göre, şu maddeler, "kavânîn-i talebe-i ᶜilm"i oluştururlar (*Telhîs*, S. 204): 1. "Talebe-i ᶜilm", derslerini tamamlamadıkça, "mülâzemet" (asistanlık) talep edemez. 2. Talep etse bile, bu talep kabul edilmemelidir. 3. Talebe, eskidenberi kabul edilmiş olan o aynı kitapları incelemiş olmalıdır. 4. Talebenin, "terakkî" kademelerindeki kitapları inceleyip, "müderrisinden" "icâzet" almadıkça, hızlı geçiş veya atlama gibi bir talebi, asla, olmamalıdır. 5. "Müstaîd" (medrese öğrencisi), "müderris"inden okuduğu kadarını, "temessük"üne (icâzete hazırlayan bir nevi *transcript)* kaydettirmelidir.

---

31. Şemsettin Günaltay'ın 'İslâm Âleminin İnhitatı Selçuk İstilâsı mıdır" *(Belleten)* ve Aydın Sayılı'nin *"Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir"* (MEB, 1946) başlıklı incelemelerine Bk.
32. "Bu eserler, artık bir *"Felsefileşmiş Kelâm"*a dönüşmüştür. Bk. Anawati-Gardet, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris, 1948.
33. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* adlı eserinde ayrıntı vermiştir.

Yeni "müderris'", dersine gelen öğrencinin "temessük"ünü kontrol etmelidir. "Müderris", bu "temessük"lerin "şuyûh-i müderrisîn-i mu'teberândan fulân fulân eserler" diye yazılmış olmalarına dikkat etmelidir. 6. Bir önceki kitaplar incelenmeden, bir sonraki kitaplara geçilmemelidir. 7. Öğrencilerin talip oldukları sınıflara kabul edilebilmeleri için, önce, geçişi hak edip etmediklerine bakılmalıdır. "İstihkâk-ı zâtîleri manzûr ola" denen "kânûn" budur. 8. Her medresenin "mütevellî"si, ve "nâzır"ı, bu "kânûn-ı mezkûr" u muhâfaza edip, uygulamalıdır. 9. Kimse kimseden ilerlemiş öğrenci ("Dânişmend") ayartmamalıdır. 10. Müderrisler, "müstaid"lere, ders teklif edip, "Tetimme"lerdekilere *"Şerh-i Şemsiyye"*yi, ve daha ileride olanlara ise, Isfahânî'yi okutturmalıdır. 11. Öğrencinin "temessük"üne, öğrenciye okutulmuş olan kitapların adları yazılmalıdır. 12. Öğrenciler, haftada dört derse devam etmelidir. 13. Devamsızlık edenler cezalandırılmalıdır.

Medreselerdeki sınıfların, esasta, o sınıfta okutulan kitapların adlarıyla anılmak "kānûn" ise de, "Manastır Medresesi", "Sultan Medresesi", "Medâris-i Semâniye", "Dâr ul-Hadîs Medreseleri", "Sahn-ı semân Medreseleri" gibi "Medrese"ler -Atatürk'ün "Dâr ul-Fünûn Medreseleri" de mütalea edilmek üzere- söz konusudur. Bunlardan bir kısmı sırf binayı, bir kısmı sırf bâniyi, bir kısmı sırf çeşitli ders programlarını, bir kısmı sırf bölümleri işaret etmektedir. "Medrese" terimindeki bu çok anlamlılık, onun tarihinden ileri gelen bir birikimin iç içe geçmesiyle oluşmuştur. "Medrese"[34] Arapçada, ders görülen mahal, yer, yapı, binâ, anlamında ism-i mekân olmakla birlikte, anlamı genişletilmiş, ona yeni ögeler katılmıştır: O mahalde verilen derslerin veya kitapların adlarıyla işaret edilen sınıflar, teşkilâttaki bölümler, kademeler gibi, Câmideki, Mescid'deki "Halka"da, "sıbyan mektebi" de birer medrese sayılmıştır. Amaçlarına göre "mahrec", maaşlara göre "kırklı", "ellili", "altmışlı", bânilerine göre hükümdar, hanım sultan, bey, vüzerâ adlarıyle anılmıştır. Öğrenciler de ilk başlayan "Softa"dan itibaren, "Muîd", "Müfîd", "Mühtehî", "Dânişmend", "Müzakereci" gibi isimler almışlardır.[35]

Dikkat edilecek olursa, *Telhîs*'te, "ᶜUlemâ-i Kirâm"ı teşkil eden guruplar, birbirlerine nazaran, bir "silsile-i merâtib" gözeterek sayılmıştır: En başta veya tepede, "Şeyh ul-İslâm", en sonda veya en altta, "muallimîn-i sıbyân". Bu iki uç arasında, sırasıyla, "Mu'allimîn-i sultânî", "Kādı", "Müderris", "Re'îs ul-Kavm", veya "Nakîb ul-eşraf", "Eshâb-ı Fenn", "(Etibbâ, Müneccimîn, Küttâb), "Tarîk-ı Sûfiyye" ve "E'imme" yer alır.[36] "ᶜUlemâ-i kirâm"ın başında sayılan "Meşâyih-i İslâm", ayrıca, "ᶜUlemâ-i kirâm" dışında, şehirler ve vilâyetler bakımından da bir "silsile-i merâtib" oluştururlar. Ayrıca "Meşâyîh-i islâm", "umûr-i dîniyede"

34. A. Sayılı'nın *The Madrasa*'sinde ayrıntılı inceleme mevcuttur. Krş. Burada not: 28
35. Bu sıralamaya, Fârâbî'nin "Merâtib ul-Mevcudât"ına bir başka örnek olarak bakılabilir.
36. "E'imme"nin yüksek seviyeden fıkıh bilginleri manâsı, burada, hatırlanmalıdır.

"Vüzerâdan da mukaddemdir". Zira, devlet, umûr-i din üzere mebnîdir. Din asıl (kök), devlet ise furûᶜ(dal)[37]dur.

---

37. Bu anlayışın kökü, tâ Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olan ve Harun Reşîd'in emriyle *Kitâb ul-Harâc*'ı yazan, Fıkıh bilgini Ebû Yûsuf'un (ölm. 795) "Devlet idâresinde şeriᶜat ahkâmının *Kânûn* olarak tanınması esasını" ortaya koymuş olmasındadır. Ebû Yûsuf, bu görüşüyle *taklîd* edilmiştir. Halife Mühtedî (869-870), Hassâf'a, Harûn Reşîd'in Ebû Yûsuf'a verdiği göreve benzer bir görev vermiş, o da, "Devlet idâresi ile *Şeriᶜat ahkâmının* mutlak ahengi hakkında" bir risale yazmıştır. (Bk. *İslâm Ans., Fıkıh* Md.) *Tanzimat* (1937) adlı kitapta, hukuk bahislerini yazan araştırıcıların "Şerᶜ, Teşriᶜ. Tanrı'ya mahsustur; asıl "şâriᶜ" Tanrıdır, geri kalanlar *"tanzimî* ahkâmdandır" diye Tanzimat'ı tahlil ederken işte bunu kastetmekteydiler. Biz, kültür tarihimizde, ilk felsefe-din, akıl-iman (vahiy verileri) tartışmasının yazılı misâli saydığımız Arap Kumandanı Cuneyd ile Türk Hakanı (Su-lu) nın tartışmasına temas etmeyi uygun görmekteyiz: "Cuneyd b. Abdurrahman, Hakan'ın bu sözleri üzerine, "Siz hükümlerinizi, *aklın* câzip görüp görmemesine, *fikir* ölçünüz bakımından, güzel olup olmamasına göre ayarlıyorsunuz. Biz ise, Peygamberlere tâbi olan (ve) insanları *aklımıza* göre idareye kendimizi selâhiyetli bulmayan bir milletiz (ümmetiz). Çünkü, Allah, bizim için *faydalı* olan şeylerin iç yüzünü, hâdiselerin sırrını ve mahiyetlerini, semerelerini ve sonuçlarını bilir. İnsanlar ise, bilmezler; her şeyin dış yüzüne göre hüküm verirler. Zira, nice tedbirsiz kimseler kurtuluşa erdiği halde, nice ihtiyatlı ve tedbirli kimseler felâkete uğrarlar", dedi. -Çevirmen Ramazan Şeşen'in notu: "Nice şeyler vardır ki, siz istemediğiniz halde, hakkınızda hayırlıdır. Nice şeyler vardır ki, siz istediğiniz halde, hakkınızda fenâdır" Âyetine işaret vardır. *Kur'ân,* II, 216-. (Câhız, *Fezâ'il ul-Etrâk,* S. 89, TKAE, 1967 Ankara, R. Şeşen çevirisi).

Tehâfüt'lerde, Tanrı'nın kendi kendisini bilmesi, Tanrı'nın kendinden gayrıyı bilmesi ve bu bilginin cüz'î mi yoksa küllî mi olduğu meselesi tartışılmıştır (Bk. Mübahat, Türker- *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti,* 1956, Doktora tezi, DTCF. Fransızca özet: *Etudes Méditerranéennes,* I, Paris, 1957, S. 7-22. Arapça çeviri, ᶜAllâl al-Fâsî, *Daᶜvet ul-Hakk* Rabat, 8, 1958-4-11) Bilindiği üzere, Aristoteles, *Peri Hermenias*'ta, önermeleri, doğruluk ve yanlışlık bakımından incelemiştir, İstikbale matûf olan mümkün, cüzî önermelerin, msl. "Yarın bir deniz harbi olacaktır" gibi, daha bu günden, doğru mu yoksa yanlış mı olduğu söylenemez haklı sonucuna varmıştır. Ancak, zamanı gelip te, öngörülenler gerçekleştiklerinde, onların, doğru mu yoksa, yanlış mı oldukları anlaşılır. Felsefede, bu hal, teknik terim olan *"Futurs Contingents"* ile adlandırılır. Cüzî, mümkün olaylar, gerçi, mâziye dâhil oldukların-da, zarurî imişler gibi muamele görürler, ama, daha vukua gelmeden tam bir belirsizlik içinde kalırlar. İşte bu belirsizlik, insan psikolojisini bir takım arayışlara doğru yöneltir. Önermelerimizin pek çoğu, böyle, mümkün ve istikbâle matûf cüzî önermelerden oluşmuştur. Felsefe yönünden, dini, olumlu temellendirmekte, "Futurs contingents", çok önemli ağırlıklar koyar. Türkçe literatürde, bu konuyu Emile Boutroux'yu temele alarak Hayri Bolay incelemiştir. Nitekim, yukarıdaki tartışmadan sonra, Câhız, bize, Hakanın, yenik Arap Kumandanı'na şu sözleri söylediğini nakleder: "Bunun üzerine, Hakan ona (Cuneyd'e) "Sen, bundan daha değerli söz söylemedin. Bu sözünle, kalbime derin bir kaygı attın" (S. 89) demiştir ve tarihte, devletin dine dayandırılması vâkıasında, ilk sû-i istimal örneğini, biz, Sumerli rahip Urukaginna'nın gerçekleştirmiş olduğu ve tarihçilerin "ilk sosyalist ihtilâl" olarak değerlendirmiş bulundukları vak'ada görüyoruz. (Bk. DTCF Dergisi, 1940-1945 arası yayınları). Mezopotamya "Şehir-Devleti" *(cité)* nde, Tanrısını kaybeden *istiklâl*'ini de kaybetmiş sayılır. Burada, şu noktayı da eklemelidir: (Barkan'a göre) "İdarî ve malî mevzûatta, bölgelere göre hukuk ve kanûn dağınıklığı prensibi hükümran olan ve herbiri ayrı bir teşkilât ve nizâm ile idâre edilen ve çeşitli imtiyaz ve muafiyetlere sahip bulunan zümrelere ve vakıflar şeklinde idârî-malî bir takım muh-

Dinin reisi Şeyhul-İslâm'dır; Devletin reisi Vezîr-i A'zam'dır. İkisinin de reisi Padişahtır. "Kānûn-i takallüd-i vezâret-i uzmâ"ya bakılacak olursa, görülürki, Padişah, Vezirler arasından, "ahvâl-i âlem"i iyi bilen "âkıl ve dânâ" olan birine *"istihdâm ile intihab* yoluyla sadr-ı a'zamlık vererek, ona, *"İstiklâl"* tanır; onun işlerine kimseyi şerik tutmaz; her sözüne *müsâade* eder. Amma, "onun ahvâline *mahfî tecessüs ve tafahhus"* tan da geri durmaz. Çünkü vezîr-i a'zâm'ın, *garazkârlıkla, iftira* etmesi mümkündür. O yüzden, padişah vezîr-i a'zam'ın, bir kimseye garazkârlıkla iftirâ edip, padişahı *vebâl* altında bırakıp bırakmadığına bakar. Padişah, aynı şekilde, vüzerâ'nın da *"bîgaraz"* olup olmadığına, devamlı surette, bakar. Padişah, *"sağâ'ir"* (küçük günahlar) den dolayı vezîr-i a'zamı *"i'tâb"* etmez. Eğer, ortada, vezîr-i a'zama ilişkin bir olumsuzluk varsa, pâdişahın bunu, ona, bir şekilde *izhâr* etmesi gerekir. Vezîr-i a'zam, *"iltifât-ı* pâdişahî"den böbürlenip, eğer, padişahın *"ırz u nâmûs"*una halel getirecek olursa, o takdirde, katl edilmez, sadece, *azl* ile *te'dîb* edilir; yahud, *"eyâlet ile tahkîr"* olunur; *"rütbe"*si düşürülür. Çünkü, toplumda, vezîr-i a'zam olarak *istihdam* edilecek adam sayısı neredeyse "kibrît-i ahmer" (kırmızı fosfor) kadar az bulunur. Vezîr-i a'zam katledilmemelidir ki, gerektikte, yeniden, hizmete çağırılabilsin. Eskiden de "katl-i vüzerâ" vak'ası az imiş; azilden sonra, onlar, *"ihtilâl"*e sebep olmasın diye, İpsala'ya, Malkara'ya gönderilirler imiş. (S. 73).

Eğer, yine, *"Telhîs"*teki, "Der Kavânîn-i Vüzerâ-i ʿİzâm"a (S. 83 v.d.) bakılırsa, bu zümrenin iki "mertebe" olduğu görülür. Birisi, vezîr-i a'zâmdır. Vezîr-i a'zam, "vekâlet-i mutlaka" sahibidir, "sadaret-i

---

tariyetler ile her biri kendi husûsî statüsüne göre idare edilen teşekküllere hükmeden bir ülkede (Osmanlı ülkesinde), umumî bir teşkilât kanûnu tertîb etmeye ve bunu herkesin eline vermeye imkân yoktur. Husûsî kanûnnâmeler, vardır. Bunlar, "Defter"lerde, "Tahrir Defterleri"nde kayıtlıdır. Osmanlı kânûnları sistemli bir tedvin hareketi değildir. Hukuk gerçeğinin fetih ve ilkah sebebiyle zaman-mekân içerisindeki organik inkişâfıdır" *(İslâm Ansiklopedisi, Fıkıh* Md. siyle birlikte, *Kanûnnâme* Md.). Bize göre, bu çoklukta birlik'i sağlayan temel, ancak, adâlet duygusuna, adâlet geleneğine riayet olabilir. Çünkü, Türklerde, durmadan tekrarlanan kural, *"Küfr* ile dünya durur, amma, *zulm* ile durmaz" kuralıdır. Ünlü Fransız kültür ve siyâset tarihçisi J.P. Roux, bu kurala "très turque" gözüyle bakmaktadır. *(L'Histoire des Turcs,* Fayard, Paris, 1967) Orhun Anıtları, *Kutatgu Bilig, Siyâset Nâme, Kenz ul-Küberâ*'da, durmadan vurgulanmış olan bu kural ve bu gelenek, Osmanlılarda, saray içerisinde, bir "Adl" veya "Adalet Köşkü" inşa edilmesine kadar varmıştır. Hükümdarlar, "Ulemâ-i-kirâm" içerisinde, "kânûn"a aykırı davranışlarda bulunanlara karşı "Adâletnâmeler" "emr ü fermân" ettiklerinde de, görülmektedir. Bu geleneğin en dip temelinde, İslâm Öncesi Türk Âleminde, hükümran olan Tanrı-Evren-Toplum-İnsan Bedeni ve Kültürü arasındaki paralelliğe inanç bulunmaktadır. Bu paralelliğe inanç, yine bir Asya kavmi olan, sonradan Mezopotamya'ya gelen Sumerlilerde de vardır (Krş. Landsberger, *Semâ Manzarası, Yer yüzü manzarası, DTCF Dergisi;* Krş. Mübahat Türker-Küyel, *Edebiyatımızda Sümerli Kültür İzleri var mıdır?, Erdem,* VI, Mayıs, 1990, 1992, 359-397). Ilıman kuşağın belli başlı kültürlerinde *Tao, Kannagara no michi, Rta, Şerīʿa, Logos, Ratio* şeklinde, Türklerde *Tüz, Tüzen, Tüzelik* şeklinde bu kurala riayet edilmiştir.

uzmâ"dır; onun üzerinde "rütbe-i saltanat" tan başka bir rütbe daha yoktur. Onun için, o, "lillah", "fîllah" ve "livechi'llah"a itibar eder. "Hall-i akd-i emr-i cumhûr" (halkın görülecek işleri) onun *"tedbîr* ve *re'yine"* bırakılmıştır. "Hâtem-i vekâlet" ona teslim edilmiştir. Ona "kemâl-i istiklâl" verilmiştir. Bu sebeple, o, Padişaha ne *arz ve telhîs* etmişse, ondan dönmemesi *kânûn* dur. Onun "vaktini, saltanat işine sarfetmesi vâcibdir". O, hükümdara, saklamadan,[38] beklemeden, "umûr-i dîn u devlete" gereken doğru sözü söylemelidir; "erkân-ı devlet"e doğru yönü göstermelidir. Padişah ile olan sırları, değil dışarıya, vüzerâya bile söylememelidir. Kapısı açık durmalıdır. Lâyık olan fakiri *"ayaklandırmalı*dır" (zengin etmelidir) Bu suretle, harpte, onların istihdamları mümkün olur. *"Kul"*lardan *"müdebbir"* ve *"zâbit"* olanları *"ağa"*, "ehl-i idrâk" olanları ise *"kâtib"* yapmalıdır. 'Kul mazbut olmadıkça, sadr-ı a'zam *istirahatte* olmaz'. Sadr-ı a'zam, "ehl-i dîvana"[39] kendisinden başkasını *"mahkûm"* (hüküm sâhibi) etmemelidir. Vezîrlere, ulemaya riayet ve iltifat etmeli, hatır kırmamalıdır. "Müderris"lerle "ulemâ" birbirlerine hased ederler. Onlara değil, reislerine inanmalıdır. "Sülehâ" ve "ülemâ" ile temas etmelidir *(Âsafnâme)*. Vezîr-i a'zam, Padişahı, "meyl-i mal"dan, ve "mal takrîbi ile vebâl"den korumalıdır. Zira, "emvâl-i halk, bivech, dâhil-i mâl-i padişah olmak, *fenâ-yı devlet'*e delîldir." (Halkın malının, bir şekilde, padişaha geçmesi, devletin yok olmasının belgesidir). Saltanat *hazine* ile, hazine *tedbîr* ile olur; *zulm* ile olmaz. *"İrâd"* (gelir), *"masraf"* tan fazla olmalıdır. Aksi halde *"ihtilâl"* olur *(Âsafnâme)*. Eshâb-ı devlete *"rüşvet* maraz-ı bîilâcdır". *"Tama"* kabîhtir; sonu yoktur. "*Kanaat*", sonsuz hazinedir. "Nedîm"lerle, "Musahibler"le yüz-göz olmamalıdır. *(Âsafnâme)*. Sadr-ı a'zâma *"sükûn"* ve *"takvâ"* gerekir; nefsini (kendisini) ve âlemi *islâh* etmesi gerekir.

Vezîr-i a'zâm, "evvelâ, vüzera ve ümerâ'nın başıdır... Cümle umûrun vekil-i mutlakıdır... ve oturmada ve durmada, ve, mertebede, cümleden mukaddemdir; ve, Şeyh ul-İslâm, ulemânın reisidir; ve, "muallim-i zultanî" dahi, kezalik, "serdâr-ı ulemâdır". Vezîr-i a'zam, onları, *riayeten*, üstüne almak lâzım ve münasibdir. Amma, "Müftî" (Şeyhul-islâm) ve "Hâce" (Hünkârın hocası), sâir vüzerâdan bir nice tabaka yukarıdadır" *(Telhîs*, S. 258). Vezîr-i a'zâm, *"Müşîr-i nizâm-ı âlem"*dir; *"nâzım-ı* umûr"dur; "enîs ud-devlet"tir; İşte bu sebeplerle, o, bu durumlarına uygun lâkabları alır: "Düstûr-i ekrem", "Müşîr-i mufahhem", *"nizâm-ı âlem"*, *"nâzım-ı* menâzım-ı umem", "enîs-i devlet-i kâhire", "celîs-i saltanat-ı zâhire", "müdebbir-i umûr-i cumhûr", "mütemmim-i meimmü'l-emîn bi'l-fikr-i sâkıb", "müessis-i bünyâd id-devle ve'l-ikbâl", "muhassis-i *sa'âda* ve'l-iclâl il-mahkûk". Vezîrler ise "elkâb" olarak, bunlardan bir fırka eksiğini alır.

---

38. Atatürk de *"Hutbe"* konusunu ele aldığı zaman, "hutbe" de, halka her şeyi açık açık söylemek gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, halka, asla, yalan söylememelidir.
39. Bk. *Asaf Nâme, "Telhîs"* ile birlikte İlgürel neşri, 1998.

"Padişahların, ulemâ zümresini "muazzez" ve "mükerrem" tutması gerekir. Uzunçarşılı'ya göre, *fitne*'de, *hall* edilme korkusu ile, Padişah, Şeyh ul-İslâm'dan çekinmiş olabilir. Vezir-i a'zâm da, zaman zaman, Şeyh ul-İslâm'a ziyarette bulunur. Şeyh ul-İslâm, umum ehl-i İslâm'ın şeyhi, re'isi demektir. Şeyh ul-İslâm, "ilmiye sınıfı"nın re'îsidir.[40] Şeyh ul-İslâm, "umûr-i dînîye"de "riyaset-i mutlaka" sahibidir. Müderris ve "mevâlî" onun emrindedir. Makam itibariyle, "mertebe-i vekâlet-i kübrâ"dan, "vekâlet-i mutlaka"dan, "vezâret-i uzmâ"dan "âlâ" makamdadır", onun "fevk"indedir. (*Telhîs*, S. 265). "Meşâyih-i İslâm, Devlet-i aliyye'de, cümleden mukaddem, muazzez, ve mükerrem"dir. Oysa, halk nazarında, "kebîr ve zîşan olan" vezîr-i a'zamdır. Çünkü, "hall-i akd-i umûr-i cumhûr, onun kef-i kifâyetindedir". Bu açıdan Şeyh ul-İslâm da, Vezîr-i A'zâmdan alt mertebede yer alır. Amma, bazen, *"riayeten"*, Şeyh ul-İslâm, Vezîr-i A'zâmdan "balâter"dir. Aslında bu ikisi beraberdir; biri diğerinden "alâ" değildir. "Umûr-i dîniyede re'is-i mutlaka sahibi olmak bakımından, Şeyh ul-İslâm, Vezîr-i A'zamdan "evlâ"dır. "Meşâyih ul-İslâm", Vezîr-i A'zama, vüzeraya, kadı'yı askere *"tasaddur"* eder. Görülüyor ki, Hezarfen, "Meşâyih-i İslâm"ı, bir "ulemâ-i kirâm" içerisinde, bir de "ricâl-i devlet" içerisinde mertebelendirmektedir. "Meşayîh" veya Şeyh ul-İslâm, "ulemâ-i kirâm"ın en başında yer alır, Vüzera'ya "tasaddur" eder. *"Riayeten"* de olsa, Sadr-ı a'zâm bile ona yerini verir.[41] Amma, hünkârın hocasına, bu hoca şeref-i zâttan ârî olmadıkça, *"tasaddur"* edemez. "Hakka ki, devlet-i aliyye-i Osmâniyye'de, ulemâ-i ᶜizâm ve fudalâ-i kirâma olan ᶜizâz ve ikrâm, ve, tevkîr ü ihtirâm, düvel-i sâlifeden birinde vâkiᶜ olmuş değildir. (Bu), ilme ve tarîk-i ᶜulemâya rağbet içindir".[42] -Hatırlamak gerektir ki, "ᶜilm", Tanrı sözüdür; onu da ᶜulemâ bilir-. Şeyh ul-İslâm'ın, devletten gelecek "siyâset" ve "ukûbet" havfinden "ırz u mal"ları da "emîn"dir; avamın "taaddî"sinden masundur. Şeyh ul-İslâm, bir tek, "nefy" cezası ile "tahkîr" ve "taᶜzîr" edilebilir. Oysa, Vezîr-i a'zâm'a, gerektiğinde verilecek ᶜcezâ, sâ'ir devlet erkânına verilen cezâ gibidir. Padişahlar, ulemayı, "mükerrem, muazzez ve alâ" tutmalıdır. Padişahların, zaman zaman, Şeyh ul-İslâm'ı da'vet edip, *musâhabet* eylemeleri gerekir. Hünkâr, ona, "ahvâl-i âlem" hakkında sorular sormalıdır. -Çünkü, "meşâyîh-i İslâm" ("Müftî" demek olan Şeyh ul-İslâm, "Muallim-i sultanî", "Kâdı-yı asker", "Müderris") hükümdarın gözünde, "hallâl-i müşkilât-ı enâmdır". "Taşrada *zulm* ve *taaddî* olurmuş, niçin beni uyarmazsın? *Tarîkten ivᶜicâc* üzere olanları, niçin bana bildirmezsin? Aksi halde, "rûz-i cezâ" da, *vebâli* senin boynunadır" demelidir *(Telhîs*, S. 201).

---

40. Uzunçarşılı, S. 174.
41. Fârâbî'nin deyimi ile, Şeyh ul-İslâm, toplumun reisidir; o, toplumun "*arâsını takyîd*", "*efᶜâlini takdîr*" fonksiyonunu görmektedir.
42. İslâm öncesi gelenekte, Türkler arasında, ilme ve âlime olan itibar malûmdur: "Bilig bilin ey Beyim. Bilig sana eş bolur...", Lo Yang seferinden dönerken, Hakanın dört manici rahibi de beraberinde getirmesi v.s. gibi.

Meşâyîh-i İslâm"ın ne iş gördükleri, lâkablarından da anlaşılmaktadır: "Aʿlem ul-ʿUlemâ-il-mütebahhirîn", "efdal ul-fudalâ'-il müteverriîn", "menbâ'ul-fadl ve'l-yakîn",[43] "vâris ul-ʿUlûm il-enbiyâ' ve'l-mürselîn", "keşşâf-i zîver id-dakaîk", "hallâl ul-müşkilât il-hakâ'ik", "şeyh ul-İslâm ve'l-Müslimîn", "müfti-i enâm il-mü'minîn", "el-müstağnî ʿan it-tavsîf ve't-tebyîn", "Mevlânâ (fulân)"...

"Muʿallimîn-i sultanî" veya "selâtîn" (hükümdarın hocaları), "serdâr-ı ʿulûm" veya "ʿulemâ"dır. Vezîr-i a'zâm'ın, "riayeten", Şeyh-ul-İslâm'ı ve hünkârın hocalarını üstüne alması münasibdir, muvafıktır, lâzımdır. Bu hocalardan bazıları, "meşâyîh-i İslâma gâliptir. Onlar, "ʿUlüvv-i şan ve rifʿat-i mekânda Müftîleri geçmiştir". İşte bu zümre, "nakîb ul-eşrâf"a, "kadı-yı asker"e, ve "sâ'ir vüzerâ"ya "tasaddur" eder. Amma, o ünlü padişah hocalarının, vezîr-i a'zâm'a ve "Müftî"ye tasaddurları *menkûl* değildir *(Telhîs,* S. 200-201).

Kadı'lara gelince: Bunlar, "mefâhir-i kudât il-İslâm", "ʿumdetu'l-vülât il-enâm", "mümeyyiz ül-helâl ʿan il-harâm" dır. Rumeli kādı-yı askerlerinin en kıdemlisi "re'is ul-ʿulemâ" ünvanını taşırdı (Uzunçarşılı, S. 59). -Amma, kadılar arasında, msl. "ferâ'iz"i bilmeyen *câhil*ler olduğu belgelenmiştir-. "Makam-i mevlevîyyet" ile "sahın ve mahrec" müderrisleri, "Sancak Beyleri"ne tasaddur eder; ve, kadının, "defter kethüdası"nın ve "alay beyleri"nin üzerine oturur. *(Telhîs,* S. 261). "Müftî", "Hâcê" (hükümdarın hocası), "Kâdı-yı asker", bunların hepsi, "vâris-i ulûm il-enbiyâ ve'l- mürselîn"dir. (S. 265), "keşşâf-ı müşkilât-ı dîniyye" dir. -Sultan İbrahim'in cülûs bahşişleri incelenirse, "müderrisler"in kendi aralarında, tekrar, "kibâr", "sıgâr, "hâric" olarak guruplandıkları görülür-.

"Müderris"liği ele almadan önce, şunu belirtmeliyiz ki, nasıl "Manastır Medresesi", "Kilise Câmisi" terkiplerindeki, görünüşte, aykırılık, ancak, bunların kökleri eşelendikte, ortadan kaldırılabiliyorsa, işte tıpkı bunun gibi, eğer, "medrese" kavramındaki çok anlamlılığın bilincine varılırsa, türlülüğün kökü anlaşılırsa, işte o zaman "medrese" kavramına ilişkin olan bütün tereddütler de ortadan kalkmış olur. Bu konuda, Hezarfen'in söz konusu olan *Telhîs*'i, ona ek olarak Aydın Sayılı'nın *"Higher Education in Medieval İslam. The Madrasa"* (Ankara Üniversitesi Yıllığı, vol. 2, Ankara 1948, *The Institutions of Science and Learning in the Moslem World,* Harvard, December, 1941, adlı doktora tezinin genişletilmiş bir faslı Bk not: 1.) si, Fuâd Köprülü'nün *İslâm Ansiklopedisi, Fıkıh* Md. Zeyli, Ömer Lûtfi Barkan'ın *İslâm Ansiklopedisi, Kânunnâme* Md. si, ve, nihâyet, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devletinin İlmiye*

43. Burada, yine, Fârâbî'nin, "Arâsını *takyîd*", Ef'âlini *takdîr"* fonksiyonu sezilmektedir. Gazâlî'nin *Tehâfüt*'teki mücadelesi de. Bk. Burada not 37. Krş. Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Şerâ'it ul-Yakîn'i (Araştırma,* I, 1963, 151-226; AKM 1990, 2. baskı.

Teşkilâtı (1965 TTK Ankara) gibi katkılar, konuyu aydınlatmakta çok önemli ağırlıklar koymuştur.

"Müderrislik, "mevleviyet"e (yüksek kadılığa, tâ Şeyh ul-İslâmlık'a kadar), ve "kadı-yı askerlik"e bir *"kapı"* oluşturur. O bakımdan, tahsîle, usulünce, *kânûn*a uyarak devam etmek gerekir. Bu da, "mukaddemât-ı ᶜulûm"un[44] tahsilinden sonra, bir "müderris"e intisâb etmek sûretiyle olur. O zaman, yukarıda listesi verilmiş olan "talebe-i ᶜulûm", "*Tetimme* dersleri"ni alır, "Dâhil" olur. Sonra, "Sahın dersleri"ne devam eder. Sonra, "Rûznâme"ye kaydolarak münhal sırası beklemeye başlar. Sırası gelince, "mansıb"ına kavuşur. Artık, önü açılmış olarak, "Müderris", "Kâdı", "Mevâlî", "Kadı-yı asker" ve, en sonda, Şeyh ul-İslâm olabilir. Kanûnî Sultan Süleyman, "Sahın" (Fâtih'in açtırmış olduğu medreseler) üzerine bir "Dâr ul-Hadîs" eklemiştir. O, "Medrese" yolunda, "kânûn"lara uygun olarak yürüyüşte, Osmanlı Devleti'nde, en yüksek tahsil derecesi olup, Şeyh ul-İslâmlığa ulaştırandır.

"Müderris"lerin "elkâb"ına gelince: Onlar, "iftihâr ul-ᶜulemâ-i muhakkikîn" ve "muhtâr ul-fudalâ-i müdekkikîn"dir; "yenbû' ul-fadl ve'l-yakîn"dir. "Vâris-i ᶜulûm il-enbiyâ' ve'l-mürselîn"dir, "el-muhtass bi'l-mezîd inâyet il-muîn"dir.

"Müderris"ler, nasb ve tayinlerinde şu sırayı takip ederler; bu, *kânûn*'dur: "İbtidâ'-i hâric", "hareket-i hâric", "ibtidâ-i dâhil", "hareket-i dâhil", "mûsila-i sahn", "sahn-u zimân", "ibtidâ'-i altmışlık", "hareket-i altmışlık", "mûsila'-i Süleymaniye", "hâmise-i Süleymaniye", "Süleymaniye", "Dâr ul-Hadîs",[45] "Mûsila'-i Süleymaniye" den "Dâr ul-Hâdîs"e kadar olanlara "kibâr-ı müderrisîn" denir. Medrese mansupları, kendi içlerinde, aşağıdan yukarıya doğru, şöyle dizilirler; mertebelenirler: En altta "softa" *(suhte)*, sonra "Dânişmend", "Molla", "Mülâzım", "Medrese-i hâric Müderrisi", "Medrese-i dâhil müderrisi", "Sahın müderrisi", "Mahrec müderrisi", Bunlar, en sonda, "makam-ı mevleviyyet"i oluştururlar. Bunlar, söylendiği üzere, "sancak beyleri"ne tasaddur ederler (s. 260-261).

Gerek "mansıb" sırası, gerekse medrese mensuplarının sırası, "para" gibi, "hüküm" gibi, "molla ayartmak" gibi çeşitli sebeplerle bozulmuştur. Mansıplar satılır olmuştur (Cinci Hoca vak'ası). Zaman içerisinde, bizzat bazı hükümdarlar, bazı sadr-ı a'zâmlar, vüzerâ, bazı "muallimân-i şehriyarî", bazı "kâdı-yı askerler", bazı "müderrisler", bazı "nakîb ul-eşrâf", kendileri, çocukları veya torunları için, bu sırayı bozmuşlardır; "kânun"a

44. Bunlar, "Ulûm-ı Arabiyye" (Lûgat, iştikak, sarf-nahiv, kavâfî, maânî ile onlara yapılmış zeyl: Bediᶜ, İlm-i belâgat:Maanî, bedi', Beyan üçlüsü. Belâgatın şubeleri: Teşbîh, İstiâre, Kinâye, Mecaz) adını alır.
45. Ayrıntı için, Bk. Uzunçarşılı, S. 262.

riayet etmemişlerdir; mevkiler, lâyık olmayanların ellerine geçmiştir.[46] Kanûn'a bu riayetsizlik, ya, bizzat, padişahın kendisi tarafından, ya padişahtan "irâde-i husûsiyye" alarak, ya Şeyh ul-İslâm'ın "rızâ" ve "muvafakat" ini temin ederek, vukua gelirdi. Ama, bazı hükümdarlar, "kânûn'dan bu tür 'iv^{c}icâc"lara, sapmalara, birer *"ihtilâl"* gözüyle bakmıştır[47] -Hükümdarlar, bu davranışlarıyle, birbirlerinin iradesini de kırmış olmaktaydılar-.

"Kânûnnâmeler"e aykırı olarak[48], böyle rüûs verme, mansıplara oturtma, tayin etme fiilinde kullanılan terimler "Defterler"e *"tafra"* ve *"tehille"* terimleri olarak kayıt edilmiştir. -"Tafra" (sıçrama) terimi Diyalektik Materyalistlerin de terimidir; temel kavramıdır. Malûmdur ki, onlara göre varlıkta, nicelik değişimleri, birikerek, artarak öyle bir nitelik seviyesine varır ki, işte orada, artık, bir *sıçrama* söz konusudur; Orada niceliksel değişimler niteliksel değişime dönüşmüş olmaktadır. -"Tehille" ise "hızlandırma" demektir (Bk. Uzunçarşılı, S. 72). Bunlar, "Tafra" ve "tehille" yolu ile kendilerinin "adâlet tevzi" ettiklerine inanırlar! Kendilerine "tafra" ve "tehille" yoluyla böylece rüûs verilenler, mansıba oturanlar, devletten, maaş alanlar, "Molla Bey" adıyle anılırlar. Bunlar, makamlarını "mülk-i mevrûs" sayarlar. (S. 264). Vazifeye bile gitmezler, "nâ'ib" gönderirler; bunu da "tevzi^{c}–i adâlet" bilirler. -"Burası, tam ünlü *Animals' Farm* yazarı Orwel'in, demokrasi iddiaları önünde, "İnsanlar eşittir; ama, bazıları daha çok eşittir" sözünü hatırlamanın da yeridir-. Bunlar, yaşlarının çok küçük olması sebebiyle, "Beşik uleması" veya "ulemâ-i rüsûm" (resmî âlimler) adını da alırlar. Çünkü, onlar ünvanlarını, "re'sen ve ibtidaen" almışlardır. (Uzunçarşılı, S. 263 v.d.)[49]. İnsanları, böyle, lâyık olmadıkları yerlere getirenlere de "cehele" ve "gaddar" gözüyle bakılırdı. Bunlar için, "kânûn" yerine, "istihkak" ve "ehliyet" yerine, "himaye", "iltimas", "imtiyaz", "sû'-i istimal" (yolsuzluk) söz konusu olur idi. -Bu hale, bir çeşit iç "müsta'mere", "müsâadât" (capitulation) nazarıyle bakmak ta mümkündür-. Osmanlı hükümdarlarından III. Murat, I. Ahmed, adâleti tevzi edecek olan kadıların, böyle davranmamaları sebebiyle, şikâyette bulunmuştur. Medreseler[50], programlarıyle, yetiştirdikleri kimselerle "Din asıl; devlet fürû^{c}" ilkesi çerçevesinde, varlık ve manâ kazanırlar; bu ilke temeldeki eğitimi meşrulaştırır. Bu ilke böyle bir eğitim ile

---

46. Krş. Mübahat Türker, *Türkiyede Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara Üniv. Rektörlük Yayınları, 1973.
47. "Halen, tarîk-i ulemâya hayli *ihtilâl* vâki olmuştur" (III. Murad'ın kādı-yı askere hatt-ı hümayûnu). Machiavelli, böyle durumları "Fortuna-Persona" zıt kavram çifti ile açıklamıştır. Krş. Burada not 46.
48. "Mütegallibe" terimini, Fârâbî, *Medine-i Fâzıla*'sında açıklamıştır.
49. Fazla bilgi için Bk. Uzunçarşılı, S. 71 ve S. 236 v.d.
50. A. Sayılı'nın *The Madrasa*'sinden başka Bk. Mehmet Ali Aynî, *Dâr ul-Fünûn Tarihi*, İstanbul, 1927, Yeni Mtb.: *Osmanlı Dâr ul-Fünûnu, D.E.F. Mecmuası*, I, 1 Mart 1332; Ali Aslan, *Dâr ul-Fünûndan Üniversiteye*, 1995, Kitapevi Mtb.; Ekmelüddin İhsanoğlu, *Dâr ul-Fünûn Tarihçesine Giriş*, İlk İki Teşebbüs, *Belleten*, 54, 209; Krş. Aydın Sayılı, *The Madrasa*.

"integré" olur. Ama, eğer, ilke, "Devlet asıl, din füru" şeklinde ise, o zaman, eğitimin yönü ve amacı, kurumları, manâsı değişir. Eğitim, yine temeldeki ilke ile meşrûlaşır. Kaynaklara bakılırsa, Türklerin, İslâmiyetten önce, "Devlet köktür; din daldır" ilkesini benimsemiş oldukları anlaşılır. Toplumsal ilişkilerde "şârî", "vâzı-ı kânûn", Tanrı değildir. -Gerçi, Tanrı, Hakana, kut, Güç ülüg verir-. Tanrı, seçmiş olduğu bir kişiye, *vahiy* yoluyla bir kitap indirmiş değildir. "Ulug", "ülgen", "kutlu", "erklig" ve "türük" olan "Tengri", Hakana "kut, küç, ülüg" verir; "ölütür". Hakan ise "Tengri"den "kut" alır; o, "biligli"dir, "bilge"dir, "alp"tır, "yalgansız"dır. "Gece uyumaz; gündüz oturmaz; öli yiti kazganır; işig küçig ebirir; külüg kagan olur", "il, il tutsuk yir olur". "Üze Kök basmasar, asra yir telinmeser, Türük ilinin töresin kim artatı?". Hakan, dışa karşı, "sü süler; il alır; balbal diker; yükündürür; sökürür; ilsiretir; kagansıratır; il alır, baz kılar; dizliye diz çöktürür; başlıya baş eğdirir; Kün ona görür; Kün ona tüzeltir". -Buyruk da, "Hakanına, boduna, işig küçig ebirir; kızıl kanı tüketi, kara teri yügürti kazganır". Ama, "türük begler"in bir kısmı, "Türük adını iter, Tabgaç adını tutar; işig küçig *yagı*'ya ebirir; Tabgaç ilinin tilini, törüsünü alır; ona görür; ona sü süler". (Pişmanlık duyanlar) "İllig bodun ertim, iligim kanı? Kime illig kazganırım, men? Kaganlık bodun ertim, Kaganım kanı?" diye sorar-. "Yagı, teblig, kürlük, armakçıdır (hilekâr, aldatıcı). Kikşirür (kışkırtır); yongaşırur (nifak sokar); O, "Yakındakine çok, uzaktakine az veririm diyen bir yalgancıdır. Türük beglerine ve bilgelerine karşı urugsıratır; kagansıratır; ilsiretir; ölütür; Türük oğlını kul, kızını küng eder". Hakan, içe karşı, "ili yagısız kılar; ilde bung yok ider; *tüzel*tir; ölteci bodu tirigürür; ili bölmez; kobratır; azı ökiş kılar; tonsuzu tonlu kılar; çıgayı bay kılar; küng künglü, kul kullu olur; bengi il tutar; Bodu, eçüsün apasın törüsünce (Yeniden yaratır); ilin törüsünü ider, tutar; törüg ider; törüg tutar; törüg kazganır; törügde üze il ider; ağır törüg ider; ilçi gönderir; yığıl der; il ider; il iller; il derer; kondurur; boşgurur (eğitir); il tutar; bengi il tutar; il, yigi il olur, il tutsık yir olur". "Türük bodu" ise, ya, "tüz"dür, "tüzlü"dür,: "illig bod"dur, "kaganlık bod"dur; "işig küçig kendi kaganına ebirir", "görür"; "arkış tirkişle kazganır" veya "biligsiz"dir, "yablak"tır; "tok arkuk"tur; "tok iken açlık, aç iken tokluk bilmez", "tüzsüz"dür; "illedük ilin içgürür"; "idi oksız kalır"; "ilsiretilmiş, kagansıratılmış olur; kanı su gibi akar; kemikleri dağ gibi yığılır; oğlu kul, kızı küng olur; Tengri onu ölütür". Ama, Hakan, Tengri'den aldığı "kut, küç, ülüg" ile, tekrar, iş başına geçer; içe ve dışa karşı görevlerini yapar. Burada, Türklerde hatırlanacak iki ilkeden birisi, Türklerin "Dünya *küfr* ile durur, amma, *zulm* ile durmaz" ilkesidir. Bunun anlamı, İslâmdan önceki Türklerde, Kök Tengri'ye inançlarıyle birlikte, din, devletin temelinde değildir, adâlet devletin temelindedir demektir. Hakanın Lo-Yang seferinden dönerken, yanında bir kaç Mani rahibi getirmesi, Sogutça Bugut Yazıtında, Budistlerin korunması gerektiğinin bildirilmesi, Hazar Türklerinde, sarayda, Yahudiliğin tartışılması, "Rex Turcarum" un, Hıristiyanlardan rahipler istemesi, Budhizmin *Mahayana* kolunun benimsenmesi gibi misâller, bunu gösterir. İkinci ilke,

Hakanın "bögü, bilge, bögü bilge" olmasıdır, *"törüg"*ü, gerektikçe, *vahiy'*e dayanarak değil, *akıl*ı ile, atalarının yaptıklarına bakarak yapıp etmesidir. Fârâbî'nin, "Bizim dilde (Türkçede) kanun yapıcı ile filozof aynı kelimedir" derken, "bilge"yi kastediyor olmalıydı. İslâmiyetin gelmesinden itibaren, Medrese kurumunun, niçin başka yerlerde değil de, Türklerin oturduğu yerlerde, Karahanlılarda, Gaznelilerde ortaya çıkmış olduğu, Türklerin bitmez tükenmez öğrenme merakıyla da açıklanabilir: "Bilig bilin ya begim. Bilig sana eş bolur. Bilig bilgen ol erke. Bir kün devlet tuş bolur. Biliglig er belinge. Taş kurşansa kaş bolur. Biligsizning yanınga. Altun koysa taş bolur".[51] Hakanın "bodunu boşgurması", onları yüksek seviyeden eğitmesi demektir. Türklerin devamlı ve belirgin kültür ögeleri Tengricilik, Atalar Ruhu, Dikotomik üniversalizm, Kut, Gönül ve *Mahayâna'*dır.[52] Bunu taçlandıran nokta ise, Çısıya Tutung'un şiirinde dile getirilmiş olan "Tanrı Gönüldür" deme, "Gönül Tanrıdır" de! uyarısıdır.[53]

Atatürk, *"Hakikî ulemâ-i kirâm"* dan bahsetmektedir. Bunlar kimler olabilir? Acaba, bunlar "Tafra" ve "Tehille" ile rüûsa ve mansıba kavuşmamış, ama, "kânûn"una uygun olarak "rûh-i İslâmiye"ye vâkıf olmuş olan "kimseler midir? Yoksa, bunlar, Atatürk'ün, vicdanında "bir sır gibi saklamış" olduğu ve "hâkimiyet-i millîye" ile "irâde-i millîye"ye dayalı, lâik cumhuriyetin müstakbel "dâr ul-fünûn" mensupları mıdır? Bu soruya cevap, "ulemâ-i kirâm" terimine, kendi seviyeleriyle mütenasip olarak, pejoratif anlam verenler önünde, hem, kültür değişimi vak'asını tartışmayı gerektirir, hem de "Tevhîd-i tedrisât Kanûnu"nun (3 Mart 1924) kabul tarihinin çok yakın oluşunu gündeme getirir; ve, son Şeyh ul-İslâm'ın tutum ve davranışlarını gözden geçirmeye zorlar.[54]

---

51. Mübahat Türker-Küyel, *Ahmet Yesevî'den Hasan Dede'ye Gönül Erlerinin Öncelleri var mıdır?* IV. Milletlerarası Kültür Kongresi, 1997. Tebliğ. (Baskıda), AKM, 1999.
52. Bk. Mübahat Türker-Küyel, *Türklerde Felsefe Geleneği, Türk Yurdu,* 11 Nisan 1991, S. 5-14.
53. Bk. Reşit Rahmetî Arat, *Eski Türk Şiiri,*
54. Ali Sarıkoyuncu, *Şeyhulislâm Mustafa Sabri'nin Millî Mücâdele ve Atatürk İnkılâbları Karşıtı Tutum ve Davranışları, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi,* XIII, Ks. 1997, 39, S. 787-812.

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI

*Prof. Dr. Esin KAHYA**

On yedinci yüzyıldan itibaren Batı ile karşılaştığında bilim alanında Osmanlı İmparatorluğunda gözle görülür bir gerileme belirlenmektedir. Batıda bu yüzyılda Descartes, Francis Bacon, Galile ve Newton, gibi daha sonraki bilimsel çalışmalara yön veren bilim adamları çalışmalarını sürdürürken ve farklı dallardaki çalışmalarıyla katkılarda bulunurken, aynı paralelde çalışmalara Osmanlı İmparatorluğunda rastlanmamaktadır[1]. Siyasî, iktisadî ve bilimsel yönden bir durgunluk dönemenin işaretlerini veren Osmanlılarda, Avrupa etkisi de kendisini hissettirmeye başlamıştı. Bu dönemde devrin özelliklerin aksettiren bilim adamları Katip Çelebi'dir. Adıvar Katip Çelebi için şöyle demektedir: 'Batı ilmi ile sıkı temasa başlayan ve özellikle o ilmin değerini ve önemini taktir eden ve batı ilmiyle Doğu ilmi arasındaki setti yıkmaya çalışan kişi olması dolayısıyla, kendisi Türkiye'nin ilmi devrimcisi olarak anmasak bile, Türkiye'de ilmi Rönesans'ın müjdecisi diye kabul edebiliriz'. Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Osmanlı İmparatorluğu artık yüzünü Batıya döndürmüş; Batıda hızla gelişen bilimsel faaliyetin farkına varmıştır[2].

On altıncı yüzyılda Avrupa'daki bilimsel faaliyet ve Osmanlı İmparatorluğundaki karşılaştırıldığı zaman bilimsel açıdan çok belirgin bir farklılık göze çarpmaz, ancak bilindiği gibi, Avrupa'daki bilimsel çalışmalardaki reform çalışmaları on ikinci yüzyıldan başlayarak kendini yenilemiş, İslam Dünyasındaki belli başlı bilimsel eserlerin çevrilmesi ile belli bir temel oluşturulmuştu. Bir taraftan bilimsel temel oluşturulurken, diğer taraftan eğitim ve öğretim kurumlarındaki yapılanmalar bilimin sağlam temellere dayandırılmak suretiyle gelişim sürecinin sürekliliği sağlanacak şekilde bir düzen kurulmuştu. Halbuki Osmanlılarda İslam Dünyasından intikal eden bilgilerin kullanımı aralıksız sürmüştür; bir başka ifade ile, aslında Osmanlı İmparatorluğundaki bilimsel çalışmalar aslında İslam Dünyasındakilerin bir devamı niteliğindedir. Ancak, Batıda yapılan atılım niteliğinde bir harekete Osmanlılarda rastlanmamaktadır. Bundan

* Ankara Üniversitesi Felsefe Profesörü

1. Dampier, William Cecil, A History of Science, Cambridge 1948.
2. Adıvar, A.A., Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1970, s. 110-115.

dolayıdır ki on yedinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa arasında bilimsel açıdan önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır ve bu farklılık on sekizinci yüzyılda daha da fark edilir hale gelmiştir.

On yedinci yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğunda hissedilmeye başlayan Batı etkisinin on sekizinci yüzyılda daha da artarak devam ettiği görülmektedir. Devlet de Avrupa'nın bilimsel ve teknik olarak daha ileri oludğunu kabul ederek, Batılılaşma denecek olan hareketin ilk adımları diyebileceğimiz hareketleri başlatmıştır. Bunlardan biri matbaanın kurulmasıdır[3].

Yine bu yüzyılda Batılılaşma hareketleri içinde yer alan çeviri faaliyeti ve batı modeli açılan teknik okullarla karşılaşmaktayız. Bunlardan birincisi içinde erken tarihlerde olmak üzere, daha çok İslam Dünyasının belli başlı klasik eserlerinin çevirilerine rastlamaktayız. Bunlar arasında Batıda da uzun yüzyıllar yaygın bir şekilde kullanılan ve ders programlarında yer almış olan İbn Sina'nın el-Kanun adlı eserinin Osmanlıca çevirisi de bulunmaktadır. Ancak o tarihlerde yapılan çevirilerin bugünkü anlamda bir çeviri olmaktan çok, bir yorum şeklinde olup, çevirmenin katkılarının da bulunduğu bir çeviri olduğu da bilinmelidir. Tokatlı Mustafa'nın el-kanun çevirisi de bu nitelikte olup, zaman zaman devrinin bilgilerini katmaktan kaçınmazken, kendisi için gereksiz gördüğü kısımları da almamakta tereddüt etmemiştir.

Bu dönemin diğer bir yeniliği de Batıdaki teknik okullar örnek alınarak kurulan okullardır. Bunlar ilk adımda Mühendishaneler Kara ve Deniz Mühendis Okulu olup, bunları müteakip yıllarda başkaları izlemiştir. Bu okullarda öğretim görevini üstlenecek yeterli öğretim elemanı olmaması dolayısıyla, öncelikli olarak yurt dışından uzman getirtilirken, daha sonraki yıllarda, yurt dışına öğrenci gönderilerek bu açık karşılanmaya çalışılmıştır.

Bu dönemde Batı etkisini gösteren bilim adamları arasında Ömer Şifaii ve Bursalı Ali Münşi örnek olarak verilebilir. Her ikisi de on altıncı yüzyıl Paracelsus tarafından ortaya atılan fikirlerden oluşmuş olan ve daha sonra Avrupa'da yaygın olarak etki yaratmış olan iatrokimya cereyanının Osmanlı İmparatorluğunda tanıtılmasında öncülük etmişlerdir. Canlı yapı ile cansız varlıkların kimyasal yapılarının temelde benzer olduğu görüşü üzerine temellendirilmiş olan bu fikir akımının etkisinde kalmış olan bu iki bilim adamımız bu cereyanı tanıtan çeviriler yapmışlar ve özgün eserler vermişlerdir. Aynı şekilde Abbas Vesim gibi bazı hekimler Avrupa'da on altı ve on yedinci yüzyıllardaki bazı görüşlere eserlerinde yer vermiş, onları tanıtmıştır.

Bu dönemde yaşamış olan bilim adamları arasında Gelenbevi İsmail Efendi, Şaban Şifaii, Abdülaziz Efendi, Kalfazade Çinari Efendi'nin adla-

3. Ersoy, Osman, Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, Ankara 1959.

rı zikredilebilir. Bunlardan Gelenbevi İsmail Efendi ve İsmail Çinari matematikle ilgilenmişlerdir. Bazı matematik tarihçilerine göre, İsmail Çinari logaritmayı bulan kişidir. Bazıları ise Gelenbevi'nin bu konuda yapılmış çevirilerden yararlanmış olduğuniu ifade etmişlerdir. Ancak ona logaritmayı tanıtan kişi olarak vasıflandırılabilir. Onun astronomi ile de ilgilendiği bilinmektedir.

Abdülaziz Efendi hekim olup, on yedinci yüzyılda W. Harvey tarafından bulunan kan dolaşımı hakkında bilgi vermiştir. Şaban Şifaii daha çok pediatri ile ilgilenmiş bir hekimdir.

On sekizinci yüzyılda bu yenileşme hareketleri paralelinde Batıdaki bilimsel çalışmaları aktarmaya çalışan bilim adamlarının yanı sıra, klasik bilgiye itibar eden, daha çok ansiklopedik diyebileceğiimiz, yani birden çok bilim dalı ile ilgilenen düşünürlere de rastlanmaktadır. Bunlar arasında şüphesiz ki, Erzurumlu İbrahim Hakkı ayrıcalıklı bir yere sahiptir. O bir taraftan Batıdaki gelişmeleri verirken, diğer taraftan klasik bilgiyi de ihmal etmemiştir. Her ne kadar daha çok dini bilimlere itibare tmişse de, müspet bilimlere de çalışmaları arasında yer vermiştir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı 18 Mayıs 1703 tarihinde Hasankale'de dünyaya gelmiştir. Babası Derviş Osman Efendi, annesi Şerife Hanife Hanım'dır. Kendisi bu doğum tarihini şöyle ifade etmektedir:

Hicretin tarihi bin yüz on beş oldu ol bahar;
Kal'ayı Ahsan'da İbrahim Hakkı doğdu zar.

Babası Tillo'ya (Aydınlar) gidip orada Şeyh Aziz'e bağlanmıştır. Dokuz yaşındayken İbrahim Hakkı da babasının yanına, Tillo'ya gitmiş, ancak 1720'de babasının ölümü ile Erzurum'a, amcasının yanına dönmüştür. Orada tahsiline devam ettikten sonra, İbrahim Hakkı, 1728'de tekrar Şeyh'in yanına gelmiş ve Şeyhi İsmail Fakirullah ölene kadar da orada kalmıştır.

Erzurumlu İbrahim Hakkı yaklaşık 33 yaşındayken, Firdevs Hanımla evlenmiştir ve 1738'de Hacca gitmiştir. 1747'de İstanbul'a giden İbrahim Hakkı orada, Sultan I. Mahmud'un (1730-1745) Saray Kütüphanesinde çalışmıştır. Daha sonra onun müderrislik yapması uygun görülüp, Erzurum'da Abdurrahman Gazi Zaviyedarlığı verilmiştir. 1755'de İbrahim Hakkı ikinci kez İstanbul'a gitmiştir ve 1757'de Hasankale'ye dönmüştür. İbrahim Hakkı orada meşhur ansiklopedik eseri Maarifetname'yi kaleme almıştır. Orada Abdurrahman Dede Tekkesi Zaviyedarlığına getirilen alimimiz, 1763'de tekrar Tillo'ya dönmüş; orada eski hocası İsmail Fakirullah'ın torunu Fatma Azize ile evlenmiştir. İbrahim Hakkı 1798'de hastalanarak vefat etti.

İbrahim Hakkı ilk eğitimini babasından almıştır. Daha sonra onu etkileyen Şeyhi ve hocası İsmail Fakirullah olmuştur. Ona olan minnet ve sevgisini belirten birçok şiir yazmıştır. Bunlardan birinde şöyle demektedir:

Ey Fakirullah bu Hakkı bendebi,
Aşık-ı ferzane ettin akıbet.

O, kaleme aldığı bir çok eserde bilimin önemini vurgulamıştır. Bilimsel faaliyeti önermiştir. Kendi de yaşadığı sürece bilimsel faaliyete önem vermiştir. Aynı şekilde, güzel ahlakı, dini heyecanı ve ilahi aşkı işleyen şiirler yazmıştır. Bütün söylediklerine ve önerdiklerine kendi de uymaya gayret etmiştir[4].

İbrahim Hakkı ile ilgili olarak buraya kadar verilen açıklamadan da anlaşılacağı gibi, onun hayatında belli başlı dört dönem ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, babasının ölümüne kadar Tillo'daki hayatıdır. İkincisi babası öldükten sonra Erzurum'a gelmesinden sonra, oradaki hayatıdır. Bu dönemde, İbrahim Hakkı o sırada müftü olarak Erzurum'da görev yapan Molla Muhammed'den Arapça ve Farsça dersleri almıştır. Üçüncüsü ise tekrar Tillo'ya döndükten sonraki hayatıdır. Dördüncü dönem ise onun İstanbul ve Hac ve dönüşünde uğradığı Mısır seyahatleridir (1747 ve 1755). Onun hayatında bu seyahatlerin önemli yeri olmuştur.

İbrahim Hakkı'nın hayatında kendisine ders veren hoca ve seyahatlerinin çok önemli rol oynadığı belirlenmektedir. Çünkü bu etkiler sayesindedir ki, o, meşhur eserlerini kaleme alabilmitir. O, ilk İstanbul'a gidiş dönüşünden sonra, *Tertibi'l-Ulum* adlı eserini yazmıştır. İkinci gidiş dönüşünde ise, meşhur eseri *Maarifetname*'yi kaleme almıştır. Şüphesiz ki, onun Hac ziyaretlerinin ve de Mısır seyahatinin de yazmış olduğu eserlerde izlerini görmek mümkündür.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın yaklaşık 40 kadar eseri olduğu söylenirse[5] de onun eserleri hakkında en sağlıklı bilgiyi yine onun kendisinden öğreniyoruz. Belli başlı eserlerini, bize o, şöyle tanıtmaktadır:

Fakiri der ki te'lif ettiğimiz on beş kitab olmuş,
Usul-u beş fenn adlarıyla on hisab olmuş,

Ahiname nazmımdır ve nesrim Maarifatname,
Ve İrfaniyye, İnsaniyye, Mecmua yazıp name,
.....
.....

4. Çelebioğlu, Amil, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara, 1988, s. 1-8.
5. Diclehan, Şakir, Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1980; Çavuşoğlu, Hayrünnisa, Ölüm Yıldönümünde Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1974.

Adının ahiri "ha" ise ol ilm-i hakikattir;
Adının ahiri "mim" ise ol ilm-i şeriattır.

Kamunun ibtidasıdır, Ahiname inşad,
Hem olmuş intihası He'eyü'l-İslam'ın irşad.

Bu ikinin arasında kamusu zikr olunmuştur.
O tertib üzre kim te'lifi hem öyle bulunmuştur.

Heman seksen ile doksan bir arasında bu on evlad,
Beş anadan doğup olmuş bu Hakkı onlar ile şad[6].

İbrahim Hakkı'nın eserlerinden birisi *Divan*'ıdır. Yazarın *İlahiname* dediği, 1755 yılında yazılmış olun bu eseri, 1263 H.'de basılmıştır. Bu eseri onun daha çok dini-tasavvufi şiirlerini içermektedir. Yazar kendi yazdığı şu satırlarla bu eserini yaklaşık altı ay içinde yazdığını ifade etmektedir:

Hoş altı ayda bed'i hatm olundu nazm-ı divanın
Sen Ahsen kal'alıdan bu güzel eş'ar yetmez mi?

Bu eserden alınmış bazı gazeller *Maarifetname*'sinde de verilmiştir.

Yine onun belli başlı eserlerinden biri de *İrfaniyye*'dir[7]. Bu eser, Arapça, Farsça ve Türkçe olarak 1761'de yazılmış olup, bir derlemedir. Arapça kısmında nefisle ilgili ayet ve hadisler verilmektedir; Abdülkadir Geylani'nin, İbn Arabi'nin, Gazzali'nin, Kemal Paşazade'nin, Ömer b. Ferid'nin, Şeyh Ebu'l-Vefa'nin, Akşemseddin'in konuyla ilgili görüşleri verilmiştir. Eserin ikinci kısmı Farsça olup, aynı konu ele almaktadır. Yukarıda isimleri verilen bazı düşünürlerin yanı sıra, Ferududdin Attar, Şeyh Lahici'nin vb. fikirlerine de yer verilmiştir. Üçüncü kısım Türkçe olup, Gazzali'nin Kimyayı Saadet ve konu ile ilegili bazı din alimlerinin görüşlerine yer verilmiştir.

İbrahim Hakkı'nın belli başlı eserlerinden biri *İhsaniyye*'dir[8]. Bu antoloji şeklinde derlenmiş bir eser olup, o da *İrfaniyye* gibi, Arapça, Farsça ve Türkçe olarak yazılmıştır. Eser 1763'de kaleme alınmıştır. Eser tasavvufla ilgili olup, daha çok öğretici niteliktedir. İbrahim Hakkı onu bize şöyle tanımlamaktadır:

Bu İhsaniyye'nin her beyti bir iklim-i hikmettir;
Bu İhsaniyye'nin her harfi bir sırr-ı hakikattir.

.....

6. Erzurumlu İbrahim Hakkı, Mecmua, Süleymaniye Küt., Hacı Mahmud, 3388, s. 93/b.
7. Erzurumlu İbrahim Hakkı, İrfaniyye, Süleymaniye Küt., Hacı Mahmud, 2412.
8. Erzurumlu İbrahim Hakkı, İnsaniyye, Süleymaniye Küt. Düğümlü Baba, 352.

Bu İhsaniyye'den her dem enis-i kalb-i her agah,
Bu İhsaniyye'dir ağleb celis-i evliyaullah.

Bu bin yüz yetmiş altıda bunun cem'i tamam oldu.
Cihanda senden ey Hakkı bu hoş tuhfe kiram oldu.

Eserin ilk kısmı Arapça olup, Zeynelabidin, Fakirullah, gibi muhtelif şairlerin kaside ve muhammesler vardır.

Eserin Farsça kısmında Gazne'li Hakim Senai, Mevlana, Sadi, Hafız, Kemal-i Hocendi, İbrahim-i Iraki'den şiirler vardır.

Üçüncü kısımda Türkçe şiirler vardır. Bunlar arasında Fuzuli'nin Leyla-i Mecnun'undan, Hamdullah Hamdi'nin Yusuf ile Zeliha'sından, Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sinden, Süleyman Çelebi'nin Mevlud'undan parçalar vardı. Aynı kısımda Nabi'den, Nefi'den, Ruhi Bağdadi'den ve kendi şiirlerinden seçilmiş şiirler vardır. Bnulardan bir örnek olarak verelim:

Cahilin ilm-i cem'i mal iledir,
Arifin izzeti Kemal iledir.
Aşk u şevk ehli vecd i hal ister;
Ne Kemal ister, ne mal ister.

İbrahim Hakkı'nın temel eserlerinden biri ya da bir başka adıyla *Hamse*'sinin içindeki eserlerinden biri de *Mecmuatü'l-Meani*'dir[9]. Bu eserini, o Erzurum'da, 1765'de kaleme almıştır. Eserde manzum ve mensur kısımlar vardır. Eserde Arapça, Farsça ve Türkçe kısımlar karışık halde bulunmaktadır. Eserin içinde yaklaşık 55 eser önerilmektedir.

Bu eserin içinde bulunan kısımlardan biri 100 beyitten meydana gelmiş, *Tertibü'l-Ulum*'dur. Eser, Türkçe, manzum olup, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bazı eserleri gibi, bu kısım da müstakil olarak kaleme alınmıştır; 12 bölüm ve 125 beyitten meydana gelmiştir. Burada ilimlerin sınıflaması yapılmakta ve bu konuda bilgi verilmektedir. Kitabın ikinci kısmı, dil, ahlak, felsefe, matematik, astronomi, coğrafya ve tıp konularında bilgi verir. Bu eser basılmamış olup, onun İstanbul Üniversite Kütüphanesinde TY 3727 numarada bir yazma nüshası bulunmaktadır.

Yine *Mecmuatü'l-Meani* içindeki bir başka kısımda, *Kavaid-i Furusiyye*'dir; adından da anlaşılacağı gibi, farsça sözlük olup, aynı zamanda bazı dil kurallarını da vermektedir. Yine, aynı eserin içinde *Kur'anü'l-Azim, Nasihatname* gibi kısımlar da bulunmaktadır.

9. Erzurumlu İbrahim Hakkı, Mecmuatü'l-Meani, İstanbul, Arkeoloji Müzesi Küt., Said Paşa, 576.

İbrahim Hakkı'nın bu eserlerinin dışında belli başlı eserleri arasında *Maarifetname* zikredilir. Genellikle yukarıdaki eserlerle birlikte bu beş eser, Hamse diye adlandırılmıştır. Bu eserlerinin dışında İbrahim Hakkı'nın yer yer yukarıda söz konusu eserlerinden de yararlanarak meydana getirdiği ya da bu eserlere kaynaklık etmiş olan on eseri daha vardır.

Bunlardan biri *Tuhfetü'l-Kiram*'dır (1765). Bu eser Tillo'da yazılmıştır. Genel olarak, bu eser yukarıda ele alınmış olan *Mecmuatü'l-Meani*'ye kaynaklık etmiştir. Yine, onun kısa eserleri arasında *Nuhbetü'l-Kelam* 1769 yılında kaleme alınmıştır. Bu eser de daha önceki eserlerinden seçmeler şeklindedir. 1771'de İbrahim Hakkı, *Maşrıku'l-Yuh* Arapça, Türkçe ve Farsça şiirlerden meydana gelmiş bir şiir antolojisi yazmıştır. *Sefine-i Ruh* adlı eserini ise 1773'de yazmıştır. Bu 40 bölüm halinde olup, Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerden meydana gelmiştir. *Kenzü'l-Futuh* 1774'de yazılmış olup, seçme şiirlerden meydana gelmiştir. *Definetu'r-Ruh* Türkçe, Arapça ve Farsça şiir ve nesir olarak ruh hakkında bir kitaptır. 1775'de kaleme alınmıştır. Bu da *Mecmuatü'l-Meani*'den yararlanılarak hazırlanmıştır. *Ruhu'ş-Şuruh* 1776'da yazılmış olup *İlahiname*'den yararlanılarak hazırlanmıştır. *Ülfetü'l-Enam* 1776'da yazılmıştır. İçinde *Maarifetname*'den alıntılar içerir. *Urvetü'l-İslam* 1777'de yazılmıştır. Arapça ve Türkçe olarak hazırlanmıştır. 15 risaleden meydana gelmiştir; içinde Kur'an'la ilgili bazı açıklamalar, hadisler ve Esmaü'l-Hüsna verilmiştir. Bu eserler arasında yine zikredebileceğimiz *Hey'etü'l-İslam* 1777'de yazılmış olup, daha çok İslam Dünyası için gerekli bazı astronomi bilgileri verilmiştir.

İbrahim Hakkı'nın bir başka eseri, *Menaziü'l-Kamer* de şiir şeklinde kaleme alınmıştır; 190 beyitten meydana gelmiştir. Adından da anlaşılabileceği gibi, eser daha çok ay, ayın hareketleri ay tutulması güneş tutulması, ay ve güneş takvimleri konusunda bilgi verir.

İbrahim Hakkı, *Saatname* adlı eserinde zaman hesapları üzerinde durmuştur; *Ruzname* ve *Gurrename* adlı eserlerinde de yine zaman hesapları ve takvim konusunda bilgi vermiştir. *Rub'l-Müceyyeb* adlı eserinde ise, İbrahim Hakkı, yukarıda adı geçen eserlerdeki bilgiyi vermekle birlikte, daha çok, takvim üzerinde durur. Bu açıklamalardan da anlaşılabileceği gibi, bilim adamımız, astronomi ile çok yakından ilgilenmektedir.

İbrahim Hakkı'nın eserleri arasında özel yeri olan önemli eserlerinden biri de yukarıda da adını zikrettiğimiz gibi *Maarifetnamesi*'dir. Genel olarak, incelendiğinde Doğu ve Batı bilimini ya da bir başka ifade ile klasik bilimsel sistemlerle ve açıklamalarla yenisini birlikte veren bir eserdir. Bununla İbrahim Hakkı adeta bu yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu açısından bir geçiş önemi olduğunu anlatmak istemektedir. *Maarifetname*, İbrahim Hakkı'nın hacimli bir eseridir. Eser incelendiğinde, onun şiir ve nesir şeklinde kaleme alındığı görülür. Genel olarak cümleleri kısa ve dili nispeten ağdalı olup Erzurum lehçesine uygundur. Eser 1251 H.'de,

Bulak; litograf şeklinde 1261 H.'de Kazan'da; 1284 H.'de İstanbul'da, Muharrem Efendi Matbaasında; 1310 H.'de İstanbul'da Şirketi Sahafiyye tarafından ve 1328-1330 H.'de Ahmet Kamil Matbaası tarafından olmak üzere beş kere basılmıştır. Ayrıca eserin Fransızca ve Farsça'ya (Farsça'ya çeviren Şeyh Alaaddin Fauki) çevrilmiştir. Bu da bize eserin her ne kadar on sekizinci yüzyılda yazılmışsa da, daha sonra on dokuz ve yirminci yüzyıllarda da ilgi çekmeye devam ettiğini göstermektedir.

Maarifetname'nin Konya Mevlana Müzesi 1673'de kayıtlı nüshası Ahmed Mustafa hattıyla yazılmış olup, 1170 H. tarihini taşımaktadır. Bundan, bu nüshanın yazarın bizzat kendi nezaretinde kaleme alınmış intibaını uyandırmaktadır. Bu nüsha bu eserin en iyi nüshasıdır ve de 37 resim ihtiva etmektedir. Eserin bunun dışında birçok yazma nüshası, Türkiye başta olmak üzere, Dünya'nın değişik ülkelerindeki yazma kütüphanelerinde bulunmaktadır[10].

Maarifetname 1757'de kaleme alınmıştır. O, bir giriş, 3 fen ve bir sonuç kısmından meydana gelmiştir. Bu fenler de alt bölümlere ayrılmıştır. Eser, yaklaşık 600 sayfa kadardır. Eserin yazma nüshalarının yanı sıra, Türkiye ve Mısır'da olmak üzere, baskı nüshaları da bulunmaktadır.

Eserde ilkin matematikten başlamak üzere, nazari bilimler konusunda bilgi verilmiştir. Bunlar arasında astronomi ayrıcalıklı bir yer işgal eder. Ayrıca biyoloji, psikoloji ve eğitim konularında bilgi vardır. Eserde daha sonra hadislerden başlayarak dini bilimlerle ilgili bilgi verilmektedir.

Matematikle ilgili olarak, iki konuda bilgi bulmak mümkündür. Bunlardan biri aritmetik olup, konuyla ilgili açıklamalarda İbrahim Hakkı aritmetiğin tanımını vermektedir ve bu tanım şöyledir: 'hesap ilmiyle özel bilgilerden (sayı bilgilerinden) bilinmeyen sayılar çıkarmaktır'. Sayı konusunda ise 'adet bir kemiyettir ki, bir ve ondan türeyen sayılara denir', demektedir. Aritmetikte oran ve orantının önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda olmak üzere, sayılar iki ana grupta ele alınır: tam sayılar ve kesirli sayılar. Kesirli sayıları İbrahim Hakkı şöyle belirler: 'eğer bir sayı diğer bir sayıya bağlı ise kesirlidir'.

İbrahim Hakkı aynı kısımda irrasyonel sayılar ve dört işlem konusunda temel bilgileri verdikten sonra, kesirli işlem örnekleri vermektedir. Bunlardan biri şöyledir: '4 sayılı bir orantımızda 2, 4 ve 3, 6 olsun; orantımız ise 2/4 ve 3/6 olsun. Bunun doğruluğunu araştırırsak, 2/4=3/6 ve

10. Maarifetname'nin başka kütüphanelerdeki nüshaları arasında Edirne, Selimiye 1089 (istinsah tarihi H. 1172), İstanbul, Arkeoloji Müzesi 1241 (çok güzel resim ve tezhipler içerir), Süleymaniye Küt., Hacı Mahmud 3261 (istinsah tarihi 1170) sayılabilir. Bunlardan başka Topkapı Sarayı Kütüphanesinin muhtelif kısımlarında Maarifetname'nin güzel tezhipli nüshaları bulunmaktadır. Bilindiği gibi, Maarifetname, 1310 tarihinde İstanbul'da Matbaa-ı Amire'de basılmıştır.

buradan 2x6=3x4 olur. Bir başka işlem örneğinde 1/4 eklenince 3 olan sayı nedir? cevap 2 2/5'dir[11].

İbrahim Hakkı burada basit matematik örnekleri seçmiştir. Bunlar çoğunlukla günlük hayattan alınmadır ve biz onun daha çok aritmetiğin temel pensiplerini vermek istediği izlenimini ediniriz. Geometri ile ilgili açıklamalardan da aynı izlenimi elde etmek mümkündür. Burada nokta, çizgi, düzlem vb. gibi geometrinin temel kavramlarının tarifleriyle karşılaşırız. Örneğin noktanın tarifi şöyle verilmektedir: 'hiç bir boyutu olmayan ve hiç bir bölünme kabul etmeyen şekle denir'. Genel olarak verdiği açıklamalar Öklidyen geometri esasları ile sınırlıdır. Burada herhangi bir teorem ya da formülle karşılaşılmaz; konu sonunda bazı geometrik şekillerin verilmesiyle yetinilmiştir[12].

Maarifetname'de daha sonra astronomi konusunda açıklamalar bulunmaktadır. Bilindiği gibi, İbrahim Hakkı'nın astronomiye özel bir ilgisi vardı ve bu ilgiyi onun eserinde verdiği açıklamalarda da belirlemek mümkündür. Ayrıca, yukarıda verilen açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, onun bir çok eserinde bu konuda bilgi bulmak mümkündür.

Maarifetname'de astronomi konusundaki açıklamalarda yerin yuvarlaklığı ile ilgili olarak bazı deliller gösterilmiştir. Örneğin 'gök yüzüne bakıldığında daima yarısı veya yarısına yakın kısmı görünmesi, yıldızların doğu halkı tarafından Batı halkından daha önce görünmesi (doğması), doğan yıldızların ufuktan gök yüzünün ortalarına doğru yavaş yavaş yükselmei ve aynı şekilde batması, kutupta kuzey yıldızlarının artan yükselişleri, güney yıldızlarının alçalması gibi'.

İbrahim Hakkı *Maarifetname*'de Batlamyus sistemine uygun olarak, yerin evren sisteminin ortasında bulunduğunu (jeosantrik sistem), onun etrafında Ay ve Güneş dahil olmak üzere 7 felek bulunduğunu belirterek, bunların hareketleri, yere göre uzaklıkları, hareketlerinde görülen düzensizlikleri hakkında bilgi verir. O sisteme uygun olarak, bir sekizinci felekten söz eder. Bu burçlar feleğidir. On iki burcun feleği doğudan batıya doğru hareket ederek, 24 saatte dolanımını tamamlar.

Burçlar dışında gök yüzünde, burçlar bölgesinin kuzeyinde 360 yıldız vardır; Büyük Ayı (Ursae Major) bunlardan biridir (bu gruplardan biridir). Güney kısmındaki 406 yıldız ise 27 grup teşkil eder; Kelb-i ekber (en büyük köpek) bunlar arasındadır.

Burçlar, mevsim değişmelerini de gösterir. Bunlardan bazısı sabit olup, Aslan (Lion) ve Akrep (Scorpion) gibi; bazıları değişkendi, Terazi (Libra) gibi.

---

11. Erzurumlu İbrahim Hakkı, Maarifetname, İstanbul 1310, s. 13.
12. Erzurumlu İbrahim Hakkı, Maarifetname, Bulak 1250 (H), s. 30-43.

Bu kısımda tek tek gezegenlerin hareketleri, hızlarındaki değişmeler ve düzensizlikler, Güneş'e göre durumları ve yerden uzaklıklarını anlatır. Örneğin Satürn'ün yerden uzaklığını 2299992487 fersah olarak verir.

Eserin bu kısmında, takvimle ilgili olarak, İbrahim Hakkı düşüncelerini şöyle bir şiirle aktarmıştır:

Anda yok nec (yıldız) Şemsten (Güneşten) gayri,
Garptan Şarka gün gider her gün,
Üç yüz altmış beşinde biri kökün,
Ay'da bir burcu kat eder bilce,
Çun tahavvül eder her ay birine,
Yıl tamamında hem gelir yerine.

Yine, İbrahim Hakkı astronomi ile ilgili olarak, enlem ve boylam hesapları konusuna da değinmiştir. Bu hesaplamaların nasıl yapılacağını, Erzurum ve civarından örneklerle anlatan yazar, Erzurum ilinin boylamını Haldan Adaları itibariyle 70 derece ve enlemini 30 derece olarak vermiştir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın ayrıca burada on iki hayvanlı takvimden bahsetmesi de ilginçtir. O takvimden bahsederken, şöyle demektedir: 'Hint alimleri, zamanın 12 hayvan üzerine devam ettiğini, her yılın birinin huy ve tabiatını taşıdığını, tecrübe ve imtihan ederek, ispat etmişlerdir. Genel olarak, Türkistan halkı buna bağlanmış; onun hükümlerine göre hareket etmiştir'. İbrahim Hakkı burada da bir şiirle takvimin ayrıntılarını açıklar:

Burada bir noktayı astronomi tarihi açısından açıklamakta yarar vardır. Bilindiği gibi, 12 hayvanlı takvim, ya da daha bilinen adıyla 12 Hayvanlı Türk takvimi, aslında ilk defa Eski Türkler tarafından kullanılmış olan bir takvim olup, Hint'te kullanılan takvimle karşılaştırıldığında birçok yönlerden ayrılır. Aslında temel prensipleri açısından da ayrı bir takvimdir. Özde 12 Hayvanlı Türk takvimi on ikili yıldız gruplarına göre Güneş'in açısal konumlarına dayanılarak şekillendirilmiş bir takvim olup, özde bir yıldız takvimidir. Halbuki Hintlilerin kullandığı takvim Güneş takvimidir. Dolayısıyla İbrahim Hakkı'nın burada verdiği tarihi açıklamanın pek de doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca bu takvim hala Türkistan, Çin ve Hindi Çin'in bazı bölgelerinde kullanılmaya devam etmektedir. 12 hayvanlı takvimi konuyla ilgilenen kişiler zaman zaman halen kullandığımız takvimle karşılaştırılmasını yapmışlar ve bizim takvimimize göre daha az kayma gösterdiğini iddia etmişlerdir[13].

İbrahim Hakkı, daha önce de ifade edilmiş olduğu gibi, ilkin Batlamyüs sistemine uygun olarak evren hakkında bir açıklama yapar. Daha

13. Ergin, Osman, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, Ankara 1952.

sonra 'yeni astronomi' dediği Kopernik sisteminden, yani Güneş merkezli bir sistem hakkında bilgi verir. Bu sisteme uygun olarak gezegenleri hareketleri, hareketlerindeki düzensizlikler şemaların yardımıyla açıklanmaktadır.

Maarifetname'de dikkatimizi çeken hususlardan biri de, güney ve kuzey yarı küreleri ile, doğu ve batı kürelerinin kesitleridir. Burada verilen yer haritası günümüzün ilgili bölgelerin haritalarıyla karşılaştırılınca, bir hayli önemli benzerlikler belirlemek mümkün olmaktadır[14]. Bu konuda onun on yedinci yüzyılın eşhur düşünürlerinden ve coğrafya alimlerinden Katip Çelebi'den büyük ölçüde yararlanmış olduğunu biliyoruz.

İbrahim Hakkı'nın *Maarifetname*'de klimatoloji ile ilgili bazı bilgiler vermektedir. İklim değişiklikleri, rüzgarlar, insan ve iklim arasındaki ilişkiler söz konusu edilmiştir.

Eserde bütün bu bilgilerin yanı sıra, herhangi bir klasik kitapta rastlayabileceğimiz açıklamalar verilmektedir. Örneğin, melekler, cennet ve cehennem, 7 iklim, Kaf Dağı, yer katmanları ve Ademin yaratılışı ve kıyamet günü hakkında da açıklamalar vardır.

İbrahim Hakkı bu açıklamalarından sonra, canlılarla ilgili bazı açıklamalar verir. Onların yeryüzündeki dağılımları ve gelişmeleri konusunda bilgi veren yazarımız, nispeten daha ayrıntılı bir şekilde insan anatomisi hakkında da açıklamalar sunar. İnsanın anatomik yapısının yanı sıra, organlarının işleyişi, (fonksiyonları), embriyolojik gelişimi, sağlık şartları ve psikoloji yapısı hakkında da bilgi verir.

Bazı son dönem düşünürleri, İbrahim Hakkı'nın canlıya ilişkin olarak verdiği bilgi ile on dokuzuncu yüzyılda ortaya atılmış olan evrim teorisi arasında bazı benzerlikler olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta bazıları daha da ileri giderek, evrim teorisinden ilk defa İbrahim Hakkı'nın söz ettiğini iddia etmişlerdir. *Maarifetname*'de konuyla ilgili şöyle denmektedir:

> *Bu kainat cihan hep tebeddül eyler ümid,*
> *Semadan arza dek ve zerrelerle taharşid,*
> *Cihan-ı kevn, ü fesad üzre mürebbid cavid,*
> *Kemal-i hayat nebat ve kemal-i hayvandır,*
> *Kemal-i hayvan insandır, oldur asıl nivid.*

Eserin yine aynı kısmında İbrahim Hakkı şöyle demektedir: 'kainatın ilk mertebesi yoğun topraktır. Son mertebesi ise temiz nefistir. Çünkü madenlerin başlangıcı toprak ve suya, sonu bitkiye bitişiktir. Hayvanın da başlangıcı bitkiye sonu insana bitişiktir'.

---

14. Erzurumlu İbrahim Hakkı, aynı eser, s. 142.

İbrahim Hakkı'nın gerek şiir olarak verdiği açıklama gerekse nesir olarak verdiği bilgiler bütün olarak değerlendirilecek olursa, onun cansızdan başlayarak canlıya ve nihayet insana doğru giden bir gelişim ve değişim sürecini anlatmaya çalıştığı ortaya çıkar. Basit ve gelişmemişten gelişmiş ve karmaşık yapıya doğru bir süreç söz konusudur.

Evrim konusuyla ilgili erken tarihli çalışmalar incelendiğinde, aslında gelişme ve değişme fikrinin ilk defa Charles Darwin'de ortaya çıkmadığı, çok daha erken tarihlerde bu konuda bilgi olduğu ortaya çıkar. Her ne kadar, çok işlenmemişse de bunlardan birisi de doğa filozofları arasında adı geçen Anaksagoras'tır. O canlıların balık kökeninden geldiğini söylemiştir. Daha sonra, Aristoteles'in canlılarla ilgili açıklamalarında canlının basitten gelişmiş ve karmaşık bir yapıya doğru seyrettiğini ifade etmiştir ve bu prensibe dayanan bir de sınıflama vermiştir. Daha sonraki yüzyıllarda da benzeri görüşlere rastlanmaktadır[15]. Özellikle de on sekizinci yüzyılda yaşamış bazı biyologlarda bu gelişim ve değişim fikri yaygın olarak işlenmiştir. Bunlar arasında Buffon, Charles Darwin'in dedesi Erasmus Darwin ve Lamarck zikredilebilir.

Charles Darwin'deki evrim anlayışına gelince, her ne kadar özde değişim ve gelişme fikirlerini temele koymuşsa da, bütün bu söz konusu edilen bilim adamlarındaki görüşlerden ana noktalarda ayrıldığı görülür. Her şeyden önce Darwin değişim sürecinin sınırsızlığı ve tesadüfiliği üzerinde durmaktadır[16]. Daha sonra ona yöneltilen tenkitler de daha çok bu noktalarda yoğunlaşmıştır.

Darwin'in aksine, Aristo ve ondan esinlenerek gelişme ve değişme fikrini savunanlar bu görüşün temeline canlıdaki gaye fikrini koymuşlardır. Temel fikir doğada bir plan olduğudur. Hiçbir şey tesadüfi değildir.

Evrimle ilgili görüşlerin bilimsel emele oturtulması için ise on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısını beklemek gerekmiştir. Embriyoloji, genetik ve hücre bilim konusundaki çalışmalar evrim fikrinin bilimsel bir şekilde tartışılmasını sağlamıştır. Embriyolojinin kurucusu olan Ernst von Baer bütün canlıların başlangıçta basit bir yapıya sahip olduğunu; tek bir hücreden meydana geldiğini, daha sonra gelişip, hücrenin özündeki yapıya göre belli bir canlıyı meydana getirdiğini iddia etmiştir. Aynı şekilde karşılaştırmalı anatomi çalışmaları yapmış olan Cuvier, Blumenbach, Meckel, Rathke ve Oken gibi bilim adamları bu konuyla evrim konusunda yoğun çalışmalar yapmışlardır. Ancak onların hiç birinin Darwin'in evrimle ilgili görüşlerini pek kabul etmemişlerdir.

Embriyoloji, filogeni ve genetik bilimlerinin yanı sıra, paleoantropoloji çalışmaları da bu yöndeki tartışmaları yönlendirmiştir.

15. Singer, Charles, A Short History of Scientific Ideas to 1900, Oxford, s. 46-50.
16. Charles Darwin, Origin of Species, London 1859.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Maarifetname*'de ele aldığı ilginç konulardan birisi de halk sağlığı ile ilgilidir. Burada şu noktayı da belirtmekte yarar vardır ki, o sadece bu konuda bazı açıklamalar vremekle yetinmemiş, zaman zaman tekrar aynı noktaya dönerek önemli olanları vurgulamıştır. Burada onun verdiği açıklamalardan alıntılar verelim. İbrahim Hakkı 'yazın Güneş'ten sakınmak, gölgeli yerlerde gezip, oturmak, safrayı yok eden, soğuk yiyecekler yemek ve içeceklerden kaçınmak, bol sulu sebze ve meyveler yemek, yazın hafif ve kışın kalın giyinmek, kışın nispeten ağır yiyecekler yemek, organları kullanıp, işlerliklerini muhafaza etmek, fazla şer ve fazla pısırıklıktan kaçınmak gerekir'.

Bu arada zaman zaman besinlerin medikal özellikleriyle ilgili açıklamalar da vermektedir. Örneğin ona göre, leblebi, bel ve diş ağrılarına iyi gelir; sesi berraklaştırır ve yararlı bir besin maddesidir. Burada biz ancak sadece son noktada İbrahim Hakkı'nın görüşlerine katılabiliyoruz. Nane konusunda ise şöyle demektedir: 'nane mideyi kuvvetlendirir; sindirime yararlıdır'. Burada verilen açıklamanın günümüz bilgisine göre doğru olduğunu söylemek mümkündür. *Maarifetname*'de bu konuda verilen örnekleri artırmak mümkündür[17].

Halk sağlığı ile ilgili olarak İbrahim Hakkı temizlik, uyku, cinsi münasebet, yemek yemek, konuşmak ve giysilerle ilgili günümüzde de uyulması gerektiğini kabul ettiğimiz öğütler veriyor; öneriler getiriyor.

İbrahim Hakkı'nın *Maarifetname*'de ele aldığı önemli konulardan biri de tipoloji diye nitelendirebileceğimiz kıyafetname kısmıdır. Şiir şeklinde kaleme alınmış olup, bu kısım hakkında daha iyi bir fikir verebilmek için bir iki örnek verelim:

'Kim ki boyu tavil,
Sade dil olur cemil,
Kim ki boyudur kesir,
Hilesi vardır kesir,
Kim ki vasat boyludur,
Akil ve hoş huyludur'.

Kıyafetname'nin bir başka yerinde ise şöyle denmektedir:

'Başı küçük aklı az,
Olsa ona deme naz,
Yassı ise fark-ı ser,
Sahibi çekmez keder.
Cildi sri berk olan,
Hayreder etmez, ziyan.
Akraa olma yakın,
Bed huy olur pek sakin.

17. Claus, P. Edward, ve Varro Tyler, Pharmacology, s. 196-197.

Bu aktarılan kısımdan da anlaşılacağı gibi, İbrahim Hakkı vücudun çeşitli kısımlarının fiziki özellikleriyle, örneğin yüz, cilt, kafa şekli, vb. kişinin karakterleri arasında ilgi olduğunu söylemektedir.

Aslında bu konu eski tarihlerden itibaren insanların dikkatini çekmiş ve çok işlenmiş bir konudur. Örneğin Eski Çin'de bu konuda bilgi bulmak mümkündür. Aynı şekilde, eski Yunan'da da bu konuda yorumlara rastlanmaktadır. Buna bir örnek olarak, on dokuzuncu yüzyılda yaşamış Hekimbaşı Msutafa Behçet Efendi'nin bir şiirini verebiliriz:

Safra ve dem-u balgam-u sevda ki bu dörtdür,
Herbirleri bir levu ile kılmış çu tekevvün
Bir dört ile terkip olunan tıynet-i insan,
Benzer ki cibilli ola tabında tevellin

Bu konu günümüzde daha çok psikoloji içinde ele alınmaktadır. Konuyla ilgilenler arasında Sigmund Freud'u, Carl Güstav Jung'u ve nihayet Ernst Kretschner'i sayabiliriz. Kretschner 400 kadar hasta üzerinde yaptığı istatistiksel araştırma sonucunda insan vücudunu iki ana grupta toplamıştır:

1. Çehre ve kafa;
2. Beden yapısı.

Kretschner belli başlı 4 ana insan tipi ayırmıştır. Bunların her birinin ağırlık, şekil ve uzunluklarına göre, tanımını vermiştir. Örneğin atletik yapıyı şöyle belirlemektedir: 'atletik tip, iskelet, kas ve derisi gelişmiş, uzunca boylu, geniş omuzlu, çekik karınlı, adaleli bacaklı olur. Sert yüz hatlarına sahiptir'[18].

Eserin söz konusu edilen kısımlarına müteakiben, insan için bilginin önemi, insan ve hayvanı ayıran en büyük farkın bilgi olduğu, Kur'anın önemi ve bu konudaki yardımları, Hz. Peygambere tabi olma, dini hükümler, öteki Dünya, ruh temizliği, akıl, zikir ve özellikleri, evliya hikmeti ve faziletleri, tasavvuf fırkaları anlatılmaktadır.

Eserin sonuç kısmı, ahlak ve muaşeret ile ilgilidir. Güzel ahlakın öneminden, eğitim ve öğretimin prensiplerinden, alim kişinin dikkat etmesi gereken kaidelerden, köle ve efendisinin davranışlarının esasları, akrabaların birbirlerine nasıl muamele etmesi gerektiği ve alimlerin, velilerin ve de fakihlerin (hukukçuların) davranışlarının nasıl olması gerektiği konusunda bilgi verilmektedir.

Sonuç olarak denilebilir ki, her ne kadar Erzurumlu İbrahim Hakkı genelde bir din alimi ise de ve bu yönde isim yapmışsa ve etkin olmuşsa

18. Kretschner, Erst, Beden Yapısı ve Karakter, çev. Mümtaz Tarhan, Ankara 1942.

da, pozitif bilimlerle de yakından ilgilenmiş, bunlardan özellikle astronomiye yakın ilgi duymuştur. Klasik bilgiyi çok iyi hazmetmiş olan İbrahim Hakkı'nın astronomi konusunda, dönemine nispetle modern bilgiye sahip oluduğu, en azından Avrupa'da o dönemde geçerli olan astronomi sistemini bildiği görülmektedir. Ayrıca, her ne kadar o diğer pozitif bilimlerle de ilgilenmiş ve açıklamalar yapmışsa da, yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, belli bir düzeyin üstüne çıkmamıştır; verdiği açıklamalar basittir. Bunun en güzel delili matematik konusundaki açıklamalarıdır.

Ayrıca biyoloji konusundaki açıklamaları değerlendirilecek olursa, daha çok klasik bilgiyi aktardığını söylemek mümkündür. Burada verilen anatomi bilgisi bunu bize göstermektedir.

İbrahim Hakkı sadece *Maarifetname*'de değil, diğer bazı eserlerinde de astronomiye ilgisini ve bu konudaki bilgisini göstermiştir. Bunun en ilginç örneklerinden biri de, Tillo'da yaptırdığı Hoca'sının türbesidir. 22 Mart sabahı Güneş Şeyh'in mezarını aydınlatmaktadır.

KUSTA B. LUKA VE RUH İLE NEFS ARASINDAKİ AYIRIM ADLI KİTABI

*Prof. Dr. Hüseyin AYDIN**

Kusta b. Luka, Helenistik felsefenin Müslümanların düşünme dünyasına girmesinde büyük emek ve katkısı olan bir düşünürdür.

Irken Yunanlı olan Kusta b. Luka, Suriye'de Yunanlıların Heliopolis (güneş şehri) dedikleri Baalbek'de doğmuştur. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmiyor. Ama halife Mustain Billah için Heron'un "Ağır Şeylerin Kaldırılması Üzerine (=Barulcus)" adlı kitabını ve Theodosius'un da Spherica'sını tercüme etmiştir ve halife Muktedir Billah zamanında da yaşıyor olduğuna göre 910'lu yıllar içinde öldüğü tahmin ediliyor. Kaynaklara göre yapılan bu tahmin de, 25 yaşlarına doğru tercüme faaliyetlerine başladığı ve 80 yaşlarında öldüğü tahminine dayanıyor. Ama Ömer Ferruh, bu duruma işaret etmeden ve kaynak da göstermeden, Kusta b. Luka'nın doğum ve ölüm tarihlerini "820/205-913/300" olarak vermektedir[1].

Kusta b. Luka hakkında İbn Nedim Fihrist'de ve İbn Ebû Useybia Uyûn'da bilgi veriyor, ama verdikleri bilgi, bilimsel niteliklerini ve kitaplarını saymaktan ileri gitmiyor. İbn an-Nedim, bazılarının onu Huneyn b. İshak'dan üstün olduğunu söylediklerini naklediyor ve böyle bir derecelendirmeye gönlü razı olmadığından olacak, her iki bilim adamının da üstün kişiler olduğunu ifade ediyor[2]. Bu değerlendirme bile onun kişiliğinin bilimsel ve felsefi seviyesini ve başlangıçta önde gelen iki-üç tabip ve bilim adamından biri olduğunu göstermektedir. Aynı kaynaklar Kusta b. Luka'nın Yunanca, Süryanice ve Arapça'yı çok iyi bildiğini ve ilk iki dilden Arapça'ya çok başarılı çeviriler yaptığını ve birçok çeviriyi de tashih ettiğini söylüyorlar, eseerleri ve üslubunda da, onun bu nitelikleri rahatlıkla görülmektedir.

Yunan felsefesi ve biliminin Helenistik dönemde tedavülde kalabilen hemen hemen bütün dallarının Müslümanların algı ve ilgi alanına girme-

* Uludağ Üniversitesi Felsefe Profesörü.

1. Ömer Ferruh, Tarih al-Fikr al-Arabî, 1983 Beyrut, s.282.

2. İbn Nedim, al-Fihrist, Beyrut 1994, s.356-57. İbn ebû Useybiya, Uyûn al-Enbâ Fi Tabakat al Etibba, s.329-31.

sinde, onun öncülüğünü ve emeğini, eserlerinin çokluğu ve çeşitliliği de göstermektedir.

Genç yaşta tahsil için, o zaman Diyâr-ı Rûm denilen, Anadolu'ya gitti. Oradan geniş bir kitap koleksiyonu ile döndü ve Bağdat'a gitti. Abbasî sarayında hüsn-ü kabul gördü. Halife Mütevekkil'den itibaren, hicri 3. asır boyunca o dönemin önde gelen mütercimlerinden olarak devlet hizmetinde çalıştı. Saray'da Kindî ile birlikte oldu. Halife Muktedir'in gözdelerinden idi[3].

Melkit tarikatına mensup samimî bir Hıristiyan idi. Hayatının sonlarında Ermenî kralı Senherîb onu Ermenistan'a davet etti. O da icabet etti. Orada da yine sarayda çalıştı. Başta kral ve patrik Ebu-l Gitrif olmak üzere ileri gelenlere tercüme ve telif hizmeti gördü. Kitab al-Firdevs fi't Tarih adlı kitabını orada yazdı. Orada öldü ve kendisine ancak devlet ve din görevlerinde ileri gelenlere yapılan, kubbeli bir mezar yapıldı.

Başta İbn an-Nedim, İbn Ebî Useybia ve Kâtip Çelebi olmak üzere, biyografi yazarları Kusta b. Luka'ya ait geniş kitap listeleri vermektedirler. Wiedemann İslam Ansiklopedisi'nde yazmış olduğu Kusta b. Luka maddesinde, haklarında kısa bilgi vererek, kitaplarını tanıtmaktadır. M. Steinschneider de kitapları hakkında geniş bir liste vermiştir. Biz Ömer Ferruh'un vermiş olduğu kitap listesini vermekle yetineceğiz.

1) Kitab ar-Revaih ve ilelihâ (Rüzgarlar ve Nedenleri Kitabı)

2) Kitab al-Ağziye (Besinler kitabı)

3) Kitab an-Nabz Ma'rifet al-Hummeyât ve Durûb al-Buhranât (Nabız, Ateşli Hastalıklar Bilgisi ve Nöbetlerin Çeşitleri Kitabı)

4) Kitab İllet Mevt el-Füc'e (Ani Ölümün Nedeni Kitabı)

5) Risale Fi al-Mirveha ve Esbâb ar-Rîh (Yelpaze ve Rüzgarın Nedenleri Hakkında Risale)

6) Al-Müdhal İla 'İlm al-Hendese (Geometriye Giriş)

7) Al-Fark Beyn al-Hayvan an-Nâtık ve Gayr an-Nâtık (Düşünen Canlı ile Düşünmeyen Canlı Arasındaki Ayırım)

8) Kitab al-Fark Beyn al-Nefs va'r-Ruh (Nefis ile Ruh Arasındaki Ayırım Kitabı)

9) Kitab al-Cüz'i Ellezi La Yetecezze' (Parçalanamayan Şey Üzerine Kitap)

10) Kitab Fi'n-Nevm va'r-Ru'ya (Uyku ve Rüya Hakkında Kitap)

3. Ömer Ferruh-Mahir Abd al-Kadır-Harran Hallag, Tarih al-Ulûm İnd al-Arab, 1990 Beyrut, s.429.

11) Kitab Fi Hisab at-Telâgî 'Alâ Tarikat al-Cebr va'l-Mukabele (Cebir Yoluyla Telaki Hesabı Üzerine bir Kitap)

12) Kitab al-Miraya al-Muharrika (Yakıcı Aynalar Kitabı)

13) Kitab al-İstidlâl Bi'n-Nazar İlâ Asnaf al-Bevl (İdrar Çeşitlerine Bakarak Sonuç Çıkarma Kitap)

14) Kitab Fi'ş Şukûk Kitab Öklides (Öklides'in Kitabı Hakkındaki Şüpheler Üzerine Bir Kitap)

15) Kitab al-Firdevs Fi't-Tarih (Tarih Hakkında Bol Bilgi Veren Kitap)

16) Kitab Fi'l-Buhar (Buhar Hakkında Bir Kitap)[4]

Ömer Ferruh'un listesine almadığı ama anılmadan geçilemeyecek bazı kitaplar da şunlardır:

17) Kitab as-Seher (Uykusuzluk Kitabı)

18) Kitab Fi Def'i Zarar as-Sumûm (Zehirlerin Zararının Önlenmesi Hakkında Kitap)

19) Kitab Âdâb al-Felasife (Filozofların Âdâbı (Genel Kültürü) Üzerine Bir Kitap)

20) Kitab Fi'l Balgam (Balgam Hakkında Bir Kitap)

21) Kitab Fi'd-Demm (Kan Hakkında Bir Kitap)

22) Kitab Fi'l-Mürret as-Safrâ (Sarı Safra Hakkında Bir Kitap)

23) Kitab Fi'l Mürret as-Sevdâ (Kara Safra Hakkında Bir Kitap)

24) Kitab Fi'l Udvü'r-Reîs Min al-Beden (Bedenin Yönetici Organı Hakkında Bir Kitap)

25) Kitab al-Müdhal İla'l Mantık (Mantığa Giriş Kitabı)

26) Kitab Mezahip al-Yunaniyyin (Yunanlıların Felsefî Çığırları Üzerine Bir Kitap)

27) Kitab Fi İbare Kütüb al-Mantık

28) Kitab al-Müdhal İla 'ilm an-Nücûm (Astronomiye Giriş)

29) Kitab al-Hammam

30) Kitab al-Hidân (Boyama Üzerine Kitap)

Kusta b. Luka'nın kitaplarının tamamı bu kadar değildir. Ama bu

4. Ömer Ferruh, a.y.

verdiğimiz liste onun ilgi alanının genişliği ve bilimsel çalışmalarının verimliliği hakkında sağlam bir görüş oluşturmaktadır. Bu listeye onun çevirilerini ve diğer anılmayan kitaplarını da ekleyecek olursak, Kusta b. Luka'nın İslâm düşünce tarihindeki yerinin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkacaktır.

Ülkemizde Kusta b. Luka üzerine -İslâm Ansiklopedisi'ndeki madde dışında- bir çalışma yapılmamıştır. Hilmi Ziya Ülken, onun al-Fark Beyn an-Nefs va'r-Ruh adlı kitabını, III. Ahmet, Mecmu'at ar-Resail, No: 3483'deki nüshasına dayanarak 1953'te çıkarmış olduğu Resail İbn Sina 2 içinde neşretmiştir. Neşir, hem kelimeleri yanlış okuma, hem de basım hataları ile dopdoludur. Fakat hocamız neşrin aslı olan yazmanın fotoğrafını da eklemiş ve okuyucuya büyük bir kolaylık sağlamıştır.

Kusta b. Luka'nın kitabının içeriğinin İslâm düşünce tarihi üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Bu nedenle bu kitabın dilimize çevrilmesini gerekli gördüm ve bu kitap Johannes Hispanus tarafından Latince'ye çevrilmiş; Max Horten tarafından da üzerinde analiz ve değerlendirme çalışması yapılmıştır.

Kusta b. Luka, bu kitabında, daha söze başlarken geniş bir literatüre dayanarak bu kitabı yazdığını ifade ediyor. Burada dikkat çeken husus, kitabın içeriğinde ortaya çıkan ruh ve nefis anlayışını Platon'un kitaplarından da yararlanarak yazdığını söylemesine rağmen bu ruh ve nefis anlayışı Platon'un bu konudaki görüşlerine hiç uymamaktadır. Bu bize gösteriyor ki, Ortaçağ'da olduğu gibi, Helenistik dönemde de Platon'un kitaplarına ulaşma güçlüğü vardır. Kustab b. Luka'nın bu tavrı ile de, bu dönemlere has olan, Platon'un bütün felsefî görüşlerin geleneksel kaynağı olduğu genel kabulü daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Yunan düşünce geleneğindeki ruh anlayışının hangi yollardan ve hangi kılıkta İslâm düşünce dünyasına gelip girdiğini ve ruh ve nefis ayırımına nasıl ulaştığını, Kusta b. Luka'nın bu kitabı bize göstermektedir.

Anaximenes'de ruhun hava, nefes (pneuma) türünden bir şey olduğu, yani maddî nitelikli olduğu görüşü Demokritos'da şekillenmiş ve ruhun maddî olduğu görüşü, bir ölçüde, Yunan düşünce geleneğine yerleşmiştir. Demokritos'un öğrencisi ve materyalist anlayışlı olan Hippokrates'in anatomi tahlilleri ile de temellendirmesini bulan bu "maddî ruh" anlayışı, Aristoteles'in fizyolojik-epistemolojik insan tasviriyle de beslenmiştir. Çünkü Aristoteles'e göre ruhun dört yeteneği vardır: Beslenme, algı, kendi istemi ile hareket ve düşünme. Bitkiler sadece birinci yeteneğe sahiptir. Hayvan ve insan ise ilk üçüne ortaklaşa sahiptirler. Dördüncü yetenek ise sadece insanda ortaya çıkar. Bu dördüncü yetenekle birlikte ruhta bir "mahiyet farkı"da ortaya çıkmış olur. İlk üç yeteneğe sahip olan ruhun kısmı, bedene bağlı olup, bedenle birlikte yok olur. Dördüncü yeteneğe

sahip olan rasyonel yön ise bedene bağlı değildir ve bedenle birlikte ölmez. Çünkü pneumatik anlayış gereği o ruha sonradan ve dışardan gelmiştir. Bu nedenle onun kaynağı beden olamaz.

Böylece ruh ve nefis ayırımı ortaya çıkmış ve ruh (pneuma)un maddî olduğu görüşü, Aristoteles'in felsefesinde de temel bulmuş ve Aristoteles'in otoritesiyle desteklenmiştir. Daha sonra Galen (Galinos) ve diğer helenistik dönem düşünür, hekim ve yazarlarınca da benimsenen bu görüş, Kusta b. Luka'da iyi bir temsilcisini bulmuş ve İslâm düşünce dünyasına, İslâm'ın özüne aykırı olarak girmiştir.

Şimdi ruhun maddî, dolayısıyla ölümlü oluşunun ve nefsin metafizik kökenli olduğunun anlatımını Kusta b. Luka'nın kendisinden dinleyelim:

Bismillahirrahmanirrahim

Bu kitap Yunanlı Kusta b. Luka tarafından yazılmış olup, Ruh ile nefs arasındaki fark Nefsin ve Ruhun mahiyeti hakkındadır.

(Kusta b. Luka) dedi ki;

Allah seni aziz kılsın ki, nefis ve ruh arasındaki ayırım ve eskilerin bu konudaki söylediklerini soruyorsun; bu konuda Platon'un Faidon ve Kanunlar adlı kitaplarından, Aristoteles ve Theophrastos'un nefis hakkındaki kitaplarından, Galinos, Hippokrates ve Plotinos (افلاطون)'un görüşleri ile uyum içinde olan kitabından ve onun anatomi ve organların fonksiyonları üzerine olan kitaplarından derlemiş olduğum bilgileri kaleme alıyorum.

Senin devlet işleri ile meşguliyetin fazlalığını ve zaman darlığından dolayı bu tür kitaplarda araştırma yapmanın sana mümkün olmadığını gördüğümden dolayı, bu konuda son derece kısa ve öz yazdım. Umarım ki, tabiat ilmi alanındaki bilgin ve o konudaki görüşlerinle birlikte bu konuda anlattıklarım seni amacına ulaştırabilir.

İki şeyin arasındaki ayırımı bilmek isteyen bir kimse, her şeyden önce bu iki şeyin her birinin mahiyetini öğrenmek zorundadır. Çünkü bilinmeyen iki şeyi birbirinden ayırmak mümkün değildir. O iki şeyin her biri hakkındaki bilgi sayesinde onların arasındaki ayırım bilinebilir.

Biz ruh ve nefs arsındaki ayırımı açıklamak istediğimiz zaman önce ruhun ve nefsin mahiyetini sonra da aralarındaki ayırımından söz etmemiz gerekir. Bu daha kolay bir yol olması nedeniyle önce ruh hakkında söze başlayalım; ardından nefisten söz edelim.

RUH HAKKINDA

Ruh, kalpten başlayarak damarlar kanalıyla insan bedeninde yayılan latif (maddesi yoğun olmayan) bir cisimdir, ki beyinden çıkarak sinirler

aracılığı ile hareket ve duyumu (hiss) gerçekleştiren canlılık (hayat), teneffüs ve nabız onun etkisi ile meydana gelir.

Filozof ve tabiplerden anatomi biliminde övgüye değer olanlar, kalpte iki tane boşluğun olduğunu ileri sürdüler. Bu boşluklardan birisi kalbin sağ tarafında, diğeri de sol tarafındadır. Bu iki boşluğun her ikisinde de kan ve ruh vardır. Sağ boşlukta kan ruhtan daha çok, sol boşlukta ise ruh kandan daha çok bulunur. Sol tarafta bulunan boşluktan iki damar çıkar. Bunlardan birisi akciğere gider ve onunla kalbin soluk alıp-vermesi gerçekleşir. Çünkü kalp sıkışır ve genişler. Onun büzülüp genişlemesi ile bedenin diğer kısımları üzerinde nabız (kan basıncı) oluşur. Bu nedenle yüksek kan basıncı (tansiyon), kalsin tabiî yapısını güçlendirici, düzenli, ya da yine kalbin ya kendinden ya da ilgili organlardan hasıl olan bir takım tezahürler dolayısıyla, düzensiz halleridir.

Kalp genişlediği zaman, bu genişleme nedeni ile kalp kendisinde tabiî bir şekilde var olan harareti serinletmek için teneffüs sayesinde ciğerlere gelen havadan bir miktar alır, ki bu hava gerektiği miktarca ruha madde olur.

Kalp sıkıştığı zaman, bu sıkışma sayesinde kalpteki yüksek ateşten oluşan buharı kalp akciğere iletir. Akciğer bunu bedenden dışarı atar. Bu işi yapan damar atar damar diye bilinir ve bu ad ile adlandırılır. Çünkü onun yapısı atar damar (verîd) yapısındadır ve işlevi de atar damar işlevi gibidir.

Diğer damara da aort adı verilir. Aort kalpten çıktığı yerde ikiye ayrılır. Bunlardan birisi bedenin üst kısımlarına yükselir. Onun bir takım kolları göğüsten başın en uç noktalarına kadar ulaşır. Onlar sayesinde bedenin bu kısmında hayat oluşur. Aort'un diğer kolu bedenin aşağı kısımlarına, ta ayakların uçlarına varıncaya kadar iner; ondan da kollar ayrılır ve insan bedeninin bu aşağı kısmında da onlar sayesinde hayat oluşur.

Bedenin her tarafına yayılmış olan bu damarların iki (ana) parçasının kollarına "atar damarlar (şiryanât)" denir. Bunlar insan bedeninin canlılığının yakın nedenleridir. Çünkü bunlar bedenin her bir organına, ta kalbin sol karıncığına varıncaya kadar, (bedene can veren) ruhtan bir pay götürürler. İnsanın canlılığının ruh sayesinde olduğunun delili, ölüm anında hırıltı, esneme ve yüksek nefes ile birlikte ruhun çıkışına; çenenin, ağzın, dudakların ve göğsün hareketinin görüntüleridir. Bu görüntüler hırıltı, esneme ve sık sık nefes alma (yüksek nefes) ile birlikte ortaya çıkar. Halk bu hali "Nez'a (sekaret hali)" diye adlandırır.

Ruhun bedenden çıkması, yine havanın bedene girdiği yollarla olur. Çünkü ruh, az önce andığımız damar vasıtası ile kalbin karıncıklarından çıkar ve ciğerlere varır. Çünkü bu damar ciğerlere varıp girer. Hava ağır ağır seyreder; gaz haline gelmiş olan buhar çıkar; daha sonra ciğerlerden (nefes) borusuna geçer ve ağza ulaşır. Bu buhar haline gelmiş havanın

ağızdan çıkışı, o esnada açılan ağzın hareketi anında gerçekleşir. Artık ağız kendiliğinden kapanmaz. Ruh ondan çıktıktan sonra canlılığın yokluğu nedeniyle çenenin sıkılması gerekir.

Ruhun bedenden çıkmasını sağlayan nedenlere gelince, ki bu nedenlerden kastım: Ölüm sebepleri, ruhun çıkışının ve yok oluşunun çabukluğunun nedenleri, ki ruhun çıkışının (nez'a) kolaylık ve zorluğu, bu durumun bazı insanlarda açıkça ortaya çıkışı, bazısında gizli kalışın ve ani ölüm nedenleridir. Bunlar bu risalenin amacının dışındadır. Bu konuda dayandığım tıp kitaplarının daha çoğundan pek çok ilke ve önbilgi almaya ihtiyaç vardır. Bunlar ise konuyu uzatır. Bunun için konuyu bir yana bıraktık.

Bütün bu söylediklerimden, hayatın kalbin iki boşluğunda bulunan ruh sayesinde oluştuğu açıkça ortaya çıktı. Çünkü nabız ve nefes alıp-verme ruhun varlığının korunup gelişmesi içindir. Yani dışardan kalbe gelen hava ile ruhun rüzgârlandırılması ve kalpte oluşan buharı dışarı atmak içindir. Böylece kalbin karıncıklarında bulunan ruhun canlılık, nabız ve nefes alıp-vermenin nedeni olduğu görülmüş oldu. İşte bunlar, kaynağı kalp olan hayvanî ruh hakkında bilinmesi gereken şeylerdir.

Kaynağı beyin (dimağ) olan ve sinirler aracılığı ile bütün bedene yayılan ruha gelince, o "nefsanî" ruh diye adlandırılır. Onun maddesi, kalbin iki karıncığında oluşmuş olan hayvanî ruhtur. Böylece aort diye bilinen atar damarın iki kolundan birisi kalpten çıkarak bedenin yukarı kısımlarına yayılır. Onun kısımları kafatasına ulaşınca, onun içine girer, bir araya gelir, birbiri üstüne yığılır, iç içe girer ve çoğalırlar. Böylece bir ağ oluştururlar. Bunlar beynin altına yayılınca girift hale gelmiş olan atar damarlar ağından bir şey beynin içine girer ve kalbin iki karıncığında bulunan hayvanî ruha (yeni) bir ruh ilave eder.

Beyin iki kısımdır. Birisi ön kısım ki büyük olandır; diğeri arka kısımdır. Ön kısımda iki bölüm vardır ki, beynin ortasında bulunan ortak bir boşluğa açılırlar. Arka kısımda ise bir tane bölüm vardır. Ondan beynin ön kısmındaki iki bölümü için ortak olan boşluğa, beynin içi kısmına atar damarlar girer. Bunlar, beynin altında oluşmuş olan şebekeden yayılan çok ince damarlardır. Bunlar önce beynin ön kısmındaki iki karıncıktan birisine ulaşarak ona hayvanî ruhu verir. Oradan diğer karıncığa geçer, orada incelir, latif hale gelir ve nefsanî gücü almaya hazırlanır. Sonunda bu gücü hazım ve ruha dönüştürme sayesinde kendisi daha ince, daha latif ve saf hale gelir. Sonra bu iki karıncıktan, beynin ortasında bulunan ve bu iki karıncığa ait ortak boşluğa geçer. Daha sonra bu boşluktan da, içinde beynin arka kısmının bulunduğu karıncığa, yani ortak boşluktaki bir geçitten arka beyine geçer. Bu geçitte beynin kurda benzeyen bir parçası vardır ve bu geçit içinde yükselip alçalır. Onun yükselmesinden dolayı bu geçit ile iki karıncığın ortak boşluğu arasındaki delik açılır. Alçalması ile de bu delik kapanır. Bu delik açılınca, ruh beynin ön kıs-

mından arka kısmına geçer. Bu da ancak, unutulan bir şeyi hatırlama ve olmuş- bitmiş bir şey hakkında düşünmeye gerek olunca vuku bulur. Eğer bu geçit açılmaz ve ruh beynin arka kısmına geçmez ise, kişi hatırlayamaz ve sorulan bir şeye de cevap veremez.

Bu geçidin, içinde kurda benzeyen cismin yükselmesi ile gerçekleşen açılması, çabukluk ve yavaşlık yönünden insanlarda farklı gerçekleşir. Bu açılma kendisinde çabuk gerçekleşen bazı insanlar zeki olur, çabuk hatırlar ve çabuk cevap verir. Kendisinde bu geçidin açılması yavaş gerçekleşen bazı insanlar da, yavaş hatırlar, yavaş cevap verir ve çok düşünür. Bu nedenle bir şeyi hatırlamaya çalışan insan, başını sağlam bir şekilde normal dik tutamaz. Aksine başını arkaya doğru eğer gözlerini yukarı doğru belertir. Bunu da, bu durum ve şekil ile o geçidin açılması ve kurda benzeyen beyin kısmının yukarı yükselmesine yardımcı olması için yapar.

Anlama, düşünme, görme, dikkat, temyiz, bütün bunlar beynin ön kısmındaki iki karıncığın ortak boşluğunda bulunan ruh sayesinde gerçekleşir. insan düşünceli ve temkinli olacağı zaman, başın ön kısmındaki iki karıncığın ortak boşluğu ile arka kısmındaki karıncığın arasındaki geçidin, ruhun o boşlukta varlık kazanması için, kapalı olması gerekir. Bunun sonucu olarak insan düşünme, anlama, dikkat ve temyize daha yetkin olur. Böylece düşünen insan başını yere eğer, uzun uzun düşünerek oraya bakar, bir kitap yazar, yere şekiller yapar, ki bunu, ruhun kendisinden çıkarak başın arka kısmına geçtiği geçidin deliğini kurt biçimindeki beyin kısmının kapatmasına yardımcı olsun diye yapar. (Ortak) boşluktaki, ki beynin ortasındaki boşluğu kastediyorum, ruh insanlarda farklı farklıdır. Kimisinde bu ruh ince, latif ve saftır. Böyle bir ruha sahip olan kimse akıllı, derin ve sistemli düşünen, müdebbir ve mümeyyiz olur. Ruh kendisinde bu durumda olmayan kimse ise aptal veya aklı kıt veya hafif meşrep veya ahmak olur.

Beynin ön kısmında, içlerinde beynin ön kısmındaki iki boşluktan gelen bir ruh bulunan yedi (çift) sinir yayılmıştır. Onlardan birincisi göze bağlanır ve onun sayesinde görme gerçekleşir. Diğer sinirler gibi bu sinirin de içi boştur. Bu da görmenin gerçekleşebilmesi için göze gelip yayılacak ruhun yoğun, toplu ve kendinden başka hiçbir cisim ile karışmamış olarak saf-yalın olmasına olan ihtiyacından dolayıdır. İkincisi göz kasına bağlanır ve gözü hareket ettirir. Üçüncüsü dile bağlanır ve onun sayesinde haz duygusu oluşur. Dördüncüsü damağa ulaşır, onunla tat alma hissi oluşur. Beşincisi kulaklara varır ve onun sayesinde işitme duygusu oluşur. Altıncısı buruna varır ve hissi ayırmak için daha sonra bu sinirden bir parça boğaza (hançere) gider ve ağzını kapatmak için onu harekete geçirir. Yedincisi dile bağlanır ve onun sayesinde dilin hareketi gerçekleşir. Organların gücüne varıncaya kadar bütün bunları beyinden çıkarak kendilerine giren ruh sayesinde bu sinirler gerçekleştirir.

Bütün bunların kanıtı şudur: Herhangi bir engel ortaya çıktığı, ya da bütün bu sinirlerin herhangi birisinde bulunan ruhun kanalı kapandığı ve bu nedenlerle de ruhun organa ulaşması engellendiği zaman, bu organın görevini yapamamasıdır. Tıpkı gözde toplanmış su gibi Çünkü bu su, sinirde bulunan ruh ile (gözün sahibi olarak) bakan kişi arasına girer ve körlük yapar. Yine tıpkı ruh ile kulaklar arasına giren karışımlar ve buharlar gibi, ki bu da sağırlık meydana getirir. Aynı şekilde koklama, tatma ve dokunma organları arasına girdiğinde tatma, dokunma ve koklamanın gerçekleşmemesi gibi.

(Kapanmış olan) bu kanallar ya bir tedavi, ya da hastalığa karşı bünyenin karşı koyması sayesinde açılırsa, organ işlerini yapar hale gelir ve sağlıklı ve düzenli olur. Arka beyin kısmından ilik, o da beynin bir parçası olarak yayılır; omurgaların hepsine, ta kuyruk sokumu kemiğine kadar iner. Kuyruk sokumu kemiğinden pek çok sinir ayrılır ve her iki omurga arasından bir sinir kaslara ulaşır ve sinir sayesinde ellerin, ayakların ve bedenin diğer taraflarının hareketi gerçekleşir. Bütün bunların kanıtı; bu sinirlerin başına, çalışmama veya kesilme veya içlerindeki kanalların kapanması gibi bir durum arız olduğu zaman, sinirlerin kendisinde yayıldığı organın hareketinin durması veya zayıflaması ya da (bu hareketin) büsbütün yok olmasıdır. Bütün bunlar hastalık veya engel türünden sinire arız olan şey miktarıncadır. (Mesela) felçlinin eli bir şey hissetmediği ve hareket edemediği halde, görünürde her türlü hastalıktan uzak, sağlıklı görünür. Bir diğer örnek de kendisine hareketsizlik (hastalığı) ( ) arız olmuş kimsenin organları, o kişi onları hareket ettiremediği ya da onlarla bir şey algılayamadığı halde, sağlıklı ve normal görünürler.

Beyinden kaynaklanan hastalık gibi bu hastalıkların beynin kanallarının açılması ile ve organlar içerisindeki kanalları temizleyici ve bu tıkanıklıkları açan bir ilaçla bu hastalıklar tedavi edildiğinde, organlara hissetme ve hareketlilik (etkinliği) geri döner; ama bu, eğer hastalık tedavi boyutlarını aşmamış ve tedaviye tahammül edemeyecek kadar zayıflamamış ise mümkün olur.

Bazen karıncıkların tamamındaki ruha bir karışım ârız olur veya bayağı buharlarla karışır. Bu nedenlerle o organların görevleri aksar; böylece zarar ve değişme meydana gelir. Eğer bunlar sadece beynin ön kısmındaki ruha arız olursa, bundan duyu organları zarar görür. Mesela hamama giren bir kimse, orada uzun süre kalırsa, gözü kararır ve birşey göremez. Bir başka örnek: Bir kimsenin safrası kabarır ve başına kadar buharlaşıp yükselir ve o buhar beyninin ön kısmındaki ruha ulaşırsa, o kişinin gözü kararır ve bir şey göremez. İşitme ve diğer duyu organları için de durum aynıdır.

Eğer beynin orta kısmındaki hastalık durumu artar ve beynin diğer kısımları sağlıklı ve düzenli olursa, sadece akıl ve temyiz (gücü) kapanır, duyum ve hareket düzenli kalır. Tıpkı melankoli (malihulya) diye adlan-

dırılan hastalığa, ki aklın karışması halidir, maruz kimsenin durumu gibi; vesvese hali ve temyiz gücünün bozulmasında da durum böyledir. Eğer hastalık beynin arka kısmında ortaya çıkar ve artarsa, sadece hatırlama kapanır; insanın davranışlarının geri kalanları düzenli işler.

Eğer hastalık beynin bu iki boşluğunun arasında meydana gelir... ve beynin tamamını kaplarsa, bu hastalık bütünü ile temyiz, duyum ve hareketi etkiler. Tıpkı sara, (kalp) sekte(si) ve bunların benzeri hastalıklarda olduğu gibi.

Böylece, beyindeki karıncıklarda bulunan ruhun çok çeşitli eylemleri gerçekleştirdiği görüşümüz doğru bir şekilde ortaya çıkmış oldu. Ön kısmındaki karıncıklarda bulunan ruh ise işitme, görme, tatma, koklama duyumları ile dokunma duyumunun bazı yönlerini gerçekleştirir; bütün bunların yanında Yunanlıların fantasia dediği hayal gücünün de nedenidir. Ortadaki karıncıkta bulunan ruh düşünmeyi, temyizi ve dikkati (reviyye) gerçekleştirir. Arka kısımdaki boşlukta bulunan ruh da, hatırlama ve hareketi gerçekleştirir.

Bütün bu söylediklerimizden ortaya çıkan (şeylerin özeti) şudur: İnsan bedeninde bulunan ruh (aslında) iki tanedir. Birisine hayvani ruh denir; bunun maddesi hava olup kaynağı da kalptir. Atar damarlar sayesinde insanın bütün bedenine yayılır. Canlılığı, nabzı ve nefes alıpvermeyi sağlar. Diğerine nefsanî (ruh) denir. Maddesi hayvanî ruh, kaynağı beyindir. Bizzat beyin kendisi düşünme, hatırlama ve dikkati gerçekleştirir. Bu ruh beyinden sinirler aracılığı ile bütün diğer organlara yayılır, duyumu ve hareketi gerçekleştirir.

NEFSİN TASVİRİ

Nefse gelince, onu gerçeği üzere niteleyip tasvir etmek çok zordur. Felsefede önde gelenlerin bu konuda çok farklı düşüncelere sahip olmaları bunu göstermektedir. Bunlar da Platon, Aristoteles, (ارسطو) ve diğerleridir. Onlardan sonrakiler de aynı şekilde farklı görüşlere sahiptirler.

Ancak biz Platon ve Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu iki tanımı ve bu iki filozofun bu konudaki açıklamalarını ele alacağız. Nefse ait her bir kavramın aydınlatılmasından bir takım sonuçlara varmaya çalışacağız. Bunu müteakip de nefsin güçleri hakkında bilgi vereceğiz. Ele aldığımız bu konuda, bunlarla yetineceğiz. Bunlarla, nefis ile ruh arasındaki ayrımları ortaya koymaktan ibaret olan amacımızı (planımızı) açıklamamız mümkün olacaktır.

Platon nefsi şöyle tanımlıyor: "Nefis, bedene hareket veren bir cisim olmaksızın sadece bir cevherdir." Aristoteles ise nefsi şöyle tanımlar: "Nefis, doğal ve canlı (آلي) olan cismin yetkinliği (entelecheia)dir."

Diğer bir tanımda da o âliyy (آلِيّ)" kavramını "güç halinde canlı olan" diye yorumlar.

İmdi bu iki tanımda neler olduğunu tahlil edelim ve önce Platon'un tanımı ile başlayalım ve nefsin cevher olduğunu açıklayalım:

Bizim görüşümüze göre karşıtlara konu olan her şey sayıca birdir, öz itibari ile de değişikliğe uğramaz; bu durumda o bir cevherdir. Nefis, faziletlere ve reziletlere konu olur. O sayıca birdir; tıpkı "Platon'un nefsi" gibi. Özü itibari ile de değişikliğe uğramaz; öyleyse o bir cevherdir. Faziletler, reziletlerin karşıtı (zıddı)dır. Bu durumda nefis karşıtlara konu olmaktadır. Bu yönden de o sayıca birdir, özü yönünden değişikliğe uğramaz. Öyleyse o bir cevherdir.

Aynı şekilde cevhere hareket veren cevherdir. Nefis de cesede hareket verir. Ceset cevherdir. Öyleyse nefis de cevherdir. Aynı şekilde her canlı, nefis ve cesetten ibaret olduğundan dolayı, nefis canlının bir parçasıdır. Canlı cevherdir. Cevherin parçası da cevherdir. Öyleyse nefis de cevherdir.

Böylece biz nefsin bir cevher olduğunu açıklamış olduk. Şimdi de nefsin cisim olmadığını açıklamaya çalışalım.

Bizim görüşümüz şöyledir: bütün cisimlerin nitelikleri algılanır (duyulurdur). Nefsin nitelikleri ise duyulur değildir. Bu nedenle o cisim değildir. Nefsin nitelikleri erdemler ve kötülüklerdir. Erdemler ve kötülükler (rezail) duyulur değildir. Bu yönden de nefis cisim değildir. Bütün cisimler, gerek tamamı gerekse bir kısmı, duyu organlarının konusu olmaktan kurtulamaz. (Nefsin ise ne tamamı ne bir kısmı duyuların konusu olur. Bu nedenle de nefis cisim değildir.)

Aynı şekilde bütün cisimler ya canlıdır (müteneffis), ya da cansızdır (gayri müteneffis). Eğer nefis cisim olsaydı, o ya canlı ya da cansız olurdu. Eğer nefis cisim olsaydı, cansız olması mümkün olmazdı; çünkü bu olamayacak (muhal) bir şeydir. Böylece de nefis, nefis olmazdı.

Eğer biz nefsin canlı yani soluk alıp-verdiğini ileri sürmüş olsaydık, nefsin nefsi hakkındaki o cisim midir, değil midir iddiası aleyhimize dönerdi. Bu (tür tartışmalar) sonsuza kadar devam edip gider. Sözün özü; nefis cisim değildir.

Ve ayrıca nefis latif bir cisim olsaydı, ya bedenin tamamına yayılan latif bir ruh, ya da ateş olmaktan kurtulamazdı. Bu durumda da o ateş ve ruh için özel bir tür ve özel bir güç olması gerekirdi. Çünkü eğer o ateş ve ruh için özel bir tür ve özel bir güç olmasaydı, bu durumda her bir ateş ruh ya da her bir ruh ateş olurdu. Eğer o ikisi (ruh ve ateş) için özel bir tür varsa, işte bu tür nefistir.

Aynı şekilde eğer nefis ateş gibi bir cisim (cismen nâren) olsaydı, her bir ateş de nefis olurdu ve bu durumda da o cisim ya basit (yalın) ya da mürekkep (bileşik) olmak durumunda kalırdı. Nefis, basit bir cisim olunca da, şüphesiz, ya ateş, ya su, ya toprak veyahut da hava olurdu. Eğer nefis soyut olarak bu unsurlardan birisi olsaydı, onun cinsinden olan her bir şey nefis olurdu, ki soyut olmaktan kastettiğim şey, cinsinde kendisi ile ortak olan şeylerin, kendileri ile farklılaştığı özel tür ve güçten yoksun olmaktır. Eğer nefis dört unsurdan biri olan ateş olsaydı, her ateş nefis olurdu; hava olsaydı her hava nefis olurdu. Geri kalan unsurlar için de durum böyledir.

Eğer durum böyle (nefis dört unsurdan biri) olsaydı, her bir cisim, o ana unsuru içerirdi, ki bu imkansızdır, yani o nefis sahibi olurdu. Eğer hava nefis olsaydı, akciğer, atar damarlar, şişirilmiş tulum canlı bir varlık olurdu. Her doldurulan (şişirilen) varlık nefisdir, denseydi, bu çok çirkin bir söz olurdu.

Eğer nefis bileşik bir cisim olsaydı, bu durumda beden bir nefis olurdu. Sonuç olarak nefis cisim değildir. Böylece nefsin bir cevher olup (asla) cisim olmadığı ortaya çıkmış oldu. Şimdi ise (nefsin) hangi yönlerden bedeni hareket ettirdiğini açıklayacağız.

Biz her bir cismin, ya bir hareket ettiricinin hareket etmesi ile hareket ettiği, tıpkı öküzün hareket etmesi ile hareket eden araba gibi, ya da hareket ettiricisi hareket etmeksizin hareket ettiği görüşündeyiz. Bu ikinci kısım hareket, dört türlü gerçekleşir: 1) Ya hareket edenin, hareket ettiricisine karşı duyduğu özlem ile gerçekleşir. Tıpkı âşıkın sevgilisine (ma'şuk) doğru hareket etmesi gibi. 2) Ya öfke ve nefret ile gerçekleşir. Düşmanın düşmandan dolayı hareket etmesi gibi. 3) Ya tabii bir fiil ile gerçekleşir. Tıpkı taşın ağırlık nedeni ile hareket etmesi gibi, ki ağırlık özü gereği hareketsizdir. 4) Ya da onun hareket ettiricisi kendi hareketinden dolayı hareketin görünümünü yok eder. Tıpkı akıcılığın akan şeyin hareketinin nedeni olduğu gibi.

İmdi andığımız bu hareket çeşitlerinden hangisi ile nefis bedeni hareket ettirmektedir, onu ele alalım.

Biz, nefsin bedeni hareket ettirmesinin, ikinci kısım harekete ettirmenin dördüncü türü ile gerçekleştiği görüşündeyiz. Nefis, kendisi bir hareket ettiricinin etkisi ile hareket etmeksizin bedeni hareket ettirir. Çünkü insan, nefis ile bir şey yapar ve onunla bir şeyi duyar. Duyunun etkilenmesi nedeniyle hareket eder; nefis de etki etme nedeni ile hareket ettirir.

Bilindiği üzere akıcılık, akan şeyin hareket etmesi için kendisi hareket etmediği halde, akan şeyin hareketinin nedenidir. Tıpkı bunun gibi nefis, kendisi bedenin hareketinden dolayı hareket etmediği halde, bedeni hareket ettirir. Böylece de hareket ettirici olan nefis, şehvet, etki (fiil) ve

incelik yolu ile canlının hareketinin nedenidir. Ama o bunu, kendisi cisimlerdeki hareket çeşitlerinden hiç birisi ile hareket etmeksizin gerçekleştirir, çünkü nefis asla cisim değildir.

Böylece biz Platon'un nefsin tamamına dair görüşünü ve bu konuda kullanmış olduğu kavramların hepsini açıklayıp tanıtmış olduk. Şimdi ise Aristoteles'in nefis tanımının tanıtılmasını ele alacağız.

Biz Aristoteles'in "o bir yetkinliktir (kemâl, entelecheia)" diyerek nefsi tanımladığını biliyoruz. Çünkü varolanların bir kısmı bilkuvve (güç halinde, imkân olarak), bir kısmı da bilfiil (gerçek olarak) vardır. Bir şey bilfiil varolunca, yetkinliğe sahip olmuş olur. O şeyin yetkinliği de türü (nev'i) kabul etmesidir. İşte bu yönden nefis yetkinlik olarak adlandırılır. Şöyle ki menî (nutfe), bilkuvve canlıdır. O bilfiil canlı olunca yetkinleşti (kemal sahibi oldu) denilir. Yetkinliği de türlerini kabul etmesidir, ki bununla menî'nin duyarlı, kendi isteği ile hareket eden, nefis sahibi bir varlık olmasını kastediyorum.

Bu söylediklerimizden zorunlu olarak kesinlikle nefsin canlı için tür olduğu, çünkü nefis canlının yetkinliği olduğu ve varolan şeyin kemalinin (yetkinlik, entelecheia) kendi türünü kabul etmesi olduğu ortaya çıkmış oldu. Nefsin tür olduğu doğru bir şekilde ortaya konunca ve biz de türü yetkinlik diye adlandırınca, yetkinliğin çeşitlerini, boyutlarını araştırmak ve kemalin çeşitlerinden hangisinin nefse ait olduğunun bilgisini ortaya koymak bize görev oldu.

Diyoruz ki, yetkinliğin, birinci ve ikinci yetkinlik olmak üzere iki çeşit olduğu söylenir. İnsandaki birinci yetkinlik, ilimler ve sanatlardır. İnsandaki ikinci yetkinlik ise insanın bilim ve sanatlardan bildiklerini uygulamasıdır. Buna şu örnek verilebilir: Tabip, tıbbi bildiğinden dolayı ilk yetkinliğe sahiptir, bildiklerini uyguladığı zaman da nefsin ikinci yetkinliğine sahiptir, denir. Bu nedenle, (bizzat) nefis ilk yetkinliktir. Çünkü uyuyan bir kimse, uyku anında duyum almasa da, onun daima duyarlılığı olan nefse sahiptir.

Her tür ve yetkinlik, nefsin tür olmasından dolayı, varolan bir şeyin türü ve yetkinliğidir. Cismin yetkinliği ve cisimler iki sınıftır: 1) Hayvanlar, bitkiler, ateş ve hava.... gibi türünü tabii olarak kendi içinde taşıyanlar ve özü gereği sahip olduğu harekete kendi varlığı içinde sahip olanlar. 2) Kapı ve sedir... gibi yapım yolu ile kendi türünü kazananlar. Bu nedenle nefis, doğal cisim için türdür. Çünkü cisim, sanatların (?) ürünlerinden değildir. Doğal tür, yapım yolu ile oluşan türden tamamen farklıdır. Çünkü doğal tür cevherdir; yapay tür ise araz (ilinek)dır.

Nefis doğal cisimde bulunduğundan dolayı cevherdir. Doğal cisim de iki sınıftır: 1) Basit (yalın) 2) Mürekkep (bileşik). Basite örnek: Ateş, hava, su; mürekkebe örnek: Hayvanlar ve bitkiler. Tür olarak nefis basit bir cisim (?) değil, mürekkeptir. Çünkü nefis sahibi olan şeylerden her

biri canlıdır. Her canlı oluş içinde (müstehil)dir. Bu nedenle de önlenemez şekilde beslenmeye gereksinimi vardır, ki beslenme, onun sindirip attığı şeylerin bıraktığı eksikliği doldurur ve gelişmesine yardım eder. Beslenme de bir çok alete (organ ve aracıya) muhtaçtır. Bunlardan bir kısmı, besleyici nesneyi temin edecek, içeri alacak ve bedene dağıtacak olan şeydir ki canlılardaki damarlar, bitkilerdeki kök ve dallar gibi. Bunların bir diğer kısmı, besini içeri almak, onu kendisine uygun bir şeye dönüştürmek için gerekli olan şeydir ki, hayvanlardaki mide, bitkilerdeki bitki gövdesinin boşluğunda bulunan doku (et) gibi. Alınan gıdaların fazlalığının dışarı atılması için beslenmenin muhtaç olduğu alet ve organlar ise, hayvanlarda bağırsaklar, bitkilerde kabuk... gibi şeylerdir. Canlıdaki bu alet ve organlar, canlının yetkinliği (nin çeşitleri)nin boyutluğundan ve etkilenimlerinin çokluğundan dolayı sayılamayacak kadar çoktur. Çünkü o algılayan (hissiyyün) bir varlık olduğundan dolayı canlılık (hayat) organları (nın tamamı)na sahiptir, ki onlar da kalp, beyin ve onlara bağlı olanlardır.

Canlı, duyarlı bir varlık olduğundan dolayı sinir ve duyu organlarına sahiptir. Canlı, kendi isteği ile hareket ettiğinden dolayı sinirleri ve aklı vardır. Durum böyle olunca, nefsin canlı cisim için ilk yetkinlik olduğu açık-seçik ortaya çıkmış oldu. Bu söylenenler her bir nefsi içine alan genel şeylerdir (.....).

"Âliyyün (= آلي)" kavramının açıklamasına gelince: Onun cümle içindeki yeri *"haber"*dir; *"Bilkuvve"* kavramı ona eklenmiştir. Çünkü onun içe doğan (çağrıştırdığı) anlamlarının hepsi aynıdır. Onun *"bilkuvve canlı"* kavramı, nefis ortaya çıkmadan ve beden içinde etkinliğe sahip olmadan önce bedenin kendi kendine varolduğu anlamına gelmez; aksine onun *"bilkuvve hayat sahibi"* kavramı, hayat etkinliklerinde bulunmasına imkân veren bir aracıya sahip olması anlamına gelir. Çünkü *"hayat sahibi* (=âliyyün)" ve *"bilkuvve hayat sahibi* (=âliyyün bi'l-kuvve)" kavramları aynı anlamdadır. İşte bu, Aristoteles'in kendisi ile nefsi tanımladığı ve bizim de yorumunu yaptığımız nefsin tanımıdır. Ve onun her noktası için açıklamalarımız vardır.

Platon ve Aristoteles'ten gelen bilgileri naklettik (andık). Bu konularda her birinin kullanmış olduğu kavramların (lafız) anlamlarını açıkladık. Şimdi de nefsin güçlerini ele alacağız.

Nefsin ilk güçleri, tıpkı cinsler gibi üçtür: Birincisi büyüyen (nâmî), ikincisi algılayan, üçüncüsü düşünen. Biz bu gücü nefislere izafe ederek adlandırıyoruz: a) Gelişen (nâmîye) nefisler. b) algılayan nefisler ve c) düşünen nefisler. Ve yine biz gelişen nefsi tabiî ve nebatî olarak; algılayan nefsi hayvanî ve bilkuvve hareket ettiren olarak; düşünen nefsi de akıllı, ayırıcı (mümeyyiz) ve düşünen (müfekkire) olarak adlandırıyoruz. Gelişen nefis, bitki, hayvan ve insan için ortaktır. Algıyalan nefis hayvan ve insan için ortaktır. Düşünen nefis ise insana özgüdür.

Bitkisel nefsin faaliyetleri (efâl) üreme, büyüme ve beslenmeden ibarettir. Bunlar da tabiat diye adlandırılan dört güç ile gerçekleşir: 1) Cazibe 2) Masike 3) Mücebbile 4)Müberrize (güçleri). Bu güçler kendisini ifade eden (مقتدى) her şeyde, yani bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda vardır. Algılayan nefsin faaliyetleri, görme, işitme, koklama, tatma, tahayyül ve iradî olarak yer değiştirme hareketidir. Bu hareketler her canlıda, yani hayvanlar ve insanlarda vardır. Düşünen nefsin faaliyetleri ise düşünme, hatırlama, teemmül (reviyye), zann, şüphe, azmetme ve bilmektir. Bu eylemler sadece insana özgüdür, diğer canlıların hiç birisinde yoktur.

RUH VE NEFİS ARASINDAKİ AYIRIM HAKKINDA

Ruhun ve nefsin mahiyetini ele alıp açıkladık. Şimdi de ikisi arasındaki ayırımı ele alacağız. Biz aralarındaki ilk ayırımın, ruhun cisim, nefsin cisim olmadığı; bedenin ruhu kuşattığı (ihtiva ettiği) ama nefsi kuşatamadığı; ruh bedenden ayrılınca yok olduğu; nefsin faaliyetleri ise beden tarafından yok edildiği; fakat nefis özü gereği kendisi yok olmadığı görüşüne sahibiz. Ve yine nefis, bedeni ruh aracılığı ile değiştirir ve ona canlılık kazandırır. Ruh ise bunları aracı olmaksızın yapar. Nefis bedeni harekete geçirir, ona duyarlılık ve canlılık kazandırır. Çünkü nefis bunların ve bedendeki etkinliklerin ilk nedenidir. Ruh ise bunları ikinci neden olarak yapar. Böylece ruh, insan hayatının, özendirilmesinin, hareket ve geri kalan etkinliklerinin yakın nedenidir. Nefis ise bunların uzak nedenidir. İnsan bedeni, kemikler, kıkırdaklar, sinirler, damarlar ve benzerlerinden ibaret olan katı şeylerden, dört karışım, yani iki safra (sarı ve kara) kan ve balgamdan ibaret olan sıvı şeylerden, beynin boşluklarında, damarlarda ve sinirlerde dolaşan ruhtan oluşmuş bir bileşiktir. Ruh bu parçaların en incesi, en latifi ve en safıdır.

Ruh, nefsin fiillerini, bedenin diğer parçalarından daha çabuk kabul edendir. Onlar incelik, letafet ve saflığının ölçüsünce nefsin fiilindendir denmiştir. Bunlar, filozofların, nefsin güçleri bedenin bileşimine bağlıdır, diye ileri sürdükleri hususlardır. Bedenin bileşimi tam bir denge içinde olan kimsenin, içinde taşıdığı ruhu da tam bir düzen içinde olur. Bedeninin bileşimi, yani ruhu içinde taşıyan organlar kendilerine has itidalden mahrum olurlarsa, nefsin bedendeki etkileri de o ölçüde eksik olur. Ruh da ayni durumdadır. Bu nedenlerle nefsin güçleri çocuklarda eksiktir, kadınlarda zayıftır. Beden yapıları üzerinde sıcak ya da soğuğun etkin olduğu Zenciler, Slavlar* ve benzeri türünden topluluklarda da durum böyledir.

---

* Kelime "sıgâl ( )" şeklindedir ve Arapça'da öyle bir sözcük yok. Bir istinsah yanlışlığı olarak "sagâlibe (Slavlar)" sözcüğü yanlış olarak yazılmış olduğunu düşünerek ve cümlenin anlam bütünlüğüne uygun düştüğünden "Slavlar" olarak çevrildi. (Çeviren).

Bütün bunlardan dolayı da nefsin ruh üzerindeki etkileri farklı bir şekilde ortaya çıkar. Bunlar, kalpte bulunan ruhta sadece canlılık, teneffüs ve nabız olarak ortaya çıkar; çünkü bu ruh, ruhların havaya en yakın olanı ve letafet, incelik ve saflık yönünden onların daha aşağı seviyesinde olanıdır. Beynin boşluklarında bulunan ruh ise kalpte bulunan ruha, mertebe ve letafet yönünden fazlalığı olduğu için idrâk (hiss) ve tahayyülü doğurur (içerir). Bundan sonra gelen beyin boşluğunda bulunan ruh, beynin ön kısmındaki ruha göre incelik ve letafet yönünden fazlalığı olduğu için, onda düşünme ve dikkat oluşur. Sonra beynin arka kısmında bulunan ruhta da, fazla letafet ve incelik gerektiren düşünme ve hafıza oluşur. Çünkü geçip-gitmiş olan şeyleri hatırlamaya ihtiyaç vardır.

Senin nefis ve ruh arasındaki ayırım hususunda sormuş olduğun şeyler konusunda bu (söylenenler), inşallah yeterlidir.

"Ruh ile Nefis Arasındaki Ayırım" adındaki kitap, Allah'a hamd olsun ki, O'nun yardımı ile (hicrî) 349 yılı Sefer ayında tamamlandı.

TAKİYÜDDİN İBN MARUF'UN ONDALIK KESİRLERİ TRİGONOMETRİ VE ASTRONOMİYE UYARLAMASI

*Doç. Dr. Remzi DEMİR**

Giriş

Türk bilim tarihi, tarihimizin en bâkir sahalarından biridir. Bu durum hem yerli hem de yabancı tarihçilerin (ve diğer zümrelerin) zihinlerinde, Türklerin bilimle ilgilenmedikleri, "Kalem ehli değil, kılıç ehli" oldukları zannının doğmasına ve giderek yaygınlaşıp yerleşmesine neden olmuştur. Oysa el-Hârizmî, Abdulhamid ibn Türk, Fârâbî, İbn Sinâ, Beyrûnî, Uluğ Bey ve Ali Kuşçu gibi Ortaçağ İslâm Dünyası'nın önde gelen birkaç ismi bile bu iddianın tarihî hakikatlerle bağdaşmadığını göstermeye ve kanıtlamaya yeterlidir.

Biz bu çalışmamızda, bu bilginlere nisbetle daha az tanınan ancak bilimsel yönü en az bunlar kadar kuvvetli olan başka bir bilginimizin, Osmanlı matematikçilerinden ve astronomlarından Takiyüddin ibn Maruf'un (1521-1585) ondalık kesirler konusundaki faaliyetleri hakkında bilgiler vermek suretiyle 16. yüzyılda Türk bilim hayatının hiç de küçümsenemeyecek bir düzeye ulaştığına dikkat çekmek istiyoruz.

Takiyüddin ibn Maruf

Takiyüddin ibn Maruf, 16. yüzyılın yetiştirdiği en önemli Türk bilginlerinden biridir ve belki de en önemlisidir. 1521'de Şam'da doğmuş, naklî ilimleri (yani dinî ilimleri) burada ve Kâhire'de öğrendikten sonra müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş ve Mısır Kadısı Abdülkerim Efendi ile Abdülkerim Efendi'nin babası Kutbeddin Efendi'nin teşvikleriyle oldukça ileri bir yaşta matematik ve astronomi gibi aklî ilimlere merak sarmıştır. Kutbeddin Efendi, elinde bulunan rasat aletlerini ve dedesi Ali Kuşçu'ya ve Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî'ye ait matematik ve astronomi kitaplarını Takiyüddin'e vermiş ve onun bu sahalarda gelişmesine

* Ankara Üniversitesi, Felsefe Doçenti

ve ilerlemesine yardımcı olmuştur. Takiyüddin'in ilmî donanımı daha ziyâde Semerkand Cevresi'ne mensup olan bu bilginlerin eserleriyle şekillenmiştir[1].

Takiyüddin, sadece matematik, astronomi ve optik sahalarına yapmış olduğu katkılarla değil, aynı zamanda 1575 civarında İstanbul'da kurmuş olduğu rasathaneyle de Türk bilim tarihinde seçkin bir yere sahip olmuştur. Dönemin en gelişmiş rasat aletleriyle donatılmış olan bu rasathanede takriben beş yıl süreyle yaptığı rasatlar sonucunda hazırlamış olduğu zîcler hayret verici bilimsel yenilikler içermektedir.

Takiyüddin İbn Maruf'un bilimin muhtelif dallarında ulaşmış olduğu seviye, bilim tarihçilerini, bugün için çözümü imkânsızmış gibi görünen bir mesele ile karşı karşıya bırakmaktadır. Acaba bu küçümsenemeyecek başarı, daha çok Takiyüddin'in şahsî yeteneklerinden mi kaynaklanmaktadır, yoksa Takiyüddin, zaten mevcut olan bilim ortamının ulaşmış olduğu sonuçları mı derlemiş, düzenlemiş ve sunmuştur? Takiyüddin'in biyografisine, eserlerindeki ifâdelerin mükemmelliğine ve etkileşim içine girdiği bilimsel ortamlarda aynı başarıyı gösterebilen başka bilginlerin bulunmadığına bakılacak olursa, bu olağanüstü veya olağandışı duruma neden olan şeyin Takiyüddin'in şahsî yetenekleri olduğu düşünülebilir. Fakat bilim tarihi, bizlere, bazı durumların ve gelişmelerin olağanüstü veya olağandışı olarak nitelendirilmesinin, çoğu kere bu durumlara ve gelişmelere ilişkin bilgi eksikliğinden ve yanlışlığından kaynaklandığını ve bilgilerimiz arttıkça ve düzeldikçe olağanüstülüğün ve olağandışılığın olağanlığa dönüştüğünü gösterdiği için, böyle bir hükme varmak hususunda acele etmekten kaçınmamız gerekir.

Nitekim biraz sonra takdim edeceğimiz bilgiler, ondalık kesirler konusunda Takiyüddin'e yardımcı olmuş bazı unsurların mevcut olduğunu ve bunların Takiyüddin'in başarısını kısmen de olsa olağanlaştırdığını gösterecektir.

Takiyüddin'in ondalık kesirler konusundaki başarılarını olağanlaştıran gelişmeler şunlar olabilir:

1. Bunlardan en belirleyici olanı hiç kuşkusuz Takiyüddin'den önce bu konuda yapılmış olan bilimsel çalışmalardır. Çok gerilere gitmemiz gerekmez. Çünkü ondalık kesirler konusunda mevcut malumâtı kuramsallaştıran ve eserleriyle Takiyüddin'i en çok etkileyen araştırmacı, Uluğ Bey'in kurduğu Semerkand Medresesi'nin ve Rasathanesi'nin bir süre müdürlüğünü yapmış olan Gıyâseddin Cemşid el-Kâşî'dir (15)[2].

---

1. Takiyüddin'in hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz., Ramazan Şeşen, "Meşhur Osmanlı Astronomu Takiyüddin el-Râsıd'ın Soyu Üzerine", *Erdem*, Cilt 4, Sayı 10, Ankara 1988, s.165-173.
2. Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî'den önceki gelişmeler için bkz., Remzi Demir, *XVI Yüzyılın Ünlü Astronomu Takiyüddin'in Desimal Sistemi Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması*, Ankara 1991, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s.8-21.

El-Kâşî, *er-Risâletü'l-Muhîtiyye fî İstihrâci Muhîti'd-Dâire (Bir Dâirenin Çevrenin Bulunması)*[3] adlı risâlesinde, çevrenin çapa olan oranını hesapladıktan, yani pi sayısını (π) bulduktan ve kesirleri 9. hâneye kadar yürüttükten sonra, altmışlık kesirlerle işlem yapamayan muhâsiplerin, yani dönemin hesapçılarının işlerini kolaylaştırmak için altmışlık kesirleri ondalık kesirlere çevirmek suretiyle aritmetik sahasına önemli bir katkıda bulunmuştur[4]. Aritmetiğe ilişkin meşhur eseri *Miftâhü'l-Hisâb*'ın (*Aritmetiğin Anahtarı*, 1427) ikinci makalesinin birinci bölümünde,

"Astronomlar, birbiri ardısıra gelen kesirlerin paydaları altmışlı olmak ve kuvvetlerini istedikleri mertebeye kadar yürütüp diğerlerini bırakmak kaydıyla m'atûf kesirleri[5] kullandılar ve bunları sırasıyla dakikalar, sâniyeleri sâliseler, râbialar... diye adlandırdılar.

Biz de astronomlarınkine benzeterek ard arda gelen kesirlerin paydaları onlu olmak ve kuvvetlerini istediğimiz yere kadar yürütmek şartıyla ondalık kesirleri teklif ettik ve bunları sırasıyla ondalık, ikinci ondalık, üçüncü ondalık... diye adlandırdık."[6] diyerek, ondalık kesirleri geliştirirken nasıl bir örnekten yararlandığına veya ilham aldığına dikkat çekmektedir. Demek ki ondalık kesirlerin bulunması ve kullanılmasında, astronomların "Müneccim Hesabı" olarak adlandırdıkları altmışlık sistemin kesirleri model olarak benimsenmiştir.

El-Kâşî, bu ikinci eserinde altmışlık kesirlerin ondalık kesirlere ve ondalık kesirlerin altmışlık kesirlere dönüştürülmesi kurallarını vermiş ve ondalık kesirlerle nasıl işlem yapılacağı meselesine gelince, ayrıntıya girmeyip, çarpma, bölme, karekök alma ve diğer işlemlerin "Müneccim Hesabı"yla, yani altmış tabanlı hesapla kıyaslanarak yapılabileceğini söylemiştir. Oysa aşağıda da görüleceği üzere, Takiyüddin işlemleri misâllerle anlatmıştır.

Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî, gerek *el-Muhîtiyye*'de ve gerekse *Miftâhü'l-Hisâb*'da ondalık simgesi, yani tam sayıyı kesrinden ayıran bir simge kullanmamış, sadece tam sayının birler hânesi üzerine "Sıhah"

3. Aslını göremediğimiz bu eserin tam adı çin bkz., Sâlih Zeki, *Asâr-ı Bâkıye*, Cilt 2, İstanbul 1329, s.181.
4. Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Kâşî, *Miftâhü'l-Hisâb*, Yayına Hazırlayan: Nâdir el-Nâbûlsî, Şam 1977, s.182.
5. M'atuf kesirler. Ortaçağ İslam Dünyası'nda bayağı kesirlerin bir türü olarak görülmekteydi. Meselâ 8/15 kesri 1/3 ve 1/5 basit kesirlerinin toplamına eşit olduğundan, bu kesrin yerine (1/3 ve 1/5) yazılabiliyordu. Burada iki kesir arasındaki "ve" bağlacı toplama işaretinin görevini görmekte olup, bir kesri diğerine atfettiği, yani bağladığı için bu tip kesirlere "m'atûf kesirler" denmekteydi; bkz. Sâlih Zeki, *a.g.e.*, Cilt 2, s.149-150.
6. El-Kâşî, *a.g.e.*, s. 106.

(Tam) tabirini yazmak veya hâneleri ya da sonuncu hâneyi sözel olarak ifâde etmek suretiyle tam sayıyı ondalık kesirinden ayırma yoluna gitmiştir[7].

2. Takiyüddin'in yaşadığı sahalarda ve özellikle de Anadolu'da ondalık kesirlerin Türkler tarafından ticarî hayatta kullanıldığını gösteren önemli bir bulgu, etkileşim meselesini oldukça karmaşık bir hale getirmiştir. Takiyüddin'in, ondalık kesirler konusunda el-Kâşî'nin eserlerinden yararlandığını biliyoruz; ancak Bizanslılardan günümüze ulaşan Yunanca bir belge, Takiyüddin'in başka bir kaynaktan daha yararlanmış olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.

Türklerin, özellikle ticarî hesaplamalarda ondalık kesirleri kullandıklarını ve bu konuda en azından Bizans aritmetiğini etkilediklerini gösterir önemli ipuçları, Herbert Hunger ve Kurt vogel'in yayına hazırlamış oldukları bir Bizans aritmetik kitabının içinde yer almaktadır[8]. Yazarı meçhul olan ve 100 tane aritmetik problemini kapsayan bu kitap, I. Ferdinand'ın Kânûnî Sultan Süleyman nezdindeki dâimî elçisi Augerius von Busbeck tarafından alınarak Almanya'ya götürülen eserler arasında bulunmaktadır ve büyük bir ihtimalle İstanbul'un fethi sıralarında (1453) kaleme alınmıştır[9].

Kitabın konumuz açısından önemli olan yönü otuz birinci, otuz altıncı ve altmış altıncı problemlerin çözümünde, ondalık kesirlerle işlem yapılırken, bunun bir "Türk Yöntemi" olduğunun kesin bir dille ifâde edilmiş olmasıdır[10].

Otuz altıncı problemin girişinde,

"Türkler, ilginç bir yöntem kullanarak kesirlerle çarpma ve bölme işlemleri yaparlar ve kendi kesirlerini (ondalık kesirleri) bu ülkeyi yönetimleri altına aldıklarından bu yana kullanmaktadırlar." denilmesi, bilim tarihçilerini önemli bir mesele ile karşı karşıya getirmektedir. "Bu ülkeyi yönetimleri altına aldıklarından bu yana" sözü ile vurgulanmak istenen tarih, acaba 1453 yılı mıdır? Bilemiyoruz. 1453 olduğunu varsayacak

7. Remzi Demir, *a.g.e.*, s. 25.
8. Herbert Hunger ve Kurt Vogel, *Ein Byzantinisches Rechenbuch des 15. Jahrhunderts*, Viyana 1963.
9. Herbert Hunger ve Kurt Vogel, *a.g.e.*, s.9.
10. Herbert Hunger ve Kurt Vogel, *a.g.e*, s. 31, 33 ve 53. Mesela 36. problemin çözümünde, 153 1/2 terimi 153 5 ve 16 1/4 terimi ise 16 25 olarak gösterildikten sonra, sonucu verecek çarpma işlemi yapılmış ve sonuç 2499|375 olarak verilmiştir. İşlem sırasında çarpanların ve sonucun ondalık kesirlerinin düşey çizgilerle (|) ayrılmış olması son derece ilginçtir; bkz. Herbert Hunger ve Kurt Vogel, *a.g.e.*, s. 33 ve Tafel II, Rechnungen 36-41.

olursak, Türklerin bu malumâtı Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî'den aldıklarını söylemek oldukça güçleşecektir. Çünkü el-Kâşî'nin 1427 tarihinde Semerkand'da tamamlamış olduğu *Miftâhü'l-Hisâb* adlı eserinin içeriğinin 26 sene gibi oldukça kısa sayılabilecek bir süre içinde Anadolu'da yaşayan Türkler arasında ticarî işlemleri etkileyecek düzeyde yayılmış olması imkânsız gibidir. Bu kadar yüksek düzeydeki ilmî bir eserin, çoğu Arapça bilmeyen Türkler tarafından okunup anlaşılması ve gündelik hayatta kullanılması için herhalde çeyrek asra değil, en azından bir asra ihtiyaç vardır. Üstelik, ondalık kesirlere ilişkin malumâtın, Herbert Hunger ve Kurt Vogel'in iddia ettikleri gibi, Kadızâde-i Rûmî (1337-1412) ve Ali Kuşçu (?-1474) tarafından Anadolu'ya taşınmış olması da mümkün görünmemektedir. Çünkü Kadızâde-i Rûmî, Bursa'dan ayrıldıktan sonra Anadolu'ya hiç dönmemiş ve Semerkand'da vefat etmiştir; Ali Kuşçu ise İstanbul'a, fetihten çok sonra, 1472'de yerleşmiştir.

Öyleyse Anadolu Türklerinin ondalık kesirleri ilk defa ne zaman kullanmaya başladıklarını bilemiyoruz; ancak 1453 yılında günlük hayatta kullandıklarına göre, 1427 yılından çok daha önceleri bulmuş veya bulanlardan aktarmış olmaları gerekmektedir.

Takiyüddin, *Miftâhü'l-Hisâb*'dan yararlandığını bildirir ama ondalık kesirlerin günlük hayatta kullanılmakta olduğundan bahsetmez; bu durum, Bizans metinlerinde verilmiş olan bilgilerin yorumlanmasını büyük ölçüde güçleştirmiştir.

Takiyüddin'de Ondalık Kesirler

Takiyüddin ondalık kesirleri, Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî'nin *Miftâhü'l-Hisâb* adlı eserinden öğrenmiştir[11]. *Cerîdetü'd-Dürer (İnciler Topluluğu,* 1584) adlı eserinin girişinde bunu açıkça beyan eder. Ancak Takiyüddin'e göre, el-Kâşî'nin bu konudaki bilgisi, kesir hesaplarıyla sınırlı kalmıştır; oysa bu hesabı trigonometri ve astronomi gibi, bilimin diğer şubelerine tatbik etmek, yani kullanımını genelleştirmek gerekir. Takiyüddin, işte bu noktada, el-Kâşî'yi aşmış ve ondalık kesirleri trigonometri ve astronomi sahalarındaki hesaplamalarda da kullanmaya başlamıştır.

Bugüne kadar yapmış olduğumuz araştırmalar göstermiştir ki Takiyüddin, ondalık kesirleri diğer kesirlere, yani altmışlık kesirlerle bayağı kesirlere tercih eden ve bu tür kesirleri eserlerinde yoğun bir şekilde kullanan ilk matematikçidir.

---

11. El-Kâşî'nin ondalık kesirler konusuna yapmış olduğu katkılar için bkz., Remzi Demir, *a.g.e*, s. 21-41.

Şimdi, Takiyüddin'in ondalık kesirler konusundaki bilgisinin düzeyi hakkında bir fikir verebilmek için elimizde mevcut olan ve şu veya bu nedenle ondalık kesirlerden bahseden eserlerine şöyle bir göz atalım:

1) Bugyetü't-Tüllâb min İlmi'l-Hisâb (Aritmetikten Beklediklerimiz)

Osmanlı bilginlerinin kullandıkları hesaplama sistemlerini, yani "Hint Hesabı" denilen onluk sistem ile "Müneccim Hesabı" denilen altmışlık sistemi tanıtmak maksadıyla yazılmış olan bu aritmetik eserinin, Müneccim Hesabı'ndan bahseden ikinci makalesinin dokuzuncu bölümü ondalık kesirlere ayrılmıştır. Takiyüddin bu bölümün girişinde, ondalık kesir hânelerini isimlendirdikten sonra şunları söyler:

"Bununla (ondalık kesirlerle) Güneş'in ortalama, merkez ve apoje hareketini, günlerin tadilini, ortalamanın ve merkezin tadilini hesapladım ve bu yolla Güneş'in yörüngesini istenilene uygun vasıflarda tesbit ettim. Aynı şekilde, Ay'ın ortalamaları ile bunlara ait tadilleri de belirledim. Yüce Allah izin verirse, bu sistemle bir zîc yazmaya karar verdim. Çünkü bununla yapılacak çarpma ve bölme işlemlerinde altmışlık tabloya (kerrat cetveline) ihtiyaç duyulmaz ve toplama da çok kolaydır."

Bu ifâdeden de anlaşılacağı üzere, Takiyüddin, M.S. 2. yüzyılda yaşamış olan meşhur Yunan astronomu Ptolemaios (Batlamyus) tarafından son biçimiyle kurumlaştırılan ve 16 yüzyıla kadar Doğu'da ve Batı'da bütün astronomi ve astroloji eserlerinde kullanılan altmışlık kesirleri terk ederek ondalık kesirleri kullanmaya başlamıştır. Takiyüddin'in gerekçesi gâyet açıktır: Ondalık kesirlerle çarpma ve bölme işlemlerini yapmak, altmışlık kesirlerle çarpma ve bölme işlemlerini yapmaktan çok daha kolaydır; aynı şey toplama (ve dolayısıyla çıkarma) için de söylenebilir[12].

Takiyüddin böylece astronomların en önemli sorunlarından birini çözümlemiş oluyordu. Yıldızların ve gezegenlerin gökyüzündeki konularını ve günlük hareket miktarlarını dakik bir şekilde belirlemek isteyen astronomlar, meselâ onuncu altmışlık kesirine kadar ifâde edilen sayılarla çarpma ve bölme işlemleri yaparken çok zorlanıyorlar ve kendilerini bu basit ama sıkıcı işlemlerin çokluğundan kurtaracak bir yeniliğe, yeni bir hesaplama sistemine ihtiyaç duyuyorlardı. Takiyüddin'in ondalık kesirleri astronomiye, daha doğrusu astronomik hesaplamalara tatbik etmesinin sebebi işte bu ihtiyacı gidermektir.

Yine yukarda vermiş olduğumuz alıntıdan öğreniyoruz ki, Takiyüddin ondalık kesirleri kullanmak suretiyle Güneş ve Ay tabloları hazırla-

12. Süleymâniye Kütüphânesi, Valiyüddin Carullah Koleksiyonu, No:1454, varak 42 a.

mıştır. Ancak maksadı diğer gezegenlere ilişkin tabloları da hazırlayıp bir zîc, yani gezegenlerin günlük devinimlerini gösteren bir almanak tertip etmektedir. Takiyüddin bu sözünü tutmuş ve ondalık kesirlere dayanan bir değil birkaç zîc hazırlamıştır.

Takiyüddin *Bugyetü't-Tüllâb*'ın söz konusu bölümünde konuyu 9 örnekle açıklamıştır. Birinci örnekte, kesiri, ondalık kesirlerle ifâde edilmiş olan bir sayının iki katının, ikinci örnekte ise yarısının nasıl alınacağını göstermiş, üçüncü örnekte ondalık kesirli iki sayının toplamı, dördüncü örnekte ise farkı konusunu işlemiştir. Beşinci örnekte, "0 TAM 479" (0,479) ile 538 sayılarının çarpıldığı ve sonucun "257 TAM 702" (257,702/ olarak bulunduğu görülmektedir. Takiyüddin çarpma işlemini, bugün olduğu gibi, sayıları alt alta koyarak yapmış ve sonucun kesirini tesbit etmek için, yani tam sayıyı kesirinden ayırmak için, kesirli çarpanın kesir hânelerinin sayısından yararlanabileceğimizi söylemiştir.

Altıncı örnekte bölme işlemi gösterilmiştir. Burada Takiyüddin ilginç bir kerrat cetveli sunar. Bugün ilkokulların birinci ve ikinci sınıflarında öğrencilere ezberletilen bu kerrat cetveli, hem tam sayıların çarpım sonuçlarını hem de bir tam sayı ile bir kesirli sayının çarpım sonuçlarını verecek biçimde düzenlenmiştir (TABLO-1).

Takiyüddin, yedinci örnekte 0,5'in karekökünü almış, sekizinci ve dokuzuncu örneklerde ise sırasıyla altmışlık kesirlerin ondalık kesirlere ve ondalık kesirlerin altmışlık kesirlere nasıl dönüştürüleceğini göstermiştir.

Görüldüğü üzere Takiyüddin, ondalık kesirleri trigonometri ve astronomiye tatbik etmeden önce, bu eserinde kuramsal olarak incelemiş ve örnekler vermek suretiyle işlemlerin nasıl yapılacağını göstermiştir[13].

Diğer eserlerine geçmeden önce, burada matematik tarihi açısından önemli olan bir konuya daha temas etmekte fayda vardır. Takiyüddin, ondalık sembolü kullanmamış, bir sayının tam kısmını kesirli kısmından ayırmak için iki yola başvurmuştur:

1) Sayının bütün hânelerinin isimlerini yazmıştır. Meselâ, 532,876 sayısını,

"5 YÜZLER 3 ONLAR 3 BİRLER 8 ONDABİRLER 7 YÜZDEBİRLER 6 BİNDEBİRLER"

şeklinde göstermiştir.

13. Ayrıntılı bilgi için bkz., Takiyüddin, *a.g.e.*, varak 42a-47a.

(TABLO-1)

SAYILAR	1		2		3		4		5		6		7		8		9	
	tam	kesir	tam	kesir	tam	kesir	tam	kesir	tam	kesir	tam	kesir	tam	kesir	tam	kesir	tam	kesir
1	0	1	0	2	0	3	0	4	0	5	0	6	0	7	0	8	0	9
2	0	2	0	4	0	6	0	8	1	0	1	2	1	4	1	6	1	8
3	0	3	0	6	0	9	1	2	1	5	1	8	2	1	2	4	2	7
4	0	4	0	8	1	2	1	6	2	0	2	4	2	8	3	2	3	6
5	0	5	1	0	1	5	2	0	2	5	3	0	3	5	4	0	4	5
6	0	6	1	2	1	8	2	4	3	0	3	6	4	2	4	8	5	4
7	0	7	1	4	2	1	2	8	3	5	4	2	4	9	5	6	6	3
8	0	8	1	6	2	4	3	2	4	0	4	8	5	6	6	4	7	2
9	0	9	1	8	2	7	3	6	4	5	5	4	6	3	7	2	8	1

2) Sayının son kesir hânesinin ismini yazmıştır. Meselâ, 532,876 sayısını,

"532876 BİNDEBİRLER"

şeklinde göstermiştir.

Şu halde denilebilir ki Takiyüddin simgeleştirme konusunu pek fazla önemsememiş ve bu konuda el-Kâşî'yi taklit etmekle yetinmiştir. Oysa ondalık simgesi, hesaplamaları daha da kolaylaştıran yararlı bir buluştur.

Ayrıca Takiyüddin, yüzbinler hânesi ile yüzbindebirler hânesi arasında kalan sayıların mertebelendirilmesi, yani tam ve kesirli kısımlarının birbirlerinden kolaylıkla ayrılabilmesi için bir tablo daha hazırlamıştır. Çarpma, bölme ve karekök alma işlemlerinden sonra bu tabloya bakmak suretiyle de tam sayıyı kesirinden ayırmak mümkündür. Ancak bunun sağlayacağı kolaylık, ondalık simgesinin sağlayacağı kolaylıktan daha fazla değildir (TABLO-2).

2) Sidretü'l-Müntehâi'l-Efkâr fî Melekûti'l-Feleki'd-Devvâr

(Gökler Bilgisinin Sınırı)

Takiyüddin bu mükemmel zîcinin bir yerinde "zâtü'l-ceyb" denilen bir gözlem aletini tanıtırken şunlar söyler:

"Bir cetvelin yüzeyini altmışlık sinüse göre, diğerini ise bilginlere ve gözlem neticelerinin hesaplanmasına uygun düşecek şekilde kolaylaştırıp, yararlılığını ve olgunluğunu arttırdığım onluk sinüse taksim ettim."[14]

Bu ifâde, birim dairenin yarıçapının, yani birim uzunluğun 10 olarak alındığına işaret etmektedir. Acaba bunun nedeni nedir? Aşağıda da görüleceği üzere bunun nedeni, bulunduklarından bu yana altmışlık kesirlerle gösterilen trigonometrik fonksiyonların kesirlerini, tıpkı günümüzde olduğu gibi, ondalık kesirlerle göstermek ve birim uzunlukla kesirlerini aynı sisteme indirgemek olmalıdır. Böylece Takiyüddin, onluk sistemin genelleştirilmesi doğrultusunda önemli bir adım daha atmış olmaktadır.

3) Teshîlu Zîci'l-'Aşâriyyi'ş-Şehinşâhiyye

(Sultanın Onluk Yönteme Göre Düzenlenen Zîcinin Yorumu)

İstanbul Rasathanesi'nde yapılan gözlem sonuçlarını içeren ve 1580 yılında tamamlanan bu ilginç zîc, ondalık kesirlerle hazırlanmış olan bilinen ilk zîctir[15]. Kuramsal bilgilere yer vermeyen ve sadece gezegen devi-

14. Bu paragraf, Sevim Tekeli'nin "Takiyüddin'in Sidretü'l-Müntehâ'sında Aletler Bahsi" (*Belleten*, Cilt 25. Sayı 98, Ankara 1961) adlı makalesinin arkasında bulunan Arapça metinden tercüme edilerek alınmıştır (s.236).
15. Takiyüddin'in bu çok kıymetli zicinin bir fotokopisi, Sevim Tekeli'ye Hindistan'dan gönderilmiş olan yazma fotokopileri arasında bulunmaktadır; eserin hangi kütüphanede bulunduğu üzerinde kayıtlı değildir.

(TABLO-2)
Bölünenin Türü

Karekökü Alınacak Kesirli Sayı	10^{-5}	10^{-4}	10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{2}	10^{3}	10^{4}	10^{5}	Birler
10^{5}	10^{-10}	10^{-9}	10^{-8}	10^{-7}	10^{-6}	10^{-5}	10^{-4}	10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{-5}
10^{4}	10^{-9}	10^{-8}	10^{-7}	10^{-6}	10^{-5}	10^{-4}	10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{-4}
10^{3}	10^{-8}	10^{-7}	10^{-6}	10^{-5}	10^{-4}	10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{2}	10^{-3}
10^{2}	10^{-7}	10^{-6}	10^{-5}	10^{-4}	10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{2}	10^{3}	10^{-2}
10^{1}	10^{-6}	10^{-5}	10^{-4}	10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{2}	10^{3}	10^{4}	10^{-1}
1	10^{-5}	10^{-4}	10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{2}	10^{3}	10^{4}	10^{5}	1
10^{-1}	10^{-4}	10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{2}	10^{3}	10^{4}	10^{5}	10^{6}	10^{1}
10^{-2}	10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{2}	10^{3}	10^{4}	10^{5}	10^{6}	10^{7}	10^{2}
10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{2}	10^{3}	10^{4}	10^{5}	10^{6}	10^{7}	10^{8}	10^{3}
10^{-4}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{2}	10^{3}	10^{4}	10^{5}	10^{6}	10^{7}	10^{8}	10^{9}	10^{4}
10^{-5}	1	10^{1}	10^{2}	10^{3}	10^{4}	10^{5}	10^{6}	10^{7}	10^{8}	10^{9}	10^{10}	10^{5}
Birler	10^{-5}	10^{-4}	10^{-3}	10^{-2}	10^{-1}	1	10^{1}	10^{2}	10^{3}	10^{4}	10^{5}	Karekökü Alınacak Tam Sayı

Diğer Çarpanın ya da Karekökün Türü

nimlerini gösteren tablolardan oluşan bu zîcte, bütün açı ve yayların bir dereceden küçük olan kesirleri ondalık kesirlerle gösterilmiş, yani kısaca söylemek gerekirse, ondalık kesirler astronomiye tatbik edilmiştir.

Mesalâ altmışlık sistemde, 31° 8' 49" 12"' olarak gösterilen bir açısal büyüklüğün, Takiyüddin'in geliştirmiş olduğu onluk sistemde, 31,147° olarak gösterildiği ve işlemlerin buna göre yapıldığı görülmektedir.

Hemen belirtmek gerekir ki Takiyüddin'in işlemleri kolaylaştırdığı için, açı veya yay büyüklüklerini altmışlık kesirler yerine ondalık kesirlerle ifâde etmesi Doğu'da benzersiz bir girişimdir ama muhtemelen asırlardan beri süregelen geleneklerin etkisiyle, Doğulu (yani Müslüman) astronomlar arasında olduğu gibi, Batılı (yani Hıristiyan) astronomlar arasında da yayılamamış ve tutunamamıştır.

Bu girişimin, Doğu'da veya Osmanlı İmparatorluğu'nda tutunamamasının diğer önemli bir nedeni ise, 16. yüzyıldan sonra Osmanlı matematikçileriyle astronomlarının Takiyüddin'in doruğa çıkarmış olduğu ilmî faaliyetleri sürdürebilecek donanıma hiçbir zaman ulaşamamış olmalıdır. Takiyüddin'in ardından, onun maksatlarını ve eserlerini anlayabile-

cek ve kullanabilecek kapasitede bilginlerin yetişmemiş olması, 17. yüzyıldan itibaren, mevcut bilgi birikiminin giderek unutulduğunun da en önemli göstergelerinden birisidir[16].

Takiyüddin'in geliştirmiş olduğu bu yöntem Batılı astronomlar tarafından da kullanılmamıştır; geleneksel yöntemlerin direnci bir yana bırakılacak olursa, 16. yüzyıl Batı'nın artık kendi yağıyla kavrulduğu, kendi bilim ve teknoloji üretim sistemini oluşturduğu ve İslâm Dünyası'nda kaleme alınmış olan bilimsel eserleri incelemeye ve çevirmeye artık ihtiyaç duymadığı bir dönemdir. Bu yüzyılda bilim ve teknoloji alanlarında bilgi iletişimi kısmen gerçekleşmiş olabilir; ancak taraflardan birinin, yani İslâmın Dünyası'nın hâmisi ve temsilcisi konumunda bulunan Osmanlıların muhtelif nedenlerin tesiri ile Batılı anlamda bilim ve teknoloji üretememeleri ve kısa bir süre içinde bu yarıştan kopmaları nedeniyle, uzun asırlar boyunca Doğu-Batı istikâmetinde cereyân eden bilgi akışı, 16. yüzyılın sonlarında tersine dönmüş ve 17. yüzyıldan itibâren Batı-Doğu istikâmetinde cereyân etmeye başlamıştır.

4) Cerîdetü'd-Dürer (İnciler Topluluğu)

Takiyüddin, 1584 tarihinde İstanbul'da yazmış olduğu bu son zîcinde, ondalık kesirlere ilişkin çalışmalarının sonuçlarını topluca göstermiştir[17]; eser yakından tetkik edildiğinde görülecektir ki Takiyüddin, gerek gözlem araçlarını ve gerekse gözlem hesaplamalarını ondalık kesirlerin kullanımına müsait olacak biçimde yeniden düzenlemek suretiyle, astronomi bilimini bütün güçlüklerden arındırma girişimlerini bir sonuca ulaştırmıştır.

Konumuz açısından bu son esere baktığımızda şunları söyleyebiliriz:

1) Takiyüddin birim dâirenin yarıçapını 10 olarak almış ve trigonometrik fonksiyonların kesirlerini ondalık kesirlerle göstermiştir. Ondan sonra bu esaslar çerçevesinde bir sinüs-kosinüs tablosu ile (TABLO-3)

16. 17. yüzyılın önde gelen Osmanlı düşünürlerinden ve bilginlerinden Kâtib Çelebi (1609-1657), *el-İlhâmü'l-Mukaddes min el-Feyzi'l-Akdes* adlı küçük bir risâlesinde, görüşlerini kanıtlarken Takiyüddin'in *Sidretü'l-Müntehâ*'sını kullanmıştır; ancak bu kullanım ondalık kesirlerle ilgili değildir; bu küçük risale ile ilgili olarak bkz., Muhammed Hamîdullah, "Erâu Kâtib Çelebi fî Ba'di'l-Mesâili'l-Fıkhıyyeti'l-Müteesir bi-İlmi'l-Heyeti'l-Cedîd", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt 4. Sayı 3-4, İstanbul 1971, s. 154-215; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "İlhâmü'l-Mukaddes min el-Feyzi'l-Akdes Risâlesi ve Kâtip Çelebi'nin İlmî Zihniyeti Hakkında Birkaç Söz", *Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*. 2. Baskı, Ankara 1985, s. 141-177.

17. Bu eser, tarafımızdan Türkçe'ye tercüme edilmiş ve *XVI. Yüzyılın Ünlü Astronomu Takiyüddin'in Desimal Sistemi Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması* başlığını taşıyan doktora tezimizin içinde sunulmuştur; bkz. 113-324.

bir tanjant-kotanjant tablosu (TABLO-4) hesaplamıştır. Bu tablolar, ondalık kesirlere dayanılarak hazırlanmış ilk trigonometrik tablolar olup, bugün dahi rahatlıkla kullanılabilecek dakikliktedir[18].

(TABLO-3)

YAY	SİNÜS				FARK			
1	0	1	7	5	0	1	7	4
2	0	3	4	9	0	1	7	4
3	0	5	2	3	0	1	7	5
4	0	6	9	8	0	1	7	4
5	0	8	7	2	0	1	7	3
6	1	0	4	5	0	1	7	4
7	1	2	1	9	0	1	7	3
8	1	3	9	2	0	1	7	4
9	1	5	6	4	0	1	7	2
10	1	7	3	6	0	1	7	2
11	1	9	0	8	0	1	7	1
12	2	0	7	9	0	1	7	1
13	2	2	5	0	0	1	6	9
14	2	4	1	9	0	1	6	9
15	2	5	8	8	0	1	6	8
16	2	7	5	6	0	1	6	8
17	2	9	2	4	0	1	6	6
18	3	0	9	0	0	1	6	6
19	3	2	5	6	0	1	6	4
20	3	4	2	0	0	1	6	4
21	3	5	8	4	0	1	6	2
22	3	7	4	6	0	1	6	1
23	3	9	0	7	0	1	6	0
24	4	0	6	7	0	1	5	9
25	4	2	2	6	0	1	5	8
26	4	3	8	4	0	1	5	6
27	4	5	4	0	0	1	5	5

18. Remzi Demir, *a.g.e.*, s. 118-123.

28	4	6	9	5	0	1	5	3
29	4	8	4	8	0	1	5	2
30	5	0	0	0	0	1	5	0
31	5	1	5	0	0	1	4	9
32	5	2	9	9	0	1	4	7
33	5	4	4	6	0	1	4	6
34	5	5	9	2	0	1	4	4
35	5	7	3	6	0	1	4	2
36	5	8	7	8	0	1	4	0
37	6	0	1	8	0	1	3	9
38	6	1	5	7	0	1	3	6
39	6	2	9	3	0	1	3	5
40	6	4	2	8	0	1	3	3
41	6	5	6	1	0	1	3	0
42	6	6	9	1	0	1	2	9
43	6	8	7	0	0	1	2	7
44	6	9	4	7	0	1	2	4
45	7	0	7	1	0	1	2	2
46	7	1	9	3	0	1	2	1
47	7	3	1	4	0	1	1	7
48	7	4	3	1	0	1	1	6
49	7	5	4	7	0	1	1	3
50	7	6	6	0	0	1	1	1
51	7	7	7	1	0	1	0	9
52	7	8	8	0	0	1	0	6
53	7	9	8	6	0	1	0	4
54	8	0	9	0	0	1	0	2
55	8	1	9	2	0	0	9	8
56	8	2	9	0	0	0	9	7
57	8	3	8	7	0	0	9	3
58	8	4	8	0	0	0	9	2
59	8	5	7	2	0	0	8	8
60	8	6	6	0	0	0	8	6
61	8	7	4	6	0	0	8	3
62	8	8	2	9	0	0	8	1
63	8	9	1	0	0	0	7	8

64	8	9	8	8	0	0	7	5
65	9	0	6	3	0	0	7	2
66	9	1	3	5	0	0	7	0
67	9	2	0	5	0	0	6	7
68	9	2	7	2	0	0	6	4
69	9	3	3	6	0	0	6	1
70	9	3	9	7	0	0	5	8
71	9	4	5	5	0	0	5	6
72	9	5	1	1	0	0	5	2
73	9	5	6	3	0	0	5	0
74	9	6	1	3	0	0	4	6
75	9	6	5	9	0	0	4	4
76	9	7	0	3	0	0	4	1
77	9	7	4	4	0	0	3	7
78	9	7	8	1	0	0	3	5
79	9	8	1	6	0	0	3	2
80	9	8	4	8	0	0	2	9
81	9	8	7	7	0	0	2	6
82	9	9	0	3	0	0	2	2
83	9	9	2	5	0	0	2	0
84	9	9	4	5	0	0	1	7
85	9	9	6	2	0	0	1	4
86	9	9	7	6	0	0	1	0
87	9	9	8	6	0	0	0	8
88	9	9	9	4	0	0	0	4
89	9	9	9	8	0	0	0	2
90	10	0	0	0	0	0	0	0

Bilindiği gibi, bugün birim uzunluk 1 olarak alınmakta ve kesirler tıpkı Takiyüddin'in yaptığı gibi ondalık kesirlerle gösterilmektedir.

2) Takiyüddin, bu zîcinde de ondalık kesirleri astronomiye uygulamış ve açı veya yayların kesirlerini ondalık kesirlerle göstermiştir. Sâbit yıldızlar tablosu hariç diğer bütün tablolar, bu sisteme göre hazırlanmıştır (TABLO-5)[19].

19. Remzi Demir, *a.g.e.*, s. 129.

(TABLO-4)

YAY	TANJANT	FARK	YAY
1	0 0 0 1 7 5	0 0 0 1 7 4	89
2	0 0 0 3 4 9	0 0 0 1 7 5	88
3	0 0 0 5 2 4	0 0 0 1 7 5	87
4	0 0 0 6 9 9	0 0 0 1 7 6	86
5	0 0 0 8 7 5	0 0 0 1 7 6	85
6	0 0 1 0 5 1	0 0 0 1 7 7	84
7	0 0 1 2 2 8	0 0 0 1 7 7	83
8	0 0 1 4 0 5	0 0 0 1 7 9	82
9	0 0 1 5 8 4	0 0 0 1 7 9	81
10	0 0 1 7 6 3	0 0 0 1 8 1	80
11	0 0 1 9 4 4	0 0 0 1 8 2	79
12	0 0 2 1 2 6	0 0 0 1 8 3	78
13	0 0 2 3 0 9	0 0 0 1 8 4	77
14	0 0 2 4 9 3	0 0 0 1 8 6	76
15	0 0 2 6 7 9	0 0 0 1 8 8	75
16	0 0 2 8 6 7	0 0 0 1 8 9	74
17	0 0 3 0 5 6	0 0 0 1 9 3	73
18	0 0 3 2 4 9	0 0 0 1 9 4	72
19	0 0 3 4 4 3	0 0 0 1 9 6	71
20	0 0 3 6 3 9	0 0 0 2 0 1	69
22	0 0 4 0 4 0	0 0 0 2 0 5	68
23	0 0 4 2 4 5	0 0 0 2 0 7	67
24	0 0 4 4 5 2	0 0 0 2 1 1	66
25	0 0 4 6 6 8	0 0 0 2 1 4	65
26	0 0 4 8 7 7	0 0 0 2 1 8	64
27	0 0 5 0 9 5	0 0 0 2 2 2	63
28	0 0 5 7 1 7	0 0 0 2 2 6	62
29	0 0 5 5 4 3	0 0 0 2 3 1	61
30	0 0 5 7 7 4	0 0 0 2 3 5	60
31	0 0 6 0 0 9	0 0 0 2 4 0	59
32	0 0 6 2 4 9	0 0 0 2 4 5	58
33	0 0 6 4 9 4	0 0 0 2 5 1	57
34	0 0 6 7 4 5	0 0 0 2 5 7	56
35	0 0 7 0 0 2	0 0 0 2 6 3	55

36	0 0 7 2 6 5	0 0 0 2 7 1	54
37	0 0 7 5 3 6	0 0 0 2 8 7	53
38	0 0 7 8 1 3	0 0 0 2 8 5	52
39	0 0 8 0 9 8	0 0 0 2 9 3	51
40	0 0 8 3 9 1	0 0 0 3 0 2	50
41	0 0 8 6 9 3	0 0 0 3 1 1	49
42	0 0 9 0 0 4	0 0 0 3 2 1	48
43	0 0 9 3 2 5	0 0 0 3 3 2	47
44	0 0 9 6 5 7	0 0 0 3 4 3	46
45	0 1 0 0 0 0	0 0 0 3 5 5	45
46	0 1 0 3 5 5	0 0 0 3 6 9	44
47	0 1 0 7 2 4	0 0 0 3 8 2	43
48	0 1 1 1 0 6	0 0 0 3 9 7	42
49	0 1 1 5 0 4	0 0 0 4 1 4	41
50	0 1 1 9 1 8	0 0 0 4 3 1	40
51	0 1 2 3 4 9	0 0 0 4 5 0	39
52	0 1 2 7 9 9	0 0 0 4 7 1	38
53	0 1 3 2 7 0	0 0 0 4 9 4	37
54	0 1 3 7 6 4	0 0 0 5 1 7	36
55	0 1 4 2 8 1	0 0 0 5 4 5	35
56	0 1 4 2 8 1	0 0 0 5 7 3	34
57	0 1 5 3 9 9	0 0 0 6 0 4	33
58	0 1 6 0 0 3	0 0 0 6 4 0	32
59	0 1 6 6 4 3	0 0 0 6 7 8	31
60	0 1 7 3 2 1	0 0 0 7 1 9	30
61	0 1 8 0 4 0	0 0 0 7 6 7	29
62	0 1 8 8 0 7	0 0 0 8 1 9	28
63	0 1 9 6 2 6	0 0 0 8 8 7	27
64	0 2 0 5 0 3	0 0 0 9 4 2	26
65	0 2 1 4 4 5	0 0 1 0 1 5	25
66	0 2 2 4 6 0	0 0 1 0 9 9	24
67	0 2 3 5 5 9	0 0 1 1 9 2	23
68	0 2 4 7 5 1	0 0 1 3 0 0	22
69	0 2 6 0 5 1	0 0 1 4 2 4	21
70	0 2 7 4 7 5	0 0 1 5 6 7	20
71	0 2 9 0 4 2	0 0 1 7 3 1	19

72	0 3 0 7 7 7	0 0 1 9 1 2	18
73	0 3 2 7 0 9	0 0 2 1 6 5	17
74	0 3 4 8 7 6	0 0 2 4 4 7	16
75	0 3 7 3 2 1	0 0 2 7 8 4	15
76	0 4 0 1 0 8	0 0 3 2 0 7	14
77	0 4 3 3 1 5	0 0 3 7 4 1	13
78	0 4 7 0 4 6	0 0 4 4 0 0	12
79	0 5 1 4 4 6	0 0 5 2 6 7	11
80	0 5 6 7 1 3	0 0 6 4 2 5	10
81	0 5 6 1 3 8	0 0 7 9 0 5	9
82	0 7 1 0 4 3	0 1 0 4 0 0	8
83	0 8 1 4 4 3	0 1 3 7 0 1	7
84	0 9 5 1 1 4	0 2 9 1 5 7	6
85	1 1 4 3 0 1	0 2 9 7 0 6	5
86	1 4 3 0 0 7	0 4 7 8 0 4	4
87	1 9 0 8 1 1	0 9 5 5 5 2	3
88	2 8 6 3 6 3	2 8 6 5 3 8	2
89	5 7 2 9 0 1	∞>tg 90°| ctg 0°	1
90	∞	∞>tg 90°| ctg 0°	0
YAY	KOTANJANT	FARK	YAY

3) Takiyüddin ondalık kesirleri gözlem aletlerine de tatbik etmiştir. Gözlem aletleri altmışlık taksimata uygun olarak imal edilmiş olduğundan, bunlarla elde edilen gözlem neticelerinin onluk taksimata kolayca dönüştürülebilmesi için, Takiyüddin bir dönüştürme tablosu hazırlamış (TABLO-6)[20] ve böylece ondalık taksimata uygun aletler imal etmeksizin gözlemlerini sürdürmüştür.

Batı'da Ondalık Kesirlerin Kullanımı ve Simon Stevin

İslâm Dünyası'nda ondalık kesir fikrinin doğuşu ve kuramsallaşması esnasında matematiksel ihtiyaçların rolünü göz ardı etmek mümkün değildir; meselâ Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî, *el-Muhîtiyye* adlı risâlesinde pi sayının (π) kesirini ondalık kesirlerle göstermek istemiş ve sonuçta bu kesirlerin altmışlık kesirlerden daha kullanışlı olduğunu görmüştür. Ancak yukarda da dikkat çekildiği üzere, esasında onladık kesirlerin geliştirilmesi astronomik ihtiyaçların karşılanmasıyla yakından alâkalıdır ve

20. Remzi Demir, *a.g.e.*, s.131.

(TABLO-5)

ALTMIŞLI	ONLU	ALTMIŞLI	ONLU
1	0 1 7	31	5 1 7
2	0 3 3	32	5 3 3
3	0 5 0	33	5 5 0
4	0 6 7	34	5 6 7
5	0 8 3	35	5 8 3
6	1 0 0	36	6 0 0
7	1 1 7	37	6 1 7
8	1 3 3	38	6 3 3
9	1 5 0	39	6 5 0
10	1 6 7	40	6 6 7
11	1 8 3	41	6 8 3
12	2 0 0	42	7 0 0
13	2 1 7	43	7 1 7
14	2 3 3	44	7 3 3
15	2 5 0	45	7 5 0
16	2 6 7	46	7 6 7
17	2 8 3	47	7 8 3
18	3 0 0	48	8 0 0
19	3 1 7	49	8 1 7
20	3 3 3	50	8 3 3
21	3 5 0	51	8 5 0
22	3 6 7	52	8 6 7
23	3 8 3	53	8 8 3
24	4 0 0	54	9 0 0
25	4 1 7	55	9 1 7
26	4 3 3	56	9 3 3
27	4 5 0	57	9 5 0
28	4 6 7	58	9 6 7
29	4 8 3	59	9 8 3
30	5 0 0	60	10 0 0

(TABLO-6)

ALTMIŞLI	ONLU	ALTMIŞLI	ONLU
1	0 0	31	0 9
2	0 0	32	0 9
3	0 0	33	0 9
4	0 1	34	0 9
5	0 1	35	1 0
6	0 1	36	1 0
7	0 2	37	1 0
8	0 2	38	1 1
9	0 2	39	1 1
10	0 3	40	1 1
11	0 3	41	1 2
12	0 3	42	1 2
13	0 3	43	1 2
14	0 4	44	1 3
15	0 4	45	1 3
16	0 4	46	1 3
17	0 5	47	1 3
18	0 5	48	1 3
19	0 5	49	1 4
20	0 5	50	1 4
21	0 6	51	1 4
22	0 6	52	1 4
23	0 6	53	1 5
24	0 7	54	1 5
25	0 7	55	1 5
26	0 7	56	1 6
27	0 8	57	1 6
28	0 8	58	1 6
29	0 8	59	1 6
30	0 8	60	1 6

bu hesaplama sisteminin kuramsallaşması ve diğer sahalara tatbiki aynı anda hem matematikçi hem de astronom olan bilginlerin yoğun araştırma faaliyetleri neticesinde gerçekleşebilmiştir. Batı'da da benzer bir gelişmeden bahsetmek mümkündür. Fakat Batı Dünyası'nda matematiksel ihtiyaçların, ondalık kesirlerin doğuşunda ve kuramsallaşmasında biraz daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu nisbeten farklı durumu, Batı'nın Bizans aritmetik metinleri vasıtasıyla (ve bilmediğimiz daha erken vasıtalarla) Doğu'dan, yani İslâm Dünyası'ndan etkilenmiş olması ile açıklamak mümkündür. Çünkü Batılı nakilciler için asıl önemli olan şey, Doğulu bilginlerin bu konudaki tecrübelerini aynen yaşamak değil, bu tecrübe neticesinde üretmiş oldukları bilgiden istifade etmektir ve konuya bu açıdan bakıldığında, ondalık kesirlerin keşfedilmesi, daha ziyade matematiksel bir nitelik arzettiği için, Batılıların konunun bu yönüyle daha fazla ilgili olmaları gâyet doğaldır.

Ondalık kesirler fikri, Batı'da Simon Stevin (1548-1620) ile kuramsallaştırılmadan ve kurumlaştırılmadan önce, iki ayrı konu üzerindeki çalışmalar esnasında bir ihtiyaç olarak belirmiştir:

1) Bunlardan birisi, herhangi bir tek sayının karekökünün kolayca alınabilmesi için ondalık olarak büyütülmesidir.

2) İkincisi ise, trigonometrik fonksiyonların kolayca hesaplanması maksadıyla, birim büyüklük olarak benimsenen yarıçapın ondalık olarak büyütülmesidir.

Batı'da bu iki konu üzerinde yapılan çalışmaların neticelerini birleştiren kimse, Hollandalı matematikçi Simon Stevin olmuştur. Stevin, Batı'da, Aristoteles'in ağır cisimlerin hafif cisimlerden daha hızlı düşeceğini savlayan görüşünün yanlış olduğuna ilişkin kanıtmasıyla da meşhurdur.

Simon Stevin'in Felemenkçe olarak yazdığı ve 1585'de Leiden'de yayımladığı 32 sayfalık *De Thiende (Ondalık)* adlı eseri, ondalık kesirleri konu edinen ilk müstakil kitap olarak tanınmaktadır. *De Thiende,* Stevin tarafından *La Disme* adıyla Fransızca'ya da tercüme edilmiş ve aynı yıl aynı yerde basılmıştır.

Eser, bir giriş, iki bölüm ve bir ekten oluşmuştur; girişte ondalık kesirlerin yararları anlatıldıktan sonra, birinci bölümde ondalık kesirler tanıtılmış ve ikinci bölümde ise bu tür kesirlerle dört işlemin nasıl yapılacağı gösterilmiştir; eserin eki çok değerlidir; çünkü bu bölümde ondalık kesirlerin günlük hayatta kullanılan ölçü birimlerine uygulanmış olduğu görülmektedir[21].

21. Remzi Demir, *a.g.e.*, s.64-67; ayrıntılı bilgi için George Sarton'un şu üç makalesine bakılmalıdır; "Simon Stevin of Bruges (1548-1620)", *Isis,* Cilt 21, 1934,

Takiyüddin ibn Maruf İle Simon Stevin'in Katkılarının Mukâyesesi

Takiyüddin'in *Buğyetü't-Tüllâb*'ı ile Simon Stevin'in *Te Thiende*'si içerdikleri bilgiler açısından mukâyese edildiklerinde şu sonuçlara ulaşılacaktır:

1) Takiyüddin bir tam sayıyı kesrinden ayırmak için herhangi bir sembol kullanmadığı halde, Stevin mesela 8,937 sayısını,

"8 9①3②7③"

biçiminde göstermiş, yani kullanışlı olmasa da sembollerden yararlanmak istemiştir.

2) Stevin, Batı geleneğine uygun olarak sadece dört işlemi anlatmış, ama yarılama, iki katını ve karekötünü alma gibi işlemlere yer vermemiştir.

3) Takiyüddin ondalık kesirlerin astronomiye uygulanabilmesi için, altmışlık kesirlerin ondalık kesirlere ve ondalık kesirlerin altmışlık kesirlere nasıl dönüştürüleceği meselesini ayrıntılı bir şekilde incelemişken, Stevin bir dâirenin çevresi 360 dereceye taksim edildikten sonra, derece aksâmının ondalık taksimata uygun olarak alınabileceğini bildirmekle yetinmiştir.

4) *De Thiende*'de ondalık kesirlerin trigonometriye tatbikine ilişkin herhangi bir bilgi mevcut değildir; oysa Takiyüddin, nasıl tatbik edileceğini göstermekle kalmamış, sinüs, kosinüs, tanjant ve kotanjant tablolarını da hesaplayarak konuyu olgunlaştırmıştır.

5) *De Thiende*'nin sonuna 6 makale eklenmiş ve bunlarda onluk sistemin, ölçümleri ve hesaplamaları kolaylaştırması maksadıyla uzunluk, ağırlık, hacim ve para birimlerine nasıl uygulanacağı gösterilmiştir. Böylece metrik sistemin temelleri atılmıştır. Takiyüddin de *Bugyetü't-Tüllâb*'ın üçüncü makalesinin ikinci faslında, bu konuyu ele almış ama dinar, dirhem, kile, vezin ve zira gibi ölçü birimlerinin geleneksel askatları üzerinde bilgi vermekle yetinmiştir[22].

Bu serimlemeden de açıkça görülmektedir ki Stevin bir ondalık simgesi geliştirme ve onluk sistemi ağırlık, hacim ve para birimlerine uygulayarak metrik sistemin temellerini atma gibi düşünceleri açısından Taki-

---

s.241-303; "The First Explanation of Decimal Fractions and Measures (1585)", *Isis*, Cilt 23, 1935, s.153-244; "Decimal Systems Early and Late", *Osiris*, Cilt 9, 1950, s.581-601.

22. Rezi Demir, *a.g.e.*, s.67-69.

yüddin'den daha ilerdedir ama Takiyüddin ondalık kesirleri Stevin'den çok daha geniş bir kuramsal çerçeve içerisinde tasarlamış ve incelemiştir; ondalık kesirlerin trigonometri ve astronomiye uygulanabilmesi için gerekli olan dönüşüm ilkelerini belirlemiş ve dönüşüm işlemlerini yapmıştır; kaleme almış olduğu zîclerde, bütün tabloları ondalık kesirleri kullanarak hazırlamış ve bu yolla astronominin hesap yöntemleri açısından çok daha mükemmel bir hale getirilebileceğini göstermek istemiştir.

Sonuç

Takiyüddin ibn Maruf, gerçekten de matematik ve astronomi alanlarında seçkin bir bilgindir ve bu seçkinliğini kısmen 15. yüzyılda Semerkand'da gerçekleştirilen araştırmaların ürünlerine ve kısmen de şahsî yeteneklerine borçludur. Bir müderrisin ve bir hâkimin bütün sorumluluklarını ve görevlerini yüklenmiş olmasına rağmen, bilimsel araştırmalarını yürütecek fırsatları ve vakitleri değerlendirmesini bilmiştir.

Çok çalışkandır; oldukça uzun ve yoğun bir çalışmanın sonucunda, Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî'nin ondalık kesirlere ilişkin bilgilerini, aritmetik alanından, trigonometri ve astronomi alanlarına aktarmayı başarmıştır. Aslında astronomiyi geleneksel hesap yöntemlerinden arındırarak mükemmelleştirmeyi tasarlamaktadır ve ondalık kesirleri astronomiye uygulayabilmek için yeni yöntemler geliştirmesi, oldukça geniş kapsamlı olduğu anlaşılan bu tasarının bu boyutunu teşkil etmektedir.

Çok yeteneklidir; yapıtları yaratıcılığının misalleriyle doludur. Bilgi karşısında hiçbir zaman pasif olmamıştır; bu nedenle, mevcut bilgi birikimini öğrenmekle yetinmemiş, bu birikimin eksiklerini ve hatalarını gidermek ve düzeltmek için bütün gücüyle çalışmıştır; ondalık kesirler konusunda varmış olduğu sonuçlar, bu yargının en güvenilir kanıtlarından biridir.

Bu verilerin ışığı altında, hem İslâm Dünyası'ndaki bilimsel araştırmaları konu edinen bilim tarihi eserlerinin (ve özellikle de aritmetik, trigonometri ve astronomi tarihlerinin) ve hem de genel bilim tarihi eserlerinin yeniden gözden geçirilmesi ve Takiyüddin ibn Maruf'un konuya yapmış olduğu katkıları gösterir yeni bölümlerle düzeltilmesi gerekmektedir.

TÜCCARZÂDE İBRAHİM HİLMİ'NİN "MAARİFİMİZ VE SERVET-İ İLMİYYEMİZ" ADLI ESERİ

*Doç. Dr. Melek DOSAY**

Tüccarzâde İbrahim Hilmi (Çığıraçan) (1876-1963) en eski yayımcılarımızdandır. Romanya'nın Tulça kasabasında dünyaya gelen ve İstanbul'da ölen İbrahim Hilmi onbeş yaşındayken *İkdâm* gazetesinde çalışmaya başlayarak basım hayatına girmişti. 1896'da "Kitaphane-i İslâm" adlı kendi yayınevini kurmuş, daha sonra bu yayınevine "Kitaphane-i İslâm ve Askerî" adını vererek askeri kitaplar da yayımlamıştı. Cumhuriyet'ten sonra bu yayınevi "Hilmi Kitapevi" adını alarak yayın faaliyetini sürdürmüştür.

İbrahim Hilmi matbaasında tarih, edebiyat, siyaset, din ve sosyal konularla ilgili 1000'den fazla kitap yayımlamış, bunların yanısıra okul kitapları da basarak eğitime katkıda bulunmuştur. Kendisi de çeşitli fikir eserleri kaleme almıştır. Bunlardan başlıcaları şöyle sıralanabilir: *Tasfiye-i Lisana Muhtaç mıyız? Zavallı Millet, Milletin Kusurları, Milletin Hataları, Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz, Avrupalılaşmak*[1], *Türkiye Uyan, Balkan Harbi'nde Neden Münhezim Olduk?*[2]

İbrahim Hilmi'nin bu yazıda tanıtmayı amaçladığımız eseri, *Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz* herşeyden önce eğitimle ilgili, yazarının eğitim ve bununla ilgili konulara dair fikirlerini açıkladığı bir kitaptır. Uygarlıkta geri kalmamızın nedenlerini bu açıdan tesbit etmeye çalışan İbrahim Hilmi'nin bu tesbitlerinin geçerliliğini aradan geçen yılların çürütemediği anlaşılmaktadır. Kesintisiz sekiz yıllık zorunlu eğtime geçiş kararı ve bunu uygulama çabaları, hâlâ eğitimimize çeki düzen vermeye çalıştığımızı, öncelikli meselemizin eğitim olduğunu göstermektedir.

---

* Ankara Üniversitesi, Felsefe Doçenti.

1. İbrahim Hilmi'nin bu eseri günümüz alfabesine aktarılmıştır. Bakınız: Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *Avrupalılaşmak*, Hazırlayanlar: Osman Kafadar-Faruk Öztürk, Osmanlı Klasikleri Dizisi, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997.

2. *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 8, Türkiye Diyanet Vakfı, s.299-300; Osman Kafadar-Faruk Öztürk, "Cumhuriyet Nesillerinin Unuttuğu Bir Aydın Tüccarzâde Hilmi ve 'Avrupalılaşmak'", *Tarih ve Toplum*, Sayı 161, Mayıs 1997, s.261-266.

Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz bir bilim tarihi veya daha genel olarak kültür tarihi eseri olarak da değerlendirilebilir; çünkü eserde uygarlık yarışında Avrupa devletlerinin çok gerisinde kaldığımız tesbit edilmekte ve bu geri kalışımızın sebepleri incelenerek, çözüm önerileri getirilmektedir. İbrahim Hilmi burada, Batılılaşma teşebbüslerimizi de incelemiş ve değerlendirmiştir.

Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz, İbrahim Hilmi'nin kendi kurduğu "Kitabhane-i İslâm ve Askerî" yayınevinde, uğradığımız felâketlerden sonra memleketimizde fikrî ve ilmî uyanışı sağlamak için oluşturduğu "Kitabhane-i intibah" (Uyanış Kütüphanesi) serisinin beşinci eseri olarak 1329 H. (1913) yılında yayımlanmıştır. Eser 120 sayfa olup, Matbaa-yı Hayriye ve Şürekâsı'nca basılmıştır. Kitabın giriş bölümü, meşhur eğitimcimiz Sâtı Bey'in (1884-1970)[3] "Yarınki Osmanlılık bugünkü mekteblerde hazırlanacaktır" sözü ile başlar. Eserin bundan sonraki bölümleri "Milli Eğitim Bakanlığı", "Mekteplerimiz", "Mektep Hayatı", "Öğretmenler", Programlarımız ve Ders Kitaplarımız", "Kütüphanelerimiz", "Yayınlarımız", "Resmi Matbaalarımız", "Tiyatrolarımız", "Edebiyat ve Musiki", "Müzelerimiz", "Oyunlarımız" başlıklarını taşımaktadır ve kitabın sonunda verilen özet, Zola'nın (1840-1902) "Hakikat asla durmaz, daima yürür, kendisine yol açar" sözüyle sona erer[4].

Yazarımıza göre, Osmanlı Devleti olarak karşılaştığımız askerî ve idarî felâketlerimizin sebebi her alandaki (dinî, idarî, umumî) cehaletimizdir. Üstelik bu cehalet sadece Osmanlı'yı değil, bütün İslâm milletlerini de mahvetmiştir. Örneğin, Fas'ın Fransız istilasına uğraması, Mısır Prensliğinin İngiliz işgali altında kalması, İran'ın İngiliz ve Rus kıskacı arasına sıkışması, Hindistan'ın İngiltere'ye boyun eğmesi maarifsizliklerinden, ilimsizliklerinden kaynaklanmıştır[5].

İbrahim Hilmi'ye göre, cehaletin üstesinden gelmenin yolu eğitimden geçer. Nitekim, bir zamanlar Osmanlı Devleti'nin uyrukları olan Balkan devletleri ve İsviçre, Belçika, Hollanda, Danimarka gibi ufak devletlerin bugün Avrupa'nın bağımsız ve ileri ülkeleri olmaları, eğitime ve bilime verdikleri öneme dayanır. Onlar milli eğitimlerini en ücra köylerine kadar götürerek, vatandaşlarını uyandırırken, biz Abdülhamid'in istibdâd devrinde fikirler ezip sindirmiş, her türlü yeni eseri yasaklamıştık[6]. Halkı cahil ve kaba gören II. Abdülhamid'in aydınlara güveni yoktu.

---

3. Sâtı Bey, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra İstanbul Darülmuallimini müdürlüğü yapmıştır. Öğretmenleri ilk defa orduya benzeten kişidir. Böylece, öğretmenlerin bireysel etkinliklerinin yanında, toplu etkinliklerde bulunabileceğini ortaya koymuştur. Okul müzeleri kurmuştur. Osmanlıca görüşlere sahipti. (Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1982'ye)*, Ankara 1982).

4. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *Maarifimiz ve Servet-i İlmiyyemiz*, Kitabâne-i İslâm ve Askerî, 1329 H.

5. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, A.G.E., s.4.

6. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, A.G.E., s.7.

Milli kültürden ziyade dinî kültüre önem veriyordu. Bu yüzden eğitim tarihçileri onun dönemini eğitim ve öğretim bakımından nicelikçe yayılma, nitelikçe gerileme olarak değerlendirmişlerdir. İstibdâd yönetimi hafiyelik, korku, tembellik, cehalet gibi vasıfları okullara da sokmuş, padişaha bağlılık vatan görevi kabul edilmiş, eğitimin amacı da saltanata bağlı bireyler yetiştirmek olmuştu. Nitekim Ahmed Mithat Efendi'nin şu sözlerinden de bu gerçek bir kere daha tekrarlanmıştır" "Okumak, adam olmak istiyoruz. Gözümüz açılırsa, buyruk altında tutulmamız zorlaşır gerekçesiyle cahil bırakılıyoruz. Gözümüz açılırsa ne gibi fenalıklar göreceksek, ilkin onlar önlensin..."[7]

Abdülhamid'in kaygılarından dolayı Darülfünun programına tarih, edebiyat ve felsefe dersleri konmamıştı. Balkan Devletleri ise bize karşı kazandıkları zaferlerden sonra, "Sizi bizim ordularımız değil, ilkokullarımız mağlup etti" demişlerdi[8]. Prusya örneğinde de aynı olay yaşanmıştı. 1806'da Alman İmparatorluğu ortadan kalkmış, Berlin ve bütün ülke hiç kurşun atmadan işgal edilmiş ve Prusya yıkılmıştı. Onlar da ancak eğitimlerini düzelttikten sonra ordularını ve ekonomilerini düzeltebilmişler, 1870'de Fransa karşısında kazandıkları zaferle tekrar Alman birliğini kurmuşlardı[9].

Japonya İmparatoru Matsu-Hito'nun (1867-1912) milletine verdiği şu söylev de yine aynı gerçeğe dikkati çekmekteydi: "Cehalet, insana yakışan âlimliği tahrip eden her türlü fenalıkların kaynağı olduğundan, hayatla ilgili koşulların ıslahı ve insanlığın manen ve maddeten mükemmel bir mevkiye yükselmesi için herkesin ilim ve sanat tahsil etmesi lüzumludur. Bir insan bu dünyada refah ve saadete ermek için bilgi olgunluğu ve ahlâk güzellikleriyle şahsını ve niteliklerini süslemeye mecburdur. Tahsil ve terbiye sayesinde insanlar, servet kazanma ve zengin olmak, şerefli mesleklere girmek, kısacası insanların bilgisini genişletme sebebi olacak hizmette bulunmak sebep ve vesilelerini öğrenirler...

Yüksek sınıflar arasında bile eski öğretim arzu edilmeye münasip değildir. Devletin şan ve kuvvetinin artmasına yarayacak bilgileri kazanmak bahanesiyle lüzumsuz bir takım bildiriler yazmak veyahut yer ve davranışa uygun atasözleri tertib etmek için birçok kıymetli zamanlar yok yere mahvediliyor ve adeta hiç kimse ne kendi nefsine ve ne devletin menfaatine yarayacak şeyler öğrenmeye heves ediyordu. Bundan sonra bizim ülkümüz şudur ki, maarif nimeti yalnız birkaç kişiye mahsus olmayarak bütün ahali fertleri ondan payına düşen istifadeyi alsın. Tâ ki hiç bir köyde cahil bir aile ve hiç bir aile içerisinde de cahil bir fert kalmasın."[10] Bu kadar önemli olan eğitime çeki düzen verecek olan kurum İbrahim

7. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 2, İletişim Yayınları, s.481.
8. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.8.
9. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, A.G.E., s.9.
10. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.8.

Hilmi'ye göre, Milli Eğitim Bakanlığı'dır. O, bu kuruma son dönemlerde yeni fikirli kimsenin gelmediğine inanıyordu. Kişisel çıkar sağlamak maksadıyla göreve gelenler, gerçekten hizmet verecek kimselerin yetki sahibi olarak iş başına geçmelerine engel olmuşlardı.

İbrahim Hilmi *Goethe Yıllığı*'ndan elde ettiği istatistiklere göre, bizim ve Avrupa devletlerinin bütçeden eğitime ayırdığı meblağı, nüfusa göre kıyaslamış ve bizim genel maarifimize ayırdığımız tahsisatın hiç olduğu sonucuna varmıştı. Nitekim Meşrutiyet döneminin ilk maarif nazırlarından Nail Bey'in bu konuyla ilişkilendirebileceğimiz şu sözleri İbrahim Hilmi'yi doğrulamaktadır: "Meşrutiyet'e kadar ilk tahsil için devletin bütçesinde masraf kayıtlı değildi. Maarif teşkilâtı, içinde levha bulunmayan köhne bir çerçeveye benzer. Birçok yerde mektebin yalnız teşkilat ve tedrisatı değil, binası bile bir ilim ve irfan yuvasına benzemiyor. Diğer yerlerde ise o kadar da yok. Yani hiç mektep yok..."[11] Harp bütçemizin büyüklüğü ise, memleketimizi felaketlerden, ordumuzun büyüklüğünün kurtaracağına olan inancımızı göstermekteydi. Halbuki maarifi ileri olmayan bir milletin ordusunun manevi gücünün de olamayacağı açıktı.

Okullarımızla ilgili olarak da İbrahim Hilmi'nin saptamaları son derece olumsuzdur. Büyük bir ahırdan pek farklı bulmadığı köhne okul binalarımızda asırlık öğretim yöntemleriyle verilen eğitim ve öğretimle yetişen milletimizin müstakbel neslinin kendilerinden pek farklı olmayacağına inanıyordu. Ona göre, okul binalarımız çok harap ve virandır, temizlik ve intizamdan yoksundur eğitim araçları noksandır, derslerin eğitim ve öğretiminde ise büyük bir usülsüzlük hüküm sürmektedir. Oysa azınlıkların kurmuş oldukları okullarda derhal Avrupalılık havası göze çarpmıştır[12].

İbrahim Hilmi'nin bu sözlerinin benzerlerini başkaları da söylemişti. Örneğin Sındırgı'daki bir okulla ilgili olarak Ahmet Şerif Bey şunları anlatmıştır: "Burada bir sıbyan mektebi var, tavanı çökmüş, duvarları birer cihete meyletmiş, havasız, rutubetli, pis bir bina, öyle ki ahır olarak kullanılmasında bile tereddüt edilir. ..."[13] Yine, Nallıhan okulları da şöyle anlatılmıştı: "Rüşdiye mektebine merdivenlerden yukarı çıkılıyor. Havasızlıktan, ışıksızlıktan kaynaklanan fena bir koku sizi karşılıyor. Rutubet bütün şiddetiyle duyuluyor. Kapısı kapalı, pencereleri kaç günden beri açılmamış küçük bir oda. İçinde 25 çocuk..."[14]

İbrahim Hilmi'ye göre, mekteplerimizi bir an önce ıslah etmeliyiz, bunun için de göz boyamak amacıyla değil, iş görmek için, örneğin madencilik, vapurculuk, hizmetçilik, hastabakıcılık, garsonluk, aşçılık gibi çeşitli mesleklere ilişkin okullar açmamız gerekmektedir.

---

11. Nafi Atuf Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi*, İkinci Kitap, İstanbul 1932, s.14.
12. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.12.
13. Nafi Atuf Kansu, *A.G.E.*, s.14.
14. Nafi Atuf Kansu, *A.G.E.*, s.18.

Yazarımız "Mektep Hayatı" başlığını taşıyan bölümde Brüksel, Leipzig, Zürich, Cenova gibi kentlerde öğrenci gruplarının tanık olduğu faaliyetlerini örnek vererek, canlı ve üretken, samimi bir okul yaşamının, bireyin genel yaşamını da nasıl zenginleştireceğini anlatmaya çalışmıştır.

İbrahim Hilmi, çocuklarımızı yetiştiren öğretmenleri de çok yetersiz bulur. Esasen eğitimine önem vermeyen bir devletin, öğretmenlerini de ihmal etmesine şaşırmaz. Halbuki Balkan devletlerinin yönetimimizden çıkarak özgürlüklerini kazanmalarında öğretmenlerinin büyük payı vardır. Prusya öğretmen orduları sayesinde bağımsızlığını tekrar kazanmıştı. Bizim Rumeli'deki öğretmenlerimiz ise firar etmişlerdi. Milleti uyandırması beklenen öğretmenlerimiz, bu niteliklere sahip olmadıkları gibi, üstelik son derece cahildiler. İbrahim Hilmi'nin bu fikirlerini destekleyen düşüncelerle her yerde karşılaşmak mümkündür. Bunlardan örnek olarak, Sivrihisar okullarıyla ilgili şu ifadeyi verelim: "Rüştiye mektebi yetmiş yaşından aşağı olmayan, otuzbeş-kırk senedir hocalık yaptığını söyleyen, lakırdısını size duyurabilmek için ağzını kulağınıza yaklaştıran bir baş muallim ile şuuru bozuk, dimağı hasta arkadaşının idaresi altındadır. İhtiyar muallim evinden ancak ayda bir defa çıkabiliyor..."[15] Nallıhan okullarıyla ilgili şu beyanı da örnek olarak verebiliriz: "...Rivayete göre baş muallim yükünü tutmuş, kendi işinden, ticaretinden başka düşündüğü yokmuş. Fakat kendi menfaatini düşünen muallim memleketin de menfaatini düşünmeli, artık yapamayacağı bu işten çekilerek son vazifesini yerine getirmelidir."[16] Bir gazetecinin Beyşehrî okuluyla ilgili şu sözleri de acı gerçeği açıkça ifade etmektedir: "...Dar, havasız bir yere 80-100 mini mini yavrucağı doldurmuşlar, hep bir ağızdan bağırıyorlar, güya okuyorlar. İki muallim var. Bunlardan birine, çalışmalarını ve memleketimizin ümidi istikbali şimdi terbiyeleri ellerine tevdi edilen bu çocuklar olduğunu, bunlara, bu küçük dimağlara bilhassa vatan, millet hakkında fikirler vermenin en mukaddes vazifeleri bulunduğunu söyledim. Hoca garip, anlamaz bir nazarla bana bakıyordu..."[17]

İbrahim Hilmi, ülkenin kalkınmasında öğretmenlerin üzerlerine düşen görevi yapabilmeleri için, öğretmenlik mesleğine önem verilmesini, öğretmenlerin yaşam koşullarının düzeltilmesini ve iyi yetiştirilmelerini ister.

İbrahim Hilmi'nin yayımcı olarak en çok şikâyette bulunduğu bölüm "Programlarımız ve Ders Kitaplarımız" bölümüdür. Ders programlarımızın bir amaç gözetilmeksizin hazırlanmış olduğunu, okullarımızda aile terbiyesi, vatan sevgisi, medeni cesaret öğretilemediğini ve okul kitaplarımızın perişanlığını tesbit ettiğinden, bir şeyler yapmaya çalışmıştı. Bu

15. Nafi Atuf Kansu, *A.G.E.*, s.19.
16. Nafi Atuf Kansu, *A.G.E.*, s.18.
17. Nafi Atuf Kansu, *A.G.E.*, s.16-17.

amaçla okuma kitapları yazmış, bu kitaplarda belli bir gaye ve program izlemişti. Okullarda okutulacak kitapların belirlenmesinde yapılan haksızlıklarla da mücadele etmiş, bu haksızlıkları engelleyebilmek için Milli Eğitim Bakanlığı'na dilekçelerle müracaat etmişti. Müfredat programına alınan kitaplarla ilgili dilekçelerinden bir tanesi şöyleydi: "Sizin müfredat programınızdan sonra dört sene geçti. Dört sene içinde İstanbul'da ve taşrada ikiyüz kadar mekteb kitabı basıldı. Bunların içinde pek nefisleri ve pek güzel yazılmışları da var. Hiç olmazsa şu eserleri yüzeysel bir incelemeden geçirerek faydalı bulduğunuz birkaçını olsun neden cetvele geçirmediniz. Birbuçuk milyon nüfuslu bir başkentin umumi maarifini böyle saçma sapan eserlerin tekeline nasıl aldırıyorsunuz ve hiçbir millette görülmedik bir reji usulü icadıyla bu kitapların zıddını tahsilde bulunmak yasaktır diye nasıl emir veriyorsunuz?"[18] Bakanlık bu tür şikâyetler karşısında, dört sene önce seçilen kitapların okutulması kararını almıştı. Bu geriye dönüşün, hiçbir yazarı ve kitapçıyı yeni, güzel bir kitap hazırlamaya teşvik etmeyeceği açıkça belliydi.

İbrahim Hilmi'nin, bir memleketin entellektüel kalkınmasına en çok hizmet edecek araçlardan biri olarak gördüğü kütüphaneler açısından da ülkemiz iç açıcı bir durumda değildi. Özellikle gelişmiş ülkelerle mukayese edildiğimizde, yazarımız bizde kütüphane hayatının olmadığı kanaatindeydi[19].

Yine, ileri ve medenî olmanın işaretlerinden biri olan, pratik ve teorik bilgilerle ilgili yayınların bolluğu ve çeşitliliği bakımından ülkemizde Avrupa memleketlerini mukayese eden İbrahim Hilmi, bu konuda da çok kötümser bir tablo tasvir etmişti. Memleketimizdeki yayımcılığın ve kitapçılığın acınacak bir halde olduğunu görmüş, genel bir tarih eserimizin olmadığını düşünerek, oniki ciltlik bir tarih serisi yayımlamaya başlamıştı. Fakat, esere pek rağbet gösterilmemiş, ekonomik sıkıntılardan dolayı ancak altı cilde kadar yayımlanabilmişti[20]. İbrahim Hilmi'nin yayımcılık ruhu, bütün olumsuzluklara karşın pes etmemiş, bu defa da ordumuz için *Ordu ve Donanma* adlı bir dergi çıkartmaya başlamıştı. Bu derginin mükemmel biçimde basılması için hiçbir fedakârlıktan kaçınmamış, ancak fiyatı da çok ucuz olmasına rağmen, 15-20 bin subayı bulunan ordumuzun 550 üyesi satın almıştı. Yedi sayı sonunda yayımcının zararı 220 lira olmuştu[21].

İşte, memleketimizde bir fikrî kalkınma sağlamak istiyorsak, neşriyatımızı arttırmak ve kaliteli hali getirmek zorundaydık. Resmi matbaalarımız da, kitapçılar basamayacağı için, masrafının çıkarılması şüpheli olan kıymetli eserleri basmalıydı.

---

18. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.53.
19. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.59.
20. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.72.
21. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.76.

İbrahim Hilmi eğitimde tiyatronun da önemini vurgular, çünkü tiyatro oyunlarıyla bir milleti uyandırmak, milli cesareti coşturmak mümkündü. Bir milli tiyatromuz olmalı, sanatçı yetiştirmeli ve onları teşvik etmeli, milli ve tarihî piyes yazarlarını maddi olarak desteklemeliydik. Bu şekilde gençlerimiz Galata ve Beyoğlu'ndaki zevk ve eğlence âlemleri yerine tiyatroları çekilmeliydi[22].

Tembelliğimizin ve uyuşukluğumuzun sebeplerinden biri de, yazarımıza göre, manevi ve ruhu besleyen kuvvetlerimizin eksik olmasıdır. Bu kuvvetlerin en önemlileri ise edebiyat ve musikidir. Osmanlıların edebiyatı da musikisi de güzeldi, ancak son dönemlerde Batı'nın bu alanlardaki tükenmez ve engin zenginliğiyle mukayese edildiğinde, neşeli ve kulak okşayan bir musikimiz ve zengin bir edebiyatımız yoktu. Uğramış olduğumuz askerî felâketlerden, eğer ateşli ve kararlı şairler yetiştirir, bunlar hayatlarını memleketlerinin bağımsızlığı için feda ederlerse, kurtulabilirdik. Ruhumuzun derinliklerinden doğmuş, milli kahramanlıklarımızla yoğurulmuş manzumelerimiz, milli ve askeri şarkılarımız olmadığı için, milli duygularımız, milli iftiharlarımızı paylaşma isteğimiz uyanmıyordu. Halbuki Avrupalıların öyle ruh okşayan şarkıları vardı ki, dinlerken coşmamak mümkün değildi[23].

Medenî olmanın göstergelerinden biri de müzelerdi. Bu kurumlar tarih, coğrafya, jeoloji, hayvanlar, bitkiler, sanayi ve ticaret gibi birçok teorik ve pratik bilgilerin öğrenilmesini kolaylaştırmıştı. Örneğin, eski eserler müzesi tarih öğretimini, hayvanat ve botanik bahçeleri tabiat tarihi öğretimini kolaylaştırır. Resim müzeleri de çok önemlidir, çünkü resmin duygusal ve milli terbiyede büyük etkisi vardır. Askerî olaylarımızı tasvir eden tabloların dershanelerde bulunması çocuğun zihnî terbiyesine büyük tesir yapar, resimli kitapların resimsiz kitaplara oranla etkisi yüz defa fazladır. Avrupa'da umumi ve milli müzelerin yanısıra çeşitli sanat müzeleri, özel müzeler, belediye müzeleri vardır. Bizim böyle müzelerimiz olmadığı için, eğitimimiz yavan, bilgilerimiz de koftur[24].

Her milletin kendine özgü oyunları vardır. İbrahim Hilmi'ye göre, Batılı milletlerin üstünlük sebeplerinden biri de beden terbiyesi idi. Atalarımızın çalışkanlığı, çevikliği kaybolduktan sonra, ordularımız hızla gücünü yitirmişti. Gevşekliğimizin, tembelliğimizin en önemli sebebi, küçüklükten beri beden hareketlerine alışık olmayışımızdır. Gençlerimizi beden hareketlerine, oyunlara, her çeşit spora alıştırarak, şahsi ve milli hayatına sahip olacak şekilde yetiştirmeliyiz[25].

İbrahim Hilmi eserinin sonunda verdiği bir sayfalık özette, uygarlıkta geri kalmamızın ve başımıza gelen felâketlerin sebebini, doğru bir Ba-

22. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.83.
23. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.89.
24. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.103.
25. Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *A.G.E.*, s.113.

tılılaşmayı başaramamış olmamıza dayandırıyordu. Dinî ve millî terbiyemiz dışındaki işlerde Avrupalı gibi düşünmemiz, Avrupalı gibi çalışmamız gerektiğine inanıyordu. Ona göre, okulda, idarî işlerde, ekonomik hayatımızda, savaşta, yaşam mücadelemizde Batılı gibi olmalıydık.

KEMÂLÜDDÎN EL - FÂRİSÎ VE TENKİH EL - MENÂZIR ADLI KİTABI

*Yard. Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR**

1. Kemâlüddîn el-Fârisî'nin Yaşamı ve Yapıtları

Tam adı Kemâlüddîn Ebû'l-Hasan Muhammed İbnü'l-Hasan el-Fârisî'dir. Nerede, kaç yılında doğduğu ve yaşamı hakkında herhangi bir bilgi söz konusu olmamakla birlikte, yalnızca 1320 yılında öldüğü tahmin edilmektedir.

Kendisi İranlı olmasına karşın matematik, fizik ve astronomi konularında kaleme aldığı kitaplarını Arapça yazmıştır. Asıl ününü İbnü'l-Heysem'in *Kitâb el-Menâzır* adlı optik kitabına yazmış olduğu şerh kitabı olan Tenkih *el-Menâzır*'a borçludur. Kitaplarına yönelik çok fazla çalışma yapılmamıştır. En çok tanınanı Tenkih'dir. Bunun dışında matematik konusunda *Tezkira el-Ahbâb fî Beyânü'l-Tehhâb* adlı dost sayılar[1] üzerine bir kitab yazmıştır. Ayrıca İbnü'l-Haddâm tarafından aritmetik, geometri, alan ve hacim hesapları ile miras hukuku üzerine yazılmış olan *Kitâbü'l-Fevâidü'l-Bahaiye fi'l Kavaidü'l-Hisabiye* adlı kitap üzerine *Esâsu'l-Kavaid fî Usûlu'l-Fevâid* adlı şerhini yazmıştır. Bunun dışında yine *Kitâbü'l-Basair fî İlmü'l-Menâzır fi'l Hikme* adlı ikinci bir optik kitabı daha yazmıştır.

Ancak asıl önemli kitabı *Tenkih*'dir. Kemâlüddîn el-Fârisî' bu kitabını hocası Kutbeddîn Şîrâzî'nin denetim ve gözetiminde, *Kitâb el-Menâzır*'ı da içerecek şekilde hazırlamış, aynı zamanda pek çok özgün risale de eklemiştir. İbnü'l-Heysem'den yaptığı alıntıları Kemâlüddîn el-Fârisî "dedi", kendi yorumunu "diyorum" ve hocasıyla ortak değerlendirmelerini ise "diyoruz" sözcükleriyle ayırdetmiştir.

İlave ettiği risaleler içerisinde en önemlilerinden birisi cam kürelerde ışığın uğradığı değişimleri incelediği *Yakan Küreler Üzerine* adlı çalışma-

---

* Ankara Üniversitesi, Felsefe Yard. Doçenti.

1. Dost sayı, iki sayıdan birinin kalansız bölenlerinin toplamı diğerini ve diğerinin bölenlerinin toplamı da diğer sayıyı veriyorsa, bu iki sayı dost sayıdır. En küçük iki dost sayı 220 ve 284'tür. Yani 220'nin kalansız bölenlerinin toplamı 284'ü ve 284'ün kalansız bölenlerinin toplamı da 220'yi verir.

sıdır. Bu çalışma gökkuşağının oluşumunun doğru olarak açıklanmasıyla sonuçlanmıştır. Bir diğeri ise ışık üzerine savlarını serimlediği "ışık" (Risâle fî'l-Dav) makalesidir. Bu her iki makale de İbnü'l-Heysem tarafından ayrı makaleler (risâle) şeklinde kaleme alınmışken, bütün optik konularını değerlendirmek amacıyla, Kemâlüddîn el-Fârisî tarafından *Tenkih el-Menâzır*'da (Optiğin Düzeltilmesi) toparlanmış ve ortak bir şekilde şerh edilmiştir. *Tenkih* 1928 yılında Haydarabad'da iki cilt olarak basılmıştır. Toplam 1022 sayfadır.

Kitabın matbu hale getirilmesi yaygınlaşması bakımından önemli olmakla birlikte, yapılan basım hataları sonucu incelenmesinde çeşitli güçlüklerle karşılaşılmaktadır. Özellikle çizimlerin sıralı bir biçimde yerleştirilmemesi güçlüğü artırmaktadır. Çizimler bazen anlatımın ya çok öncesine ya da çok sonrasına konulmuştur. Aynı zamanda numaralama yanlışları bulunmaktadır. Anlatımla belirtilen çizim birbirleriyle uyumluluk göstermemektedir.

Diğer taraftan kitabın içerdiği temel savları değerlendirmekte çok kolay olmamaktadır. Çünkü her ne kadar Kemâlüddîn el-Fârisî alıntılarla kendi yorumlarını ayırmaya çalışmışsa da, alıntının başlama ve bitme noktalarının belirlenmesi kolay olmamaktadır. Ancak bu sakıncalar kısmen göz ardı edildiğinde, *Tenkih* İbnü'l-Heysem sonrası İslâm optiğinin önemli bağlantılarının kurulduğu temel bir yapıt olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Kemâlüddîn el-Fârisî'nin Optiğe Katkıları

Kemâlüddîn el-Fârisî, bu kitabında ışık kaynağı olarak nesneyi görmekte ve görmeye de nesneden gelen bu ışınların yol açtığını ileri sürerek, kitabının ilk kısmının üçüncü bölümünde, İbnü'l-Heysem'den yaptığı alıntıdan hareketle gözün, kendinden ışıklı ya da ışıklandırılmış nesneden ışık gelmediği sürece hiçbir şeyi algılayamayacağını belirtmekte ve aynı şekilde, öncülerinde olduğu gibi[2], nesnelerin ışık kaynağı (mudî) ve ışıklandırılmış (munîr) olmak üzere ikiye ayrıldığını benimsemektedir.[3]

Bu benimseme yalnızca ışık kaynağıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda ışığın yayılımının açıklanmasında da İbnü'l-Heysem'in görüşlerini benimseyen Kemâlüddîn el-Fârisî, *kendinden ışıklı her bir nesnenin ışığı karşısında bulunan her bir opak nesnenin üzerine yayılır*[4] ve bu *yayılım, ortamın saydam olması koşuluyla, doğrusal çizgilerde olur*[5] demektedir.

---

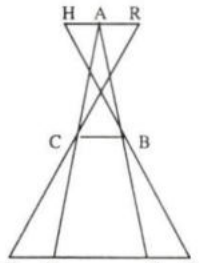
2. Burada öncü olarak yalnızca İbnü'l-Heysem'i kabul etmek doğru değildir. Çünkü İbn Sînâ'nın görüşleri de bu konuda İbnü'l-Heysem'in görüşleriyle yarışacak boyuttadır. Bkz. Topdemir, Hüseyin Gazi, *Işığın Niteliği ve Görme Kuramı Adlı Bir Optik Eseri Üzerine Araştırma*, Yayınlanmamış doktora tezi, 1994, ss. 40-45.

3. Kemâlüddîn el-Fârisî, *Tenkih el-Menâzır*, Haydarabad, 1927, 1. cilt, s. 19

4. Kemâlüddîn el-Fârisî, s. 24.

5. Kemâlüddîn el-Fârisî, s. 24.

Işık kaynağının yaydığı ışıkla aydınlanmanın yeğinliği arasındaki ilişkiyi inceleyen optik dalı yani **Fotometri** konusunu da İbnü'l-Heysem'in görüşlerini şerh etmek amacıyla irdeleyen Kemâlüddîn el-Fârisî, kendinden ışıklı her cisimde, o cisimdeki her parçada ışık yayıldığını, ancak, cismin bütününden çıkan yayılımın, tek bir parçasından çıkan yayılımdan daha kuvvetli olacağını[6] belirterek, **Fotometri**nin temel yasasına İbnü'l-Heysem tarzı bir yaklaşım denemesinde bulunmuş, fakat bu yasanın tam ifadesini o da gerçekleştirememiştir. Sadece ışık kaynağının yoğunluğuna dikkat çekmiş, tıpkı İbnü'l-Heysem'de olduğu gibi, aydınlanmayla uzaklık arasındaki ilişkiyi, ele almamıştır.



Işın Konileri

Diğer taraftan, kendinden ışıklı nesnelerin yaydığı ışığa **birincil ışık** adını veren Kemâlüddîn el-Fârisî'nin, ışıkla görme arasındaki ilişkiyi de yine İbnü'l-Heysem'in getirdiği yaklaşım çerçevesinde ele alarak, ve nesneden ışık gelmediği, ya da nesne üzerine ışık düşmediği sürece, gözle algılanamayacağını belirtmektedir. Onun doğrudan görmenin koşullarını belirleyen açıklamaları da bu konuda o döneme kadar getirilmiş olan temel optik ilkelerinin bir özeti niteliğindedir.[7]

1. Göz ile nesne arasında belirli bir mesafe olmazsa, algı olmaz.

2. Nesneler ışıklı olmadıkça ya da ışıklandırılmadıkça algılanamazlar.

3. Algılanmanın diğer bir koşulu da miktara sahip olmaktır. Miktarı olmayan şey algılanamaz. Miktarın algılanması da algılayan gözün algı kuvvetine bağlı olarak değişir.

4. Opak nesneler görülür, salt saydam olanlar ise görünmezler.

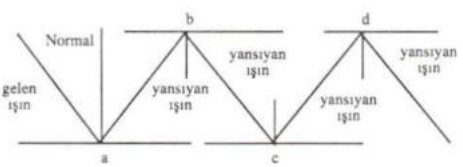
5. Parlak renkli nesneler diğerlerine göre daha kolay ve çabuk görülürler.

Aynı zamanda perspektif kuralları olduğu da anlaşılan bu ilkeler çok ayrıntılı olarak ilk kez İbnü'l-Heysem tarafından işlenmiştir. Nitekim Kemâlüddîn el-Fârisî'de dikkatini daha çok ışığın kaynağı problemine değil, fiziksel anlamda mahiyetini anlamaya yönelik tartışmalara yöneltmiştir; ve bu anlamda **mudî** ve **mustadî**, yani ışık saçan nesnenin ışığıyla, ışıklandırılmış nesnenin saçtığı ışığın mahiyetini anlamak ön plana çıkmıştır. Zira yukarıda söz konusu ettiğimiz fotometriye ilgisini de bu bağlamda anlamak yerinde olur.

6. Kemâlüddîn el-Fârisî, s. 21.
7. Kemâlüddîn el-Fârisî, ss. 15-18.

Kemâlüddîn el-Fârisî, kitabının dördüncü bölümünü ise **catoptrics**'e (yansıma) ayırmıştır. Burada gözün aynada algıladığı nesnenin ikincil suretlerinin, doğrudan görmede algıladığı suretlere benzemediğini belirterek, gözün doğrudan görmede, nesneyle karşı karşıya bulunduğu her konumda nesneyi doğrudan algılarken, yansımada ise belirli konumlarda[8] ancak her iki durumda da gözün nesneyi o nesneden kendisine gelen ışıkla algıladığını[9] doğru olarak savlayabilmiştir.

Yansımaya bağlı olarak oluşan algının niteliklerini de bu bağlamda ele alan Kemâlüddîn el-Fârisî şu temel fikirleri savunmaktadır: ışıklı nesnelerin her bir noktasından, karşısında bulunan bütün yönlere doğru ışık yayılır. Eğer bu yayılan ışıklar parlak bir yüzeye ulaşırlarsa, yansımaya özgü çizgilerle yansırlar; ve bu durumda tepesi o nesnede [ışıklı nesnede] ve tabanı da ayna yüzeyinde olan bir koni oluşur. Daha sonra bu yüzeyden çıkan ışık da çevresindeki diğer nesnelere ulaşır. Eğer düştüğü yerde opak bir nesne varsa, o nesneyi de aydınlatmış olur; ve onun yüzeyine düşen bu ışık da yansır. Ancak bu yansıyan ışık opak nesnenin rengini de taşır. ... Yansımaya bağlı olarak ortaya çıkan görme de, yansıyan bu ışınların göze getirdiği suretlerle oluşur. ... Işıklı nesneden çıkan ışığın koni oluşturması gibi, yansıyan ışık da koni oluşturur.[10]



Çoklu Yansıma

Burada dikkat çeken en önemli yön, Kemâlüddîn el-Fârisî'nin, yansımayla ortaya çıkan görmenin de geometrik çizimleme yoluyla gösterilebileceğini ve ışığın ard arda defalarca yansımaya uğratılabileceğini savlamasıdır. Bu sav, onun daha sonra optik bir problem olarak uzun yıllar bilim adamlarının gündemini işgal etmiş olan gökkuşağının oluşumunun doğru olarak açıklayabilmesinde önemli bir adımı oluşturması bakımından değer taşımaktadır.

Daha sonra Kemâlüddîn el-Fârisî, düz, çukur, tümsek, çukur silindirik, tümsek silindirik, çukur konik ve tümsek konik aynalarda [7 tane], yansımayı uygulamalı olarak ele almış ve görüntü oluşumlarını, her ayna için ayrı ayrı, çizimle göstermiştir. Yansıma optiği diğer optik konularına oranla daha kolay ve bu nedenle gelişmesini de erken tamamlayabilmiş

8. Kemalüddîn el-Fârisî, c. 1, s. 384.
9. Kemalüddîn el-Fârisî, c. 1, s. 387.
10. Kemalüddîn el-Fârisî, c. 1, ss. 387-389.

bir optik dalıdır. Nitekim başta yansıma kanunu olmak üzere bütün yansıma konuları ayrıntılı olarak önceki dönemlerde irdelenmiş ve sonuçlandırılmıştır. Bundan dolayı Kemâlüddîn el-Fârisî'nin açıklamaları üzerinde fazlaca durmaya gerek yoktur.

Kemâlüddîn el-Fârisî, kitabının yedinci makalesini kırılma konusuna ayırmıştır. O burada ışığın saydam ortama doğrusal çizgilerde nüfuz ettiğini ve ortamın saydamlığından dolayı da kırılmaya uğradığını belirtir. Buna göre ışığın nüfuz ettiği saydam ortamlar hava, su, cam ve saydam taşlar (değerli taşlar/camlar)'dır[11] ve ışık bu ortamlar (bunlar düzlem ve ya küresel olurlar) tarafından kırılmaya uğratılır. Bu durumda o ortam içerisinde, ilk doğrultusunda sapan ışın diğer bir doğrultu boyunca yol alarak, geliş hattını da çevreleyen bir hat boyunca ve belirli bir açıyla, yani kırılma açısıyla devam eder.[12] Kemâlüddîn el-Fârisî burada ayrıca ek bir bilgi olarak ışığın düştüğü yüzeyin parlak olması halinde, o yüzeyden aynı zamanda ışığın yansıyacağını ve bundan dolayı da kırılma yüzeyinin bir yansıma yüzeyi haline geleceğini de belirtmekte[13] ve ışığın girdiği ortam az yoğunsa normalden öteye ve çok yoğunsa normale doğru kırılacağını[14], aynı şekilde kırılma açısının da ışığın düştüğü ortamın niteliğine göre, geliş açısından ya daha büyük ya da daha küçük[15] olacağını da tamamen doğru olarak belirlemektedir. Yani ışık az yoğuna giriyorsa, kırılma açısı daha büyük, tersi durumdaysa daha küçük olur.

Böylece ışığın ortam farklılıklarında uğradığı değişimleri ana çizgileriyle tanımlayan Kemâlüddîn el-Fârisî, bundan sonra oluşturduğu bir araçla çeşitli ortamlar için deneyler yapmıştır. Deneyini aynı zamanda küresel ve düzlem yüzeyli nesnelerde de gerçekleştirerek ayrıntılandırmıştır. Daha sonra "**Bütün Amaçlarda Kanıtlamanın Tamamlanması**" başlığını verdiği bir paragrafta, Güneş ışığının ister doğrudan isterse ışıklandırılmış nesneden gelsin, ve ister kuvvetli ister zayıf olsun, doğrusal çizgilerde yol aldığını ve ilineksel ışıkla[16] da kırılma konusunun incelenebileceğini belirtmektedir.[17]

"Amaca Ek" adını verdiği kısa bölümde ise daha önce ışığın ışıklı nesnenin üzerindeki her noktadan karşısındaki her yöne doğru, doğrusal çizgilerde yayıldığını belirttiğini söz konusu ederek, eğer bu ışınların saydam ortama dik olarak girerlerse aynı doğrultuda, eğimli gelirlerse ortama bağlı olarak sapmaya uğrayacağını belirtmektedir.[18]

---

11. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, s. 112.
12. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, s. 112-113.
13. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, ss. 113-114.
14. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, s. 114.
15. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, ss. 114-115.
16. Kendisi ışık kaynağı olmayan nesnelerin yaydığı ışık.
17. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, s. 129.
18. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, s. 129.

Ayrıca Kemâlüddîn el-Fârisî'ye göre eğer ışık algılanamayacak kadar çok hızlı bir hareketle saydam cisme nüfuz ederse, ortamın yoğunluğu hareketi engelleyecektir. Aynı zamanda az yoğundaki hareket çok yoğundaki hareketten daha kolaydır. Başka bir deyişle çok yoğun cisim [ortam] ışığı az yoğun cisimden daha çok engeller.[19] Böylece ışığın hızının sonsuz değil, yalnızca algılanamayacak kadar çok hızlı olduğunu belirten Kemâlüddîn el-Fârisî, daha sonra saydam ortamda kırılmaya uğrayan ışığın niteliklerini tartışmıştır. Burada Kemâlüddîn el-Fârisî kırılma açılarının miktarlarının, geliş açılarına bağlı olarak değiştiğini belirterek[20], şu orantıları verir:

<TBK ve <LHM kırılma açılarıdır ve <AHH> <ABR; <ASR= <AHH> <ABR; <LHM> <TBK; <LHM:<AHH> <TBK: <ABR'dir.

Kemâlüddîn el-Fârisî, daha sonra bu açıların birbirlerine olan farklarını belirlemiştir.

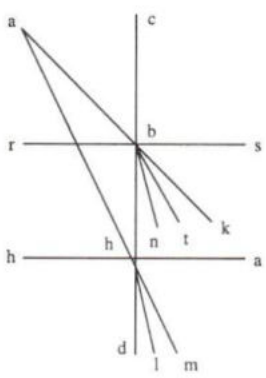
Buna göre;

<LHM'nın <TBK'dan farkı <AHH'nın <ABR'na olan farkından daha azdır. Yani,

<LHM-<TBK < <AHH-<ABR'dir.

Bundan sonra bakiyelerin farkını ele almış ve

<AHH-<LHM=<MHA > <ABR-<TBK=<KBS olduğunu belirtmiştir.



Burada ise daha yoğun ortamdaki kırılma açıları üzerinde durmaktadır. Buna göre –KBT daima geliş açısının (yani ABR) yarısından daha azdır.

<KBT < <ABR:2

Işığın az yoğun ve çok yoğun ortamda kırılması

Altıncı maddede ise az yoğun ortamdaki kırılma açıları üzerinde durmaktadır. Buna göre az yoğundaki kırılma açısı iki açının toplamının yarısından daha azdır.

<TBN < <ABR:2

19. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, ss. 130-131.
20. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, s. 133.

Yedinci kısımda ise şu prensibi ortaya koyar: Ortamdaki az yoğun cisimdeki geliş açısının kırılma açısı, eğer ikinci durumdaki geliş açısı birinci durumdaki geliş açısının bakiyesi kadar ise, birinci durumun yer aldığı ortamdaki geliş açısının gerektirdiği kadardır.[21]

Bundan sonra Kemâlüddîn el-Fârisî kırılmanın camdan havaya geçme durumunda olduğunda açığa çıkan kırılma açılarının miktarları üzerinde durmuştur. Ona göre, camdaki geliş açısı havadaki bakiye kadar olduğunda, camdan havaya geçerken oluşan kırılma havadan cama geçme durumunda oluşan kırılma açısının miktarı kadar olur.[22]

Böylece ulaştığı sonuçlar açısından İbnü'l-Heysem'i aşamadığı ve aynı zamanda konuların ele alınış tarzı bakımından da İbnü'l-Heysem'i adım adım izlediği anlaşılan Kemâlüddîn el-Fârisî de kırılma deneylerini iki temel üzerine oturtmuştur. Bunlardan birisi düzlem yüzeyli ortamlarda ve diğeri de eğri yüzeyli ortamlarda oluşan kırılmadır. Özellikle Bu ikinci tip kırılma incelemelerinin tarihsel önemi çok büyüktür. Optik tarihine **yakan küreler** (burning glass) olarak geçen bu konu da yine İbnü'l-Heysem tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Ancak konunun hak ettiği çizgiye gelmesi Kemâlüddîn el-Fârisî'nin çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Çünkü Kemâlüddîn el-Fârisî bu konudaki verileri gökkuşağının oluşumunun doğru olarak açıklanmasında kullanmış ve başarılı da olmuştur.[23] Hatta onun optik tarihindeki yerini de bu konuyla ilgili açıklamalarına dayanarak belirlemek yerinde olur.

3. Tenkih el-Menâzır'ın Tarihsel Önemi

Tenkih yapısı itibariyle İslâm Dünyası'nda gerçekleştirilen yüksek düzeyli yapıtlar içerisinde en önemlilerinden biri olmakla birlikte, İslâm uygarlığının parlak döneminin bitimine denk gelme şanssızlığı sonucu gereken etkiyi uzun yıllar gösterememiş ve ancak yüzyılımızın başlarında ünlü Alman çevirmen ve araştırmacıları Eilhard Wiedemann ve Joseph Würschmidt'in çevirileriyle tanınmaya başlamıştır.

Ancak özü itibariyle bir şerh kitabı olması dolayısıyla İslâm'ın hız kaybettiği ve durakladığı dönemlerde okutulduğunu düşünmek yanlış olmaz. Çünkü bütün İslâm Dünyası'nda şerhlerin okunduğu bilinmektedir. Bunun dışında kendisinden sonra konuyla ilgili çalışmalarda da etkili olduğu bilinmektedir. Bu etkinin en belirgin olarak ortaya çıktığı kimse ünlü Türk astronomu Takîyüddîn b. Marûf'tur.

---

21. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, ss. 133-134.
22. Kemâlüddîn el-Fârisî, 2. cilt, s. 139
23. Kemâlüddîn el-Fârisî'nin **Yakan Kürelerle** ilgili çalışması tarafımızdan Yüksek Lisans Tezi olarak incelenmiştir. Bkz. Topdemir, Hüseyin Gazi, *Kemâlüddîn el-Fârisî'nin, İbnü'l-Heysem'in Kitab el-Menazır adlı Optik Kitabına Yazdığı Açıklamanın **Yakan Kürelerdeki** Kırılmaya ait Bölümünün Çevirisi ve İncelenmesi*, 1988, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

Takîyüddîn, Osmanlı İmparatorluğu boyunca yazılmış tek optik kitabı olan *Kitâbu Nûr-i Hadakati'l-Ebsâr ve Nûr-i Hadîkati'l-Enzâr*'da bu konuya bir açıklık getirmektedir. Kitabının giriş (Mukaddime) bölümünde verdiği bilgilerden kendisini böyle bir kitap yazmaya iten temel nedenin optik kitaplarındaki eksiklikleri gidermek ve konunun daha anlaşılır kılınmasını sağlamak olduğunu öğrendiğimiz Takîyüddîn'in açıklamalarına göre, onun kitabının da bir şerh çalışması olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de kitabın ayrıntısına inildiğinde temelde optiğin o dönemdeki ana problemlerini ve konularını yalınlaştırmayı asıl amaç edindiği çok açık olarak görülmektedir.

Kitap şerh olduğuna göre dayandığı kaynakların bilinmesi de anlaşılması kadar büyük önem taşımaktadır. Mukaddimede belirttiğine göre Kitâbu Nûr'un iki temel kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi İbnü'l-Heysem'in *Kitâb el-Menâzır*'ı ve diğeri de Kemâlüddîn el-Fârisî'nin bu kitap üzerine kaleme aldığı şerh kitabı olan *Tenkih el-Menâzır*'dır. Takîyüddîn Mukaddimede bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

"Bunun [bu kitabın] incilerinin [getirdiği fikirlerin] anlaşılabilmesi, Euclid'in ve diğer bilginlerin [alim] optik kitaplarının, optik aletlerin ve merceklerin bilinip tanınmasıyla olanaklıdır. Bunlar çok önemli ve çok ayrıntı gerektiren problemlerdir. [Optik] görmenin oluşumu, Mudî ve Munîr'in ışınlarının yayılımını inceler. Bu zor problemlerle mücadele ederken, insanı yaşlandıracak kadar çok sıkıntı çektim. Bu güçlüklerin aşılmasında akıl ve deneyi esas aldım. Bir noktaya varmak, bir başarı elde etmek istiyordum. [Ancak] dev bir orduyla karşılaştım. [Öyle ki] Fârisî'nin argümanlarıyla güçlendirilmiş bu dev ordunun hücumlarıyla da savaşmak zorunda kaldım. Daha önce büyük bir kitap yazıldı. Çok ayrıntılarla süslenmiş olan bu eser *Tenkih el-Menâzır*'dır.

Bu bilim iki büyük emir tarafından yönetilmekte, ve iki büyük Melik tarafından desteklenmekteydi. [Bunlar] Ebû Ali el-Hasan ibn el-Hasan el-Heysem el-Basrî ve Hasan ibn Ali ibn el-Hasan el-Fârisî'dir. (Allah onların ruhlarını kutsasın). Bunlar mükemmel eserlerdir. Bu ikisinin yardımıyla zafere ulaştım. Onların seçkin fikirleriyle kesin bir başarı elde ettim. Allahın yardımı ve bunların desteğiyle kalpleri tatmin eden ve yüreklere su serpen sonuca ulaştım. Ancak ben bu kitabı fahrı [şanı] yüksek ve fecri aydınlık olmasına karşın içeriğini çok uzun buldum. Bundan dolayı gereksiz ayrıntıları kısalttım ve kelime oyunlarını azalttım. Asıl amaca zarar vermeyecek bir olgunluk seviyesine ulaştırdım. Kitabı incelemeyi arzu edenler, kendisini buna adayanlar, oradaki problemlerin çözümünü bu kitapta edinebilirler. Bütün bunlara rağmen önemli bazı hedeflerin belirlenmesi, düzensizlik ve belirsizlikleri belirginleştirerek toplamak olanaklı olmadı. Ancak yine de problemi kısa bir şekilde özetlemeye çalıştım. Bazı açık ipuçları var ancak bu ipuçları amaçlarıma ulaş-

mamı sağlayacak önemli bir teorem [kaziye] kurmamı sağlayamadılar. Bu nedenle bunlara sadece değinmekle yetindim. Düzeltilmesi gereken konuları, ister büyük ister küçük olsun, özlü bir duruma getirdim. Onu ayıklarken, süslerken, düzeltirken ve güzelleştirirken yüceliğinin ufuklarında bütün kemaliyle ay, ve bütün güzelliğiyle güneş doğdu. Ve ona Nûr-i Hadakati'l-Ebsâr ve Nûr-i Hadîkati'l-Enzâr adını verdim.[24]"

Böylece amacının *Kitâb el-Menâzır* ve *Tenkih el-Menâzır*'ı bir arada şerh etmek olduğunu öğrendiğimiz Takîyüddîn, zaten Kitâbu Nûr'u da bu iki kitabın sınırladığı biçimsel yapıyla sıkı sıkıya bağlı kalarak hazırlamıştır. *Kitâb el-Menâzır* ilk üç kitabı doğrudan görmeye, ikinci üç kitabı yansımaya ve son kitabı da kırılmaya ait olmak üzere yedi kitaptan oluşmaktadır. *Tenkih el-Menâzır*'da benzer bir mantıkla yedi makale olarak düzenlenmiştir. *Kitâbu Nûr* ise üç kitap halinde düzenlenmiş olup, bunlardan birincisi doğrudan görmeye ikincisi yansımaya, ve üçüncüsü de kırılmaya ayrılmıştır.

Yine Takîyüddîn konuya yazdığı girişte ışın ya da görme konilerinden söz ederken Fârâbî'nin Aristo ve Platon'un (Eflatun) görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı makalesinden, Kitab fî Cem'i Beyne Re'yey el-Hakimeyn, ve Şehabeddin Suhreverdi'nin Nur Heykelleri adlı kitaplarından söz etmektedir. Böylece onun Kitâb el-Menâzır temel olmak üzere, Tenkih el-Menâzır ve yukarıda söz konusu edilen Fârâbî ve Suhreverdi'nin eserlerine, dolayısıyla da Antikçağ düşünürlerinin konuya ilişkin fikirlerine dayanarak Kitâbu Nûr'u yazdığı anlaşılmaktadır.

4. Değerlendirme

Kemâlüddîn el Fârisî'nin, İbnü'l-Heysem'in bilgi düzeyini kavramış olmasının yanında bazı optik olguların açıklanmasında onun yapamadığını da yaptığını belirtmiştik. Örneğin bütün çabasına rağmen, İbnü'l-Heysem gökkuşağının oluşumunu doğru olarak açıklayamamıştır. Kemâlüddîn el-Fârisî ise İbnü'l-Heysem'in kavram ve açıklamalarından hareketle gökkuşağını doğru olarak açıklamayı başarmıştır.[25] Ancak bu başarısı yüzyılın başına kadar gün ışığına çıkamamıştır.[26] Bunun bir ne-

---

24. Takîyüddîn, Kitâbu Nûr, Süleymaniye, Laleli 2558, varak no: 2a; Oxford, Bodleian, Marsh 119, varak no: 2b-3a.

25. Kemâlüddîn el-Fârisî'nin gökkuşağı açıklaması, benzer şekilde ve aynı dönemde batıda Theodoric (1250-1311) tarafından da gerçekleştirilmiştir. Bu başarının altında yatan neden de yine İbnü'l-Heysem'in yapıtının etkisidir. Bkz. Topdemir, 1990, ss. 490-491; Topdemir, 1992, ss. 110-111.

26. Kemâlüddîn el-Fârisî'nin tanınmasında yardımcı olan çalışmalardan bazıları şunlardır: Eilhard Wiedeman, "Über die Brechung des Lichtes in Kugeln nach ibn al Haitham und Kamâl al Dîn al Fârisî", Sitzungsberichte der Physicalish-Medizinische Sozietat in Erlangen, 42, 1910, ss. 15-58.; Eilhard Wiedeman, "Zur Optik von Kamâl al Dîn", Archiv für die Geschicte der Naturwissenschaften und der Technik, 111, 1910-12, ss. 161-177.; Mustafa Nazif, "Kamâl al-Dîn al-Fârisî wa ba'd buhûthuhu fî ilm al-Daw", the Egyptian

deni de, işte bu çeviri döneminin gerisinde kalmış olmasıdır. Zaten batıda İbnü'l-Heysem sonrası İslâm optiği hakkında çok az şey bilinmektedir. Bunun nedeni de yine bu döneme ait yapıtların çeviri yoluyla aktarılamamış olmasıdır. Örneğin Kemâlüddîn el-Fârisî'den genellikle hep İbnü'l-Heysem'in yorumcusu olarak bahsedilmekte, ancak başarılarının olup olmadığı söz konusu edilmemektedir. Buna karşılık İbnü'l-Heysem'in en küçük risalesi bile pek çok araştırmaya konu edilmiştir. Bundan dolayı da, haklı olarak, bütün optik konularında olmasa bile pek çok optik konusunda 17. yüzyıla kadar etkili olmuştur. Bu etkinin en çok belirginleştiği dal ise görme optiğidir. Çünkü Kepler'in retinal görüntü kuramını dayandırdığı temel kavramların bir çoğunun kaynağı İbnü'l-Heysem'in görme kuramıdır. Örneğin bir nokta kaynaktan çıkan yayılım şeması Kepler'in görme kuramının en temel ilkelerinden biridir; ve bu kuramın temelini oluşturan probleme yani nesnedeki bir noktadan çıkan yayılımın gözde o noktanın karşılığı olan noktaya, başka bir deyişle nesne ve gözdeki görüntü noktalarının bire birlik karşılıklılığının çözümüne yönelik ilk açık anlatım da yine İbnü'l-Heysem tarafından gerçekleştirilmiştir.

Kemâlüddîn el-Fârisî'nin bu temel belirlemeleri bize İbnü'l-Heysem'in oluşturduğu yeni optik geleneğin 14cü yüzyılda ne denli etkin olduğunu göstermesi bakımından oldukça ilginçtir. Çünkü yukarıdaki sayfalarda Kemâlüddîn el-Fârisî'nin, İbnü'l-Heysem'in temel argümanlarına hiç bir köklü katkı yapamadığı açıkça gösterilmektedir. Böylece Kemâlüddîn el-Fârisî'nin de kırılmanın ikinci temel kanununa yani bugünkü söylemiyle sinüs kanununa ulaşamadığı anlaşılmaktadır.

Society for the History of Science yayınlarından, yayın no 2, Kahire, 1958, ss. 65-100.; Roshdi Rashed, "Le Modéle de la Sphere Transparente et léxplication de l'arc -en- ciel: ibn al-Haytham, al-Fârisî", Revue d'histoire des Sciences et de leurs applications, 23, 1970, 109-140.

27. Lindberg, 1976, s. 86.

KÜLTÜR HAYATI İLE İLGİLİ YAZILAR

"TÜRK MÜSLÜMANLIĞI" ÜSTÜNE BAZI DÜŞÜNCELER

*Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN**

"Bir tek İslâm vardır. Çeşitlilik İslamın tarîhi-kültürel tezahürlerinden doğmaktadır." Bu, öyle görünüyor ki, genel kabul gören bir iddiadır. Burada, felsefî bakımdan önemli olan "öz-tezahür" ayrımının zorluklarına dikkat çekmek istiyorum. Şu soru önemli: Acaba yaşanmış bütün tarîhi-kültürel dinî tecrübelerin dışında, ötesinde varolan, varolduğu kabul edilen "öz İslam" (asıl İslam, hakiki İslam) nedir ve böyle bir İslamın varolduğunu (ontolojik problem) kim bilmektedir (epistemolojik problem)? Ben, burada bu zor soruya cevap vermeyi denemeyeceğim, çünkü onun yeri burası değil.

Yukarıda zikr edilen genel kabule dayanılarak, "Türk İslamı" kavramıyla "Türk (Türkiye) Müslümanlığı" kavramı arasında bir ayırım yapılmakta ve ikinci kavram, başka sebepler meyanında, bilimsel açıdan da tercih edilmektedir. Bu ayırımı ve tercihi anlamlı buluyorum. Fakat burada bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. "Türk Müslümanlığı", yani insanda, dolayısıyle bireyde, toplumda, kültürde tezahür ettiği, etmekte olduğu haliyle İslam, hem **tasvir edici**, hem de **kıymet biçici (değer ifade edici)** şekilde kullanılmaktadır. Birinci durumda tarihî ve sosyolojik bir gerçek dile getirilmektedir. Şöyle ki, İslam, tarihî-kültürel bir varlık olan her hangi bir toplumun hayatına girmekte ve belli bir uslup içinde yaşanmaktadır. Çok kere nüfuz ettiği yeni kültür formlarının bir kısmının değişikliğe uğramasını sağlamakta (bu yola niçin gittiğini biliyoruz) aynı zamanda mevcut formların bir kısmını benimseyerek o formlarda ifadesini bulmaktadır. Bundan dolayıdır ki, İslam Fas'ta, Anadolu'da, Malezya'da, Yemen'de ve Bosna'da farklı ifade kanalları bulabilmekte, aynı din, öze zarar verilmediğine inanılarak farklı şekillerde yaşanabilmektedir. Ve bu yaşanma, hem değişik kültür formlarından destek bulmakta, hem de yeni kültür formlarına varlık kapısı açmaktadır.

Biraz önce kasten "öze zarar verilmediğine **inanılarak**" dedim, zira dinin kültürel formlarda ifadesi İslam tarihinde ciddî dinî-kelâmî tartış-

* Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Profesörü.

malara yol açmış ve iş zaman zaman "küfürle itham" noktasına kadar götürülmüştür. Anadoluda bize çok "masum" görünen dini tezahürlerin, sembollerin bir kısmı, yine Anadolu da yaşanan başka tezahürler ve sembollerle uyum içine girmemiştir. Kâtip Çelebi'nin **Mizanu'l-hakk**'ını okuduğumuz zaman Anadolu bağlamında dahi "hangi Türk Müslümanlığı" sorusunun anlamsız bir soru olmadığını düşünüyorum. Burada hangi cenahın sayıca fazla olduğunun çok önemli olmadığına inanıyorum.

Aynı konuya daha geniş bir perspektif içinde bakarsak meselenin daha keskin bir tarzda ele alındığını görürüz. Meselâ Ibn Teymiye ve takipçilerinin Türk müslümanlığının belirgin vasfı olan tasavvufî hayat tarzının çok büyük bir kısmına, Osmanlı Ulemasının ise Vahhabî Müslümanlığına nasıl baktığını biliyoruz.

Kısaca söylendikte, "müslümanlık" hâdisesine tasvir edici bir çerçeve içinde bakmak, kelâmî, felsefî zorluklardan uzak kalabilen bir bakış tarzı değildir. Başka bir değişle, öz-tezahür ilişkisi her zaman bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Gelelim **değer-koyucu** söyleme. Hemen hemen her toplumun "bize has müslümanlık" söyleminde bir değer atfetme vardır. Hicaz'dan Anadolu'ya bakınca Suud'lu bir âlim bizim müslümanlığın önemli bir kısmının halk tasavvufunun etkisiyle özden uzaklaştığını söyler. Buradan oraya bakınca da o müslümanlığın ne kadar lafzî, ne kadar dar ve ne kadar kültür fukarası olduğu öne sürülür. Bütün bunların temelinde akçıkca ifade edilen veya edilmeyen şu kanaat vardır: "Biz onlardan farklıyız ve bizim müslümanlık, onlarınkine nisbetle daha çok İslamdır". Bu farklılığa tarihî-kültürel güç kazandırmak için özellikle millî devletlerin oluşumunu takip eden yıllarda geçmişin köklerine gidildiği görülmektedir. Suudlu Mekke-Medine, Suriyeli Finike, Mısırlı Fravun dönemi, Tunuslu Kartaca ve Türk Orta Asya köklerine atıfta bulunarak "bizimki farklıdır" söylemini devam ettirmektedir. Bu söylem, kanaatimce, dinî olduğu kadar - hatta ondan ziyade - siyasî ve ideolojiktir. Bu bakımdan, hassasiyet işin sosyolojik tesbitinden kaynaklanmıyor. Yukarıda söylediğim gibi, aynı din "özüne zarar verilmeden" farklı kültürlerde az çok farklı şekillerde yaşanır. Hassasiyet, ya "bizimki daha doğru" iddiasından, veya bununla birlikte söylemin ideolojik bir nitelik kazanmasından ileri gelmektedir.

Eğer bu "bizimki daha doğru" iddiası, "ben böyle hissediyorum" anlayışının ötesine geçip rasyonel bir zemine oturacaksa, onun hem kaynak veya kaynaklar, hem de kelâmî-felsefî bakımlardan tartışılması gerekir. Aslında bu tartışmanın gücünün oldukça sınırlı olduğunu tahmin ediyorum. **Yaşanan her dini hayatın entellektüel müdafaası, kaynağın da "en iyi şekilde" kendisi tarafından anlaşıldığı** iddiasıyla ortaya çıkar. Kaynağa, yani Kur'ana gitmek suretiyle bizim tarihimizdeki kelamhukuk ağırlıklı müslümanlık ile tassavvuf ağırlıklı müslümanlık arasında-

ki tartışmaların çözüme kavuşturulamadığını biliyoruz. Kaynağa gitmek, Mü'minlerin kahir ekseriyetinin "sapma" diye değerlendirildiği hayat tarzlarının belirlenmesinde belki kolaylık sağlar, ama "ince farklılıklar" konusunda "kaynağı okuyarak" tartışmaya son vermek kolay değildir. Bir örnek vereyim. Gazâli, kendi döneminde Batıniyye'nin din anlayışının (Kur'an "okumaları"nın) **te'vîl** değil dinin tekzib'i olduğunu göstermede başarılı oldu, fakat Mutezile'nin ve felasife'nin ince ayırımlarını eleştirilerinde, felsefî-kelâmî açıdan başarılı olamadı. Yahut yeterince başarılı olamadı.

Bütün bu söylediklerimle şu temel zorluğu dile getirmek istiyorum. Müslüman bilginler, tarih boyunca çeşitli "müslümanlıklar"ın hem varlığını görmüş, hem de onların kaynak (kaynaklar) açısından bir değerlendirmesini yapmadan edememiş, çok kere kaynağa giderek de ihtilaflarının kolay kolay halledilemeyeceğini, belki de büyük bir üzüntü için de, görmüşlerdir. Bunun da, kanaatimce, başlıca sebebi, özün önemli bir kısmının anlaşılması ve yorumlanmasının zaten tarihî dinî tecrübeler -ki onların hem fikrî, hem hissi, hem de âmelî boyutları vardır- tarafından belirlenmesi, dolayısiyle kısmen de olsa bir "fasid daire" içine girilmesi, yani tecrübeyi değerlendirmek için kaynağa gidilmesi, oysa kaynağı anlamanın önemli ölçüde o tecrübenin formları içinde cereyan etmesidir. Bu durum sadece din için değil, anlaşılma ve yorumlanmayı gerekli kılan her çeşit fikir ve uygulama için sözkonusudur.

Kanaatim o dur ki, "Türk müslümanlığı" (yahut "Türk İslâmı") söylemi (veya fikri) ta başından beri ideolojik bir boyutu -dolayısiyle bir anlamda değer koyucu bir özelliği- içermektedir. "Türkleşme, İslamlaşma ve muasırlaşma"nın Türk düşünce gündemine oturduğu günlerdeki "İslamlaşma", **modern bir proje idi. Müslüman** bir toplumun **müslümanlaşması'**, **İslam'**ın özellikle Türk milliyetçiliği ve çağdaşlaşma karşısında yeniden tanımlanması ve yorumlanması zorunluluğunu ortaya çıkarıyordu. Bu yeniden tanımlanıp yorumlanma zarureti öteki iki kavram için de sözkonusudur. Çağdaşlaşmanın gerekleriyle uyum içinde olan bir din ne kadar zaruri idiyse, İslam ve çağdaş durumla bağdaşır bir milliyetçilik; İslamı ve Türkün tarihî tecrübesini ciddiye alan bir çağdaşlaşma da o kadar gerekliydi. Eğer yeterince başarılı olunabilseydi oradan, yani o modern terkîbi projeden teorik sağlamlığa sahip bir "Türk Müslümanlığı" yahut "modern bir Türk dîn anlayışı ve yorumu"da çıkabilirdi.

Uzun süreden beri Türkiye'de bu istikamette güçlü bir arzunun olduğunu biliyoruz. **Modern Tarihte İslam** adlı ünlü eserin müellifi Wilfred Centwell Smith, bu eserde adını vermediği bir Türkün şu görüşünü iktibas ediyor: "Angilikanizm nasıl bütünüyle İngiliz tarzında bir Hıristiyanlık ise, biz de bizim olan, (yeni) toplumumuzla ilgili, onunla entegre olmuş bir Türk İslâmı' inşa etmek arzusundayız. Angilıkanizm ne İtal-

yan'dır, ne de Rus. Buna rağmen kimse onu Hıristiyanlık olmamakla suçlamıyor. Biz niçin kendimize ait olan bir İslama sahip olmayalım?"[1] Smit'e göre böyle bir tutum **Islam** tarihinde yenidir. Türklerin dışında kalan müslümanlar açısından da şok edicidir. Halide Edip Adıvar'ın da benzer bir duygu içinde "biz İslam dünyasının Protestanları olacağız" dediği kayd edilmektedir.

Bu dini tutumu yeni bir milli yapılanmanın bir parçası olarak görmek gerekir. Bu yapılanma bir şeyi arkasında bırakıyor; bir şeye de yüzünü dönüyor. Yani bir ayrılmayı, farklılaşmayı ve öte yandan bir birleşme arzusunu, iradesini dile getiriyor. "Yeni sosyete", tarihî ümmetin siyasî bir parçası olmaktan vazgeçiyor. Öte yandan laik Batının geniş dünyasında yer alıyor. İşte tasarlanan yeni din anlayışının bu her iki arzuyu veya talebi karşılayacak yapıda olması gerekiyor ve işte "millî dîn" arzusu'da buradan kaynaklanıyor. Temel iddia şu: Türk'ün İslam anlayışı zaten Arabınkinden de Aceminkinden de farklıydı. Şimdi bu farklılığı daha da güçlendirmek gerekir: Muamelata ilişkin şer'i hükümlerin pek çoğu lağvedilmelidir. Ezan Türkçe okunmalı, ibadet Türkçe yapılmalı. Eski dinî sembollerin çoğu atılmalı, modern hayata uygun yeni semboller üretilmelidir. Din, laik yapıyla çatışmayacak bir tarzda yeniden tanımlanmalı ve dinin **itikad ve ibadet boyutu** esas alınmalıdır. Ahlâk ve terbiye sisteminin de yavaş yavaş dinî nitelikten kurtulup mîllî bir karaktere bürünmesi gerekir.

Bunlar, pratik taleplerden ibaret değildir. Onların bir yere oturtulabilmesi için Kur'anın yeniden anlaşılıp yorumlanmasına, yeni bir kelam anlayışına, hatta metafiziğe, içinde dinin de rahat edeceği yeni bir ictimaî felsefeye ihtiyaç vardır. Bütün bunların olabilmesi için de tarihî değer dünyasından güç bularak bir evrim sürecinde yol alan bir eğitim felsefesi gerekliydi. Eğer bu geniş kapsamlı çabada gözle görülür bir başarı sağlanabilseydi, yani biribirini zenginleştiren bir Türkleşme, İslamlaşma ve çağdaşlaşma çabasında çoğunluğu tatmin eden bir başarıya ulaşılabilseydi, bugün kendine özgü bir tefsir, hadis, kelâm, ictimaî ahlak felsefesi de olan bir "Türk Din Anlayışı"ndan ve bu bağlamda bir "Türk Modeli"inden söz edebilirdik.

Pekâlâ. Benim biraz önce bazı özelliklerini saydığım anlamda, yani kısacası kelamî-felsefî anlamda, bir "Türk Müslümanlığı'nın oluşup gelişmesi imkânsız bir şey midir? Bence hayır. Ben şahsen ufukta yeni bir teolojinin, yeni bir kelamî-felsefî anlayışın ışıklarını görüyorum. Bu anla-

---

1. W.C. Smith, **Islam in Modern History**, Princeton University Press, 1957. (Mentor Books Series, s. 196) Krş. G.E. von Grunebaum, **Modern Islam**, University of California Press, 1962, s. 70 n. 65 ves. 158.

2. Krş. Mehmet S. Aydın, "Theocracy and Democracy", **Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Hermeneutics, Values and Society**, Nşr. H.M. Vroom, J.D. Gort, Amsterdam, 1997, s. 288-295.

yışın merkazî meşguliyet noktaları Türkçe ezan v.s. gibi konular olmayacaktır. Bu yaklaşım, Türk müslümanlığının belirgin vasfı olan tarihî tasavvufî tecrübeyi de yanına alarak-hatta bütün tarihî tecrübeyi ciddiye alarak - Kur'anı yeni bir gözle okumaya, oradan çağdaş dünyayı anlayan ve o dünyaya katkıda bulunan ve belli, önemli ölçüde yeni diyebileceğimiz bu insan anlayışını, yeni bir ictimai ahlâk[3] görüşünü (özellikle kadına hakettiği önemi veren) yeni bir dinlerarası (dolayısıyle uluslararası) ilişkiler çerçevesini ve daha pek çok ilgili şeyi çıkarmaya gayret etmeye cesaret eden bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın mesafe alması çok hızlı olamayacaktır. Din hayatında değişiklik sadece kelamî-felsefî bir zemin hazırlamakla gerçekleşmez. O hayat asırlar boyunca oluşan ve derin anlamboyutları kazanan semboller dünyamızla, köklü tarih bilincimizle, mitik ve mistik ufkumuzla doğrudan ilgilidir. O anlam boyutlarına yeni boyutların eklenmesi, uzun zaman alır ve bu, ancak yeni dini anlamların aşılanması sayesinde gerçekleşir. Bence tarihin en başarısız projeleri dinî sembolleri ve anlamları atıp onların yerine dünyevi semboller ikame etmeye ve bir çeşit "dünyevî dîn" oluşturmaya çalışan projelerdir. Türkiye'de malzeme hazırlığı safhasında ciddi bir faaliyetin başladığı görülmektedir. Her zaman büyümeye, gelişmeye açık bir bina'nın, bir "Türk Binası"nın ne zaman yükseleceği **beşerî çaba** ile birlikte şekil kazanan **ilâhi takdir**'e bağlı olacaktır. Böyle bir bina inşa çabasının yüzyılı aşan bir geçmişi vardır. Bu çabanın geniş anlamda anlaşılması gereken ve bugün mutlaka güçlendirilmesi zenginleştirilmesi icabeden rasyonel, hürriyetçi, değişmeye açık bir çizgisinin olduğunu biliyoruz. Bu çizgiden katoliklik, Protestanlık v.s. gibi teolojide ve hatta liturjide büyük farklar içeren dinî oluşumlar beklemek bana hiç gerçekçi görünmüyor; çünkü Peygambere nasıl geldiyse öylece korunduğu kabul edilen Kur'anın İslam'daki statüsü, İncillerin Hıristiyanlıktaki statüsüne benzemez. Ayrıca İslamın tarihî macerası da oldukça farklı bir seyir çizgisi izlemiştir. Aslında öyle bir oluşuma ihtiyaç da yoktur. Önemli olan, hem kendi kaynaklarını ve tarihî tecrübesini hem de insanlığın ulaştığı fikrî ve ilmî düzeyi dikkate ve ciddiye alan yeni bir İslamî anlayışın fikrî ve amelî hayatımıza yön verici bir noktaya çıkarılmasıdır. Tarihî, coğrafî ve geniş mânâdâ siyasî konumu itibariyle iyi bir durumda olan Türk ilim ve fikir adamlarının bunu başarabilecekleri hususunda umutsuz olmak için hiçbir sebep yoktur.

3. Bkz. Mehmet S. Aydın, "Ethics in the Scriptures: An Islamic Perspective" **Aynı eser**, s. 147-156.

DEMOKRASİ KAVRAMI, TOPLUMSAL DEĞERLER VE BİREY*

*Prof. Dr. Şafak URAL***

Demokrasi kavramı demokrasinin kendisinden önce gelir.

Demokrasi kelimesi etimolojik olarak "halk iktidarı" anlamına gelmekle birlikte, günümüz toplumlarında çok farklı anlamlar kazanmış ve birbirinden farklı uygulamaları nitelemede kullanılan bir kavram halini almıştır. Bu farklılık 'demokrasi' kavramının genel bir tanımının verilmesini de güçleştirmektedir. Bu sebeple, söz konusu kavram ele alınırken, ister istemez bazı çerçevelerin çizilmesi ve bu çerçeve dahilinde konunun işlenmesi gerekmektedir. Amacımız, batı tipi bir demokrasi anlayışını çıkış noktası olarak almak, bu çerçevede sözkonusu kavramı incelemek ve Türkiye'deki durumu da bu açıdan değerlendirmek olacaktır.

Batı tipi demokrasinin ilk basit örnekleri Ortaçağ'a kadar gitmekle birlikte, günümüzdeki uygulamanın başlangıcı bu asrın başlarıdır. Fakat arada Aydınlanma dönemi, Fransız İhtilali ve Amerikan Bağımsızlık Savaşı başta olmak üzere bazı olayların sonuçları da 'demokrasi' kavramının şekillenmesinde önemli rol oynamış, tarihi bir arka plan oluşturmuştur.

Günümüz batı tipi demokrasinin en belirgin özelliği olarak, serbest seçimle ve açık oyla teşkil edilen bir parlementonun, dolayısıyla bir temsili sistem esası üzerine kurulmuş bir parlementonun mevcudiyeti gösterilebilir. Parlemento aynı zamanda yürütme ve denetleme gücünü de temsil etmektedir. Böylece seçilenler, sözkonusu erkleri, seçenler adına kullanmak yetkisini de teorik olarak elde etmiş olurlar.

---

* Bu yazı, Mart 1988 tarihinde UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, İnsan Bilimleri Komitesi tarafından Ankara'da Türk Tarih Kurumu Salonunda düzenlenen 'Demokrasinin Felsefi Temelleri' isimli toplantıda yapılan konuşma metninin genişletilmiş şeklidir.

** İstanbul Üniversitesi, Felsefe Profesörü.

Bu arada 'kuvvetlerin ayrılığı' ilkesinin de Demokrasinin temel özellikleri arasında yer aldığını belirtmek gerekir. Bu ilkenin, özellikle yargı yetkisinin bağımsız kurumlar tarafından temsil edilip uygulanması anlamına geldiği kabul edilir. Yargı gücünün bağımsız olması, yürütme ve denetleme gücünün doğru ve yerinde kullanılmasının da teminatı olarak kabul edilir. Bu anlamda Demokrasi, bir kuvvetler dengesi olarak da karşımıza çıkar.

Demokrasinin gücünü ve aynı zamanda zaafını da herhalde bu noktada aramak gerekir.

Kuvvetlerin ayrılığı veya bir anlamda kuvvetler arasında bir dengenin kurulması, çeşitli kurumların işleyişini etkiler ve biçimler. Bu işleyiş aynı zamanda, demokrasinin temel ve ayırtedici bir özelliğine, yani bireyin sahip olabileceği özgürlüklerin ve hakların da bir teminatına işaret eder. Çünkü aksi taktirde mesela totaliter rejimlerde olduğu gibi, bireyler arasında, gerek onların sahip olacakları imkanlar, gerek haklar ve gerekse özgürlükler açısından bir eşitsizlik sözkonusu olacaktır. Totoliter bir sistemde bazı bireyler bu özelliklere özgürce sahip olamayacakları gibi, onları eşit olarak kullanma olanağından da mahrum olurlar. Bu anlamda demokrasi, insan onuruna en fazla sahip çıkan, onu yücelten, onun gelişmesi için en uygun zemini sağlayan bir siyasi sistemin adı olarak kabul edilmek durumundadır. Yani kısaca demokrasinin ayrıcalığı, bireysel hak ve özgürlüklerin teminat altına alınabilmesidir. Fakat burada bireysel özgürlüklerin ve hakların tanımının çok iyi yapılması gerekir; en azından her bireysel talebin, bir bireysel özgürlük olarak anlaşılmaması, bir hakkın bulunduğu yerde ödevin de bulunduğunun kabul edilmesi ve bu hususların da önemle altının çizilmesi gerekir.

Demokrasinin diğer bir özelliği, sadece insanın insanla değil, insanın toplum ve devletle olan ilişkisini, diğer siyasi sistemlere göre en fazla koruyan ve teminat altına alan bir rejim olmasıdır. Diğer bir ifadeyle demokrasinin ayırdedici özelliği, bütün kurum ve kurallarının, bireyi, birey hak ve özgürlüklerini tanımlayışında yatmaktadır.

Buraya kadar demokrasinin deyim yerindeyse kağıt üzerinde sahip olduğu özellikler, yani bir kurum olarak sahip olduğu **hukuki özellikler** dikkate alındı. Fakat öte yandan demokrasinin bir de toplumların **sosyal yapısı, kültürel dokusu** veya kısaca **toplumsal değerleri** ile ilgili bir yönünden sözetmek gerekir. *Bu yön, demokrasinin kağıt üzerinde tanımlanan özelliklerinin hayata geçirilmesini, sosyal kurumların demokratik yapı içindeki işleyişini, bireyler arası ilişkiyi, birey ve devlet arasındaki ilişkinin işleyişini belirler.* Yani *demokrasi aslında, o toplumda mevcut bireysel ve toplumsal değerler sayesinde kazandığı özelliklerle karakterize edilen biçimde gerçekleşebilir.* İşte bu bakımdan demokrasinin toplumsal değerler açısından anlamı, demokrasinin kağıt üzerinde tanımlanan özelliklerinden önce gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, hukuki kurallar, top-

lumsal kurumlar ve siyasi yapı demokratik sisteme uygun olarak teşkil edilseler bile, ancak ve ancak toplumsal değerlere bağlı olarak bir anlam kazanırlar.

Bu durumda Batı tarzı bir demokrasinin özelliklekleri, kağıt üzerinde tanımlanan hukuki özellikleriyle değil de gerçekte nasıl işlediği açısından, yani o toplumun değerleri açısından bir anlam ifade edecektir. Nitekim bu tip demokrasilerin kağıt üzerindeki özellikleri birbirine çok benzemekle birlikte, Kıta Avrupası ülkelerinin, Amerika'nın ve Japonya'nın demokratik kurumlarının işleyişi ve bu toplumlardaki bireylerin davranışları, kültürel özelliklerine, daha genel bir ifadeyle toplumsal değerlere bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Gerçekten de sözkonusu toplumlarda bireylerin, mesela özgürlük isteklerinin biribirinden farklı özellikler taşıdığı bilinmektedir.

Sonuçta demokratik rejim çerçevesinde düzenlenen ve tanımlanan birey hakları, toplum ve devlet arasındaki ilişkilerin dayandığı ilkeler, toplumlara ve tarihi gelişime bağlı olarak değişebilmektedir. Çünkü sonuçta herşey devletin bireyden, bireyin toplumdan, toplumun bireyden, toplumun devletten ve devletin toplumdan ne beklediğine bağlıdır ve bu beklenti üzerine kurulmak durumundadır. Bu beklentiler ise tarihi arkaplana, sosyal değişmelere, kültürel özelliklere, ekonomik gelişmeye bağlı olarak farklı olabilmektedir. Sonuçta demokrasi kavramının sadece kağıt üzerinde belirtilen özellikleine göre değil de kültürel değerlerin de dikkate alınarak tanımlanması gerekir. Diğer bir ifadeyle bir toplumdaki demokrasinin tanımı, sahip olduğu özellikler, sadece demokrasinin kağıt üzerinde ifadesini bulan özelliklerine göre değil, o toplumun kültürel değerleri açısından da analizlenmek suretiyle yapılmalıdır.

Bu durumda demokrasi kavramının o toplumda geçerli olan kültürel değerler çerçevesinde anlaşılış biçimi, o toplumda hem bireylerin davranışlarını hem de bütün sosyal kurumlarının yapı ve işleyişini etkileyebilmektedir. Dolayısıyla bütün mesele, her yönüyle insan tabiatına, insan onuruna, insanı insan yapan değerlere en uygun olması gereken bir sistemin, o topluma en uygun şekilde tanımlanması, işletilmesi ve sonuçta toplum tarafından benimsenmesidir. Aksi takdirde sistemin adı demokrasi bile olsa, bireyin diğer bireyler tarafından, toplum ve devlet tarafından ezilmesi, özgürlüklerinin ve haklarının elinden alınması kolayca mümkün olabilir.

Buraya kadar yapılmış olan açıklamalar çerçevesinde ortaya çıkan sonuca göre demokrasiyi, ama özellikle işleyişini karakterize etmek için dikkate alınabilecek üç temel kavram vardır. Bunlar **birey, toplum ve devlet**'tir. Demokrasi, bu üç kavram arasındaki ilişkilerin sadece kağıt üzerinde yazılı hukuki kurallarla düzenlenmesi olmayıp, aynı zamanda işte bu üç kavramın kültürel doku içindeki yerine bakarak anlamlandırılması gereken bir sistemdir. Dolayısıyla bir toplumdaki demokrasi karak-

terize edilmek istenirse, hem bu üç kavram arasında formel olarak tanımlanabilecek ilişkinin hem de bu ilişkinin toplumsal değer çerçevesinde ne şekilde anlaşıldığının dikkate alınması gerekir.

Hiç şüphesiz demokrasilerde birey, diğerler siyasi sistemlere göre daha belirleyici bir konumda, çıkış noktası durumunda bulunmaktadır; daha yerinde bir deyimle, bulunmalıdır. Şimdi demokrasiyi birey kavramı açısından ele alıp açıklamaya çalışalım.

Birey açısından demokrasinin açık ve net bir tanımını vermek mümkündür. Bir toplumda birey hakkını korkusuzca arayabiliyor ve elde edebiliyorsa, o toplumda demokrasiden sözedilebilir. Demokrasinin o toplumdaki seviyesi, birey hakların bu anlamda kullanılması ile orantılıdır. Bu arada, her bireysel talebin, bireysel hak olmadığını özenle belirtmek gerekir.

Bir toplumda kağıt üzerinde domakrasi, siyasi bir sistemin adı olarak mevcut olabilir. Birey hakları da kanunlarla belirlenmiş olabilir. Fakat önemli olan, bireyin bu hakları korkusuzca arayabilmesi ve elde edebilmesidir.

Bireylerin kanunlarla verilmiş haklarını kullanamaması veya engellenmesi öncelikle diğer bireyler, toplumsal kurumlar ve kısmen devlet tarafından sözkonusu olabilir. Devlet tarafından verilmeyen hakların sonuçta demokrasinin gereği seçimler sonucunda elde edilme şansı olabilir. Fakat asıl problem, bireyin haklarının diğer bireyler ve bazı toplumsal kurumlar tarafından engellenmesi durumunda ortaya çıkacaktır.

Bireyin haklarını diğer bireyler karşısında arayamaması ve elde edememesi sonucunda kaosun ve anarşinin doğması kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında demokrasinin karşıtı, totaliter bir rejim değil, anarşik bir toplumdur; kağıt üzerinde kalan demokrasi yerini anarşiye bırakır. Bireyler haklarını elde edebilmek için birtakım gruplara sığınırlar. Bu gruplar kabile, klan, çete veya aşiret türü örgütler olarak ortaya çıkar Demokrasi, kabile demokrasisi veya oligarşik bir demokrasi halini alabilir.

Birey hakları sadece diğer bireyler tarafından veya kabile esası üzerine kurulmuş örgütler tarafından değil, birtakım yasal toplumsal kurumlar tarafından da gaspedilebilir. Basit bir örnekle, bir bölgede her yıl en az bir kere kaldırımlar yeniden döşeniyorsa veya herkesin kullanımına açık olan park gibi alanlar tahrip ediliyor, isteyen istediği gibi kullanabiliyorsa, şehrin mimari özellikleri bozuluyorsa, ses, çevre ve görüntü kirliliği yaşanıyorsa, bu durum birey özgürlük ve haklarının ihlali demektir. Bireylerin karşılarında bir sorumlu bulması, bulsa bile problemi çözebilmesi mümkün değildir. Gerçi seçimle idarenin değiştirilmesi ve sorunun çözülmesi mümkünmüş gibi düşünülebilir. Bu düşünce yanıltıcıdır. Çünkü her yıl kaldırımların en az bir kere yenilenmesi, etrafın pislik içinde olma-

sı, herhangi bir kurum veya kuruluşun bizzat kendisine bağlı değildir; nitekim bu tür olumsuzluklar istikrarlı bir şekilde devam edebilir, kurum ve kuruluşların başındaki kişilerin ve onların bağlı oldukları örgütlerin idareden ayrılmasından sonra da mevcudiyetini sürdürebilir. Nitekim bunun örneklerini sürekli gözlemlemekteyiz. Bunun bir sebebi muhtemelen kabile demokrasisidir. Çünkü bu tür kurumları idare eden kişiler, mensup oldukları 'kabilenin değerleri' açısından olayları görürler. Bireyin, vergi veren bir kişi olarak hakkını araması, en hafif deyimiyle başının belaya girmesi, sinirlerinin bozulması sonucunu doğurur.

Yukarıda da işaret edildiği gibi her siyasi sistem birey ile ilgisine göre anlamlandırılmak, temelde birey açısından tanımlanmak durumundadır. Demokrasinin ayırdedici özelliği, teorik olarak bireyleri en yetkin şekilde koruyup gözetmek özelliğine sahip bir sistem olmasıdır.

Bu durum birey haklarının (ve dolayısıyla özgürlüklerinin) tanımını da gerektirmektedir. Hiç şüphesiz birey hakları, bireyin her istediğini yapabilmesi demek değildir; zaten demokrasi de bu değildir. birey hakları, toplumsal önceliklerle, bir toplum içinde yaşamanın gerektirdiği taleplerle belirlenir. Dolayısıyla toplumsal öncelikler, bireyin taleplerinden önce gelir. Bireysel talepler ile bireysel haklar arasındaki sınır ise, o toplumdakik değerlere bağımlıdır; toplumsal değerler ve demokrasi kültürü oluşmadıkça, yeterli bir seviyeye gelmedikçe bu sınırı çizmek de güçleşecektir. Ancak demokratik kurumlar bu hakları koruyabilir ve teminat altına alabilir. Eğer bu sağlanamıyorsa toplumsal demokrasiden değil, bireysel demokrasiden, bireyin kendi gücüyle kendine imkan sağlama özgürlüğünden sözetmek gerekir.

Bu durumda demokrasi, sadece bireyler arasındaki ilişkiyi değil, bireyin devletle olan ilişkisini de en yetkin şekilde düzenleyebildiği ölçüde vardır.

Devlet, sosyal, tarihi, kültürel dayanakları olan ve aynı zamanda bir zorunluluk sonucu ortaya çıkan bir organizasyondur. Çünkü bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen, bu sebeple kural koyucu özelliği olan, toplumsal öncelikleri tespit edip gerekli tedbirleri alan, topluma yön verebilen ve benzeri fonksiyonları üstlenen bir kuruma ihtiyaç vardır. Bu özelliği dolayısıyla devlet, sadece demokrasinin değil, şu veya bu şekilde de olsa her türlü siyasi idare tarzının dayanmak zorunda olduğu bir kurumdur. Siyasi sistemler arasındaki farkları bu kurumun veya orgeanizasyonun yapı ve işleyişine bağlı olarak tanımlamak herhalde mümkündür. Diğer önemli fark, devleti karakterize eden özelliklerin aynı zamanda o toplumun kültürel değerleriyle olan ilgisidir. Diğer bir deyişle, aynı siyasi özelliklere sahip olsalar bile, farklı toplumların devlet yapısı ve işleyişinin kendi kültürel değerlerinden bağımsız olmamasıdır. Dolayısıyla demokratik bir devlet, o toplumun kültürü ile yakın ilgi içinde biçimlenecektir. Nitekim İngiltere örneğinde olduğu gibi devlet yapısı bir bakıma

monarşik, fakat kuvvetlerin ayrılığı açısından işleyişi ise demokratik olabilir.

'Devlet' kavramı, siyasi, ekonomik, sosyolojik, kültürel açılardan inceleme konusu yapılabilir. Bakış açısına göre bu kavram farklı açılardan tanımlansa bile, devletin demokratik bir sistemdeki özelliği, yukarıda işaret edildiği gibi yasama, yürütme ve denetleme egücünü ayırması ve kuvvetler arasında bir denge sağlamasıdır. Bu ayırım, yine yukarıda işaret edildiği gibi, devletin hem gücünü hem de zaafını oluşturur. Gücünü oluşturur, çünkü bu sayede devlet bireyin hakkını en iyi şekilde ve insan onuruna yaraşır şekilde koruyup kollayabilir. Bu aynı zamanda devletin kendisini -bireylere karşı- koruması demektir. Zaafı demektir, çünkü bu dengenin bozulması veya işlememesi, bireyin haklarını koruyamaması ve diğer bireylere karşı kendini savunamaması sonucunu doğurabilir.

Devletin kendini koruyabilmesi için, kural koyma, birey haklarını belirleme ve sınırlama özelliği ve yetkisi vardır. Kural koyucu özelliği aynı zamanda toplumun kültürel değerlerini etkilemek, onları yeniden biçimlemek, yönlendirmek anlamına da gelmektedir. Bu etkileşim içinde önemli olan husus, devlet, toplum ve birey arasında bir uyumun olmasıdır. Aksi takdirde siyasi sistem tam olarak işlemeyecek, hedeflerine ulaşamayacaktır.

Dolayısıyla normal şartlar altında devlet ve birey ilişkisi bir uyum içinde işlemesi gerekirken, aralarındaki ilişki biri diğerini engelleyen yönde de gelişebilir. Böyle bir ilişki siyasi ve hukuki sisteme bağlı olduğu kadar, kültürel yapıya da bağlıdır. Fakat asıl belirleyici, kültürel yapıdır. Çünkü hiçbir siyasi veya hukuki yapı, toplumun sosyal yapısından ve bireylerin kültürel özelliklerinden bağımsız değildir. Böyle bir duumda, eğer devlet ve birey arasında bir uyum yoksa, ortada bir kısır döngü mevcut demektir. Bu kısır döngünün temeline ise hem bireyi hem de devleti biçimleyen topumsal değerleri koymak mümkün görünmektedir. Çünkü toplumsal değerler, gerek devleti temsil eden bireylerin, gerekse onlar dışındaki bireylerin davranışlarını, düşünüş tarzlarını etkiler ve sonuçta devlet-birey ilişkisinin biçimlenmesini sağlar. Hiç şüphesiz normal şartlar altında bireylerden bencilliklerini, çıkarcılıklarını, egoizmlerini yenmeleri beklenemez. Ancak toplumsal değerlerle beslenen kurallar bu durumun önüne geçebilir.

Demokratik bir sistem açısından bakıldığında, devletin temel özelliği olarak, onun kuruluş ve işleyiş biçimi gösterilebilir. Bu da, yukarıda da işaret edildiği gibi, serbest seçimle oluşturulan parlementodur. Bu şart demokrasiyi karakterize etmek için gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Çünkü demokrasiden sözedebilmek için sonuçta mutlaka bireyin, birey haklarının dikkate alınması gerekir. Demokrasi bunu sağlayabilen, sağlaması gereken bir sistemdir. Birey, demokratik bir yapı içinde, yani kuvvetler arası dengenin olduğu bir sistemde, haklarını arayabilir ve elde

edebilir. Her ne sebeple olursa olsun, böyle bir imkanın pratikte olmadığı yerde tam bir demokrasiden, demokrasinin sahip olması gereken özelliklerden sözedilemez. Dolayısıyla kuvvetlerin ayrılığı gerekli olmakla birlikte yeterli değildir Bu şartın sağlanması, sistemi işletebilecek bireylerin düşünce ve davranışlarını belirleyen toplumsal/kültürel değerlere gerek vardır. Aksi takdirde demokrasinin temel şartı demek olan kuvvetlerin ayrılığının, kağıt üzerinde kalması kaçınılmazdır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, her siyasi sistem gibi demokrasi de kendine özgü siyasi ve hukuki bir sistem üzerine kurulur. Bu sistem çerçevesinde devletin yapısı ve işleyişi biçimlenir. Dolayısıyla devleti ifade ve temsil eden kurumlar, bu sistem çerçevesinde oluşurlar. Bu kurumların arasında parlemento, adliye, güvenlik teşkilatı, eğitim kurumları, maliye teşkilatı ilk akla gelen birimlerdir. Öte yandan, yine her siyasi yapı gibi demokrasi de kendi sistemine uygun bir birey modeli biçimler. Bu model hem bireylere hem de toplumsal kurumlara birtakım haklar ve aynı zamanda ödevler yükler. Bu siyasi yapı, birtakım değerler öngörür ve bireylerden bu değerlerin paylaşılmasını ister. Ancak bu değerlere uyulması durumunda kurumların sağlıklı ve o sisteme uygun işlemesi mümkün olabilir. Eğer bireyler siyasi sistemin öngördüğü birey modeline uygun davranışa sahip olamazlarsa, siyasi sistemin üzerine kurulduğu kurumların işlemesi de ister istemez aksayacaktır. Bu aksaklık, yukarıda da işaret edildiği gibi, demokrasinin kağıt üzerinde kalması sonucunu doğuracaktır.

Bireylerin siyasi sistemin öngördüğü model çerçevesinde davranmamasının veya davranamamasının şüphesiz çeşitli sebepleri olabilir. Eğitim, ekonomik dalgalanmalar, sosyolojik şartlar herhalde bu sebeplerin başında sayılabilir. Dolayısıyla bu şartların düzeltilmesi, demokrasinin sağlıklı işleyişi açısından şüphesiz önemlidir. Fakat öte yandan, bu şartların dışında bir de toplumsal değerlerden sözetmek gerekir. Toplumsal değerler, eğitim, ekonomik özellikler ve sosyolojik yapının yanı sıra, tarihi geçmiş, din, dil, coğrafi şartlar gibi başka birçok etken tarafından oluşturulur. İşte siyasi yapının bireylerde öngördüğü davranış modeli ile toplumsal değerlerin bireye kazandırmış olduğu davranış modeli arasındaki uygunluğun (veya uyuşmazlığın), siyasi sistemin kaderini, işleyiş biçimini veya kısaca herşeyini belirlediğini söylemek mümkün görünmektedir. Diğer bir deyişle, siyasi bir sistem, toplumsal değerleri biçimlerken kendisi de bu değerlerden etkilenir. Bütün mesele siyasi sistemin öngördüğü model ile toplumsal değerler arasında en azından belli bir ölçüde uygunluğun bulunmasıdır.

Şüphesiz toplumsal değerler donmuş ve değiştirilmez değildir. Dolayısıyla siyasi sistemin öngördüğü model ile toplumsal değerler arasında bir etkileşim herzaman için sözkonusudur. Hatta siyasi sistem, gelişen koşullara uygun olarak toplumsal değerleri etkilemek ve geliştirmek du-

rumundadır. Daha yerinde bir deyimle siyasi sistem, toplumsal değerlerin taşıyıcısı olan bireyi, öngördüğü model çerçevesinde etkilemek durumundadır. Fakat bireyin de bunu kabule hazır olması ve buna inanması gerekir. Aksi takdirde birey davranışlarına yön veren toplumsal/kültürel değerler, sisteme işlerlik kazandırması gerekirken, tersi bir özellik kazanabilir.

Demokrasinin öngördüğü modelin, bireyi ve aynı zamanda toplumsal değerleri etkilemesi ve değiştirmesi ancak belirli noktalarda sözkonusu olabilir. Çünkü sistem bazı değerleri değiştirirken bazı değerleri ve birey modelini de korumalı ve güçlendirmelidir. Diğer bir deyişle, sistemin değerleri ve birey modelini bütünüyle değitirmesi sözkonusu değildir. Öte yandan sistem ile değerler arasında karşılıklı bir ilişki olduğu, her ikisinin de birbirini etkilediği düşünülürse, sözkonusu etkileme ve etkilenme konusunda kesin sınırlarını çizmenin, hazır reçeteler vermenin sözkonusu olamayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Böyle bir durumda, o topluma tarih boyunca yön vermiş, toplum tarafından temele konulmuş, adeta toplumun bilinç altına yerleşmiş değerlerin, bir anlamda aksiyomatik ilkelerin tespitine çalışmak bir çıkış noktası olarak düşünülebilir. Sistemin değerlerden etkilemesi ve aynı zamanda değerler üzerine etkisi, onları değiştirmesi, ancak bu ilke veya ilkelerle uygunluk içinde olduğu takdirde olumlu sonuçlar elde etmek imkan dahilinde olabilir.

Türk toplumu için bir anlamda temel değer veya aksiyomatik ilke durumundaki değer veya arke değer olarak Adalet kavramı gösterilebilir[1]. Böyle bir değerin toplumda ve kurumlarda mevcudiyetine bireylerin inanması, onların davranışlarını çok yönlü olarak etkileyecektir. Bu durum, sistemin işlemesi bakımından sonderece önemlidir. Çünkü aksi takdirde bireylerin içinde bulunduğu güvensizlik, sistemin işlemesini engelleyecek, bireyler problemlerini çözmek için kendi imkanlarını kullanacak, birtakım gruplar ortaya çıkacak, güçlü olmak haklı olmak anlamına gelecek ve sonuçta kağıt üzerinde kalan hukuk kuralları, siyasi sistemin de dejenere olmasına yol açacaktır.

Böyle bir durumda bireyler, günlük yaşayışta sorumluluk üstlenmeyecek, problemlerin çözümünü, başkaların kurallara uymamasında göreceklerdir. Bunun basit örneği trafiktir. Kurallara uymamak, fakat uymayana kızmak bireyin doğal davranışı halini alır. Bu durumda birey için, hiçbir sorumluluk almadan, birtakım ödevleri olduğunu kabul etmeden, sadece haklar sözkonusu olacaktır. Herkes hatayı toplumda, başkalarında, sistemde, yani kendi dışında heryerde arayacaktır. Sonuçta bu yönde genel bir kanaat oluşacaktır. Böyle bir durumun ortadan kaldırılabilmesi için, önce problemin kaynağının doğru teşhis edilmesi ve bu teşhis doğ-

1. Bu konuda bkz. Ural, Ş., Bilim Tarihi, Kırkanbar Yay. 1998.

rultusunda bireyin eğitimine yönelik çözümler aranması sözkonusu olabilir[2].

Şüphesiz bireylerin davranışlarına yön veren etkenler sadece toplumsal değerler ve yürürlükte olan yasalarla sınırlandırılamaz. Başta ekonomik durum ve sosyal yapı da yine bireyin sosyal davranışları üzerinde etkilidir. Bireysel tavır alışlar ise, sosyolojiden psikolojiye, ekonomik şartlardan eğitime, tarihe, coğrafi özelliklere ve dünyanın içinde bulunduğu genel koşullara da bağlıdır. Fakat, eğer sistem ve birey ilişkisinden sözediliyorsa, sistemi yaşatacak birey modelinin tanımlanmasında arke değerlerin tespiti şüphesiz ayrı bir öneme sahip olacaktır. Ancak sisteme ve toplumda her anlamda adaletin mevcut olduğuna inanan bireylerden hukuk kurallarına uygun davranış beklenebilir ve ancak bu sayede demokrasi sağlıklı bir şekilde işleyebilir, ekonomik, toplumsal, sosyal gelişme sağlanabilir. İşte bu anlamda, mevcut siyasi sistemin kendisi, daha önce bireylerin düşüncesinde yeralmalı, kabul görmeli ve benimsenmiş olmalıdır.

2. İşin ilginç tarafı, problemlerin çözümüne yönelik önerilerde Demokrasinin teorik problemlerine öncelik verilmektedir. Demokrasi ile içinde bulunulan toplumun değerleri arasındaki uygunluk ve uyuşmazlık noktaları üzerinde yeterince durulmamaktadır. Dolayısıyla bireylerin toplum içindeki davranışlarını belirleyen değerler ile sistem arasındaki uyuşmazlıklardan kaynaklanan problemler de yeterince ilgi çekmemektedir. Sadece bazı yazarlar, bunların arasında Ege Cansen gösterilebilir, yazılarıyla problemin bireysel değerlerle olan ilgisine ve bireyin ödevleri konusuna dikkati çekmeye çalışmaktadır.

SEKÜLERLEŞME LAİKLİK DEMOKRASİ VE EĞİTİM

*Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA**

Günümüz eğitim sistemi üzerinde yapılacak bu tartışmanın temellendirilmesi için, sekülerleşmenin tarihi gelişimine bakmak gerekmektedir. Öncelikle sekülarizm laiklikten farklı bir mahiyet taşır. Laiklik, devletin meşru varlığının dinden bağımsız olmasını, devletin kutsal bir varlık olarak değil, sadece beşeri ihtiyaca cevap vermek üzere oluşturulmuş bir aygıt olarak var olmasını ifade eder. Devlet, doğrudan doğruya siyasal toplum pratiğinin gereklerinin akılcı bir analizinin sonucu kurallara göre yönetilecektir. (Erdoğan, 175) Buna karşılık sekülarizm, bütün hayat alanlarının dini değerlerden arındırılmasına giden bir anlayışı ifade etmektedir.

Modernleşme ve Sekülarizm

Kökleri Rönesans'ta yer alan ve 18. yüzyıldan itibaren Dünya'nın merkezini Batı'ya kaydıran değişim sürecine modernleşme diyoruz. Genellikle modernleşmenin sonunda dinin zayıflayacağı özellikle pozitivizmin etkisiyle kabul edilen bir görüştür. Toplumsal ilerlemeyle birlikte insanın davranış ve ilişkilerinde dinden uzaklaşacağı ileri sürülür. Modernleşmenin sonunda dinin toplumsal öneminin azalacağı bir sekülerleşme tezidir.

Sekülerleşmenin gerçekleşmesinin üç süreç içinde sağlanacağı kabul edilir. *Toplumsal farklılaşmayla* birlikte yeni kurumlar ortaya çıkacak ve geleneksel toplumdaki çok işlevlilik ortadan kalkacaktır. *Toplumsallaşma* yerel düzeydeki örgütlenmeleri ortadan kaldıracak, ulus-devlet egemen olacaktır. Bu toplumda cemaatin yerini bürokrasi alacak, böylece dinin gücünü sağlayan cemaatler giderek zayıflayacaktır. *Rasyonalleşme* ise bütün dünyevî amaçlar için bilimsel ve teknik araçların kullanılmasını sağlayacak, bu da dini ve metafizik inançların ve aynı temele bağlı ahlakın kamu hayatından uzaklaşmasına sebep olacaktır (Erdoğan, 160 vd.)

Modernleşmenin getirdiği bu anlayış gerçekte dine karşı tavrı ne oranda etkiledi? Touraine, bunun özellikle Fransa'da ve Katolik gelene-

* Selçuk Üniversitesi Felsefe Profesörü.

ğin hakim olduğu ülkelerde çok kaba bir ideolojik tasarım halinde ortaya çıktığını belirtir. Din geçmişti, karanlıktı; modernlik aklın aydınlanmasının, inançların akıldışılığının karşısındaki zaferiydi. Bu görüş özellikle geleneksel Fransa'yla yükselmekte olan orta sınıflar ve işçi sınıfının mücadelesi olan dinci-laik çatışmasıyla daha da güçlenmiştir (Touraine, 338).

Acaba modernlik ne ölçüde Batı'ya özgü bir nitelik gösterir? Giddens, modernliğin gelişiminde iki temel örgütsel gruplaşmanın özel bir önemi olduğunu belirtir. Bunlar *ulus-devlet ve sistematik kapitalist üretim* gruplaşmalarıdır. İkisi de köklerini Avrupa tarihi içinde bulurlar ve önceki dönemler ya da diğer kültürel ortamlarla çok az paralellik gösterirler. Eğer birbirleriyle yakından bağlantılı olarak dünyaya yayılmışlarsa, bu ürettikleri güç sayesinde olmuştur (Giddens, 156).

Yeni Bir Felsefi Anlayışın Gerekliliği

Modernizmin getirdiği din anlayışı, insanları tatmin etmediği için yeni arayışların ortaya çıkmasını önleyememiştir. Bu bakımdan günümüzde ortaya çıkan dini hareketler de, akla düşman veya karanlık güçlerin eseri olarak algılanmamalıdır. Problem özünde felsefi bir problem olarak ortada bulunmakta ve postmodern teorilerin yeni görüşlere kapı açsa da, probleme bir çözüm getirmeleri bu bakımdan mümkün olamamaktadır.

Problemin temelinde modern toplumla birlikte insan anlayışının temelden değişmesi yatmaktadır. Bir felsefe tarihçisi bunu şöyle ifade etmektedir: *"Modern toplumla birlikte kesin bir değişme oldu, objeler dünyası insanın temel gerçekliği haline geldi. Bu felsefe için de böyle, Yeni zamanların başından beri felsefenin başlangıçtaki teorik manası sarsıldıkça, görevinin daha çok pratik bilgileri temellendirmek olduğu kanısı kuvvet kazanır. Salt bakışa dayalı bilgelik evi Bacon'da bulucular (kaşifler) evi haline gelir. Bunların tabiat araştırmaları sırf ondan faydalanmak, onu kullanmak içindir. Salt bakış olarak bilme "güç olarak bilme"ye çevrilir.... İnsan bile artık kendi özünü böyle anlıyor. İnsan artık "homo sapiens" değil "homo faber"dir."* (Ritter, 22).

Başka bir tarihçi de çağdaş dünyada benliğe yönelik tehditleri dört maddede toplar:

1- İnsan bir hesap makinesidir.

2- İnsan bir rahatlık arayıcısıdır.

3. İnsan imalat makinesinde bir alettir.

4- İnsan bir hayvandır. (Shinn, 21 v.d.)

Çağımızın iki düşünürü, insan anlayışındaki bu değişimi kavramlaştırmışlar ve kitaplarına isim yapmışlardır. Fransız düşünürü Gabriel Marcel'in kitabının adı olan *Etre et Avoir* (Olmak ve Malik Olmak) ile ondan

ilham alan Erich Fromm'un kitaplarının adı aynıdır: *To Have or To Be* (Sahip Olmak ya da Olmak). İki düşünür de insanın artık iç ve manevi hedefleri bıraktığını, maddi dünyanın ve toplama hırsının ön plana çıktığını ifade ederler. Tekliflerinin ise en önemli farkı şuradadır. Marcel bir katolik düşünür olarak, Mutlak Sen'e doğru bir yönelişi teklif ederken, Fromm'un önerileri metafizik bağlamdan uzak gözükmektedir.

Fransız filozofu Albert Camus'nun ünlü kitabı, *Başkaldıran İnsan*'ın şu ilk cümleleri, çağımızda insanın rasyonaliteyi nereye kadar götürdüğünü göstermektedir: *"Bir tutku cinayetleri vardır, bir de mantık cinayetleri. Ceza kanunu, oldukça uygun bir biçimde, kasıt kavramıyla ayırır bunları birbirinden. Kasıt ve kusursuz cinayet çağında yaşıyoruz. Canilerimiz aşk özüründen medet uman şu çaresiz çocuklar değil artık. Tam tersine olgunluk çağlarındalar, suçsuzluk kanıtları da yadsınmaz cinsinden; her şeye, hatta katilleri yargıç durumuna getirmeyi bile yarıyabilen bir felsefe."* (Camus, 5).

İşte modern dünyada ortaya çıkan bunalımın temelinde bu felsefi anlayış yatmaktadır. Yalnız bu bunalıma karşı ileri sürülen tekliflerin çok farklı noktalarda toplandığını görmekteyiz.

Postmodernizm ve Din

Postmodernizm adından anlaşıldığı gibi, modernizmden sonra ortaya çıkan bir safhayı belirtmektedir. Modernin bir parçası olarak ele alanlar olduğu gibi, bir süreklilik veya radikal bir kopuş olarak da ele alanlar olmaktadır. Maddi bir değişim olarak düşünülebildiği gibi, bir akıl biçimi olarak da düşünülmektedir.

Postmodernite herşeyden önce bir kültürel hegemonya çağını ifade eder. Toplumsal çatışmaların yerini kültür savaşlarının aldığı bir çağdır bu. Evrensel bilginin ve bütünleştirici kuramsal yapıların eleştirisi postmodernist teorilerin ana konuları arasındadır. Tek bir aklın yerini artık akıllar almıştır. Artık kültür dünyası çoğul kök gövdeler halinde büyüyen bir yapı içinde görülmektedir.

Öznenin merkeziliğini yitirmesinin, cemaat duygusunun belirmesi, geniş kitlelerin geçici duygusal cemaatlerde biraraya gelmesi ve yeni bir hayat stili yaratması gibi önemli oluşumlara imkan tanıyacağı kabul edilmektedir. Böylece herkesin kendi hayat tarzını kültüre dönüştürme hakkı, çoğulculuğu temel alan bir yapıyı (sivil toplum) zorunlu kılmakta; her hayat tarzı gibi din de o çoğulculuklardan biri şeklinde kendi hayat tarzını bir kültüre dönüştürme hakkı içinde yerini meşrulaştırmaktadır. (Sarıbay, 10).

Modern ve Postmodern Din Anlayışlarına Yöneltilen Eleştiriler

Modernite ve postmodernizmin din anlayışları çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin teorik seviyede olanları olduğu gibi, uygulamaya dayalı olanları da bulunmaktadır.

Öncelikle sekülerleşmenin geri dönülmez evrensel geçerlikte bir sosyal süreç olduğu iddiası bilimsellikten uzaktır. İnsana ve tarihe belli bir bakışın ürünüdür. Belli bir paradigmanın ifadesidir. Böyle bir görüş, insanın iradi eylemini gözardı etmektedir. İdeolojik bir durum ortaya çıkmaktadır. O halde bu görüş niye bu kadar çok tutulmuştur? Sosyologların inançlarına uygun düştüğü için.

Diğer yandan gözlenebilir olgular, dinin modernleşmeyle birlikte gerilediği yargısının tersine sonuçlar vermektedir. (Erdoğan, 163) 1975'lerden sonra toplum düzenini gerekirse yeniden düzenleyerek, laik değerler yerine kutsal bir temele oturtmaya yönelen yeni bir dinsel yapı oluşmaya başlamıştır. Bu gelişme sadece müslümanlarda değil, bazı Hıristiyan ve Musevi hareketler halinde de kendini göstermektedir (kepel, 7).

Postmodernizm de aynı şekilde sekülerleşmenin öngördüğü dinsel inanç ve pratiğin kaybolacağı öngörüsünü reddetmektedir. Ancak postmodernizme göre bu canlanma, sekülerleşmenin temelinde yatan felsefi anlayışın bir tersine dönmesi değil, çok yönlü kültürel bir ortamda bütünleştirici sembolik bir öge olarak dinin varlığının kabul edilmesidir. Postmodernite de dini şahsileştirmekte, hatta bunu daha da ileri götürmektedir. Postmodernizme göre, Tanrı'nın *büyük anlatı* kaynağı olduğunun, reddedildiği bir süreç içindeyiz. Tanrı'nın tarihe anlam ve yön veren, moralitenin varlık sebebi olan nihai hakikat anlayışını temsil ettiği dönem, artık gerilerde kalmıştır. Buna paralel olarak, dinselliğin ögeleri olan sevgi, hayırseverlik ve adalet duyguları da postmodernizme göre Tanrı tarafından ilham edilmemekte, öznelerarası bir anlamlandırmada türemektedir.

Böylece dinin kültürün sembolik bir ögesi konumuna itilmek ile, dinin alternatif olarak o kültürün yerine geçmek istemesi, modernite de olduğu gibi, postmodernite de temel bir problem olarak durmaktadır (Sarıbay, 92 vd.)

Postmodernizm İslami anlayış bakımından da eleştirilmiştir. İslam sabra, ağır ve düzenli ilerlemeye ve dengeye önem verir. Oysa postmodern çağ hıza dayalıdır. Özellikle medya süratten güç almakta, adeta sarhoş olmaktadır. Sükut, inziva, tefekkür tüm büyük dinler tarafından öğütlenmekle beraber, medyanın yüreklendirdiği tutumlar değildir. İslamın evine bağlılık, tevazu ve utangaçlık gibi hem erkeklere hem de kadınlara salık verdiği erdemler bile Batı'da yanlış anlaşılmakta ve tercüme edilmektedir. Müslümanların belirttiği gibi, istikrarlı bir aile yuvasının sırrı, yuvaya bağlılıktadır. Buna tezat olarak, Batılı aile yaşamı tersine gidiyor gibidir (Akbar, 54).

Seküler Eğitime Yöneltilen Eleştiriler

Eğitim de aynı bunalımın olumsuz etkilerini içinde taşımaktadır. Bu yönüyle eğitimle ilgili çeşitli eleştiriler yapılmıştır. Burada bu konuda üç

örneği kısaca ele almak istiyoruz. Bunlardan biri katolik bir felsefeci olan Jaques Maritain'e diğerleri de iki İslam düşünürüne ait olacaktır.

Maritain eğitimin bir sanat, özellikle zor bir sanat olduğunu belirtmekte ve yapısı gereği ahlaki alana ve pratik bilgeliğe ait olduğunu ifade etmektedir. Eğitim ahlaki bir sanattır, daha doğrusu belirli bir ahlakın cisimleştiği pratik bir bilgeliktir. Her sanatın hedefi bu sanat olan bir amacı vardır.

Günümüzde eğitimin ki hatası buradadır. İlk olarak araçların amaçlar üzerindeki baskınlığı çağdaş eğitimin eksikliğidir. Araçlar kötü değildir, tersine eski pedagojinin araçlarından daha iyidir, hatta bedbahtlık oradadır ki, amaçları düşünmekten uzak kalacak kadar iyidir. Günümüzde araçların çok iyi işlemesine, çocuğun çok daha iyi bilimsel olarak incelenmesine şahit oluyoruz. En mükemmel inceleme araçlarına sahip olan bir doktorun hastayı iyileştirme isteğini kaybetmesine benzer bir durum ortaya çıkmaktadır. Oysa araçlar daha fazla geliştikçe pratik bilgelik de paralel olarak güçlenmelidir.

Maritain'e göre ikinci hata finalitenin unutulması değil, fakat insan tabiatıyla ilgili eksik ve yanlış bilgilere dayanmasıdır. Eğitimin hedefi, çocuğun insan olarak tamamlanmasına doğru ona yardım etmekse, eğitim felsefenin getirdiği problemlerden kaçamaz. Şu soruya cevap vermek zorundadır: insan nedir?

Maritain insan hakkında iki düşünce, iki kavram olduğunu belirtir; saf bilimsel düşünce ile dini-felsefi düşünce. İnsanın deneysel ilimlere dayalı olarak anlaşılması her türlü ontolojik içerikten uzaklaşır. Bu noktada Viyana neo-pozitivisitleri haklıdır. İnsanın saf ilmi düşüncesi, onu ölçülebilir verilere indirgemeye eğilimlidir. Hiçbir zaman ruh var mıdır, hürriyete mi determinizme mi inanmak gerekir gibi sorulara cevap aramaz.

Felsefi-dini düşünce tersine ontolojik bir düşüncedir. O kendine has ölçü ve delillere sahip olmasına rağmen, deneyle tahkik edilemez. Saf bilimsel eğitim, eğitimin araçlarına ilişkin bilgiler verebilir, ama insanın ne olduğunu, onun tabiatını ve değerlerini üretemez (Maritain, 18 vd.).

Maritain bu anlayış içinde çağdaş eğitim felsefelerini sıkı bir eleştiriden geçirir. Eleştirdiği başlıca eğitim felsefeleri içinde, pragmatizm, sosyolojizm, entellektüalizm, volontarizm başta gelmektedir (Maritain, 29 vd.)

Çağdaş eğitim felsefelerine benzer bir eleştiri de İslam dünyasından gelmektedir. İranlı düşünür Hâdi Şerifi'ye göre de geleneksel İslam eğitim felsefesini, idealizm, realizm, pragmatizm, marksizm, egzistansiyalizm gibi hümanist ve laik eğitim felsefeleriyle karşılaştırmak doğru değildir. İslam eğitim felsefesinde bilgelik önemli bir yer tutar, zira bilgelik vahyin ışığında el-Hakim'in (Allah) bilgisine götürür. Ancak bütün mo-

dern eğitim felsefelerinde genellikle hikmete ve (İslami anlamda) akla yer yoktur. Şerifi'ye göre modern eğitim felsefelerinde insan tabiatının belirli bir yönü -sosyal, maddi, ferdi, biyolojik ya da psikolojik-insanın tek özelliği ve varlığı gibi ele alınır ve insan mizacının birliğinin ve anlaşılır niteliğinin ihmal edildiği bir eğitim teorisi geliştirilir. Bu yüzden çağdaş eğitim felsefeleri her şeyden önce kısa ömürlüdür. İkinci olarak sınırlı ve şartlara bağlı görüş açısından dolayı kolayca eleştirilebilir ve üçüncü olarak da, felsefi görüş ve düşünceler arasındaki çatışma ve bitmeyen didişmelerin tabii bir olgu olduğu görülür.

Şerifi, modern dünyada eğitimin amaç ve hedefleri arasındaki karmaşaya da işaret etmektedir. Bu problem değerler sistemindeki bir bunalımın sonucudur. Bu bunalım iki şekilde aşılmaya çalışılmıştır. Bir kısım ilim adamı eğitimin amacı olması konusunda şüphelerini ifade ederken, bir kısmı da eğitim biliminin değerler konusunda tarafsız olması gerektiğini belirterek bunu destekledi. Böylece eğitim ya açık şekilde formüllenebilen kısa hedeflerle yetinecek, ya da bu alandaki uyuşmazlıklara ve başarısızlıklara katlanma zorunda olacağız.

Şerifi eğitim felsefelerinin diğer bir özelliğini de insanın akılcı yönünü vurgulamalarında ve dolayısıyla eğitimde kalbin yerini ve önemini unutmalarında bulunmaktadır. Oysa insan salt rasyonel bir varlık değildir. (Attas, 120 vd.)

İslam dünyasının büyük isimlerinden Muhammed İkbal'in de devrindeki eğitimden şikayet ettiğini görmekteyiz. Bir şiirinde Mevlana'ya bazı önemli sorular yöneltmekte, bu soruların cevaplarını ise Mesnevi'den seçtiği beyitlerle onun cevabı olarak belirtmektedir. Mevlana şöyle ifade eder:

Maddi bedene yönelik bilim, zehirli yılana benzer;
Kalbe Yönelirse eğir, bir dosta döner.

Aynı şiirde İkbal, İngiliz eğitiminin özellikle Hint Müslümanları üzerinde yaptığı kötü etkileri dile getirerek, kişiliklerini nasıl yok ettiğini, gene Mevlana'nın dilinden şöyle dile getirir:

Bir kuş ki, kafeste yıllarca hapis;
Uçmak ister, hürriyete kavuşmak ne his!
Uçamaz artık, çünkü körelmiştir yeteneklerin;
Kolayca düşer kurban gibi eline, yırtıcı kedinin.

Bu şiir hem geleneksel, hem de çağdaş eğitimi eleştirmektedir: Bunlardan geleneksel eğitim İkbal'e göre, hem aklı, hem de ruhu bir kafeste hapsetmektedir. Batı eğitimi ise, sadece yüksek insani değerlere ve özellikle manevi İslam kültürüne ters düşen maddi bir eğitim vermekle kalmamakta, aynı zamanda Müslüman gençliğe Batı kültürünün daha üstün olduğunu aşılamaktadır. Halbuki, eğitimin gayesi "insan" yetiştirmek olmalıdır. (Fazlur Rahman, 150)

Seküler Eğitim Bir Kader Midir?

Acaba sekülerleşme demokratik bir toplumun olmazsa olmaz bir şartı mıdır?

Öncelikle Batı toplumları içinde dini anlayışın gelişmesi ve devletle ilişkilerini belirleyen tek bir model olmadığı ortadadır. Fransa'da ortaya çıkan ve anti-klerikalizm denebilecek modelin sertliği protestan geleneğinde bulunmamaktadır.

Aslında sanayileşme sonrası sömürgecilik atılımı, Hıristiyanlığın çekirdek özelliklerinin sıyrılmasına insafsız ve açgözlü bir dünyanın kurulmasına sebep olmuştur. Bu hükmü veren Akbar, Canterbury Başpiskoposu George Carey'in Kiliseyi "dişetlerinin arasından eski çağlara ait yavan laflar mırıldanan dişsiz bir ihtiyar kadın"a benzetmesini naklettikten sonra şöyle ifade eder: "Bu bakımdan seküler toplum, yüzyıllar sonra kazanılmış, ne pahasına olursa olsun korunması gereken bir armağandır. Dine verilen en ufak ödün bile toplumda sarsıntılara yol açar. Batı'da İslami inancın ifadesine karşı içgüdüsel tepki duyulmasının bir nedeni budur. Avrupa'nın yerleşik dini düzene karşı kendi mutsuz deneyiminden kaynaklanan otomatik tepkisidir bu" (Akbar, 97).

Oysa Batı dışı toplumların gelişmeleri daha farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Dini kurumların daha az önem taşıdığı, dini otoritenin Kilise gibi bağımsız, hiyerarşik kurumlar aracılığıyla nadiren uygulandığı Musevilik ve İslamiyet farklı biçimler altında gelişmişlerdir. Hatta İslam dünyasının farklı bölgelerine baktığımız zaman, farklı gelişme çizgilerine sahip olduklarını görmekteyiz.

İslamiyetin siyasal tabiatının ön plana çıktığı Cezayir ve Hindistan gibi ülkeler, aynı zamanda erken tarihte Batı sömürgesi konumuna girmiş ülkelerdir. Yabancı hakimiyeti altında hiç yaşamamış olan Türklerin, İslamiyetin esnek yorumlarını üretebilmeleri, kendilerine has tarihselliklerinin ürünüdür (Türköne, 85). Nitekim Osmanlı İmparatorluğu içinde Türk aydınlarının demokratik kuramlar geliştirmede diğer müslüman aydınlardan önde olduklarını görüyoruz (Türköne, 21). Bu oluşumda 9. yüzyıldan beri zühde dayalı ahlakçı tasavvuf anlayışına karşı, ilahi cezbe ve aşka dayalı, insan sevgisini "Yaradılanı hoşgör Yaradandan ötürü" esasına dayandıran, Türk tasavvuf geleneğinin de önemli bir rolü olmalıdır (Ocak, 36 vd.)

Bir ruhban sınıfının oluşmasına izin verilmemesi, servet ya da soya dayalı değer ölçülerinin reddi İslamın eşitlikçi yapısını göstermektedir (Akbar, 77). Diğer yandan İslami bağlamda yasal iktidarın konumu, birçok düşünür tarafından bir fikir meselesi olarak görülmekte ve bu sebeple rasyonel tartışmayla değişmeye açık olarak düşünülmektedir. İslami kay-

nakların (Kur'an ve Sünnet) siyasal iktidarla ilgili olarak belirttiklerinin sınırlı olması, bu sonuca varılmasına sebep olmaktadır. Bu da İslamın teorik mutlak ya da vahyedilmiş doğrularının, liberal demokrasiyle çok daha tutarlı olduğunu ifadeye varmaktadır (An-Naim, 37).

Günümüzde İslam dünyasındaki sorunun pratik yanının da ağır bastığı görülmektedir. İslam dünyasındaki ülkelerin çoğunun laik ama otoriter yönetimler altında bulunması, İslami hareketlerin bu zümreler ve Batı tarafından daha baştan tehlikeli olarak görülmesine sebep olabilmekte ve bu da daha katı İslamcı anlayışlara yol açabilmektedir. Buna rağmen İslam dünyasında iki tür hareketin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri katılımcı, çoğulcu ve demokratik İslamcı hareketlerdir. Diğerinin ise siyasal nitelikte ve sistemle işbirliği yapan herkese karşı olduğunu görmekteyiz. Bu tip hareketler kitlesel bir değişimi öngörmekte, devlet kudretini ele geçirmeyi amaçlayan, devrimci bir nitelik taşımaktadır (Göle, 131).

İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde hangi hareketin gerçekleşeceğini zaman gösterecektir. Yalnız birinci tipte hareketlerin, yeni bir demokratik deneyi gerçekleştirebilecek, bunu yaparken de yeni metafizik açılımlara yol verebilecek nitelikte olduklarını söyleyebiliriz.

Diğer yandan Batı dünyasında ortaya çıkan arayışların da, atılan büyük köprülere rağmen şimdiden nereye gideceğini söylemek mümkün değildir.

Demokrasi Laiklik ve Sekülarizm

Burada demokratik bir toplumun ortaya çıkabilmesi için laik ve seküler niteliklerinin ne oranda gerçekleşmesi gerektiğini sormak zorunlu olmaktadır. Özünde çoğulcu ve özgürlükçü bir rejim olan demokrasinin siyasi ve hukuki anlamda laik bir yapıya dayanması gerektiğini söylemek gerekir.

Ancak demokratik bir toplumun gerçekten ortaya çıkabilmesi için sadece bununla yetinmek mümkün olamamaktadır. Demokratik bir toplum yapısında toplumsal (özellikle kamusal) alanda bireylerin rasyonel-dünyevi düşünmelerinin büyük bir önemi vardır. Böylece demokrasinin siyasal çoğulculuğu toplumsal planda da, özerk bireylerin varlığıyla ciddi bir temele kavuşmuş olacaktır (Erdoğan 2, 191 vd.)

Bu durumda fertlerinin inanç yapıları, dini düşünceleri bir toplumun demokratik bir toplum olması açısından problem meydana getirmez, ancak bütün kamusal alanları, belli prensipler açısından gören fertlerin çoğunlukta olması (ister dini, ister dini olmayan total bir ideolojiye bağlı olarak) demokratik bir toplum açısından ciddi bir handikap teşkil edecektir.

Öte yandan dinin kamu hayatında yer alması talebinin demokratik ilkelerle kesinlikle çatıştığını söylemek de mümkün değildir. Dini inanç, hayatın bütün alanlarını içine alan umdeler taşıdığı için, kamusal alanı da içeren düzenlemeler yapmak isteyecektir. İnançların kamusal hayata yansımasını teminat altına almak ise, demokratik sistemin işlevi olmak durumundadır. Bu durumda dini değerlerle toplumsal hayatın işleyişi arasında hiçbir çatışma çıkmayacağını söylemek mümkün değildir. Toplumsal hayat içinde farklı sosyal ve ekonomik çevrelere sahip insanlar içinde birçok çatışmaların olması tabiidir. Toplumsal hayatı mümkün kılan ise, bu çatışmaların bir düzene kavuşturulmasıdır. Demokrasi ise bu düzeni baskıyla değil, uzlaşmayla kuran bir siyasal üsluba sahip olma iddiasındadır. Demokrasiye aykırı olan, dinin sosyal hayat içinde yer alması değil, bir referans noktası yapılması ve baskı aracı olmasıdır.

Türkiye'nin Durumu

Ondokuzuncu Yüzyıl'ın başlarından itibaren Türkiye'de birbirinden radikal biçimde farklı iki epistemik cemaat ortaya çıkmıştır. Bunlar klasik veya İslami epistemik cemaat ile, modern epistemik cemaat olarak adlandırılabilir (Aslan, 131). Bu iki epistemik cemaat, toplum ve devletle olan ilişkileri kadar, beslendikleri entelektüel kaynaklar bakımından da farklı özelliklere sahiptirler. Amaç, ilgi, değerler bakımından farklı oldukları gibi, farklı epistemik merkezlerin ekseni etrafında faaliyetlerini icra ederler.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, yeni bir toplum ve devlet meydana getirme projesini de birlikte getirdi. Bu dönemde, devlet eliyle total bir kültür değişikliği gerçekleştirilmeye çalışıldı. Böyle total bir projenin demokratik bir uygulamaya imkan vermesi ise mümkün değildi. Bu bakımdan Cumhuriyet, bu iki epistemik cemaatten ikincisinin ağırlığının hissedildiği, pozitivizmden etkilenen uygulamaların hakim olduğu bir dönem oldu. Bu dönemde devlet eliyle, klasik epistemik cemaatin de daha uygar bir hale getirilme çabaları, kati bir laiklik anlayışını da beraber getirdi.

Çok partili hayata geçişle birlikte, klasik epistemik cemaatin yeniden canlanmaya başladığını görüyoruz. Ancak bu canlanma, ulaştığı boyutları bakımından ve farklı bakış açılarına göre çeşitli yorumlara elverişli bir özellik göstermektedir.

Bu canlanmayı demokratik bir hayatın tabii uzantısı olarak kabul eden yorumlar kadar, eski kavganın yeniden canlanması olarak kabul eden yorumlar da ortaya çıktı. Günümüzde de bu yorumların devam ettiğini görmekteyiz.

Günümüzdeki Durum

Günümüzün problemlerin doğru değerlendirmek için öncelikle, aradan geçen süre içinde ortaya çıkan gelişmeleri dikkate almak gerekmektedir:

1- Türkiye artık çağdaş dünyanın yapısını ve onun içindeki konumunu kavramış bir ülke durumundadır. Günümüzün dünyasının bilgi ve teknoloji açısından geldiği yer ve bunun toplum hayatındaki önemi, modern bir toplumun dayanması gereken ekonomik, sosyal ve siyasi bir yapının taşınması gereken özellikler bakımından, Türk toplumunun farklı epistemik cemaatleri ortak bir anlayışa ulaşmış görünmektedir.

2- Türk toplumu, bu anlayışa uzun bir deneyimden sonra ulaşmıştır. ilk yılların daha çok teorik geçen tartışmaları, giderek görünen gerçeklikler haline dönüşmüştür. Kurulan her fabrika, her ekonomik gelişme insanlara gelişmenin yönünü ve rasyonel düşünmenin önemini biraz daha kavratmış, bunun yanında dünyadaki her gelişme, Batı dünyasıyla olan çeşitli ilişkilerimiz, Batı karşısında eleştirel düşünmeye insanımızı adeta itmiştir.

3- Bu gelişmelerin sonucu olarak bugün, bu iki epistemik cemaatin belli bir oranda varlığını sürdürmekle beraber, büyük değişiklikler geçirdiğini görmekteyiz. Önemli bir gelişme ise, bu iki cemaat grubu arasında, yakınlıklar ve ara cemaat yapılarının ortaya çıkmaya başlamasıdır.

4- Bütün bu gelişmeler, Türkiye'nin milletleşme sürecinde önemli bir mesafeyi katettiğini, ortak değerler etrafında toplanan bir toplum olma bakımından önemli bir yerde bulunduğunu göstermektedir. Bu ortak değerler arasında, Türk toplumunun kendine has yapısına olan saygıyı, çağdaş bir toplumun bilimsel, ekonomik, sosyal ve hukuki yapısının tartışmaları yanlarıyla birlikte benimsenmesi de bulunmaktadır.

Eğitim Açısından Durum

Toplumumuzun geldiği bu noktada Türk eğitimine de önemli görevler düşmektedir. Eğitime düşen bu görevleri yukarıda belirttiğimiz teorik çerçeve içinde düşünürsek, çağdaş toplumun yapısını kavramış, meslek olarak seçtiği alanın yapısını ve onun rasyonel çalışma imkanlarını bilen insanlar yetiştirme çerçevesi içinde bu görevlerin belireceğini söyleyebiliriz.

1- Eğitim öncelikle ideolojik bir oluşturma aracı olarak kavranmamalıdır. Toplumumuzun geçirdiği, uzun çağdaşlaşma tecrübesi içinde, eğitim zaman zaman hakim olunarak, toplumu belli ideolojik kalıba dönüştürecek bir kurum olan düşünülmüştür. Demokratik bir toplumda bunun mümkün olmadığı, toplumu sadece kamplaşmalara götüreceği artık bilinmelidir.

2- Öte yandan eğitim sistemi, çağdaş bir toplumu oluşturacak, bilimsel ve demokratik bir yapıya kavuşturulmalıdır. Burada iki önemli yönü işaret etmek gerekmektedir:

A) Hiç bir eğitim sistemi, dini, milli, kültürel değerlerden uzak duramaz. Bu değerlerle sadece dinbilgisi gibi derslerde değil, tarih, edebiyat,

sosyoloji gibi farklı alanlarda da karşılaşırız. Ancak eğitim sistemimiz, bu değerleri doğmatik bir biçimde verme alışkanlığından uzaklaşmalı, bu değerleri farklı yorumları içinde verebilmelidir. Öte yandan bu değerlerin her verilişinin laik toplum içinde yanlış olduğu anlayışından da uzaklaşmalıyız.

B) Dünyaya rasyonel bir biçimde bakabilen insan meydana getirme bakımından da başarılı olduğumuz söylenemez. Türk eğitim sistemi içinde pozitif bilimler de adeta birer doğma olarak öğretilmekte, bunların metodik yanları, bilimin farklı felsefi açılımlara elverişli yönleri ihmal edilmelidir.

Bunun için bir yandan pozitif bilimlere dayanan derslerin, uygulamalı ve çevre şartları içindeki durumu da dikkate alınarak öğretilmesi gerekmektedir. Bilimin çevredeki bir fabrikada nasıl gözle görünür hale geldiğini, bir binanın yapılışıyla bilimin verileri arasındaki ilişkiyi öğrenciye göstermekle ancak, bilimin önemini öğrenciye gösterebiliriz. Günümüzde ise senelerce biyoloji okumuş bir öğrencimize, antibiyotik kullanırken nelere dikkat edilmesi gerektiğini bile kavratabildiğimiz söylenemez.

Pozitif bilim öğretiminde yapılması gereken önemli bir çalışma da, en azından yukarı sınıflarda, bilimin hangi felsefi açılımlara gidebildiğini göstermektedir. Tarihten fiziğe kadar her alanda bilimsel çalışmalar kadar, bunların felsefi yorumlarının da bulunduğunu ve bu yorum alanında farklı görüşlerin ortaya çıkabildiğini öğrenci görmelidir. Tarih sadece belli bilgilerin ezberletildiği bir ders olmaktan çıkmalı, öğrencinin aynı olgudan hareket eden farklı yorumları gördüğü ve benzerlerini yapmaya çalıştığı bir ders haline gelmelidir. Öte yandan deneysel pozitif ilimlerin farklı paradigmalar içinde geliştiğini ve bunların zaman içinde metod ve sonuçlar bakımından nasıl farklılaştığını da göstermek gerekir. Böylece bilimin dogmatik bir yapıda anlaşılmasının önüne geçildiği gibi, bilimi referans alarak yapılan kavgaların temelde böyle farklı yorumlara dayandığı ve bu yorumların mümkün olduğunu anlaması sağlanacaktır.

3- Özellikle felsefe ve din bilgisi derslerinin öğretilmesine ve bunların konularının ve işlenmesine ilişkin yöntemlerin belirlenmesine büyük önem vermek gerekir. Günümüzde bu dersler, dogmatik bir anlayışı önlemek yerine adeta dogmatik bir anlayışın yerleşmesinin aracı durumundadırlar. Bu derslerde, ögrenci belli doğruları ezberlemek ve bunları naklet-mekle yükümlü tutulmakta, hiçbir temel metinle karşılaşmamaktadır.

Oysa bu dersler, farklı bakış açılarının tartışıldığı, eleştirildiği, mümkün olduğu kadar orijinal metinlerin ele alındığı bir yapıya kavuşturulmalıdır.

4- Öğrencinin bilimsel ve demokratik bir yapıda yetişmesinin önemli bir şartı da, böyle bir eğitim atmosferi içinde bulunmasıdır.

Burada öğretmen yetiştirme büyük bir önem taşımaktadır. Öğretmenin sadece belli doğruları aktaran, sadece kendi doğrusunun önemli olduğunu düşünen bir anlayıştan uzak, alanındaki bilimsel gelişmeleri ve bunların farklı yorumlarını bilen bir insan olması gerekir. Kişilik özellikleri bakımından demokratik bir yapıda olması, sınıf içinde böyle bir ortamı oluşturabilmesi ise, belki öğrencinin sosyal hayatında göremediği hoşgörülü ve demokratik bir ortamı yaşamasını sağlayacak, bunun güzelliklerini öğrenciye gösterecektir.

Kısaca eğitim sistemimiz, toplumumuzun bugün geldiği noktada, daha etkili görevler yapabilecek bir duruma kavuşabilir. Şunu iyi bilmeliyiz ki, demokratik bir toplumun vazgeçilmez iki ögesi olan, çok sesliliğe alışmış ve olaylar karşısında rasyonel düşünebilen insan yetiştirmek, insanlara bunları ezberletmekle değil, bunları yaşayarak öğretmekle mümkün olabilir.

Sonuç

Günümüzde seküler eğitimin getirdiği problemlerin, siyasi-hukuki tarafları bir yana, temelde felsefi bir probleme dönüştüğünü ifade etmeye çalıştık. Ancak, bunun felsefi alanda kalmayarak, siyasi ve hukuki alanda da etkilerinin olacağı şüphesizdir.

Batı dünyasıyla İslam dünyasının probleme bakışları farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Günümüzde ortaya çıkan dini yönelişler, Batı'da da seküler anlayışın insanları tatmin etmediğini göstermektedir. Ancak Hıristiyanlık bir ölçüde bu seküler anlayışa uygun biçimler almış durumdadır. Bu da şimdilik büyük sarsıntılara sebep olmamakta, tersine bütün dinlerin aynı oluşumun içinden geçmesi beklenmektedir.

İslam dünyasının ekonomik ve sosyal problemlerinin getirdiği bunalımlar, bazan insanları Nasrettin Hoca'nın "Ver şu kaşığı biraz da biz ölelim" sözünde olduğu gibi probleme kayıtsız hale getirirken, bazen de seküler eğitim bir kimlik meselesi haline gelebilmektedir.

İslam dünyası, çok yönlü sarsıntılar ve saldırılar içindedir. Batı'ya olan tepkiler, çoğu zaman Batı'da üretilen her tür siyasal yapıyı da içine alan sağlıksız tepkilere dönüşmektedir.

Ancak özellikle Türkiye'de uzun bir gelenek içinde ortaya çıkan İslami kültürün, çağdaş bir demokrasiye dolayısıyla çağdaş bir topluma götürecek nitelikleri taşıdığı ve böyle bir topluma büyük imkanlar getireceği, bir çok Müslüman düşünür tarafından ifade edilmektedir.

Böyle bir dünyanın ortaya çıkmasında eğitime de önemli görevler düşmektedir.

KAYNAKLAR

Akbar S Ahmed, Postmodernizm ve İslam, Cep, Çev. Osman Ç. Deniztekin, İst. 1995.

An Naim Abdullahi Ahmed, *"Liberal İslami Söylemde Demokrasi Kavramı"*, İslam ve Demokrasi, TÜSES, İst. 1994.

Aslan Hüsamettin, Epistemik Cemaat, Paradigma, İst. 1992.

Camus Albert, Başkaldıran İnsan, Varlık, Çev. Tahsin Yücel, İst. 1967.

Erdoğan Mustafa, Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji, Liberal Düşünce Topluluğu, Ank. 1995.

——— (2), Liberal Toplum Liberal Siyaset, Siyasal Kitabevi, Ank. 1993.

Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, Fecr, Çev. A. Genç., M. H. Kırbaşoğlu, Ank. 1990.

Fromm Erich, Sahip Olmak ya da Olmak, Arıtan, Çev. Aydın Arıtan, İst. 1990.

Giddens Athony, Modernliğin Sonuçları, Ayrıntı, Çev. Ersin Kuşdil, İst. 1994.

Göle Nilüfer, *"Otoriter Laiklik ve İslami Katılım"*, İslam ve Demokrasi, TÜSES, İst. 1994.

Kepel, Gilles, Tanrının İntikamı, İletişim, Çev. Selma Kırmız, İst. 1992.

Marcel Gabriel, Etre et Avoir, Aubier, Paris 1935.

Marıtain Jaques, Pour Une Philosophie de L'Education, Fayard, Paris 1959.

Ocak Ahmet Yaşar, Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim, İst. 1996.

Ritter, Joachim, Varoluş Felsefesi, İ.Ü. Edebiyat Fak. Y. Çev. Hüseyin Batuhan, İst. 1954.

Sarıbay, Ali Yaşar, Postmodernite Sivil Toplum ve İslam, İletişim, İst. 1994.

Shinn Roger L., Egzistansiyalizmin Durumu, Amerikan bord, Çev. Şehnaz Tiner, İst. 1963.

Şerifi Hadi, *"Modern Eğitim Felsefesi Karşısında İslam Eğitim Felsefesi"*, S.M. Natib El Attas, İslami Eğitim, Endülüs Y. Çev. Ali Aksu, İst. 1991.

Touraine Alain, Modernliğin Eleştirisi, Yapı Kredi Y. Çev. Hülya Tufan, İst. 1992.

Türköne Mümtaz'er, Modernleşme Laiklik ve Demokrasi, Ark., Ank. 1994.

1839-1920 YILLARI ARASINDA TÜRKİYE'DE AYDINLANMANIN UZANTISI OLARAK TEMSİL EDİLEN FELSEFÎ AKIMLAR

Doç. Dr. Mehmet AKGÜN *

1839-1920 yılları arasında Türk fikir dünyasında, bugün bizim anladığımız manada sistemli bir şekilde felsefî fikirlerin ortaya atıldıklarını ve bir görüş olarak en açık şekliyle savunulduklarını söylememiz mümkün değildir. Çünkü Tanzimat döneminden önce, eğitim ve öğretim kurumlarımızda felsefeye gereken önem verilmemiş ve bunun neticesi olarak da, bu alanla ilgili eserler ve makaleler kaleme alınmamıştır. Bu düşünce alanına karşı böyle bir tavır almanın ve takınmanın temelinde, düşünce tarihimizde etkili ve önemli bir yere sahip olan kişi veya kişilerin etkisi olduğu gibi, farklı bir medeniyet ve kültüre sahip olan toplumlarla karşılaşılmış olmanın da etkisi bulunmaktadır. Bu sebeple felsefî düşünüş tarzına pek itibar etmeyen ve düşünce derinlikleri üzerinde durmanın insanlık açısından yararları olduğunu fark edemeyen ülkelerin insanı, bu farklı medeniyet ve kültüre sahip olan ülkelerdeki gelişme ve ilerlemelerle karşılaınca, bu ülkelerin, fikir, bilim ve teknik yönlerinden kendi ülkesinden, daha üstün ve daha ileride olduğunu görünce, ister istemez bunlardan etkilenir ve bu gelişmeleri, heyecanla, hayretle, şaşkınlıkla, tereddütle izler; böylece geri kalmış bu ülkenin insanı, bu gelişmeler karşısında, kabul etme veya kabul etmeme gibi karmaşık duygular arasında bocalar. Böyle karmaşık düşünce ve duyguların hakim olduğu ülkelerin insanlarından, olgun ve yaratıcı düşüncelerin doğmasını beklemek biraz hayalcilik olur. Kanaatimce böyle toplumlarda, felsefi doktrinlerin kendilerini değil, ancak izlerini, yansımalarını bulabiliriz. Nitekim 1839-1920 yılları arasında Türk fikir dünyasının böyle olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu dönemin insanını, metodları, kuralları düşünülüş ve ele alınılış şekilleri belli olan felsefî sistemlere bağlamak doğru ve isabetli olmaz. Bu kanaatimiz ve düşüncemiz dolayısıyla biz, bu yazımızda derin düşünce ürünü olarak bir felsefî düşünüş tarzı geliştiren fikir adamımızdan veya adamlarımızdan değil, kaynaklarını, temellerini, ortaya konuluş ve temsil edilişlerini, Batılı fikir adamlarına borçlu olan rasyonalizm, pozitivizm ve materyalizmin, fikirler ve görüşler şeklinde, o sıralardaki fikir dünyamız-

* Pamukkale Üniversitesi Felsefe Doçenti.

da yansımalarını göstermeye çalışacağız. Bu konuyu işlerken, konuya açıklık getirir düşüncesiyle, ilk önce, söz konusu dönemde, felsefeyle ilgili olarak yapılan yayınları kısaca belirtip, ondan sonra, aydınlanmanın etkisiyle ülkemizde temsil edilerek yayılmaya çalışılan yukarıda isimlerini zikrettiğimiz üç felsefî akımı, temsilcileriyle birlikte vereceğiz.

1. YAYINLAR

1.1. Tercümeler

Türk fikir dünyasının, Batı fikir dünyası ile etkilenme yönünden ilişkileri, en açık şekliyle, 1839 Tanzimat Fermanından sonrasına rastlamaktadır. Türk fikir adamlarının üzerinde durduğumuz bu dönemde, fikir ve görüş yönünden en çok etkilendikleri Batı'lı fikir ve görüş adamları ise genel olarak Fransız fikir ve görüş adamlarıdır. Fransa'ya tahsil yapmak üzere gönderilen öğrenciler ile tarih içerisinde Batı ülkelerinden en fazla ilişkide bulunduğumuz ülkenin Fransa olmasının bu etkilenmede çok önemli bir rolü olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple Tanzimatçı literatüre, siyasî görüşlerinde, edebî duyuş ve anlayışlarında Fransız literatürü rehberlik etmiştir. Bu etkilenmenin neticesi olarak, Fransız deviniminin hazırlayıcısı olarak kabul edilen, aydınlanma devri filozoflarının, bizim o dönem edebiyatçılarımız ve fikir adamlarımız üzerinde derin izler bırakan etkileri bulunduğu için, bu fikir adamları, onlar tarafından kendilerine çok değer verilen kişiler olmuşlardır. Kanaatimizce üzerinde durduğumuz bu dönem edebiyatçılarımız ve fikir adamlarımız tarafından, aydınlanma devri filozoflarına ait eserlerin tercüme edilmesi bunun en açık delilidir. Ancak bu sözümüzden, sadece Fransız düşünürlerine ait eserlerin tercüme edildiği şeklinde bir neticenin çıkarılmaması gerektiğini özellikle belirtmek isterim. Çünkü başka ülkelerin fikir ve görüş adamlarının eserlerinin tercümeleriyle de karşılaşmaktayız. Örneğin Almanya, İspanya, Rusya, İngiltere vs. gibi ülkelerin fikir ve görüş adamlarından yapılan tercümeler de vardır. Tercümelere bütün olarak bakıldığında, genellikle edebiyat alanında yapılan tercümelerin belirli bir ağırlık ve yekun oluşturduğunu görürüz. Bunun yanında matematik, fen bilimleri, eğitim, felsefe vs. gibi alanlarla ilgili olarak tercümelerin yapıldığını da görürüz. Bu ifademizden hareketle, araştırma alanımız olan felsefeyle ilgili olarak yapılan tercümeleri kısaca belirtmek istiyorum.

Romalılardan bahseden Montesquieu (1689-1755)'nün, Roma'nın Esbab-ı İkbal ve Zevali'ni Namık Kemal tercüme etmiştir. Onun yine Ruhüş-Şerai'ni de Namık Kemal çevirmiştir. Tercüme edilen bu eserler, devrin istipdadı dolayısıyla bastırılamamıştır. Yine Montesquieu'nün Ruhl-ül-Kavanin'i, Hüseyin Nazım tarafından tercüme edilmiştir.

Tanzimat sonrası Türk fikir dünyasında, Batı'dan ilk felsefî eser tercümesini, 1859 yılında, Voltaire, Fenelon ve Fontenelle'den Muhaverat-ı

Hikemiye (Felsefî Konuşmalar) ismiyle Münif Efendi yapmıştır. (Fontenel'den Yusuf Kamil Paşa'nın çevirdiği, Telemak'ın basım tarihi, 1862'dir). Bu tercüme 78 sahifedir. Bu tercüme eserde Fenelon'dan iki dialog, Fontenelle'den 1 dialog ve Voltaire'den 9 dialog bulunmaktadır. Bu dialoglar arasında en dikkate değer olanı, âlemin yaratılışı hususunda atomcu, yani materyalist felsefî anlayışa sahip olan Lucretius (M.Ö. 91-55) ile aynı konuda Lucretius'un tersi düşünceler ileri süren Poseidonios (M.Ö. 135-51) arasındaki konuşmalardır. Çünkü bu konuşmalar felsefî nitelik taşımaktadır.

Voltaire'in 14 aşk mektubunun tercümesini, 1885'te, Voltaire Yirmi Yaşında Yahut İlk Muaşakası ismiyle Ahmet Mithat yapmıştır.

Voltaire'in, felsefî nitelikteki Hikâye-i Hikemiye-i Micromega isimli eserinin ilki 1869, ikincisi 1871'de olmak üzere iki tercümesi yapılmış ve iki çevirinin de çeviricilerinin isimleri verilmemiştir. Bu eserin tercümesini, 1892'de, İbn-ül- Kâmil, Küremizde Seyahat ismiyle, 1909'da Süleyman Tevfik, Yıldızdan Seyahat adıyla yapmıştır.

Ziya Paşa, Rousseau (1712-1778)'dan Emil'i çevirmiş, İtiraflar'ı da Defter-i Amal ismiyle nakletmiştir.

Kemal Paşazade Said Bey (1848-1921), Rousseau'dan, 1883'te Fezail-i Ahlâkîye ve Kemâlat-ı İlmiyye'yi tercüme etmiştir.

Milaslı Gad Franko, 1913'te, Roussea'dan, Terbiye Nazariyelerini'n tercümesini yapmıştır.

Rousseau'nun, Fransız ihtilalinde büyük etkisi olan Le Contrat Social (Sosyal Sözleşmesi)'ini, Namık Kemal, Şerait-i İctimaiyye ismiyle tercüme etmiştir.

Dr. Abdullah Cevdet (1869-1931), Gustave Le Bon'dan, 1907'de Ruhul-Akvam'ı, 1913'te Asrımızın Nusus-u Felsefîye'sini, 1918'de Avrupa Harbinden Alınan Psikolojiyaî Dersler'i, Alfieri'den, 1905'te Hükümdar ve Edebiyatı, 1908'de İstibdat'ı, Lord Byron'dan, 1904'te Chillon Mahbusu'nu, Türk fikir dünyasında epey tartışmalara yol açan Tarih-i İslâmiyet'i (Eser iki cilt olup, Zeyl ile birlikte 733 sahife olarak Mısır'da Matbaa-ı İçihat'ta yayınlanmıştır). Dr. Dozy'den tercüme etmiştir. Dr. Abdullah Cevdet, Louis Büchner'in Madde ve Kuvvet isimli eserinin bir kısmının tercümesini, Fenn-i Ruh ismiyle 1911'de yapmıştır.

Memduh Süleyman, Eduard Hartmann (1842-1906)'dan Darwinizm'i tercüme etmiştir.

Ahmet Nebil-Baha Tevfik, Nietzsche: Hayatı ve Felsefesi'ni, Ludwig Büchner (1824-1899)'den Madde ve Kuvvet'i, Ernest Haeckel (1834-

1919)'den 1911'de Vahdet-i Mevcut, Bir Tabiat Aliminin Dini'ni, Alfred Fouille (1838-1912)'den Tarih-i Felsefe (üç cilt olan bu eserin iki cildi tercüme edilmiştir)'yi çevirmişlerdir.

Nahid, Ernest Renan (1823-1892)'dan 1914'te Hayat-ı Yesu (Paris Ulum-ı İçtimaiyye Mektebi Mezunlarından) tercüme etmiştir.

Baha Tevfik, Ernest Haeckel'den tercüme ettiği Kâinatın Muammalarınnı, 1910'larda Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi'nin yayın organı olan Felsefe Mecmuası'nda yayınlamıştır.

İbrahim Edhem Bin Mesut, 1893'te Descartes (1596-1650)'dan, Usul Hakkında Nutuk'u tercüme etmiştir[1].

Abbé Barbé'den, Bohor İsrail tarafından 1331'te tercüme edilen eserin adı Felsefe Tarihi'dir. Max Simon Nordau'nun Felsefe Tarihi'ni 1324'te, Sahib dilimize kazandırmıştır.

Bütün bu verdiğimiz tercümelere dikkatle bakacak olursak, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi genellikle Fransız filozofların eserlerinin tercüme edildiğinni ve bunların da aydınlanmacı filozoflar olduğunu görürüz. Ayrıca tercüme eserler arasında materyalist ve pozitivist fikir ve görüşleri içerenlerinin bulunması da dikkate değerdir.

1.2. Telif Eserler

Bu dönemde felsefeyle ilgili olarak yazılan eserlere de kısaca göz atacak olursak, Beşir Fuad, Voltaire (1304), Victor Hugo (1302), Beşer (1303), İntikad (1304, Muallim Naci ile) ve Mektubat (1313, Fazlı Necib ile) isimleriyle, felsefî konulara yer verilen eserler kaleme almıştır. Ahmet Mithat Efendi, Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedidesi (1304), Beşir Fuad (1305), Tarih-i Hikmet (1330), Sual ve Cevaplı Tarih-i Hikmet (tarihsiz), Letaif-i Rivayet-Felsefe-i Zenan (1287), Kâinat 1. Kısım (1288), Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa (materyalizmin tenkit edildiği eser), Beşir Fuad gibi felsefî eserler yazmıştır.

Münif Efendi'nin, Telhis-i Hikmet-i Hukuk (1301), Hikmet-i Hukuk (1302) gibi hukuk felsefesini ilgilendiren kitapları vardır.

Hoca Tahsin Efendi, doğrudan felsefî konuları içeren Tarih-i Tekvin Yahut Hilkat (1310) ile Psikoloji Yahut İlm-i Ruh (1310) isimli eserleri yazmıştır.

---

1. İsmail Habib; Avrupa Edebiyatı ve Biz, c.2, Remzi Kitabevi, İst., 1941, s.122 164. Ayrıca bkz: Korlalçi, Murtaza: Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Pınar Matbaacılık, İst., 1986, s.202-204. Akgün Yrd. Doç. Dr. Mehmet; Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Başbakanlık Basımevi, Ank. 1988, s.108-112.

Dr. Abdullah Cevdet, Fizyolacya-ı Tefekkür (1308), Fizyolacya ve Hıfz-ı Sıhhat-ı Dimağ ve Melâkât-ı Aklîyye (1312), Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları (1912), Dimağ ve Melâkât-ı Aklîyyenin Fizyolacya ve Hıfzısıhhası (1333-1335) ve Dimağ: Dimağ ile Ruh Arasındaki Münasebet-i Fennîyyeyi Tedkik (1308) isimleriyle doğrudan felsefeyi ilgilendiren eserler kaleme almıştır.

Biraz Felsefe (El Yazması), Teceddüd-i İlmî ve Edebî (tarihsiz), Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk (tarihsiz. Ahmet Nebil ile), Psikoloji-İlm-i Ahvâl-i Ruh (tarihsiz. Ahmet Nebil ile), Muhtasar Felsefe (1331) ve Felsefe-i Ferd (1332) gibi eserler, Baha Tevfik tarafından, felsefî muhteva içerisinde yazılmıştır.

Dr. Edhem Necdet, tekâmülcü fikir ve görüşleri içeren, Tekâmül ve Kanunlar (1329) ismiyle bir eser yazmıştır.

Subhi Edhem, Darwinizm (1327), Hayat ve Mevt (1329) ve Bergson Felsefesi (1919) isimleriyle, felsefi konuları içeren eserler kaleme almıştır.

Tarih-i İstikbâl c.1 (1331), Tarih-i İstikbâl c.3 (1332), İttihad-ı İslâm (1331), ile Müslümanlara ve Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet (1332) isimli eserler Celâl Nuri tarafından yazılmış olan felsefi içerikli kitaplardır.

Ahmet Şuayb'ın 1320 yılında yazdığı Hayat ve Kitaplar isimli eseri, felsefeyle ilgili olan bir eserdir.

İlm-i Ahval-i Ruh (1327), Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? (1329), Huzur-ı Akl-ı Fende Maddîyyun Meslek-i Dalaleti (1332) ve Allah-ı İnkâr Mümkün mü? gibi felsefî içerikli eserler, Filibeli Şehbenderzade Ahmet Hilmi tarafından yazılmışlardır.

Harputizade Mustafa Efendi tarafından 1330 tarihinde, materyalizmi tenkit etmek gayesiyle, Red ve İsbat adında felsefeyle ilgili bir eser yazılmıştır.

Aynı gayeyle 1334 tarihinde Halib Edib, Maddîyyuna Reddiyye ismiyle 13 sahifelik şiir şeklinde bir eser kaleme almıştır.

1332 tarihinde, İbtâl-i Mezheb-i Maddîyyun ismiyle, İsmail Ferid tarafından kaleme alınan eser de felsefeyle ilgili olan bir eserdir.

İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe Dersleri (1330), Felsefe-Hikmet (1333), Muhassıl'ul-Kelâm Ve'l Hikme (1336), Muhtasar Felsefe-i Ulâ (1329) ve Muhtasar Fenn-i Menahic (1315) isimleriyle doğrudan felsefeyle ilgisi olan eserler yazmıştır.

Ömer Ferit Kam, Vahdet-i Vücud'u 1331'de, Dinî Felsefî Muhasebeleri 1329'da, kaleme almıştır.

Şemseddin Günaltay'ın, 1327'de yazdığı Felsefe Dersleri, doğrudan felsefeyle ilgilidir.

Mehmet Ali Ayni, 1330'da Tarih-i Felsefe, Said Rıza (Rıza Tevfik Bölükbaşı'nınn oğlu) da, 1324'de Felsefe Tarihi isimli eserlerini yazmışlardır.

1.3. Yayın Organları

1860'larda Münif Efendi tarafından kurulan Cemiyet-i İlmîyye'nin yayın organı olarak çıkan Mecmua-ı Fünunn dergisinin birkaç yazarı, bu dergide, felsefî içerikli yazılara yer vermişlerdir.

Ahmet Mithat Efendi tarafından çıkarılan Dağarcık Dergisi, felsefeyle ilgilidir. Edebiyat-ı Cedide'nin yayın organı olarak çıkan Servet-i Fünun Dergisi, felsefî yazıların yazıldığı ve bilhassa pozitivist, materyalist, evolüsyonist içerikli yazıların yayınlandığı bir dergisidir. Dr. Abdullah Cevdet'in, 1904 yılında kurduğu İctihad Kütüphanesi isimli kuruluşun yayın organı olarak çıkan İctihad Mecmuası da aynı nitelik olan bir yayın organıdır.

1910'da, Baha Tevfik'in gayretleri ve önderliğiyle kurulann, Teceddüd-i ilmî ve Felsefî Kütüphanesi'nin yayın organları olarak çıkan, Piyano (1910), Yirminci Asırda Zekâ (1912) ve Felsefe Mecmuası (1913) gibi yayın organları, gerek tercümelerin tefrika halinde ve gerekse felsefî nitelikte malakelerin yayınlandığı yayınn organları olmuşlardır. Bu dergi ve mecmualarda yayınlanan yazılar, genellikle materyalist, pozitivist ve evolüsyonist içerikli yazılardır. Yukarıda ismini verdiğimiz, Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi isimli kuruluş, felsefî nitelik arzeden birçok tercüme ve telif eserlerin, yayınlandığı bir kuruluştur. Zaten bu kuruluşun kurulma gayesi de, Türk fikir dünyasında eksikliği hissedilen felsefe, fen ve diğer pozitif bilim alanlarındaki boşluğu doldurmaktır.

1910'lardan sonra, Türk fikir dünyasının yayın hayatında yerini alan Bezmi Nusret Kaygusuz'un çıkardığı, Tenkid Mecmuası da, doğrudan felsefeyi ilgilendiren bir yayın organıdır.

Bahsettiğimiz bu yayın organları dışında, üzerinde durduğumuz bu dönemde, genellikle idealist ve spritüalist içerikli yazıların yayınlandığı yayın organları da bulunmaktadır. Sırat-ı Müstakim ve Hikmet dergileri gibi.

Verdiğimiz bilgilere dikkatle bakacak olursak, üzerinde durduğumuz dönemin ilk zamanları, yani 19. asrın sonlarına yakın zamanlara kadar, felsefî alandaki telif ve tercüme kitaplarla, sözünü ettiğimiz çeşitli dergi ve mecmualardaki yazıların, arzu edildiği kadar olmadığı, ama gittikçe arttığı görülmektedir. 20. Asrın başlarından itibaren ve bilhassa 1908

Meşrutiyet'inden sonra ise, felsefî alanla ilgili neşriyatın iyice yoğunlaştığı ve nihayet felsefe ismiyle bir mecmuanın çıktığı müşahede edilmektedir. Yine verdiğimiz bilgilerden Münif Efendi'nin önderliğiyle çıkan Mecmua-ı Fünun ile Ahmet Mithat Efendi'nin önderliğinde çıkan Dağarcık Dergisi'ndeki felsefî yazılar[2] hariç tutulacak olursa, başlangıçta genel olarak sadece tercümelere yer verildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca tercüme edilenn eserlere genel olarak bakıldığında, bunlardan yedi tanesinin Voltaire'le, üçünün Fenelon'la, üçünün Montesquieu'le, beşinin Rousseau'la, üçünün Gustave Le Bon'la, birinin Dr. Dozy'le, birinin Nietzche'le, birinin Eduard Hartmann'la, ikisinin Ernest Haeckel'le, birinin Ernest Renan'la, birinin R. Descartes'la ilgili olduğu dikkati çekmektedir. İsimlerini verdiğimiz bu filozoflara genel olarak baktığımızda ise, bunların, o sıralarda Batı'da etkili olan felsefî anlayış ve görüşlerden materyalizm, pozitivizm, evolüsyonizm gibi anlayış ve görüşlerle ilişkilerinin olduğunu gördüğümüz gibi, çok azının da rasyonalizmle ilişkileri olduğunu görürüz. O sıralarda Türk fikir dünyasında Voltaire, Büchner, Dr. Dozy vs. filozoflar hakkında pek de iyi olmayan menfi bir kanaat, yaygın bir şekilde bulunmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Tanzimat dönemi öncesinde de fikir tarihimizde, buna benzer bir duygu ve düşünceyle felsefeye pek iyi gözle bakılmamaktadır. Ama bütün bunlara rağmen 20. Asrın başlarından itibaren felsefî alandaki tercümelerin, telif eserlerin, yayın organlarındaki felsefî yazıların gittikçe artmasına yine de sevindirici bir olay olarak görmekteyim. Bütün bunlardan sonra üzerinde durduğumuz bu dönemdeki felsefî eserlerde ve yazılarda genel olarak işlenmeye çalışılan fikir ve görüşlerin, rasyolanizm, materyalizm, pozitivizm ve evolüsyonizmle ilgili olduklarını bir kez daha belirtmek istiyorum. Bu fikirlerden evolüsyonizmi, materyalistler, ilmî düşünceye daha yakın gördüklerinden ve kendi fikirlerini kuvvetlendirmek için kullandıklarından, bu fikrin uzantıları, Türk fikir dünyasında, materyalist anlayışın yansımlarıyla temsil edilmiştir. Bu ana düşüncemiz dolayısıyla biz, burada, diğer üç fikrin, Türk düşüncesindeki yansımalarını, ana hatlarıyla birlikte vermeye çalışacağız.

2. AYDINLANMANIN UZANTISI OLARAK TEMSİL EDİLEN FELSEFÎ AKIMLAR

2.1. Rasyonalizm

Daha önce de söylediğimiz gibi, bu felsefî akımın, tarihin akış süreci içerisinde geçirdiği evrim neticesinde Batı'da aldığı son şekliyle, yani,

2. Bu dergilerdeki felsefî yazılar için bakınız: Akgün, Mehmet: Cemiyet-i İlmîye-i Osmanîye ve Mecmua-ı Fünun'un Felsefî Açıdan Taşıdığı Önem, Felsefe Dünyası, s.15, Ekonomik Rehber Gazetecilik Matbaacılık, Ankara, 1955, s.52-72. Akgün, Mehmet: Dağarcık Dergisi'nde Felsefeye Verilen Önem, Felsefe Dünyası, s.22, Lazer Ofset Tesisleri Sanayi ve Tic. Ltd. Şti., Ankara, 1996, s.8-28.

doğru bilginin duyularla değil akılla, akla uygun olanın doğru, doğru olanın akla uygun olduğu, doğru davranışın, doğru tavır alışın, doğru hareket edişin, itidalli olmanın, rasyonal olma ile elde edileceği, insan hürriyetinin, insan hak ve hukukunun, fırsat eşitliğinin, rasyonal anlayışla sağlanacağı şekliyle, Tanzimat sonrası Türk fikir dünyasında, bir fikir ve görüş olarak, fikir adamlarımız tarafından ortaya konulduğunu düşünmemiz doğru olmayacaktır. İşte bu düşüncemizden hareketle, üzerinde durduğumuz dönemin, bazı şair ve yazarlarında, rasyonalist anlayışın yansımalarını ve izlerini kısaca belirtmeye çalışacağız.

Bu dönemin bazı şair ve yazarlarında, genellikle his ve hayal karşılığı olarak rasyonalizmin bulunduğunu söyleyebiiriz. Çünkü bunun, bu sıralarda, Batı'daki fikrî gelişime paralel olarak görülen, rasyonalist ve pozitivist anlayışların, birbirlerini çürütme iddialarının bir neticesi şeklinde olduğunu düşünebiliriz. İbrahim Şinasi (1826-1871)'nin şiirlerinde, rasyonalist anlayışın izlerine az da olsa rastlamak mümkündür. Onun bu fikirleri, hangi filozoftan etkilenerek ele aldığı konusunda kesin bilgimiz bulunmamasına rağmen, Fransız filozofu, Ernest Renan'la, Luxemburg bahçelerinde buluşup görüştüğü ve bu görüşmelerin, onun fikrî gelişiminde etkisinin olduğu hususunda bilgimiz vardır[3].

Şinasi'nin şiirlerinde, genel olarak, kosmolojik delil, epistemoloji, etik ve din alanlarında rasyonalist anlayışın izlerine rastlanmaktadır ki, bu konular, doğrudan felsefeyi ilgilendirmektedir.

Hisseder nurunu ammâ ki basîret basarı
Vahdet-i zâtına aklımca şehadet lâzım

Dilin irâdesini başta akl eder tedbir
Ki tercümân-ı lisandır anı eden takrîr

Eder tasavvurunu cism-i nâtıkın tasvîr
Ziyâ-yı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur.

Ki ettiler ana hükmünce adl ü hak ta'bîr
Bu adl ü hakka diyânet demiş kimi âkil

Halâsımı umarım ben zamân-ı adlinde
Ederse akl-i reşîdin eder buna tedbîr.[4]

---

3. Ülken, Ord. Prof. Hilmi Ziya; Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ahmet Sait Mat., İst., 1966, s.79.

4. Göçgün, Doç. Dr. Önder; Eski ve Yeni Harflerle Yeni Türk Edebiyatı Metinleri, Sesi Yayınları: 30, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları: 3, Konya, 1987, s.5-8. Akyüz, Prof. Kenann; Batı Tesirinde Türk Şiiri Anatolojisi, Doğuş Matbaacılık ve Limited Şirketi, Ankara, 1970, s.10-12. Kaplann, Mehmet; Enginün, İnci; Emil, Birol: Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, 1, 1839-1865, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1974, s.490-492.

Münacat ve Kaside'lerden örnek olarak verdiğimiz bu beyitlere dikkatle baktığımızda, İbrahim Şinasi'nin, âlemin, sanatkarane bir şekilde Tanrı tarafından yaratıldığı ve bu konu üzerinde akıl yürütme yapıldığı zaman, bunun rahatlıkla anlaşılabileceği düşüncesinde olduğu görülmektedir. O, burada, gerçekle ilgili bilgiye, akılla ulaşılabileceğini, isteklerin akılla kontrol altına alınabileceğini, iyilik ve kötülüğün doğruluk ve yanlışlığın, güzellik ve çirkinliğin, haklılık ve haksızlığın, vs.nin de akılla ayırt edilebileceğini ifade etmeye çalışmaktadır. Ayrıca o, Münacat'ından aldığımız ilk beyitte, inanma ve dolayısıyla iman etmede de, akıl gücünün önemi üzerinde durmaktadır.

Bu dönemde felsefî anlamda akılcılık üzerinde en dikkate değer şekilde duran Hoca Tahsin Efendi (1813-1881)'dir. Hoca Tahsin Efendi, Mustafa Reşid Paşa tarafından, Fransa'ya, Paris'teki Türk ailelerinin çocuklarına öğretmenlik yapmak üzere gönderilmiştir. Onun buna ilâve olarak elçilik imamlığı görevi de bulunmaktadır.

Hoca Tahsin Efendi, duyularla elde edilen bilgiye inanmakla birlikte, insan aklının bu bilgileri oluşturmasında, genelleştirmesinde ve bütünü kavramada, duyuların üstünlüğünü kabul etmektedir. Çünkü ona göre, insan zihninin derinliklerinde, gittikçe gelişerek ortaya çıkan ve olgunlaşan, bir anlama kuvveti bulunmaktadır ki, insan, işte bu kuvvet sayesinde, eşyanın hakikatini keşfederek kavrar ve onların farklı derecelerdeki ilişkilerini idrak eder. Hoca Tahsin, bu kuvvetin, duyumlarımızın gösterdikleri eşya ile, bu eşyaların, mana ve keyfiyetlerine ait yüzeysel bilgilerle yetinmediğini, onların derinliklerine nüfuz ederek, gözümüzün görüp ulaşamadığı, bir sırlar âlemine daldığını belirtir. Bu kuvvet böyle yapmakla, olayların bağlı olduğu ve bu olayların olmasına sebep olan sebeplerin ötesinde ilişkiler, gölge varlıkların arkasında hakikatler bulur. Hoca Tahsin, bu kuvvetin, illetler ve oluş kanununun sonunda bir ilk sebep, beğenilen ve sanatkarane yapılmış şeyler dairesinin meydana gelmesinde, olayların kendisinden kaynaklandığı, bir merkez aradığı kanaatindedir. Bu böyle bir merkezdir ki, zaman ve mekân ve onun içinde bulunanlar, ondan çıkar ve durmadan dönüp yine onda cereyan ederler.

Hoca Tahsin, bütün ilimlerin aletinin anlama kuvveti olduğu düşüncesindedir. O, aklın, daima hakikate ulaşmak istediğini, hakikatin ortaya çıkmasının da, edinilen bilginin, gerçekliğe uygun olmasına bağlı olduğunu belirtir. Tözlerin mahiyetleri, bize sadece işaretleriyle görünürler. Demek ki, tözlerin bilgisine, herhangi bir objenin bilgisine ulaştığımmız gibi ulaşmamız mümkün değildir. İnsanların bilgisi, genel olarak, ilişkiler ve izlenimlerden ibarettir. Hoca Tahsin'e göre, insan, ruh ve bedenin birleşmesinden meydana gelen bir varlık olduğundan, düşünen, algılayan bir varlıktır.

Şayet insan aklı iyi incelenecek olursa, idrak silsilesinin ucunun, duyumların son halkasına ulaşıp, onunla temas halinde olduğu görülecektir.

Ona göre, şayet eski düşünürler, duygu, duyum ve izlenimlerin, izler sahasını ve tesirler bölgesini, en ince noktalarına kadar belirlemiş olsalardı, beynin, duyumların asıl aleti ve yeri olduğunu anladıkları gibi, bütün duyumların toplanma yeri olduklarını da anlayacaklardı. Fikirlerin kaynağı ile, bunların işleyiş şekilleri araştırıldığında, algıların birinci kaynaklarının duyumlar olduğu görülecektir. Buradan duyumlar olmaksızın, hiçbir olay hakkında bilgi sahibi olamayacağımız anlaşılıyor.

Bizim beynimiz, duyumlarımız vasıtasıyla, dış dünyadaki cisimlerden etkilenerek birtakım izlenimler alır ve bu izlenimler neticesinde de ruhumuzda bilinç meydana gelir. Ruhumuzda meydana gelen bu durumdan biz, vicdanımızla haberdar oluruz. Görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma olmak üzere beşe ayrılan dış duyularımız, bizim için dışarı ile ilişkimizi sağlayan beş kapı derecesindedir ki, bunlar vasıtasıyla elde edilen izlenimler anlama hazinemize dahil olurlar. Hoca Tahsin, düşüncenin, duyumun sonunda başladığı kanaatindedir. İç duyumun ise, vicdan, şuur, dikkat, mülahaza, dışa ait his, hükmün verilmesi, hafızanın tereddütü, genelleme vb. lerdir. Hoca Tahsine göre, akıl, ruh, idrak, kavram, hüküm, düşünme, fikir, anlayış, duyum vb. leri ilmin tabirleridir. İnsan, yaratılışı itibariyle öğreti (teori) halinde üç tür olaya yakındır:

1. Düşünceden önce duyumlama.

2. Çok defa duygu ile birbirlerine benzeyen ruhsal eylemler ve kavram.

3. Genellikle kalp ile ilgili tesirler ve değişikliklerle ifade edilen idrak.

İnsan bilgisi, herşeyden önce, kendisini bilmekten ibaret olan vicdanla başlar. Açıklık ve seçikliğin, analiz ve sentez sonunda doğruların yanlışlardan ayıklanarak bir araya getirilip genelleştirilmesinden kaynaklandığı ortadadır. Hatta o, analiz sonunda, yani anlama kuvveti bir irade tesirleri altına konularak derinliğe inildikten sonra, bilginin, açık ve seçik olduğunu bildirmeye gerek olmadığı görüşündedir.

İnsanda, iç ve dış olmak üzere iki deney yolu kabul eden Hoca Tahsin, beş duyudan, görme ve işitme duygularının, dış dünya ile ilgili görevleri yerine getirdiklerini, tatma ve koklama duyumlarının ise iç dünya ile ilgili görevleri yaptıklarını belirtir. Dokunma duyusunun, her iki dünyaya bağlı olarak görev yaptığını ileri sürer.

Hoca Tahsin, akıl yürütme kavramının, istidâl, hüküm ve irade gibi ruhun bütününü ihtiva ettiğini belirtir. O, vicdanın, ruhun hiç değişmeyip etki edici olduğu, zıddının ise daima değişmek üzere bulunduğu düşüncesindedir. Bu sözden, ruhun ben ile bende cereyan eden ilişki neticesinde değişmediği, bedenin ise ancak ruh vasıtasıyla varlığını sürdürdüğünü anlamak gerekir. Beden, ruhsuz varlığını sürdüremediği halde, ruh bedensiz

varlığını sürdürebilir. Kısaca söylemek gerekirse, ona göre, birinci olarak iç idrakten ibaret olan şuur ve vicdanı, ikinci olarak dış dünyadaki olaylardan bizi haberdar eden duyumları, üçüncü olarak ta duyumların verdiklerinin anlama kuvvetinde hıfzedilip hatırlanmasını sağlayan hafızayı kabul etmek gerekiyor.

İdrak işlerini tesbit etme hususunda acizimiz bulunmasına rağmen, geçmişten bugüne kadar bu hususta kabul edilenleri dört başlık altında toplayabiliriz:

1. Dış dünyadaki varlıklardan, dolaysız veya dolaylı olarak anlama kuvveti aletleri üzerinde meydana gelen tasavvur,

2. Organlar vasıtasıyla sinirlerin, duyum üzerinde meydana getirdikleri izlenim,

3. Sinirler yardımıyla beyinde meydana gelen etki ve tasavvur,

4. Ruhun irade dediğimiz fiilinin meydana geliş ve işleyiş şekli ki, bu, diğer tesirlerin tersinedir.

Ona göre beş duyum, dış dünyada var olan cisimsel vasıflardan başka bir şey temin edemezler. Her ne kadar bütün akıllar beş duyumla algılanabilen aletlere bağlı ise de, akıl gücü, bu algılanabilenleri alıp, dışarıda bulunmayan, ama akla uygun olarak soyutlanabilen şeylerin hepsini ortaya koyar. Mesela dışarıda üç adam gördüğümüz zaman, akıl kuvveti (düşünce), o adamlarda meydana gelen oluşta var olmadığı halde üç sayısını oluşturur. Ona göre insan aklı, bu örnekteki gibi, her şeyin nitelik, nicelik ve diğer unsurlarına dikkat ederek, maddeden soyutlayıp, o şeyden ayrı olarak bir tümel kavram tasavvur eder. Meselâ, sıcak su ve kırmızı bir elbise görüp, ısı ve kırmızılığa bakmakla, bu iki nitelikten tümel kavramlar oluşturur. Bu şekilde oluşturduğu fikirleri de, algılanabilen parçalardan ayırmak için, buna tümel kavramlar adını verir. Örneğin armut, kiraz, incir vb.leri olan ağaçlar görülünce, bunlardan meydana gelen çeşitli zihnî şekillere ve ayrılmış olduğu kütük, dal, filiz, yaprak gibi müşterek eşyasını görünce, bunları bir arada toplayan "ağaç" ortak kavramını oluşturur. Yine bu kavram armut, kiraz, incir vs.den hiçbiri olmadığı halde, belki zihni varlıklar dediğimiz pek çok fertlere ad olarak verilebilir. O, bu kavramın altında yer alan, bütün şahısların her birine "fert", kiraz, incir, vb.leri olan genel kavramların her birine "tür", türleri içeren genel kavrama da "cins" adını verebileceğimizi söyler. Hoca Tahsin, insan aklının kazandığı bilgilerin, tasvir kuvvetinin meydana getirdiği bu tümel kavramlar sayesinde oluştuğunu ileri sürer. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran bu kuvvettir.

O, aklın ve vehmin işlerini belirlerken, aklın, ruh ile ilgili kuvvetlerin işi, vehmin de cisimsel kuvvetlerin işi olduğunu belirtir. Vehmin hükmünün, bedensel şaibelerle ve hayale ait şeylerle karışık olmasına karşılık

aklın, bu tür şaibelerden uzak olduğuna işaret eder. Ona göre, ruh tümelleri bizzat, tikelleri ise bedensel aletlerle idrak eder. Çünkü ruhun iki yönden iki kuvveti vardır; bunlardan birisi idraktır ki; fizik ötesi alemden, diğeri de faaliyettir ki, o da görünen alemden olduğu için, hem etki eden ve hem de etkilenen olmuş olur. Birincisine nazarî akıl, diğerine pratik akıl denir. İdrak dörde ayrılır:

1. Maddenin parçalarını idrak etmekten ibaret olan duyumlama.

2. Maddî parçaları tahayyül etme.

3. Beş duyudan biriyle algılanamayanları, algılamak demek olan vehmetme.

4. Maddelerin ve kısımların, parçaların, gayrılarını idrak etmekten ibaret olan düşünme. O, "bir tek idrakın dahi, önce duyum, sonra tahayyül etme, bundan sonra da düşünme olduğunu" söyler.

Hoca Tahsin'e göre, suretlerin ve kavramların, idrakından veya hıfzedilmesinden şüphe edilmiyorsa da tikel olduklarından, onlar ile ruhun tasavvurunun mümkün olmaması sebebiyle o fiillerin her birisi için bir cisimsel kuvvetin varlığı gerekmektedir[5].

2.2. Pozitivizm

Pozitivizm, olayların meydana geliş şartlarını inceleyerek, onlar arasındaki ilişkilerde benzerlikler bulan ve onların, birbirlerini takip edişlerinde birini diğerine bağlayan, duyularla hissedilen olayların dışındaki olaylarla ilgilenmeyen, duyularla hissedilenlerle elde edilen bilgilerin dışındaki bilgilere pek değer vermeyen, deneyle doğruluğu ortaya konulmamış her türlü bilgiyi geçersiz kabul eden, hissedilebilir olayları ve onların kanunlarını deney metodu vasıtasıyla incelemeyi konu edinen, her şeyde hakikat ve menfaatı arayan veya özellikle zevkleri ve maddî menfaatleri ön planda tutan, düşüncenin metafizik kayıtlardan ve hatta her türlü metafizik problemlerden tamamıyla kurtarılmasını isteyen, bilgi işlerinin emprik bilimler örneğine göre elde edilmesini esas hedef olarak gören bir felsefi akımdır[6]. Kısacası pozitivizm, materyaizmin önem verdiği maddî dünya hakkındaki gerçeklerin deney yolu ile elde edilebileceği görüşündedir.

---

5. Hoca Tahsin; Psikoloji Yahut İlm-i Ruh, Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Mat., İst., 1310, s. 7-45. Ayrıca Bkz. Akgün, Yrd. Doç. Dr. Mehmet; Materyalizmin türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Başbakanlık Basımevi Ank., 1988, s. 175-182. Akgün, Yrd. Doç. Dr. Mehmet; Hoca Tahsin Efendi'nin İlim ve Felsefe Anlayışı, Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi, S.19, Fen-Edebiyat Fakültesi Ofset Tesisleri, Erzurum, 1991, s.201-211.

6. Korlaelçi, Murtaza; Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, İnsan Yayınları, İst., 1986, s. 16-17.

Türkiye'de pozitivist düşüncenin ilk izlerini Tanzimat döneminde görmekteyiz. Çünkü pozitivizmin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte (1798-1857)'un, Osmanlı toplumunda, fikirlerinin yayılması ve uygulanması için, Mustafa Reşid Paşa (1861-1936)'ya bir mektup gönderdiği bilinmektedir[7]. Paşa'nın bu mektuba cevap verip vermediği hususunda bilgimiz yoktur. Ancak bu mektubun ilk meyvesini, Türk fikir dünyasında, takriben otuz yıl kadar sonra Beşir Fuad (1852-1887)'da görmekteyiz.

Beşir Fuad'ın pozitivist felsefeyle ilgili olarak ileri sürdüğü fikirlerinin, sistemli ve şumullü olduğunu söylememiz mümkün değildir. Türk okuyucusu, ilk defa onun kaleminden, bu felsefî görüşle tanışmıştır. Ondaki pozitivist fikirlerin oluşmasının temelinde, okul döneminde aldığı eğitimin etkisinin olduğunu belirtmek isterim. Vatansever bir subay olan Beşir Fuad'ın, aynı güçte ateist olduğu görülmektedir. Beşir Fuad, Batı kültürünü yakından tanıyan bir aydındır. Çünkü o, Batı dillerinden İngilizceyi, Fransızcayı ve Almancayı iyi bildiğinden, Batı kültürüyle ilgili eserleri, aslından okuyup bilgi edinebilme imkânına sahip bulunmaktadır. Beşir Fuad, pozitivist görüşlerinin gereği olarak, metafiziğe karşı bir tavır almıştır. Dinî görüşlerden bahsedilmeksizin, sadece ilmî araştırmalarda bir ölçü, bir metod olarak, kolayca kamufle edildiği için, Beşir Fuad, pozitivist fikirleri, Türk toplumuna kolayca ulaştırabilme imkânını bulmuştur.

Beşir Fuad'ın yazılarından, pozitivizmin kurucusu Auguste Comte'u, E. Littre'yi, C. Bernard'ı, H. Spencer'ı, S. Mill'i, B. Lewe'si, vs'yi tanıdığı anlaşılmaktadır. O tıpkı, isimleri zikredilen düşünürlerde olduğu gibi, hakikatin, insan zihniyle, eşya arasındaki birtakım irtibatlardan ibaret olan tecrübeyle elde edileceğini, deney ve gözleme dayanmayan şeyin, birtakım hayallerden, birtakım vehimlerden ibaret olacağını, metafiziğin de, deney ve gözlemle ilişkisi olmadığından, bu alanla ilgili olarak verilen bilgilerin, hayal ve vehmin ürününden başka bir şey olmayacağını kabul etmektedir[8]. Beşir Fuad, metafiziği, ilim olarak kabul etmiyor. Çünkü ona göre, metafizikle ilgilenmek fendeṇ ve dolayısıyla ilimden uzaklaşmak demektir. Beşir Fuad'ın, Auguste Comte'un ilim tasnifine benzeyen ilim tasnifinde de metafiziğe yer vermediği görülmektedir[9].

Beşir Fuad'ın, 19. Asır aydınlarımız üzerinde etkileri olduğunu söylememiz biraz zordur. Ancak 11. Meşrutiyet'ten sonraki yıllarda, poziti-

7. Korlaelçi, Murtaza; a.g.e., s. 194, 378.

8. Okay, M. Orhan, İlk Türk Pozivist ve Naturalisti, Dergah Yayınları, İst., s. 136-198. Korlaelçi, Murtaza; a.g.e., s. 227-245. Akgün, Yrd. Doç. Dr. Mehmet; Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, s. 191-212.

9. Beşir Fuat-Fazlı Necib; Mektubat, Bab-ı Ali Caddesinde 25 Numaralı Mat., İst., 1313, s. 20, 18-19.

vist ve materyalist felsefelerle ilgili etkilerinin olduğunu söyleyebiliriz. Onun sebep olduğu münakaşalar, daha çok, Voltaire ve edebiyatta realizm-naturalizm konularında olmuştur. Beşir Fuad'ın, pozitivist ve materyalist alanndaki etkileri daha çok tıbbiye ve harbîye öğrencileri üzerinde görülmüştür.

Daha sonraları, Servet-i Fünun, Dergisi'nde pozitivist düşünürler tanıtılmış ve onlar hakkında bilgiler verilmiştir. Ulum-u İktisadîye ve İçtimaîye Mecmuası gibi dergiler de bu fikirlerin tanıtıldığı dergiler olmuştur[10].

Milli Eğitim Teşkilatında görev alan hocalardan Ahmet Şuayb (1876-1910) ve Subhi Edhem'de, pozitivist fikirlerin yansımalarını görmek mümkündür. Bunlardan Ahmet Şuayb, Hukuk Mektebinde hocalık yapmış, II. Meşrutiyetten sonra Maarif Meclisi üyeliğine getirilmiş ve İstanbul Maarif Müdürlüğü görevinde bulunmuştur[11]. Subhi Edhem ise, Manastır'daki, Rehber-i İttihad Lisesi'nde tabiî tarih öğretmenliği yapmış, burada, pozitivist ve materyalist anlamda fikrî faaliyetlerde bulunduğu için, devlet tarafından görevine son verilmiştir[12].

Subhi Edhem, deney ve gözlemin, bilgininn elde edilmesinde çok önemli yerinin bulunduğunu belirtir. Tabiatta meydana gelen olaylar hakkında kesin bilgiye ancak bu yolla varılır. Deney ve gözleme dayanmadan elde edilen bilgiler, bilimsel değil, vehimseldir. Tabiattaki kanunlar, ancak, deney ve gözlemle araştırılabilir ve bu yolla keşfedilerek kesinlik kazanırlar. Böylece, eşyadaki hakikatlar keşfedilmiş olur. Deney olmazsa, eşyanın yaratılışındaki gaye, özellikle mana ve öz bilinemez[13]. O, pozitivistlerin ideallerinin, tamamıyla deney ve gözlem olduğunu, olayların dışında hiç bir şeye inanmadıklarını ileri sürer. Ona göre, pozitivistler, sadece olaylar arasındaki ilişkileri araştırdıklarından, yerin, türlerin, insanın menşeinin ne olduğunu araştırmadıkları gibi, gayelerini de düşünmek istemezler.

Subhi Edhem, dinsel inançlara pek değer vermez. Onun böyle bir anlayışa sahip olmasının temelinde, başta A. Comte olmak üzere, Büchner ve E. Haeckel gibi düşünürlerin etkisi bulunmaktadır. Çünkü o da, tıpkı onlar gibi metafiziği reddetmektedir. O, Hz. Musa'nın bildirdiği, dinsel inançlara inanmadığı gibi, kutsal kitapta anlatıldığı üzere evrenin, altı günde yaratıldığı inancına da inanmaz. Ona göre, evrendeki her değişikliğin ve her meydana gelişin temelinde, Allah değil, madde vardır. Dinî bilgilerin iddiaları, pozitivizmin tecrübeleriyle bir bir çürütülmektedir[14]. O

10. Korlaelçi., Murtaza; a.g.e., s. 378.
11. a.g.e., s. 379.
12. Akgün, Yrd. Doç. Dr. Mehmet; a.g.e., s. 280, 497.
13. Subhi Edhem; Darwinizm, Beyn-el-milel Ticaret Mat., Manastır, 1327, s. 57-58.
14. Subhi Edhem; Darwinizm, s. 62-64. Ayrıca bkz: Akgün, Yrd. Doç. Dr. Mehmet; a.g.e., s. 280-311.

halde metafiziksel alana dahil olan dinsel bilgilerle uğraşmak veya bunların kesin olduğuna inanmak, yanlış bir tavır alıştır.

Üzerinde durduğumuz bu dönemin düşünürleri, şu yada bu şekilde pozivist ve materyalist anlayışlarla ilgilendikleri için, fikir ve görüşlerini vermeye çalıştığımız fikir adamlarımızda, her iki felsefî anlayışın izlerine rastlamak mümkündür. 1908 Meşrutiyet'inden sonraki yıllarda, pozitivist etkiler taşıyan bazı düşünürlerimiz bulunmaktadır. Bunlardan Ahmet Rıza (1858-1930), A. Comte ile yakın dostluğu bulunan Pierre Latiff (1823-1903)'i tanımış ve onunla dostluk kurmuştur. Bu dostluğun ve onun eserlerini okumasının, ondaki pozitivist fikirlerin oluşmasında etkili olabileceğini tahmin edebiliriz. Ahmet Rıza, dinsizlikle suçlanmasına rağmen, İslâm inancını benimsemiş ve diğer pozitivistlerde olduğu gibi din aleyhtarlığı yapmamıştır. Daha sonraları, Halide Edib Adıvar'ın ilk kocası, matematikçi Salih Zeki (1864-1921)'nin, Ahmet Şuayb ve Hüseyin Cahit Yalçın (1874-1957)'ın, dinle, metafizikle ilgilenmeksizin, sadece bilimler sınıflaması, pozitif bilimlerde deney ve gözlemin önemi üzerinde durmaları açısından, pozitivist anlayışın etkisinde kaldıklarını söyleyebiliriz.

2.3. Materyalizm

Maddecilik düşüncesini benimseyerek, yegane varlığın madde olduğunu, madde dışında hiçbir cevherin bulunmadığını, maddî ve manevî gerçekliğin, özünün ve temelinin maddede bulunduğunu, zihinsel ve tabiat üstü hiçbir şeyin olmadığını, her şeyin hareket halindeki maddeyle veya madde ve enerji ile açıklanabileceğini, bütün niteliksel farklılıkların niceliksel farklılıklara indirgenebileceğini[15] kabul eden materyalizm, dünya fikir tarihinde, sistemli bir düşünce olarak, ilk defa eski Yunan dünyasında görülmektedir. Leukippos ve Demokritos (M.Ö. 5-4. Asırlarda yaşamışlardır) tarafından felsefî bir sistem haline getirilen materyalizm, 19. Asrın ortalarına kadar tek yönlü bir gelişme seyri göstermiştir. 19. Asrınn ortalarından itibaren, materyalizmin, ilk çağdan beri savunulan şekline, Hegel (1770-1831)'in dialektiğini bir metod olarak alıp, bu metodu materyalist anlayışın izahında etkili bir yol olarak kabul eden Karl Marx (1818-1883)'ın temsil ettiği marxist materyalizm eklenmiştir. Bu; iki şekilde temsil edilen ve birçok yönden uyum içerisinde olan materyalizm, 19. y.yılın sonu ile 20. y.yılın başlarında büyük merhaleler katetmişler, çeşitli ülkeler taraftarlar bulmuşlar, birçok ülkenin, fikrî ve kültürel yapıları arasına sızarak, oralarda dikkate değer birer fikrî yapı oluşturabilmişlerdir.

---

15. Runes, D. Dagobert; The Dictionary of Philisophy, Philosophical Library, New York, s. 189. Akgün, Yard. Doç. Dr. Mehmet; a.g.e., s. 12. Akgün, Doç. Dr. Mehmet; Materyalizmde Kimlik Problemi, Türk Yurdu, S. 66, Sistem Ofset Ltd. Şti., Ank., 1993, s. 49-52.

Materyalizmin, Batı düşüncesinin ürünü olduğu hususunda şüphe yoktur. Bu düşünce, Batı ülkelerinde, felsefî bir meslek, siyasî bir anlayış olmasının yanında, önemli bir medeniyet, eğitim ve bilim meselesi olarak da değerlendirilmiştir. Bu sebeple, Batılılaşmak, medenileşmek, bilimsel olmak ve hatta demokratlaşmak arzusunu gösteren her ülke, ister istemez bu düşünceyle karşılaşmak durumunda kalmıştır. Bilim, medeniyet ve kültür kavramlarının, ihtiva ettikleri manaların farkını kavrayabilen veya kendilerinde güçlü bir gelenek sistemi bulunan toplumlar, bu felsefî anlayıştan çok az etkilenmişlerdir.

Materyalizmin Avrupa'da hızlı bir şekilde yayıldığı 19. y. yılda, Batı dünyası tesirlerine açılmamız ve onlarla ilişkilerde bulunmamız dolayısıyla, ülkemizde de, ister istemez, materyalist fikirlere karşı önemli bir ilginin uyandığına şahit olmaktayız. Çünkü bu dönemde, askerî, idarî, bilimsel, pedagojik vb. gibi bazı alanlarda, yenilik yapma zorunluluğu hissedilmiştir. Devletin yenileşme gayesiyle yeni eğitim kurumlarını açması bu sebepledir. Çünkü medreseler eski önemini kaybetmiştir. 1826'da Avrupaî anlamda Tıbhane Mektebi açılmıştır. Bu mektebin kütüphanesi, o sıraların fikrî modasına uygun olarak zamanla materyalist anlayıştaki kitapları ihtiva eden bir kütüphane haline gelmiştir. Bir Fransız sefiri olan Mac Forlane, bu mektebin kütüphanesi hakkında bilgi verirken, burada önemli materyalist düşünürlerin eserlerinin bulunduğunu, örneğin, Baron d'Holback (1723-1789)'ın "Sisteme de la Nature"ünün olduğunu ve bu kitaptan da, özellikle Tanrı'nın olmadığı, ruhun ölmezliği inancının imkânsızlığının gösterildiği kısımlarının, öğrenciler tarafından okunduğunu görünce şaşırdığını[16] belirtiyor. Tıp öğrencileri arasında, materyalist kitapları okuma geleneğinin varlığını, Adnan Adıvar (1892-1955)'ın, "Tıp öğrencisiyken, modaya uyarak, Ludwig Büchner'in 'Force et Matiéres' (Madde ve Kuvvet)'ini.. okuduğumu hatırlıyorum"[17] ifadesinden de anlıyoruz. Türk Eğitim Sisteminde yer alan kurumlarımızdan olan Robert Koleji ile Galatasaray Lisesi de, Avrupa'nın yeni fikirlerine açılan iki kapı vazifesi görmüşlerdir. Bütün bunlar, yegane ve kesin sebep olmamakla beraber bilhassa 1860'lardan sonra, materyalist fikirlerin, Türkiye'ye girip yayılması için gerekli zeminin hazır olduğunu göstermektedir.

Niyazi Berkes, Hoca Tahsin'le ilgili olarak, "dogmalara karşı ve düşün özgürlüğüne dönük materyalist felsefelere eğilimli Bektaşiler gibi, o da, Avrupa'da o zaman çok moda olan Ludwig Büchner'in yazdığı Madde ve Kuvvet adlı eserin Fransızca çevirisinden çok etkilenenn bir

16. Berkes, Niyazi; Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Basımevi, Ank., 1973, s. 205-206. Korlaelçi, Murtaza; a.g.e., s. 198. Akgün, Yard. Doç. Dr. Mehmet; a.g.e., s. 101-102.

17. Adıvar, A. Adnan; Bilim ve Din (İlim ve Din), Evrim Matbaacılık Ltd. Şti., İst., 1980, s. 5.

kişi olmuştu"[18] demektedir. Yine o, "Tahsin Efendi'nin Paris'de bulunduğu sırada materyalist denebilecek eserleri araştırdığı"[19] ve "Hoca Tahsin, varlığına inanmadığı öteki dünyaya, ömrünün son yıllarının sefaleti içinde göçer"[20] şeklinde ifadeler kullanmaktadır ki, bizim bu konudaki görüşlerimiz, Niyazi Berkes'in görüşü doğrultusunda değildir. Çünkü Hoca Tahsin'in somut bir şekilde materyalizmi benimsediğini söylemek biraz güç gibi görünüyor. Fikirlerini verirken, bazı yerlerde zaman zaman kullandığı muğlak ve kaçamak ifadeler, sanki materyalist anlayışa sahipmiş gibi bir izlenim bırakıyor. Ama o, bu ifadelerinin hemen arkasından, sahip olduğu fikirlerinin, âyet ve hadislere uygun olduğunu göstermek üzere örnekler veriyor. Ayrıca onun Esas-ı İlm-i Heyet isimli eserindeki şiirinde, ininacının sağlam olduğunu gösteren ifadeler bulunmaktadır. Şöyle ki; o, bu şiirinde, "Kaderin yüksekliği gök cisimlerinin hakkında olduğu gibi, Hakkında apaçık Kur'an âyetleri indirilmiştir... Muvaffakiyet veren Mevlâ'nın çalışmalarına yardımcı olmasıyla, Acizane Tahsin, ikmâle muvaffak oldu itinayla... Özetle açıklamasını dinle ne hayret vericidir, O Mevlâ'nın sanat kitabında, âlemler beğenilmiş-seçilmiştir..."[21] demektedir. Ayrıca Şemseddin Sami'nin, Hoca Tahsin'in hayatı hakkında verdiği bilgiler de, Niyazi Berkes'in verdikleri bilgilerle çelişmektedir[22]. Bütün bu bilgileri dikkate aldığımız zaman, Hoca Tahsin'in, şuurlu bir şekilde materyalizmi savunmadığını, ancak bazı fikirleriyle bu felsefe anlayışının ülkemize girmesi için gerekli zemini hazırladığını söyleyebiliriz. Onun, Ludwig Büchner'in, Madde ve Kuvvet isimli eserini okumuş olması muhtemeldir. Çünkü o sıralarda, Büchner'in söz konusu eseri çok moda olduğu için, bu eseri, Türk fikir dünyasında okumayan hemen hemen hiç yok gibidir. Hoca Tahsin'in fikirleri, materyalist anlayışlardan o sıralarda ayrı görülmeyen evrimciliğe daha yakındır. Çünkü o, Darwin (1809-1882)'in, varlıkların oluşumuyla ilgili fikirlerinin geliştirilmesiyle, yaratılma olayının açıklanabileceği kanaatine sahip bulunmaktadır[23]. Bilimsel yönden ise, onun, pozitivist bir bilim anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Materyalizm konusunda müphem mesajlar veren bir diğer düşünür, Ahmet Mithat Efendi (1844-1912)'dir. Onun kendi çıkardığı Dağarcık Dergisi (1872)'nde yazmış olduğu bazı makaleler, materyaist anlayışları (materyalizm ve evolüsyonizm gibi) çağrıştırdığından, ağır suçlamalarla

18. Berkes, Niyazi; Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Basımevi, Ank., 1973, s. 210.
19. a.g.e., s. 212.
20. a.g.e., s. 234.
21. Hoca Tahsin; Esas-ı İlm-i Heyet, İstepan Mat., İst., 1311, s. 24-27.
22. Şemseddin Sami; "Hoca Tahsin", Hafta, c. 1, S. 6, Mihran Mat., İst., 27 Şevval 1298, s. 90-96.
23. Hoca Tahsin; Tarih-i Tekvin Yahut Hilkat, Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Mat., İst., 1310, s. 20-24.

karşı karşıya kalmıştır. Örneğin, Duvardan Bir Sada,[24] Veladet[25], İnsan[26], İnsan-Dünyada İnsanın Zuhuru[27] başlıklı yazılarında, şuurlu ve sistemli olmaktan uzak materyalist, hatta evrimci anlayışlar vardır. Dağarcık Dergisi'ndeki, bu yazılarından dolayı dinsizlikle suçlandığından, kendisinin İslâma aykırı düşünceleri bulunmadığını göstermek üzere aynı dergide yazılar yazmıştır. Bu yöndeki görüşlerini belirtmek üzere, Bir Mülahaza-ı Dinîyye[28] ile Mebde ve Mead[29] isimli makaleleri yazmıştır. Söz konusu makalelerde özet olarak o, tenasuh fikrini benimsemediğini, İslâm davasından zevk aldığını, Kur'an akidesini her şeyin üstünde tuttuğunu, fikrinin Kur'an'a uymayan fenleri atmaya hazır olduğunu, Kainat isimli kitabının mukaddimesini bu duyguyla yazdığını, şimdiye kadar hangi fenni tatbik ettiyse Kur'an'ı ona aykırı bulmadığını vs. söylemeye çalışmaktadır. Ahmet Mithat, daha sonraları materyalist anlayışları tenkit etmek üzere kitaplar yazmıştır. Onun dağarcık Dergisi'ndeki materyalist içerikli yazıları, derin düşünce ürünü olmaktan uzak, batı'lı kaynaklardan aktarılmış fikir ve görüşlerle, halk seviyesindeki gündelik bilgilerden ibaret olarak görülmelidir.

Daha önce pozitivist olduğunu söylediğimiz Beşir Fuad'da materyalist fikirlere de rastlanmaktadır. Onun materyalist fikirlerinin, o sıralarda Avrupa'da ve ülkemizde, aydınlarımız tarafından çok rağbet gören, Alman filozofu Ludwig Büchner'den kaynaklandığını tahmin etmek zor değildir. Büchner, Madde ve Kuvvet isimli eserinde, her türlü hayatın kaynağının madde ve maddenin değişimleri olduğunu, madde ve kuvvetin birbirlerinden ayrılamayacaklarını, maddenin dışında bir yaratıcının olmadığını ve dolayısıyla Allah kavramına gerek kalmadığını vs. ileri sürmektedir. Beşir Fuad da aynen Büchner gibi hareket ederek, varlıklardan herhangi birini inceleyecek olursak, her şeyden önce iki şeyin dikkatimizi çekeceğini, bunların madde ve kuvvet olduğunu, bu iki kelimenin değerini takdir edebilmek için bu isimle yayınlanan (Madde ve Kuvvet) kitabın felsefe dünyası için yeni bir tarih oluşturduğunu belirtmektedir[30]. Bu ifadeler bize Beşir Fuad'ın, Büchner'i iyi tanıdığını göstermektedir. Çünkü o, eserlerinin çoğunda Büchner'i de büyük düşünürler arasında saymış ve

24. Ahmet Mithat; Dîvardan Bir Sada, Dağarcık, S.4, Muharirin Zatına Mahsus Mat., İst., 1288, s. 99-102. Ayrıca bkz: Bolay, Dr. Süleyman Hayri; Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Polat Mat., İst., 1979 s. 311-312.

25. Ahmet Mithat; Veladet, Dağarcık, S.2, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288, s. 49-52.

26. Ahmet Mithat; İnsan, Dağarcık, S.2, Muharririn Zatına Mahsusu Mat., İst., 1288, s. 45-47.

27. Ahmet Mithat; İnsan-Dünyada İnsanın Zuhuru, Dağarcık, S.4, Muharririn Zatına Mahsusu Mat., İst., 1288, s. 109-116.

28. Ahmet Mithat; Bir Mülahaza-ı Dinîyye, Dağarcık, S.4, Muharirin Zatına Mahsus Mat., İst., 1288, s. 102-105.

29. Ahmet Mithat; Mebde ve Mead, Dağarcık, S. 9, Muharirin Zatına Mahsusu Mat., İst., 1288, s. 240-250. Ayrıca bkz: Bolay, Dr. Süleyman Hayri; a.g.e., s. 311-312.

30. Muallim Naci-Beşir Fuad; İntikad, Mahmut Bey Mat., İst., 1304, s. 70.

eserlerinin okunmasını tavsiye etmiştir. Bunun dışında gerek makalelerinde ve gerekse eserlerinde adı geçen Batı'lı filozof ve bilginlerin geneli, ya pozitivist, yada materyalist anlayışa sahip olan filozof ve bilginlerdir. Örneğin, Auguste Comte, E. Littré, Voltaire, C. Bernard, S. Mill, H. Spencer, D. Diderot, D'Alembert, De La Mettrie gibi.

Materyalist fikirler, 1908 Meşrutiyet'inden sonra, Türkiye'de, daha rahat temsil edilebilme imkânı bulmuştur. Bundan sonra materyalist fikirleri savunan aydınların sayısı artmıştır. Bu yüzyılın başlarında eserlerini yayınlayabilme fırsatını yakalayan Dr. Abdullah Cevdet (1869-1932), bizzat kendisinin çıkardığı İçtihad mecmuasında yayınladığı yazıları, yazdığı eserleri ve tercümeleri vasıtasıyla, fizyolojik-biyolojist anlamdaki materyalist fikir ve görüşleri yaymaya çalışır. Telif ve tercüme olmak üzere ellinin üzerindeki kitaplarında ve 1904 yılından başlayıp Cumhuriyetten sonra da yayınlanmasına devam edilen İçtihad (358 sayı) dergisindeki yazıları genel olarak bu niteliktedir. O, Büchner'in, Madde ve Kuvvet isimli eserinin bir kısmını, 1911'de Fenn-i Ruh adıyla çevirmiştir. Mesleği doktorluk olduğu için, bu felsefenin, fizyolojik-biyolojik materyalist düşüncelerini benimsemiştir. O, maddenin ezelî ve ebedî olduğu düşüncesindedir. Fizyolojik-biyolojik materyalistlerin ana düşünceleri olan, "karaciğer nasıl safra ifraz ederse, beyin de öylece düşünce üretir" veya "böbrek nasıl sidik ifraz ederse, beyin de aynen bunun gibi düşünce üretir" şeklindeki fikirlerini, Dr. Abdullah Cevdet'te de[31] görmek mümkündür. Dr. Abdullah Cevdet'te evrimci anlayışı da bulmak mümkündür[32]. Dindar bir aileden gelen ve ilk şiirlerinde dinî duyguları dile getiren Dr. Abdullah Cevdet, daha sonraları bu duygularını kaybetmiştir. Kendisine dinî konularda yapılan tenkitlere, islâmî yoldan cevaplar vermişse de, daha önce de söylediğimiz gibi, Dr. Dozy'nin Tarih-i İslâmiyet'ini (1908'de Kahire'de çevirmiştir) çevirerek yayınlaması, bu kitaptaki fikirleri uygun gördüğünü belirtmesi, gerek inanç ve gerekse uygulama yönüyle onun islâma karşı olduğunu göstermektedir. İşte onun hem bu kitabı çevirmesi, hem de bu kitaptaki fikirleri benimsediği yönünde görüşler belirtmesi, o sıralarda kendisi hakkında önemli bir tepkinin doğmasına yol açmıştır. Ama bütün bunlar, II. Meşrutiyet sonrası Türkiye'sinden, materyalist fikirleri savunan, bir taraftarlar grubunun oluşmasına vesile olmuştur.

Bu grubun başını çeken Baha Tevfik (1884-1914)'tir. Baha Tevfik, II. Meşrutiyet'in sağladığı fikir ortamı içerisinde, görüşlerini hür bir şekilde yayabilme imkânına sahip olmuştur. İşte bu serbestlik ortamı içerisinde Baha Tevfik, 1880'li yıllardan beri Osmanlı toplumunca bilinen ama çevrilmesine cesaret edilemeyen Büchner'in Madde ve Kuvvet isimli

31. Abdullah Cevdet; Fizyolocya-ı Tefekkür, İstepan Mat., İst., 1308, s. 10.

32. Dr. Abdullah Cevdet; Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları, Matbaa-ı İçtihad, İst., 1912, s. 74. Dr. Abdullah cevdet; Gizli Figanlar, Matbaa-ı İçtihad, Mısır, 1906, s. 28.

eserinin tamamını, yani üç cildini birden, 1910'lu yıllarda Ahmet Nebil'le birlikte çevirmiştir. Bunun yanında yine materyalist anlayışa sahip olan Batı'lı yazarlar, onun çevirileriyle Türk fikir dünyasında tanınmaya başlar. Örneğin, Ernest Haeckel'in, Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Aliminin Dini, 1911'de çeviri olarak, yine aynı düşünürün Kâinatın Muammaları isimli eserinin çevirisi, tefrika halinde Felsefe Mecmuası'nda yayınlanır. Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi'nin yayın organları olarak, Piyano (Düşünüyorum), yirminci Asırda Zekâ ve Felsefe Mecmuası gibi dergiler, Baha Tevfik'in gayretleriyle çıkarılmıştır. Baha Tevfik, gerek bu yayın organlarındaki yazılarıyla ve gerekse Biraz Felsefe, Teceddüd-i İlmî ve Edebî, Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk, Psikoloji-İlm-i Ahvâl-i Ruh, Muhtasar Felsefe ve Felsefe-i Ferd isimli kitaplarıyla, materyalist fikir ve görüşleri, geniş okuyucu kitlelerine ulaştırabilme ve yayabilme fırsatını bulmuştur. O, bu anlayışların yanında, evrimci ve sosyalist görüşlerini de vermeye çalışmıştır[33]. Baha Tevfik, madde ve kuvvetin birbirinden ayrılamayacağını, her ikisinin de ezelî ve edebî olduklarını, ruh ve vicdanın manevî cinsten olmadıklarını, maddede düşünme özelliğinin bulunduğunu, ahlâkta menfaatin ön planda tutulduğunu, maddesiz rohun ve ruhsuz maddenin olamayacağını, bilginin kaynağının duyumlar olduğunu, bilgi elde etmede deneye önem vermek gerektiğini metafiziğe ait bilgilerin önemli olmadığını vs. kabul etmektedir. Kısacası Baha Tevfik, dinsel inançların, metafiziğin, edebiyatın, şiirin, edebiyatta hassasiyetin şiddetle karşısında olup, bunların birtakım marazî tezahürler olduğu görüşündedir.

Baha Tevfik'in fikir arkadaşlarından, Manastır'da tabiî tarih hocalığı yapan Subhi Edhem, aynı zamanda materyalist fikir ve görüşlere de sahip bulunmaktadır. "Tabiat", "Beşer ve Tabiat" isimleriyle dergiler çıkarmıştır. Darwinizm (1911), Lamarckizm (1914), Hayat ve Mevt (1913), Bergson gibi felsefî alanda eserleri bulunmaktadır. Subhi Edhem, canlıların en ilkel unsurdan başlayarak, en gelişmiş şekillerine kadar evrim geçirdiklerini, değişimde çevrenin etkisi bulunduğunu, tabiatta bir seçim olduğunu, bu seçim dolayısıyla canlılar arasında bir mücadele yaşandığını, mücadeleyi kazananların hayatlarını devam ettirebilmelerine karşılık, kazanamayanların hayatlarını devam ettiremediklerini, hayatın temelinde madde ve kuvvetin bulunduğunu ve bunların birbirlerinden ayrılamadıklarını kabul etmektedir.

Baha Tevfik'in grubunda yer alan Memduh Süleyman (1887-1920?), Yirminci Asırda Zekâ, Rübâb ve Felsefe Mecmuası'nda yazılar yazmıştır. E. Hartman'da Darwinizm'i tercüme etmiştir. Felsefe Mecmuası'nda yayınlanan Felsefe-i Edyân isimli makalesinde, dinin, çeşitli tariflerini verirken, Feuerbach, Kant, Max Müller vs.nin görüşlerine başvurmaktadır.

---

33. Baha Tevfik; Felsefe-i Ferd, Ketion Bedrosiyan Mat., İst., 1332, s. 98. Subhi edhem; Hayat ve Mevt, Nefasıt Mat., İst., 1329, s. 4-5 (İçinde: "Hayat ve Mevt Hakkında-Doktor Subhi Edhem Bey'e"). Ayrıca bkz: Bolay, Dr. Süleyman Hayri; a.g.e., s. 72-79.

Bunlardan Kant hariç, hemen hemen hepsi ateist görüşe bağlı olan filozoflardır. O, materyalist anlayışlardan daha ziyade evrimciliği benimsemiştir.

Aynı grup içerisinde yer alan Dr. Edhem Necdet'in, Kolera Tabibi (1910), Tekâmül ve Kanunlar (1913) isimli eserleri bulunmaktadır. O, maddenin, canlı şekle geçerken, ayrışmalara ve birleşmelere tabi olarak canlıyı oluşturabilecek bir duruma geçebileceğini kabul etmektedir. Beynin fikirleri, hisleri ve inançları ürettiğini ileri sürmektedir. Önceki fikirlerin, hislerin ve inançların atılmasıyla, beynin evrim geçirdiğini kabul ediyor. Bilgilerin deney ve gözlem yoluyla elde edilmesinden yanadır[34].

Bu neslin son halkası Celâl Nuri İleri (1877-1939)'dir. Celâl Nuri, çok sayıdaki eserleri, çıkardığı gazete ve dergilerle, materyalist fikir ve görüşlerini, vermeye çalışmıştır. Fikir ve görüşlerini, genel olarak Büchner'den almasına rağmen, hem onu ve hem de diğer materyalist düşünürleri tenkit edebilmiştir. O, maddenin ezelî ve ebedî olduğunu kabul etmekle beraber, Tanrı'nın varlığına ve dinlere inanmaktadır. Ona göre, madde, mutlak boşlukta şekil değiştire değiştire yuvarlanır. Tekâmül kanunu, tabiatın varlığa getirilişi görüşünün yerine geçecektir. Madde ve kuvvetin, beden ve ruhun birliği, monizm ve düalizmin yerini alacaktır. Evrende en ilkel canlıdan en gelişmiş canlıya kadar, evrim vardır. Mükemmel bir evrim eseri olan insan, aslen uzak çağın evrim geçirmiş bir protoplazmasıdır. Allah'ı en Mükemmel Remz olarak gören Celâl Nuri, Allah'ın insan şeklinde gösterilmesine karşı çıkıyor. Çünkü ona göre, Allah şu yazıları yazana benzemez. O, bir şahsiyete sahip değildir. Bu şekilde kabul edilen Allah fikrini benimsemediğini belirtir. Ona göre, Allah, tarif edilemez, O, evreni kuşatan Yüce Bir'dir. Kısacası Allah, Mükemmel Remz'dir[35]. Dikkate değer fikirlere sahip olan Celâl Nuri, Dr. Dozy, Voltaire ve Ernest Renan'ın, islâm tarihi hakkındaki menfi görüşlerine katılmaz. Onlarla ilgili olarak Celâl Nuri, inceleme ve tarihsel yorumlarıyla ün kazanan bu yazarların, peygamberlerin tarihsel kaderlerini anlayamadıklarını, bunun için Voltaire'i hiç affedemeyeceğini, islâmîyeti çok iyi bilen Ernest Renan'ın ise, gerek Hz. Muhammed'in ve gerekse İslâmîyetin tarihteki yerini bahsetmeden geçmesinin unutalamayacak tarihsel bir hata olduğunu belirtmektedir[36].

Buraya kadar ana hatlarıyla belirtmeye çalıştığımız Batı kaynaklı fikir akımlarının, izlerini ve yansımalarını, bu fikir ve görüşleri temsil

---

34. Doktor Edhem Necdet; Nesec-i Dimağın Tekâmülü, İçtihad, S. 84, Matbaa-ı Hayriye ve Şürekası, İst., 12 Kanun-u Evvel 1329, s. 1863-1866.

35. Celâl Nuri; Tarih'i İstikbâl, c. 1, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İst., 1331, s. 114-116.

36. Celâl Nur; Hatemü'l Enbiya, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İst., 1332, s. 27.

eden fikir adamlarımızda göstermeye çalıştık. Bu yazımızda söz konusu ettiğimiz fikir adamlarının genelinin, yurt içinde veya dışında, idareyle mücadele halinde oldukları bir gerçektir. Bunun yanında aynı dönem içerisinde, Batı kültürüne, fikir akımlarına, Batı medeniyetine, şu veya bu şekilde, daha ılımlı ve daha muhafazakar yaklaşan düşünürlerimiz de olmuştur. Bunlar o günkü idareyle, mücadeleye girmemişler veya girmiş olsalar da, millî değerlere ve devlete bütünüyle karşı çıkmamışlardır. Bu kişiler, genellikle hislerinin esîri olmadan sağduyulu davranarak, yeni ve zorunlu olan değişmelere, toplumu, hoşgörü anlayışı içerisinde yaklaştırmaya çalışmışlardır. Bunlara dengeli yenilikçi, ılımlı Batı'lılaşmacı kişilerdir diyebiliriz. Örneğin, Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895), Münif Paşa (1828-1910), Ahmet Mithat (1844-1912) gibi şahsiyetler, böyle davranmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Cevdet; Fizyolocya-ı Tefekkür, İstepan Mat., İst., 1308.

Dr. Abdullah Cevdet; Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları, Matbaa-ı İctihad, İst., 1912.

Dr. Abdullah Cevdet; Gizli Figanlar, Matbaa-ı İctihad, Mısır, 1906.

Adıvar, A. Adnan; Bilim ve Din (İlim ve Din), Evrim Matbaacılık Ltd Şti, İst, 1980.

Ahmet Mithat; Dîvardan Bir Sada, Dağarcık, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.

Ahmet Mithat; Veladet, Dağarcık, Muahirririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.

Ahmet Mithat; İnsan, Dağarcık, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.

Ahmet Mithat; İnsan-Dünyada İnsanın Zuhuru, Dağarcık, Muharirin Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.

Ahmet Mithat; Bir Mülahaza-ı Dinîyye, Dağarcık, Muharirin Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.

Ahmet Mithat; Mebde ve Mead, Dağarcık, Muharirin Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.

Akgün, Yrd. Doç. Dr. Mehmet; Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Başbakanlık Basımevi, Ank., 1988.

Akgün, Mehmet; Cemiyet-i İlmîyye ve Osmanîyye ve Mecmua-ı Fünun'un Felsefî Açıdan Taşıdığı Önem, Felsefe Dünyası, s. 15, Ekonomik Rehber Gazetecilik Matbaacılık, Ank., 1995.

Akgün, Mehmet; Dağarcık Dergisi'nde Felsefeye Verilen Önem, Felsefe Dünyası, s. 22, Lazer Ofset Tesisler Sanayi ve Tic. Ltd. Şti, Ank, 1996.

Akgün, Yrd. Doç. Dr. Mehmet; Hoca Tahsi Efendi'nin İlim ve Felsefe Anlayışı, Fen-Edebiyat Fak., Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi, Fen-Edebiyat Fak., Ofset Tesisleri, Erzurum, 1991.

Akgün, Doç. Dr. Mehmet; Materyalizmde Kimlik Problemi, Türk Yurdu, Sistem Ofset Ltd. Şti., Ank., 1993.

Akyüz, Prof. Kenan; Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, Doğuş Matbaacılık ve Ltd. Ştii, Ank, 1970.

Baha Tevfik; Felsefe-i Ferd, Ketion Bedrosiyan Mat., İst., 1332.

Berkes, Niyazi; Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Basımevi, Ank., 1973.

Beşir Fuad-Fazlı Necib; Mektubat, Bab-ı Ali Caddesinde 25 Numaralı Mat., İst., 1313.

Birand, Doç. Dr. Kâmuran; Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri, Son Havadis Mat., Ank., 1955.

Bolay, Dr. Süleyman Hayri; Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Polat Mat. İst., 1979.

Celal Nuri; Tarih-i İstikbal, c. 1, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İst., 1331.

Celal Nuri; Hatemü'l Enbiya, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İst., 1332.

Dr. Edhem Necdet; Nesec-i Dimağın Tekâmülü, İctihad, Matbaa-ı Hayriye ve Şürekası, İst.

Gökgün, Doç. Dr. Önder; Eski ve Yeni Harflerle Yeni Türk Edebiyatı Metinleri, Selçuk Üniversitesi Yayınları: 30, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları: 3, Konya 1987.

Hoca Tahsin; Psikoloji Yahud İlm-i Ruh, Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Mat., İst., 1310.

Hoca Tahsin; Esas-ı İlm-i Heyet, İstepan Mat., İst., 1311.

Hoca Tahsin; Tarih-i Tekvin Yahud Hilkat, Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Mat., İst., 1310.

İsmail Habib; Avrupa Edebiyatı ve Biz, c. 2, Remzi Kitabevi, İst., 1941.

Kaplan, Mehmet-Enginün, İnci-Emil, Birol; Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1, 1839-1865, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İst., 1974.

Korlaelçi, Murtaza; pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Pınar Matbaacılık, İst., 1986.

Muallim Naci-Beşir Fuad; İntikad, Mahmut Bey Mat., İst., 1304.

Okay, M. Orhan; İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti Beşir Fuad, Dergah Yayınları, İst.

Runes, D. Dagobert; The Dictionary of Philosophy, Philosophical Library, New York.

Subhi Edhem; Darwinizm, Bey-nel-milel, Ticaret Mat., Manastır, 1327.

Subhi Edhem; Hayat ve Mevt, Nefaset Mat., İst., 1329.

Şemseddin Sami; Hoca Tahsin, Hafta, c.1, Mihran Mat., İst., 27 Şevval 1298.

Ülken, Ord. Prof. Hilmi Ziya; Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ahmet Sait Mat., İst. 1966.

RIZA TEVFİK VE FELSEFESİ

*Yard. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ**

Rıza Tevfik felsefeyi orta öğretim programına koyan ilk zât olarak karşımıza çıkar. Gerçi ondan önce Darü'l-fünûn'da, Dinler Tarihi, Hikmet-i Tarih gibi dersler, liselerin son sınıfında Estetik ve daha alt sınıflarda Malûmat-ı Ahlâkiye adlı dersler okutuluyor ise de, onun özel bir lisede okuttuğu felsefe dersi, büyük bir yeniliktir[1]. Felsefe Dersleri adlı eserinde önce Felsefe ve Filozof kavramlarının etimolojisinden başlayan Rıza Tevfik, bu kavramların Yunanca asıllı olup, filo: sevgi, dost; sofos: hikmet gibi manalar ihtiva ettiğini, Abbasi halifesi Me'mun zamanında başlayan tercüme faaliyetleri sonucunda Arapçaya Feylesof şeklinde geçtiğini belirttikten sonra, özellikle Filozof kavramının menşeine dikkat çeker. O'na göre Çiçeron tarafından Pythagoras'a atfen ileri sürülen rivayetin- ki Diogenes Laertius'da da vardır- doğruluğunu tesbit etmek oldukça güçtür. Bu konuda W. Hamilton'un, kavramın menşeini Sokrates'e bağlayan görüşünün daha geçerli olduğunu kaydeden Rıza Tevfik, daha sonra Felsefe'nin çeşitli yönlerden tariflerini ele alır.[2] Son zamanlarda yapılan felsefe tariflerinin belirsizliklerle dolu olduğunu, bu yüzden eski Yunan'da yapılan tariflerin daha geçerli olduğunu belirten Rıza Tevfik, söz konusu tarifleri altı grupta toplayarak, bunları kısaca şöyle izah eder: Felsefe tariflerinden birinci ve ikinci gruptakiler felsefeyi konusuna göre tarif ederler. Yani felsefenin neden bahsettiğine, ne gibi meselelerle uğraştığına cevap verirler. Birinci grup tarifler için, İslâm kültür dünyasında birçok düşünürce aynen benimsenmiş olan "varlığı haddi zatında olduğu gibi bilmek" tarifi,. ikinci gruptakiler için ise, "ilaha ve insanlara müteallik olan şeylerin ilmidir" tarifi örnek olarak verilebilir. Üçüncü ve dördüncü grup tarifler felsefeyi gayesi yönünden değerlendiren tarifler olup, örnek olarak Eflatun'un şu felsefe tarifi gösterilebilir: Felsefe ölümü düşünmek, akıbet ve ahiret meselelerini araştırmaktır. Beşinci grup tarifler felsefenin önemini dile getiren tariflerdir. Bu konuda da Aristoteles'in "felsefe san'atların san'atı, ilimlerin ilmi'dir" tarifi örnek olarak verilebilir. Altıncı grup tarif-

* Atatürk Üniversitesi Felsefe Yard. Doçenti.

1. H. Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1966, s. 410.
2. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, İstanbul: Kader Matbaası, 1330, s. 14-15.

ler felsefenin lügat manasına uygun olarak yapılan tariflerdir. Örneğin "felsefe hikmet sevgisidir" tarifi gibi.[3] Öte yandan Rıza Tevfik'e göre bütün tikel olayları tümel bir prensibe bağlamak ve bu prensiple bütün tikelleri açıklamaya yönelmek, bütün olayları aslî bir sebebe bağlamak, bir birlik ilkesi'ni yakalamak düşüncesi de, felsefenin bir gayesi ve tarifi olup metafizikçilerin Mutlak Varlık veya İlk Sebep, mistiklerin Hakikatlerin Hakikati, ilahiyatçıların ve kutsal kitapların Allah adını verdikleri, hep bu Birlik İlkesi'dir.[4] Felsefe tariflerinin bu çokluğu ve çeşitliliğinden dolayı, hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğu şeklinde akla gelebilecek bir soru için Rıza Tevfik'e göre hiçbiri mutlaka yanlış olmadığı gibi, her biri de belli bir açıdan doğrudur. Çünkü her felsefe tarifi, o tarifi yapan filozofun görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Örneğin olayların ve oluşumların içinde veya ötesinde bir Mutlak Varlık arama düşüncesine dayanan felsefe tarifini, Relativist'lerin kabul etmesine imkân yoktur. Bir Birlik İlkesi'ne yönelik felsefe tariflerini Pluralizm'in kabul etmesi söz konusu olamaz. O halde birbirine zıt iki felsefenin, felsefe tarifleri de farklı olacaktır.[5]

Belli başlı felsefe tariflerinden sonra felsefe denen zihnî çabanın doğuş sebeplerini ele alan Rıza Tevfik, bu konuda özellikle W. Hamilton'dan etkilenmiş gözükmektedir. O'na göre Hamilton, felsefenin doğuş sebepleri olarak başlıca şu hususları gösterir: a- Zihnî hayatımız; b- Her şeyde bir sebep arama eğilimi; c- Çokluk alemi karşısında bir birlik arama eğilimi; d- Kâinat karşısında duyulan hayret.[6] Bunlara ilaveten Rıza Tevfik felsefenin doğuş sebeplerinden sonuncusu olarak R. Descartes'dan gelep "şüphe" kavramını gösterir.[7] Çünkü Rıza Tevfik'e göre son devir felsefesinin sübjektif karakteri şüphe metodundan kaynaklandığı gibi, tecrübenin hakikatin ölçüsü olarak değerlendirilişi de şüpheden kaynaklanmaktadır.[8] Ancak insanlarda felsefî düşünceye sebep ne olursa olsun, bütün bunlar neyi ispat etmektedir? Rıza Tevfik'e göre tereddütsüz olarak verilebilecek cevap şudur: Bir hakikate imanımız olduğunu ispat eder, bir varlığa inandığımızı gösterir. Böyle olmasaydı ne birlik ilkesi ararduk, ne sebepleri araştırırdık, ne hayret ne de şüphe ederdik.[9] O halde Rıza Tevfik için felsefenin, her ilimden ziyade hayat-memat problemleriyle ilgili, manevi hayatımızın tabii gelişmesinden doğmuş bir zihni faaliyet olduğunu, ilimlerin gelişmesiyle gerekliliği ve önemi artan, çünkü hiçbir ilmin onun kadar kapsamlı ve insan aklıyla uyum içerisinde bir nazariye geliştiremediği, seçkin bir ilim olduğunu söyleyebiliriz.[10] Son olarak Rıza Tevfik'in, ilimleri, felsefi olan ve olmayan diye ayıran anlayışa;

3. a.g.e., s. 16-19.
4. a.g.e., s. 26-27.
5. a.g.e., s. 32.
6. a.g.e., s. 36-54.
7. a.g.e., s. 83-84.
8. a.g.e., s. 91.
9. a.g.e., s. 85.
10. a.g.e., s. 91-92.

felsefenin Tarih Felsefesi, Hukuk Felsefesi, San'at Felsefesi... gibi bölünmesine; Aristoteles'ten gelen teorik ve pratik felsefe ayrımına; Bacon'ın felsefeyi konusuna nisbetle üç büyük sınıfa ayıran ve konularını da Allah-Tabiat-İnsan olarak belirleyen görüşüne de karşı çıkarak; felsefeyi problemlerine uygun olarak Epistemoloji ve Ontoloji olarak iki büyük sahaya ayırdığına şahit olmaktayız.[11]

Rıza Tevfik'de Bilgi Problemi: İnsan dış dünya ile temasa geçtiğinde şuuruna vardığı ilk gerçeklik kendi varlığıdır. Bu, varlığının şuuruna varış, aynı zamanda kendisinden başka şeylerin de varolduğunun şuurunu doğurur. İdrak için, idrak eden varlıkla idrak edilenin teması kaçınılmazdır. Bu temasın idrak eden tarafından hissedilmesine de şuur denildiğini belirten Rıza Tevfik, filozofların şuura oranla varlığı iki büyük sınıfa böldüklerini, bunun da vicdan (ene= le moi= ego) yani **ben** ile, **ben'den gayrısı** (gayr-i ene= le non moi= non ego) olduğunu kaydederek, vicdanının varlığına şehadetini apaçık bir bilgi olarak görür.[12] O'na göre, tabiat dediğimiz dış dünya ile iç içe yaşayan insan, öncelikle kendisiyle beraber sayısız varlıkların da varolduğunun farkına varır. Biz olmasak da onlar dışımızda varolmaya devam edeceklerdir. İdrak neticesinde vardığımız bu kanaatin kaynağı duyu organlarımız değilse de, duyu organlarımız bu kanaatin dayandığı temeli bize vermektedir. Çünkü biz tabiatdan her ne telâkki edersek, ancak duyu organlarımız aracılığıyla edebiliriz.[13] Ancak Rıza Tevfik'e göre duyu organlarımızın bütün olaylar aleminin bilgisini bize ilettiğini söylemek oldukça güçtür. Çünkü idrak vasıtalarımız gerek sayı gerekse kuşattığı saha itibariyle sınırlıdır.[14] Duyu organlarımız vasıtasıyla elde ettiğimiz ilk bilgilerin felsefî açıdan cisimlerin nitelikleri problemiyle yakın ilgisine dikkat çeken Rıza Tevfik'e göre duyu idraklerimizin dış dünyaya nispette ismi **nitelik** olduğu gibi, vicdanımıza nispetle de ismi **ihtisâsât** olmalıdır. İhtisâsât ise bizdeki ruhî hallerden başka birşey değildir.[15] İnsan bütün duygularını birkaç sınıfa ayırabilir ve her sınıfa genel bir isim vererek aynı cinsten olan duyguları o ismin kapsamına dahil edilebilir. Kendisine, farklılık, süreklilik, değişiklik şeklinde takım takım gelen duygular arasındaki benzerlik ve ayırımları hissedebilir. Bu sayede de onları sınıflar, cinsler, türler halinde bölebilir. Bu işlemlerin yapılması Rıza Tevfik'e göre insan organizmasının biolojik ve fizyolojik yapısının, daha doğrusu organizmanın oluşumunun zarurî bir sonucudur.[16]

Rıza Tevfik'e göre apaçık ve kesin saydığımız bilgilerimizi tahlil ederek aslî unsurlarını arayacak olursak, görürüz ki, dış dünyaya ait olan-

11. a.g.e., s. 143 vd.
12. a.g.e., s. 153.
13. a.g.e., s. 159-160.
14. a.g.e., s. 163.
15. a.g.e., s. 163.
16. a.g.e., s. 164.

ları beş esasta (mekân-zaman-hareket-madde-kuvvet), nefsimize ait olanları da üç esasta (hissiyât-irâdet-efkâr) toplayabiliriz. Bunun sebebi de duygularımızdaki esaslı farklardan ibarettir. Öte yandan bu esasların mahiyetini düşündüğümüzde, bunların tümel niteliklere verdiğimiz genel isimlerden ibaret bulunduğunu ve filozofların öteden beri **kategori** dedikleri şeyler olduğunu görürüz. Bu durumda biz, her türlü olayı bu büyük sınıfların herhangi birine dahil edebiliriz. Ancak böyle bir taksim Rıza Tevfik açısından mantıkî bir öneme sahiptir ve eskiden felsefe sadece mantığa dayandığı için de bu taksim yeterli olmuştur. Fakat son birkaç yüzyıldan beri felsefe mantıktan doygundur ve mantığın dayandığı temel önermeler bile felsefenin tabiî konuları arasındadır. Bu sebeple, kesin ilimlerden sayılan mantığın bugünkü felsefe açısından önmi diğer ilimlerden farklı değildir ve felsefî tartışmalarda hüküm verme yetkisi, konuya hakim olan psikoloji ilmine aittir.[17]

Psikoloji'nin ve Epistemoloji'nin temel problemlerinden biri olarak kabul ettiği **cisimlerin nitelikleri** konusunda Rıza Tevfik'in birçok açıklamalarda bulunmasına rağmen kendi görüşünden açık ve seçik olarak bahsetmediğini görmekteyiz.[18] O'na göre vicdanımızın bugünkü haline ve duygularımızın bu andaki olgunluğuna bakıp da onlara bir değer vermeye kalkışırsak, zorunlu olarak yanılırız. Çünkü şu andaki duygularımız bir duyumlar zincirinin sonucudur. Bilinmeyen bir geçmişten beri durmadan devam edip gelen manevî varlığımızın şu andaki görünüşüdür. Duygusal hayatımızın geçmişteki başlangıcını tespit etmek, manevî hayatımızın tarihini kuşatabilmek ve açıklayabilmek bizim için mümkün gözükmüyor. Birtakım dış etkilerin sonucu olarak vicdanımızın oluştuğunu kabul etsek bile, şuursuz bir halden şuurlu bir hâle geçişimizin sebeplerini ve şartlarını açıklayabilmek oldukça zor gözüküyor. İnsan tamamen habersiz geçirdiği çocukluk devresini nasıl idrak edemiyorsa, insanlık da şuursuz geçirdiği ilk devrelerini tam manasıyla bilemiyor.[19] Bu durumda takip edilecek metodun karşılaştırma metodu olduğunu belirten Rıza Tevfik'in Tekâmülcü bir anlayışla problemi çözmek istediğine şahit olmaktayız. O'na göre tekâmül nazariyesinin sebepleri durumunda olan tecrübî ilimler keşf ve ispat etmişlerdir ki, insan dediğimiz varlık, ana rahminde birtakım devreler geçirir. Bu devrelerin her biri organik hayatımızın özel bir devresini temsil eder. Yani bu iki tekâmül zinciri arasında tam bir benzerlik ve paralellik vardır. Bu durumda tek bir insanın tekâmülünü incelemek suretiyle, insanlığın geçirdiği tekâmül hakkında da bir kanaate sahip olabiliriz. Gerçi bu, bir teori olmaktan öteye geçemez fakat değersiz de değildir. Çünkü birtakım ana benzerlikler üzerine geliştirilmiştir ve zamanımızın ilmî araştırmalarında yol gösterici olma özelliğine sahiptir.[20] Ancak bu değerlendirmelerine bakarak Rıza Tevfik'in Evolüsyonist bir

17. a.g.e., s. 179 vd.
18. a.g.e., s. 189 vd.
19. a.g.e., s. 265.
20. a.g.e., s. 265.

düşünür olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü O'nun ana endişesi ve problemi insanın şuurlu bir varlık haline gelişinin sebep ve şartlarını araştırmaktır. Yoksa insanın orijini problemine cevap aramak değil. Fakat H. Spencer felsefesi ile kısmî ilişkisi de gözardı edilemez.[21] Tekâmül nazariyesi'nin felsefedeki fonksiyonunun, sözkonusu problemleri çözme konusunda bir ümit beklentisinden kaynaklandığını ifade eden Rıza Tevfik'e göre, dış dünya kendi başına ve gerçekte nasıl olursa olsun, bizim onun hakkındaki bilgimiz idrak derecemizle uygunluk gösterir. Çünkü idrak derecemiz dahi idrak vasıtalarımızın mükemmellik derecesine bağlıdır. İnsan bilgisinin rölatifliğinin ve idraklerimizin sübjektifliğinin en önemli ve en geçerli delili budur.[22] Bu bakımdan Rıza Tevfik için epistemoloji dairesinde bilginin rölatifliğine inanmak kaçınılmaz gözükmektedir.[23] Ancak ondaki bu anlayışı septisizm'e götürmek mümkün değildir. Çünkü O'na göre, bugün bizim bir şüphemiz varsa, bu tabiata dair değil, tabiatın ötesine dairdir., Duyu organlarımız vasıtasıyla idrak ettiğimiz varlıkların hakikatine, idrak ettiğimiz şekliyle inanıyoruz. Fakat onların gerçekte nasıl olduklarını ve ne olacağını düşünmeye başladığımızda, zihnimizde bir şüphe doğuyor. Bu da kaçınılmazdır, çünkü duygusal değerlendirmemiz sübjektif bir yapı gösteriyor. İçinde yaşadığımız âlemin bir hakikat olduğuna, hayat tecrübelerimiz, bilgilerimiz ve hareketimiz birer delildir. Ancak mutlak bir hakikat değil, sübjektif ve rölatif bir hakikat olduğundan da şüphe etmiyoruz.[24] Rıza Tevfik'e göre, septiklerin duyu organlarının yanıldıklarını iddia ederek sözkonusu fikri karşı çıkmaları ve aksini ispata çalışmaları bir çelişki ve tutarsızlıktır. Çünkü bir şeyi ispata çalışmak, birtakım şeylerin kesinliğini kabul etmekle mümkündür. Yani olumlu veya olumsuz birtakım hükümler gerektirir. Bu durumda da insan septik olamaz ve septikse kendisiyle çelişir. Bu bakımdan septikler birer şarlatandırlar.[25]

Kısacası dış dünyanın gerçekliğini kabul etmek ayrı, onu mutlak bir hakikat olarak değerlendirmek ise tamamen farklı bir anlayıştır. Rıza Tevfik'in dış dünyanın varlığını kabul ettiğini, fakat onu mutlak bir hakikat olarak değerlendirmediğini söyleyebiliriz. Çünkü O'na göre fenomenler dünyasının mutlak hakikati oluşturması mümkün olsaydı, bu âlemdeki varlıkların hakikatini araştırma problemimiz olmaz, kısaca felsefeye gerek duyulmazdı. Böyle olmadığı açıktır ve fenomenizm hududunda kalış, insan zihnine takılan soruların cevaplarını vermekten uzaktır. Kendisi sübjektivist olarak niteleyen Rıza Tevfik, bu anlayış çerçevesinde kalınması gerekliliğine inanmaktadır. Sübjektivizmi solipsizme, idealizme, immateryalizme ve septisizme götüren anlayışlara rağbet etmemektedir.

---

21. Ziya Gökalp, Makaleler II, Hazırlayan Doç. Dr. S. Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları: 361, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1982, s. 66.
22. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, s. 271.
23. a.g.e., s. 274.
24. a.g.a., s. 290-291.
25. a.g.e., s. 194-195.

Rıza Tevfik'de Varlık Problemi: Rıza Tevfik'e göre felsefî soruları iki grupta toplamamız mümkündür: a- Varlığın hakikati nedir? b- Biz ona nasıl ulaşabiliriz? Birinci soruya verilen ve verilebilecek olan cevapları araştırmak, tenkid ve tahlil ederek değerlendirmek Ontoloji'nin sahasını oluşturur. Esasen O'na göre bu sahaya Metafizik (mâbâdettabia) adı verilmektedir ki, bu doğrudur.[26] Ancak Rıza Tevfik mâbâdettabia deyimini bazan Ontoloji ile bir tutarken, bazan da Ontoloji'yi mâbâdettabia'ya kapı açan bir problem alanı olarak görmektedir. Hatta O'na göre hemen her konunun (sahanın) bir görünen yapısı, bir de arka planı vardır ki, esas felsefe ve metafizik dediğimiz saha bu noktada başlamaktadır. Yani Metafizik deyimi sadece tabiatın ötesi anlamında Fizik'ten sonra olarak anlaşılmamalı, diğer bütün ilim dallarına da (Edebiyat, Müzik, Kimya, Sosyoloji... v.s.) şamil olarak değerlendirilmelidir. Rıza Tevfik'e göre Metafizik deyiminin "tabiî şeylerin ötesi" şeklindeki anlamı insan zihnine, bütün bu tabiatın bir de ötesi varmış gibi bir fikir ilham eder. Gerçekten öyle olmuş ve tabiat dışında birtakım şeyler varmış da, bu ilim özellikle (sadece) onları konu eder bir ilim imiş gibi bir inanç meydana gelmiştir.[27]

Metafizik'i bir ilim gibi kurmaya çalışan, metod ve gayesini belirleyen Aristoteles'in aklından kavramın etimolojisine paralel bir düşüncenin geçmediğini belirten Rıza Tevfik'e göre, Aristoteles bu ilme Felsefe-i ûlâ (İlk Felsefe) adını vermiştir. Manâsı da ilk sebepleri konu edinen "genel felsefe" demektir.[28] Bu ilimle uğraşmak isteyenlerin, herşeyden önce, metafiziğin özel problemlerini iyi tesbit etmesi ve mahiyetlerini iyi değerlendirmesi gerekir. Yani bu problemler uydurma birtakım şeyler midir? Yoksa bu problemlerden herhangi biri gerçekten hakikat sınırlarının sembolik bir ifadesi midir? Yahut da insan zihninin ürünü müdür? Hangi şekilde olursa olsun araştırılması ve incelenmesi gereklidir.[29] Metafizik problemlerin kaynağı nedir? Eğer bu problemler bizim tabiata ait araştırmalarımızdan veya deney sonucunda elde ettiğimiz birtakım verilerden kaynaklanıyorsa, bu takdirde, metafiziğin pozitif ilimlerle yakın bir ilişkisi sözkonusudur. Yani onu da geçerli bir ilim saymak durumunda oluruz. Çünkü zorunlu olarak ortaya çıkan birtakım problemleri ele alıyor demektir ki, sözkonusu problemler diğer ilimlerin araştırma sahalarının dışında kalma durumunda olduğuna göre; metafiziğe ihtiyaç kaçınılmazdır ve bu problemlere kesinlikle cevap aranmalıdır. "Zira pekçoklarının doğrudan doğruya saadetimize, i'tikadımıza taalluku vardır. Yani onların pekçoğu (mesail-i hayatiye= question vital) dendir".[30] Ancak bu problemlere cevap arayacak olanlar kimlerdir? Rıza Tevfik'e göre bu görev filo-

26. a.g.e., s. 148-149.
27. Rıza Tevfik, Mâ-bât-et-Tabîiyya Dersleri-Ontoloji Mebâhisi, Darülfünun Matbaası, 1336, s. 9-10.
28. a.g.e., s. 10.
29. a.g.e., s. 11.
30. a.g.e., s. 19-20.

zoflarındır ve insanın mutluluğu, sosyal düzenin oluşturulması konusunda, sözkonusu görevin yerine getirilmesinin büyük önemi vardır.[31] O halde Rıza Tevfik için, pozitif ilimlerden ziyade metafizik problemlerin insan hayatında gerçekleştirdikleri rol çok daha önemlidir. Çünkü insanın mutluluğu sadece maddi dünyası ile ilgili değildir. Esas mutluluk manevî hayatımıza aittir ve bizi bedbaht veya mutlu eden bağımsız tek tek ilimlerin özel birtakım teorileri değil, kâinat ve hayat hakkındaki genel bakış tarzlarımızdır.[32]

Metafizik bir sahanın varlığını ihmal ve inkâr edenleri iki grupta değerlendiren Rıza Tevfik bunları, tabiat ilimlerinde ihtisas sahibi olanlar ve metod itibariyle onlara dayanan pozitivist'ler olarak ayırır. O'na göre pozitivistler, tecrübî araştırmalar neticesinde doğruluğu kabul edilmiş birtakım öncüllere dayanan bir felsefî anlayış oluşturmak istedikleri için, metafiziğin bir ilim gibi ele alınabilmesi ihtimalini inkâr ederek, konu ve problemlerini ihmal etmektedirler.[33] Metafizik problemlerin, gerçekten tecrübî hakikatler sahasının ötesiyle ilgili olarak ortaya çıkan şüphelerden doğduğunu kabul eden Rıza Tevfik, tabiî ilimlerde ihtisas sahibi olan âlimlerin itiraz olgusunu da, onların araştırma sahalarının metafiziğe oranla daha sınırlı ve daha dar olmasında bulmaktadır. Nitekim O'na göre bu âlimler, kâinat dediğimiz bu olaylar ve oluşumlar dünyasını sınırlı bir saha içine hapsolmuş bir durumda araştırmaktadırlar. Hatta yalnız bir cins olaylar grubunu araştırma alanı olarak belirledikleri için, bu alanın dışına taşamazlar ve bu alanın dışını göremezler. Kabul ettikleri metod dahi buna bir engel teşkil eder. Meselâ fizikî olayları açıklamak için başvurulan bir metodun, ahlâkî ve manevî olayları açıklamak için başvurulan bir metodun, ahlâkî ve manevî olayları açıklamada yetersiz olacağı açıktır.[34] Özellikle inançla ilgili konularda aklî deliller aramak büyük bir hatadır. Çünkü ilmî tecrübelerin ortaya koyduğu hakikatler ile, vicdanî hakikatler arasında, mahiyet itibariyle büyük fark vardır. Onların her ikisini de aynı mantık ölçüsü ile değerlendirmemeli, birini diğeri için delil kabul etmemelidir.[35]

İlimlerin ele aldıkları konularını bir sebepler zinciri içerisinde değerlendirerek determinizm anlayışına kuvvet vermesinden hareket eden bir kısım düşünürler, felsefeyi de tabiat kanunları üzerine bina etmek denemelerine girişmişlerdir. Kısaca ilme dayalı ve onun ilkeleri ile aksiyomlarına bağlı bir felsefî anlayış geliştirmek istemişlerdir. İlimlerin ilkelerinin, aksiyomlarının ve prensiplerinin mahiyetini ve gerçek değerini araştıranın

---

31. a.g.e., s. 20.
32. a.g.e., s. 20-21.
33. a.g.e., s. 23.
34. a.g.e., s. 23-24.
35. Rıza Tevfik, Abdülhak Hâmid ve Mülahazat-ı Felsefiyesi, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, Dersaadet 1334, s. 75.

ancak felsefe olduğunu kabul eden Rıza Tevfik için, bundan daha yanlış bir düşünce olamaz.[36] Çünkü O'na göre ilmin birtakım prensipleri kabullenmeye bağlı olduğu gibi, tabiat kanunları da mutlak ve zorunlu değil, ancak mümkündür. Tek tek olaylarla ilgili kanunlar zorunlu gibi gözükmesine rağmen, yine de mutlak değil şartlıdırlar.[37] Bu bakımdan determinizm tecrübî ilimlerin bir metodu olarak bir değere sahiptir fakat eşyanın hakikati ile hiç alâkadar değildir.[38] Bu düşünceleri doğrultusunda Rıza Tevfik'in ne Auguste Comte'un anladığı manada bir pozitivizmi ne de sadece materyalizmin bir metodu olarak görülen determinizm'i benimsediğini söyleyebiliriz.

Rıza Tevfik, insan aklının **varlık** hakkındaki değerlendirme tarzını ise kendine göre şöyle açıklamaktadır: Varlık, çözülmesi en güç problemlerden biridir. Biz onu kendi benliğimizde apaçık bir hakikat olarak hissettiğimiz için, yokluğa inanamıyoruz. Halbuki asıl gözlemlediğimiz, varlık değil, sürekli bir değişim ve dönüşümdür. Sabit olan birşey varsa, o da, kendi benliğimizle şuurumuzdur. Bu anlayışla Varlık'ı dışta bir hakikat olarak değil, bizde bir his, ben'imize ait bir duygu olarak değerlendirebilirdik. Fakat böyle bir değerlendirmeye imkân vermeyen mantıkî bir inanç ilkesi vardır. Bu ilkeye göre, hiçlikte bir değişme ihtimalinden bahsetmek imkânsızdır... Öncelikle birşey olmalı ki, değişme mümkün olsun. Bu sebeple, elbette dışta birşey olmak gerektir ve o her ne ise sürekli olarak bir oluşum ve değişim göstermektedir. Henüz kesin bir varlık yapısı kazanmamış, öteden beri oluş içinde ve gelecekte de oluş hâli devam etme durumundadır. Gerek insan olarak bizler, gerekse maddî varlıkların hepsi sürekli bir dönüşüm içerisindedirler. Varlığın en küçük bir parçası bile yok olmuyor, bir halden başka bir hâle dönüşüm gösteriyor. Fakat böyle bir hüküm sübjektif ve zanna dayalıdır. Her ne kadar tecrübelerimize dayanıyorsa da, tecrübelerimizin sınırlı ve tek tek olaylara dayalı olduğu düşünülürse, böyle bir anlayışın bütün varlıklar için geçerli olması düşünülemez. Biz kendi tecrübe sahamızda hiçbir şeyi var ve yok edemediğimizden böyle bir hüküm veriyoruz. Aklımız da bu hükmü doğruluyor gözüküyor. Böyle olunca, herşey ancak form olarak yok oluyor demektir. Form olarak bir kez bozulan bir varlığın, yeniden aynı forma sahip olması, özellikle, mümkün veya zorunsuz varlıklar için geçerli gözükmüyor. Oluş ve değişme sürekli olarak devam edip gidecektir.[39]

Rıza Tevfik ve Estetik: Estetik kelimesinin eski yunancada duygu, his gibi manalara gelen **aestesisma** kavramından türemiş olduğunu belirten Rıza Tevfik, kavramın kaplamı içerisine iç ve dış duyum'un tamamının girdiğini söyler. Meselâ bir manzarayı seyretmek dış duyumla ilgili

36. Rıza Tevfik, Ontoloji Mebahisi, s. 42.
37. a.g.e., s. 43.
38. Rıza Tevfik, Bergson Hakkında, Dar'ül-Fünûh Matbaası, 1337, s. 48.
39. Rıza Tevfik, Abdülhak Hamid ve Mülâzât-ı Felsefiyesi, s. 66-67.

olduğu halde, o manzaradan duyulan zevk ise iç duyumla ilgilidir. Estetik kelimesinin manâsı bütün bu duyguları kapsamaktadır.[40] Estetik kelimesi oldukça geniş manâlarda kullanılmış olmasına rağmen, Rıza Tevfik konu, gaye ve metodundan bahsetmek istediği ilmi, bu kadar geniş manâda ele almaz. Kavramı eski Yunan filozofları gibi ele almanın bizi epistemolojiden kurtaramayacağına dikkat çeken Rıza Tevfik, Estetik kavramını sınırlandırarak, "Bediiyyat mesailiyle uğraşan ilim"[41] olarak değerlendirir. O, estetik kavramını ilmî bir terim olarak ilk defa ortaya koyan Alman düşünürü Baumgarten'ın Yunan filozoflarının değerlendirme tarzlarından kurtulamadığını belirterek, Baumgarten nazarında Estetik'in dış uyumla elde edilen varlık bilgisinin ilmî olarak kaldığını söyler. Baumgarten'dan gelen bu anlayışın, bed'iyyat ile doğrudan veya dolaylı olarak bir ilgisinin bulunmadığını kaydeden Rıza Tevfik, kendisinin konu olarak ele aldığı Estetik'in de sözkonusu anlayışla en küçük bir ilgisinin olmadığını belirterek şu açıklamayı yapar: "(Estetik) yalnız mesail-i bedi'iyye telakkıyatına hasr-ı maksat eden bir ilm-i mahsusun ismi olmuştur ki, bugün biz onu ancak bu manâ ile telakki edebiliriz. Başka manası yoktur".[42]

İnsan bilgisini, mantık ve estetik olarak iki büyük sınıfa ayıran Baumgarten, akıl temeline dayanan mantık'ta en ileri ilmî seviyenin, açık, seçik ve kesin bilgiye ulaşmak olduğunu; hissiyat temeline dayanan estetik'te ise bu seviyenin, his kavramının anlamını yakalamak olduğunu belirtir.[43] Estetik'ten anladığı manâ itibariyle Baumgarten'dan tamamen ayrı düşünen Rıza Tevfik, his kavramına verdiği önemde onunla aynı kanaati paylaşır gözükür. Ancak O'na göre, "açıktır ki (Baumgarten)'ın anladığı ve istediği gibi bir (estetik) ilmi teessüs edemedi, hem edemezdi de!..."[44] Çünkü kendisine konu olarak duyulur idraki, metod olarak da deneyi alan ilimler çoktan kurulmuş ve belli aşamalar kaydetmişlerdi. Bu sebeple Baumgarten güzellik'i estetik ilminin aslî gayesi olarak yorumlamış ve estetik kavramı bundan sonradır ki, güzellik ilmi olarak kullanılmaya başlanmıştır.[45]

Rıza Tevfik, I. Kant'ın Estetik ve Transendental Estetik kavramlarına yüklediği manâyı ise kısaca şöyle izah eder: Kant estetik kelimesini teknik bir terim olarak kullanırken, ona Baumgarten'la aynı manâyı yükler. Fakat güzelliğin bu ilimde gaye olduğuna dair Baumgarten tarafından ileri sürülen iddiayı bütün yönleriyle reddeder. Çünkü duyunun niteliği ile ilgili olan problemlerin bir ilim konusu olabileceğini o zamanlar pek mümkün görmüyordu. Kant'ın düşüncesinde estetik, duyum felsefe-

40. Rıza Tevfik, Esthetic, İstanbul, Darü'l-Fünun Matbaası, 1336, s. 3.
41. a.g.e., s. 6-7.
42. a.g.e., s. 10.
43. a.g.e., s. 12.
44. a.g.e., s. 13.
45. a.g.e., s. 13 vd.

si'nden başka birşey değildir. Transendantal Estetik ise, her türlü duyumdan ve tecrübeden önce bulunan başlangıç ilkelerini konu olarak alan saha olarak niteleniyordu. Bu durumda Kant'a göre Transendantal Estetik adını alan felsefe disiplini, özellikle zaman ve mekânın mahiyetinden bahseden bir ilim olacaktı.[46]

Bu değerlendirmelerden sonra Rıza Tevfik'e göre, özellikle, güzellik, ulviyet, dehşet gibi heyecanlarımıza taalluk eden ve bu heyecanların sonucu olarak ortaya çıkan san'at eserlerini kendisine konu olarak alan bir ilim vardır ki, **Estetik** ancak ona derler.[47] Rıza Tevfik'in sahasını bu şekilde belirlediği estetik'le ilgili esas çalışmaları Bağçe ve Rübab mecmualarında yazmış olduğu yazılarında kendini gösterir. Özellikle Bağçe mecmuasında onbeş tefrika halinde kaleme aldığı **Hüsn ve Mahiyeti** adlı yazısı O'nun Estetik ilmi ve güzellik kavramı hakkındaki düşüncelerini yansıtır. Estetik'te felsefe, ilim ve tenkit olarak üç ayrı yönden bahseden Rıza Tevfik, güzellik kavramını kendisine konu olarak alan iki tür estetik'ten bahseder: a- Felsefî estetik ki doğrudan doğruya güzellik kavramını konu olarak alır; b- Sanat eserlerinde ortaya konmaya çalışılan güzellik için lüzumlu şartları araştıran estetik ki, asıl ilim sayılacak olan da budur.[48] Ancak Rıza Tevfik daha ziyade felsefi estetik üzerinde durur. Güzellik kavramını tahlil etmeye çalışırken ontolojik bir yaklaşım içerisindedir. Dışımızdaki eşyada bizâtihi güzellik var mıdır? sorusunu, dışımızda bizâtihi bir şey var mıdır? şeklindeki bir soruya vereceği cevapla temellendirmeye çalışır. Çünkü O'na göre dış dünyada bağımsız bir varlık'ın bulunduğunu ve bu varlığın aldığı bazı durumların bizde güzellik hissini uyandırdığını ispat edebilirsek, problem daha geniş olarak ele alınabilir.[49] Rıza Tevfik'e göre dış dünyanın varlığı konusunda çeşitli anlayışlar vardır (İdealizm, Sensüalizm, Realizm, Materyalizm... gibi). O'na göre bu konudaki en doğru yaklaşım, varlık âleminin bir duyularla hissedilen, bir de kendi kendine var olan iki yönünün bulunduğunu iddia eden anlayıştır. Ve bu anlayış çerçevesinde güzellik problemiyle ilgili iki yaklaşım ortaya çıkar: 1- Eski maddeci filozofların iddia ettikleri gibi süjeden bağımsız bir dış dünya varsa, güzellik de bu dış dünyanın eseri olarak kaynağını dış dünyada bulur. 2- İdealist filozofların dedikleri gibi insan zihninden bağımsız bir dış dünya sözkonusu değilse, **güzellik** dediğimiz duygu da insan ruhunun, insan zihninin bir icadıdır ve kaynağını her insanın kendi vicdanında aramamız gerekir.[50] Rıza Tevfik daha sonra kısa bir Estetik Tarihi bilgisi verdikten sonra yeniden asıl soruya geri dönerek (dışımızdaki varlıklarda bağımsız olarak **güzellik** diye bir şey var mıdır?) cevap aramaya çalışır. Ancak Rıza Tevfik'e göre bu soru yanlıştır ve

46. a.g.e., s. 17-23.
47. a.g.e., s. 32.
48. Bağçe, C. II, nr. 50, 1325, s. 379.
49. a. mecmua, s. 380.
50. Bağçe, C. II, nr. 51, 1325, s. 396.

"Bizim güzellik diye hissettiğimiz duygunun dışımızdaki maddî sebebi nedir? Bu sebebin etki etmesi ne şekildedir?" şeklinde düzeltilmelidir. Çünkü O'na göre bizim dışımızda bağımsız olarak bir güzellikten bahsedemeyiz. Sadece güzelliği bir his olarak bize duyuran maddî bir sebepten bahsedebiliriz. Bu maddî sebep de kendi kendisine bizzat güzel olmadığı halde, varlığını bize duyurunca (hissettirince) güzel olabilmektedir? İşte asıl çözülmesi gereken problem budur. Güzellik'in tabiatda başka, san'atda başka olduğuna, tabiatda çirkin olan bir varlığı, san'atın güzel gösterebileceğine dikkat çeken Rıza Tevfik için san'attaki güzelliği kendisine konu olarak alan **estetik**'tir.

Rıza Tevfik'in, tabiatda ve sanatta güzellik nedir? sorusunu ortaya koymasına rağmen bunlara cevap aramaktan ziyade güzellik algısının şartlarını tahlil ettiğini görmekteyiz.[51] Bu bakımdan onun güzellik konusuyla ilgili düşünceleri berrak bir şekilde ortaya konulamamıştır. Ancak Rıza Tevfik'in gerek felsefede ve gerekse San'atda mensub olduğu akımın, sübjektivizm olduğunu söyleyebiliriz. Kendi ifadesiyle "Tabiat-ı câmideye kendi ruhundan bir şu'le-i hayat izafe edebilmek ve hadd-i zatında ma'nâsız şeylere bir ma'na vererek onları canlandırabilmek ancak sübjektivizmin kabiliyeti ve ma'rifetidir. İşte bütün bu sebeplerden dolayı san'atda, yalnız san'atda değil, felsefede ve herşeyde onu tercih ediyorum ve hakkım vardır".[52]

Gerek siyasî ve sosyal hayatta oynadığı aktif rolden dolayı, gerekse felsefeye olan vukufiyeti itibariyle, yaşadığı çağda oldukça etkili bir şahsiyet olan Rıza Tevfik, kendine mahsus felsefî bir sistem kuramamışsa da, felsefeye katkılarından dolayı "filozof" sayılabilecek bir düşünürümüzdür. O'nun materyalist, determinist, pozitivist, evolüosyonist, individualist... vs. sayılmasına imkân gözükmemektedir. Belli konuları izah ederken sözkonusu "izm"lerin etkilerini kendisinde görmemize rağmen, onu belli bir izm'e dahil etmek gerekirse, sübjektivist olduğunu söylemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz*.

---

51. Bağçe, nr. 10, s. 149 vd.; nr. 16, s. 235 vd.
52. Rübab Mec., C. II, No: 81, 1329-1331, s. 524.

* Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ziya Gökalp, Makaleler II, Hazırlayan Doç. Dr. S. Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları: 361, Ankara, 1982, s. 60-73.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ARŞİVİNE GÖRE HORASAN ERİ OLARAK BİLİNEN ANADOLU YATIRLARI - I

Dr. Yaşar KALAFAT

GİRİŞ

"Horasan Erleri"; muhtevalı bir çok ilmî çalışmanın yapıldığını biliyoruz.[1] Bizim de halk inançları merkezli Horasan Erleri konulu iki denememiz oldu.[2] Bu mutevazi çalışmamızda "Horasan Erleri" olarak Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivine aksetmiş olan yatırları aldık. Bu bilgileri, 1236 Türbe formu ile aksettikleri arşivden çıkarırken, tanıtımlarında sadece bu formlardaki bilgilere sadık kalacağız. Bu bilgileri Müftülüklerimiz derlemiş veya derletmişlerdir. Bildirimize esas olan seçme kotunu "Horasan Eri" olarak almış olmamız, diğer forumlarda ismi geçen ulu kişilerden, bir kısmının mahiyetleri, zihniyetleri ve fonksiyonları bu kapsama girmediklerini göstermez. Biz daha evvel yaptığımız başka bir çalışmada da keza halkın yaptığı tasnifi esas almıştık.[3]

Malzeme; Türbenin adresi, türbede kimlerin yattığı, ne zaman ve kimler tarafından yapılıp onarıldığı, mimari özelliği, müştemilatı, türbenin niçin ve ne şakilde ziyaret edildiği, varsa rivayet ve efsanesi, kimin tarafından bakımının yapıldığı yıllık ziyaretçi sayısı şeklinde tasnif edilmiştir.[4] Biz, halk inançları itibariyle çok kısa atıf ve açıklamalarda bulunacağız.

---

1. Metin Akar, "Osmanlılarda Yesevilik" Yesevilik Bilgisi, M. İsen, C. Kurnaz, M. Tatcı, Ankara 1998, Sh. 332-337; Yılmaz Kurt "Hoca Ahmet Yesevi'nin Rum Eyaletindeki Taviye kurucuları üzerindeki Etkileri" M. İsen, C. Kurnaz, M. Tatcı, Ankara 1998 Sh., 379-396; H. Kamil Yılmaz, "anadolu ve Balkanlarda Yesevi İzleri" Yesevilik Bilgisi, M. İsen, C. Kurnaz, M. Tatcı, Ankara 1998, Sh. 397-417.
2. Yaşar Kalafat "Horasan Eri Olarak Bilinen Yatırlarla İlgili Halk İnançları ve Dini Pratikler" Yeni Form, Aralık 1994, S. 307. Sh. 43-48; Anadolu Türk Halk Sufizmi "Ahmet Yesevi'den Hasan Dede'ye Erzurum Yöresi Gönül Erleri" Vamıf ve Kültür, Ankara 1997; "Misyonerlik Halk İnançları Oryantalizm ve Genel Türkiyat" III. İslam Şurası, 25-28 Mayıs 1998, Ankara.
3. Yaşar Kalafat "Anadolu Türk Halk Sufizmi-Zazalar-Kırmanclar ve Türkmenler (Erzurum Ziyaret Yerlerinin Tasnifi ve Halk Bilimi İtibariyle Önemi) İstanbul 1997.
4. Diyanet İşleri Başkanlığı, "Türbeler 1996". Altı Klasörde Toplanılmış Çalışma

Bu çalışmada; Ankara-Çubuk'dan Şah Kalender Veli, Ankara Kalecik'ten Alişoğlu, Ankara Beypazarı'ndan Kaygusuz Abdul, Ankara Nallıhan'dan Tabduk Emre, Ankara Kızılcahamam'dan Durasan Şah'a, Antalya Akseki'den Hacı Doğrul, Antalya Alanya'dan Pirce Alaaddin, Aydın Bozdoğan'dan, Horasanlı Mehmet Efendi, Bilecik Bozüyük'den Kumral Abdal, Bursa İnegöl'den Hasan Dede, Bursa Yenişehir'den Karacaahmet, Burdur Yeşilova'dan Niyazi Baba, Çankırı Ilgaz'dan Şaban Dede, Çankırı Bayramören'den Balıbaba, Horasanî Abdulrezzak Sultan, Çankırı Yapraklı'dan Benli Muhittin Gurhi Hz., Çankırı Orta'dan Paşa Sultan, Çankırı Ilgaz'dan Balören, Çankırı Merkez'den Şeyh Kara Mustafa, Çorum Merkez'de Horasanî Baba, Çorum Sungurlu'dan Demir Şeyh, Çorum Oğuzlu'dan Karadonlu Canbaba, Çorum Osmancık'dan Koyunbaba, Erzurum Horasan'dan Horasan Baba, Erzurum'da Hoca Vecih-id-din, İstanbul Beykoz'dan Akbaba Sultan, İstanbul Tuzla'dan Bayrak Dede, Kastamonu Merkez'den Deveci Sultan, Kayseri Develi'den Epce Sultan, Kütahya Hisarcık'tan Şehitler, Kütahya Hisarcık'dan Şehçakır Türbesi, Muğla Milas'dan Buharalı Bedreddin, Ordu-Ulubey'den Şeyh Abdullah-ı Veli, Uşak Merkez'den Ahmet Semerkandi, Sivas-Ulaş'dan Şeyh Mehmet Dede, Sakarya Taraklı'dan Davut Dede, Bayrak Dede, Kavak Dede, Samsun Merkezden İsababa, Sivas Yıldızelinden Kevgir Baba, Sivas Yıldızelinden Şeyh Halil, Şanlıurfa Birecik'den Şeyh Hasan, Tokat Sulusaray'dan Malüm Seyid Türbesi, Karabük-Eflani'den Çalışlar Türbesi, Karabük Safranbolu'dan Kirkille Ergüllü türbeleri üzerinde durmaya çalışacağız.

METİN

Şah Kalender Veli Türbesi: Ankara İli Çubuk İlçesi Bele köyündedir. Velinin diğer ismi, bir rivayete göre Şeyh Seyid Abdulkadir Efendidir. Kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen türbenin Vakıflar Genel Müdürlüğü yetkililerinin ifadesine göre Selçuklu dönemi eseridir. Taş ve altıgen olan türbenin, müştemilatında cami ve mezarlık vardır. Türbe, ruh hastaları, felçliler ve çocuğu olmayanlarca ziyaret edilmektedir. Ziyarete gelenler kurban kesmektedirler. Velinin babası **Şeyh Seyid Siyem Sultan Horasan**'dan gelmiştir. Kalender Veli ise Osmanlı zamanında alemdarlık yapmıştır. Rivayete göre **IV. Murat** kendisinden su istemiş veli, **su** kabı ile değil de suyu sele ile getirince, köyün adı sele olarak kalmıştır. Yıllık ziyaretçi sayısı 1.000 civarında olan türbenin bakımını, köy muhtarlığı ve Kemal Kalender isimli bir şahıs yapmaktadır.

Alişoğlu Türbesi: Ankara'nın Kalecik İlçesinde, Kale Mahallesi cami altı semtindedir. Türbede **Alişoğlu Ali Efendi,** annesi ve kızı yatmaktadır. Türbe 1231 yılında kendisi tarafından yaptırılmış ve vasiyeti üzerine oraya defnedilmiştir. Türbe ahşap olup çatısı kiremitle kaplıdır. Müstemilatında; bahçe, avlu, konaklama odası, çeşme ve tuvaleti mevcuttur. Türbe her türlü hastalık için bilhassa bel, yel ve romatizma ağrıları için ziyaret edilmektedir. Şifa için burada yatılıp uyunmakta ve şifa bulu-

narak gidilmektedir. Eğitimini **Horasan**'da yaparak gelmiştir. Mesleği askeri hakimlikmiş, Hacı Bayram Veliallah'ın akrabalarından olup, Kayseri'de hakim iken **Hacı Bayram Veli** tarafından Kalecik'de hakim olması uygun görülmüştür. Burada vazife yapıp yerleşmiş ölünce de buraya defnedilmiştir. Yılda 1.500 kadar ziyaretçisi olan türbenin bakım ve temizliği Fevziye Yıldız isimli bir vatandaş tarafından yapılmaktadır.

Kaygusuz Abdal Türbesi: Ankara ili Beypazarı ilçesi Kabaca köyündedir. Türbede Kaygusuz Abdal ve müridlerinden 10 yatır vardır. Kim tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmeyen türbe kubbelidir. Türbede çok sayıda örtü vardır. Türbe; şifa, saygı ve hayır için ziyaret edilmektedir. Kesin olmamakla birlikte Kaygusuz Abdal'ın Alaiye (Alanya) Beyinin oğlu olduğu **Abdal Musa Dergahı**'nda eğitim aldığı **Horasan Evliyaları**'ndan olduğu ifade edilmektedir. Bazı kayıtlara göre, 1168 tarihinde Kabaca Köyü civarında hakkın rahmetine kavuşmuştur. Herhangi bir güvenlik tedbiri olmayan türbenin bakımını, hayırseverler yaparlar. Yılda takriben 1000 ziyaretçisi olmaktadır.

Kırmızı Ebe Türbesi: Ankara'nın Kızılcahamam İlçesi Taşlıca köyündedir. **Oruç Sultan Gazi**'nin annesidir. Türbenin kimin tarafından ve ne zaman yaptırıldığı belli değildir. Türbe taş duvarlı kargir bir yapıdır. Müstemilatı yoktur. Türbe, hürmet için ziyaret edilmektedir. Rivayete göre, **Alaaddin Keykubat**'ın Ordularını bir kova ayranla doyurmuş **ayran** hala bitmemiştir. "Anadolu" kelimesi Kırmızı Ebe'nin askere "doldurayım" demesinden çıkmıştır. Yılda 500 civarında ziyaretçisi olan Türbe'nin bakımı Taşlıca köylülerince yapılmaktadır.

Tabduk Emre Türbesi: Ankara'nın Nallıhan İlçesi Emresultan köyündendir. Halk Türbede yatanların Tabduk Emre ve aile efradı olduğuna inanmaktadır. Türbeyi köy halkı tesbit edilemeyen bir tarihte yapmıştır. Üzeri Kubbeli olan Türbe, kare planlı bir taş binadır. Müstemilatı yoktur. Türbeyi çocuğu olmayan anne adayları ziyaret eder, adakta bulunur, nafile namazı kılar, dua edip, kurban keserler. Tapduk Emre'nin 1200'li yıllarda **Horasan** tarafından İslama hizmet için gelip burada vefat ettiği ifade edilmektedir. Türbedeki diğer mezarlar; hanımı, dört çocuğu ve hizmetkarlarına aittir. Bakımı köy halkı tarafından yapılan türbeyi, yılda 2.000 kadar insan ziyaret etmektedir.

Durasan Şah Türbesi: Ankara'nın Kızılcahamam İlçesi Verimli (Tekke) köyündedir. Müştemilatı olmayan taş yapı türbenin, ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Türbe hayır dualarla Fatiha okunarak ziyaret edilmektedir. Durasan Şah **Horasan**'dan gelmiştir. Halkı eşkiya zulmünden koruyan ilme ve eğitime çok önem veren bir kimse olduğu anlatılır. Gelininin çok zengin olduğu, servetini hayır işlerine hasrettiği, Ankara'daki Suluhan'ın da buna örnek teşkil ettiği söylenilir. Vakıflar Genel Müdürlüğünün restora ettirdiği türbenin, bakımını köylüler yapmaktadır. Yılda 10 kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Hacı Doğrul Türbesi: Antalya İli Akseki İlçesi Yarpuz köyündedir. Hacı Doğrul'dan **Mevlana Celaleddin Rumi**'nin kardeşi olduğu ve **Horasan**'dan geldiği rivayet edilmektedir. Türbesindeki Yusufi Dede ve torunu, Yarpuz kasabasının yerlisidirler. Türbe 1988 tarihinde Muzaffer Çevik ve İçli Devrir tarafından yapılmıştır. Türbe taş duvar ve beton kubbelidir. Müştemilatında bazı kilim, örtü ve dinî levhalar vardır. Ziyaretciler dileklerde bulunurlar. Yöre halkı ve her yıl bir defa **pilav günü** yapar ikramda bulunurlar. Rivayete göre; Antalya'nın Serik ilçesinde Cuma Selası verilirken Serik'in ileri gelenlerine, "Bana bir at verin köyümde Cuma namazını kıldırmam lazım. Köyümde Cuma namazı kıldıracak hoca yok. Ben Cuma Namazını kıldırmam lazım" der. Altına bir at verirler arkasından da iki atlı çıkarırlar. Ezan okunmasına 2-3 dakika kala köye gelir ve cuma namazını kıldırır. Arkasından giden iki atlı ise aynı köye iki gün sonra giderler. Köylüye sorduklarında köylüler cuma namazını Yusufi Dede'nin kaldırıldığını söylerler. **Tayii zaman** olarak bilinen bu olay birçok evliyada görülebilmektedir. Bakımı halk tarafından yapılan türbenin yıllık ziyaretçi sayısı 25-30 bin civarındadır.

Pirce Alaaddin Türbesi: Antalya'nın Alanya ilçesi Şeyhler köyündedir. Sucu İbrahimoğlu Pirce Alaattin **Horasan**'dan gelmiştir. Türbesinde torunları **Hacı Abdulhalim Efendi** ve **Şeyh Abdul Kadir Efendi** ile birlikte yatmaktadır. Türbenin ne zaman yapıldığına dair sağlıklı bilgi olmamakla birlikte Pirce Alaaddin'in eşi tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. Taş ve tuğla ile yapılan kubbeli türbenin müştemilatında sadece 3 mezar vardır. Genellikle ruhsal rahatsızlıkları olanlar tarafından şifa niyetine ziyaret edilir. Pirce lakabını küçük yaşta **keramet** gösterdiği için almıştır. Cami görevlisi tarafından bakımı yapılan türbenin, yıllık ziyaretçisi 350-500 civarındadır.

Horasanlı Mehmet Efendi: Aydın İli Bozdoğan İlçesi ziyaretli köyündedir. **Horasanlı** Mehmet Efendi Binbaşı rütbesinde şehit düşmüştür. İlk hali harçsız taş duvarlarla çevrili olan türbe 1956 yılında köy muhtarlığınca yapılmıştır. Türbenin mimari bir özelliği olmayıp Taşduvar, akrep kiremit örgülüdür. Müştemilatında geçmişte medrese varmış, medresenin yerine 1954 yılında mescit ve cami yapılmıştır. **Yağmur Duası** yapılacağı zaman önce bu türbe ziyaret edilir, hayır hasenat yapılır. Daha ziyade **kadın**ların ziyaret ettiği türbeye yılda 4-5 bin ziyaretçi gelmektedir.

Kumral Abdal Türbesi (Yediler Türbesi): Bilecik İli, Bozüyük ilçesi Yediler Mahallesi Kovalıcayolu üzerinde 2 km. mesafededir. **Kumral Abdal** veya **Kumral Alp, Hoca Ahmet Yesevi** talebesi ve **Horasan Erleri**ndendir. Tekke ve Zaviyesi 1270 yılında **Osmangazi** tarafından yapılmıştır. 1994 yılında ilçe kaymakamlığınca, kesme taş altıgen beton kubbe ile yeniden yaptırılmıştır. Müştemilatında Kumral Abdal ve **Horasan Erleri** vardır. 1994 yılında bir de mescit yapılmıştır. Kumral Abdal, **Şeyh**

Edebali'nin Sancaktarı olup Osmangazi'nin rüyasını tabir edip kendisine müjdeleyen bir mürit olarak bilinir. Ziyaretçilerin genellikle kendisine dua hediyesi gönderdikleri bilinir. Bakımı müftülüğün koruyuculuğuyla yapılmaktadır. Yıllık ziyaretçi sayısı 4 bin civarındadır.

Hasan Dede Türbesi: Bursa ili, İnegöl İlçesi Şehitler köyündedir. Hoca Ahmet Yesevi'nin müritlerinden Horasan **Erleri**ndendir. **Hacı Murad-ı Veli** evlatlarından Pir Hasan Dede olarak bilinir. Türbe 1984 yılında Ankara'dan İsmail SARIDEMİR, Cemal AKÇA ve Nezir ERBİL'in yardımları ile köy halkı tarafından yaptırılmıştır. 1994 yılında da, Ankara'lı Sarraf Avni tarafından kubbe kurşunu döktürülmüştür. Türbe altı köşeli olup, ahşap duvarların genişliği 3 metredir. Çevre ve ön sahanlığı mermer döşeli olup, profil muhafaza ile çevrilidir. Müştemilatı olmayan türbede yatan Hasan Dede, **Ehl-i Beytten** olan 12 imamdan **Musa Kazım** neslinden gelme bir **seyyit** olduğu inancı ile ziyaret edilir. Ziyaretçileri daha ziyade alevi inançlı vatandaşlar olup, buraya adak adanır. 1300-1400 yıllarında Çankırı'nın Şabanözü yöresi alevileri daha huzurlu bir yöre ararlar ve o dönemde bir Rum çiftliği olan bu yöreye; **Akalar, Çonalar, Rahyalar** ve **Nansuşlar** aileleriyle birlikte yerleşirler. Türbenin bakım ve onarımını, 1994 yılında Kurulan Hasan Dede Sosyal Kültür Yardımlaşma Derneği yapmaktadır. Yılda 5-6 bin ziyaretçisi olmaktadır.

Karacaahmet Türbesi: Bursa İli Karacaahmet ilçesi Karacaahmet köyündedir. Karacaahmet Sultan 1350 yılında dünyaya gelip, 1390 yılında göçmüştür. Ahşep Türbesini köy halkı yapmıştır. Müştemilatında bir şey yoktur. Türbe, Sultan'dan **himmet** beklemek, bir işin olması için dilekte ve şifa bulmak için ziyaret edilir. Sultan'ın **Horasan Erlerinden** mücahit ve iyi bir hekim olduğu bilinmektedir. Köy muhtarlığının koruduğu Türbeyi, yılda 50 kişi ziyaret etmektedir.

Niyazi Baba Türbesi: Burdur İli Yeşilova ilçesi Niyazlar köyündedir. Ne zaman yapıldığı bilinmeyen türbeyi köy halkı restore etmiştir. Türbede Niyazi Baba'nın yanında bir çocuk mezarı vardır. Türbenin ilk yapı şekli tuğla ve kubbeli olduğu için, onarım buna göre yapılmıştır. Türbenin müştemilatında Niyazi Baba'nın Anadolu'ya gelirken getirdiği **kudümler, kalkan, davul** ve **topuz** vardır. Ayrıca **Asası** ve bir de **kabir hanesi** vardır. Veli olarak bilinen ve inanılan Niyazi Baba'nın türbesi dua edilmek üzere ziyaret edilir. Niyazi Baba, türbesinin yapıldığı yerde **şehit** olmuştur. Kuzu pınarı diye bilinen türbesinin yanındaki suyu Asasını yere vurarak çıkarmıştır. Türbeyi ziyarete gelenler yardım olarak para bırakır, köy halkının da yardımı ile türbenin bakımı bu para ile yapılır. Baba'yı yılda 1.000-2.000 kişi ziyaret eder.

Şaban Dede: Çankırı İli Ilgaz İlçesi Kese mahallesindedir. Geliş tarihi bilinmemekle birlikte Şaban Dede **Horasan**'dan gelmiştir. Türbe'de

Dede'den başka ayrıca Ulemadan **Nakşibendî Şeyhi Hacı Hüseyin Efendi,** Oğlu **Ahmet Efendi,** Halktan **Ahmet Yavuz, İsmail Yavuz, İsmail Akbak** yatmaktadır. Türbe evvelce çakıl taşlarla çevrili iken 25 yıl kadar önce Ilgaz Belediyesi tarafından biriketle çevrilmiştir. Türbe üzeri açık bir yapıdır. Müstemilatı yoktur. Türbeye **yağmur duaları** için gelinir. Ezelden beri türbe **arefe** ve **bayram** günleri ziyaret edilir. Yılda 250-300 kişi tarafından ziyaret edilen türbenin bakımını mahalle sakinleri yapmaktadırlar.

Horasan Erlerinden Balıbaba Türbesi: Çankırı İli Bayramören İlçesi Akseki köyündedir. **Horasan Eri** olan Balıbaba'nın türbesi halk tarafından yaptırılmıştır. Ahşap olup üzeri kiremitlidir. Müştemilatı yoktur. Balıbaba'ya **yağmur duası** ve küçük çocukların göz rahatsızlıkları için gidilir. Rivayete göre geçmek zorunda olduğu köprü paralı olduğu için parası olmadığından geçememiş dua ederek akan **su**yu durdurup geçmiştir. Bakımını halkın yaptığı türbeyi, yılda 100 kadar kişi ziyaret etmektedir.

Horasanî (Horasanlı) Abdurrezzak Sultan Türbesi: Çepni Mahallesindedir. Eski kayıtlara göre Çakır Mahallesindedir.

Karadonlu Canbaba Türbesi: Çorum İli Oğuzlar İlçesi Müftülük Sitesi Müştemilatındandır. Bu türbede Karadonlu Canbaba ve eşi yatmaktadır. Kimin tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmemekle beraber, 1994 yılında V. Genel Müdürlüğünün şubesi tarafından onarımı yapılmıştır. Örme taştan kümbet şeklinde bir türbedir. Türbe; şifa bulma, daha ziyade çocuk hastalıkları tedavisi, **askere uğurlama merasimi** ve turistik amaçlarla ziyaret edilmektedir. Burada **aş pişirilip** ikram edilmektedir. **Horasan**'dan geldiğine inanılan Karadonlu Canbaba, bir keşişle iddiaya girerek **fırın**a girer, keşiş, Canbaba'ya sadece elini verdiği için elinin dışında kalan kesimler yanar. Bunun üzerine Canbaba "Bana elini verdi eğer gönlünü verseydi hiçbirşey olmazdı" demiştir. İlçe müftülüğünce bakımı yapılan türbeyi, yılda 5.000 kişi ziyaret etmektedir.

Şah Ahmet Türbesi (Demir Şeyh): Sungurlu İlçesi Demirşeyh kasabasındadır. **Alperenlerden** olan Denir Şeyh, **Horasan**'dan gelen ve kendisi gibi Alperen olan **Bahşeyh, Sarışeyh** ve **Alişeyh** ile birlikte dört kardeştirler. Türbenin kimin tarafından yaptırıldığı belli değildir. 1242 yılında yaptırılmıştır. Bu türbeye 60 pare köy bağlı olup geçmişte burada **mutfak kaynatılırdı.** Türbe, kevgir kubbeli olup kasaba mezarlığı içerisindedir. Türbede eski yazılı taşlar ve namazlıklar vardır. Burası maneviyat edinmek ve ruhî rahatsızlıklara şifa bulmak için ziyaret edilir. Türbenin içinde, mezarın üzerinde demiri andıran **bir taş** vardır. Bu taşın başka yere götürülmesi halinde geri geldiği ve üzerine vurulduğunda **kan** çıktığı söylenilmektedir. Halk inançlarımızda mezar ve mezarlıklardan birşeyin alınmayacağına bilhassa ulu mezardan birşeyin alınmayacağına inanılır.

Vakıflar Genel Müdürlüğüne ait olan türbenin temizliğini belediye yapmaktadır. Yılda 5.000 kadar ziyaretçisi olmaktadır.

Balören Köyü Türbesi: Çankırı İli, Ilgaz İlçesi Balören köyündedir. **Horasan**'dan gelmiş bir er olduğu ifade edilen, erin ismi bilinmemektedir. Taş duvarlı, ahşap, çatılı kiremitli türbenin ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı da bilinmemektedir. Müştemilatı yoktur. Düğünlerde **damat** donatılır ve dua etmesi için buraya getirilir. Halk inançlarımızda, **Sünnet Alayı, Düğün Alayı,** Askere gidecek gençlerin oluşturduğu Alaylar Ulu Mezarlara gidip, dua edip, hayır dileklerde bulunurlar. Türbenin bakımını Koç Ailesi yapmaktadır. Ziyaretçisi mahduttur.

Şeyh Kara Mustafa Bey Türbesi: Çankırı İli Merkez İlçesi Konak Köyündedir. Türbe yığma taş olup, kubbeli bir mescidi vardır. Türbe Çankırı Ulularından kabul edildiği için ziyaret edilmektedir. İstanbul'un Fethinden sonra Anadolu'ya yayılan din alimlerindendir. Dinin Anadolu'da yayılmasında büyük emekleri geçmiştir. **"Ahmet Yesevi Talebelerindendir"** (Ahmet Yesevinin din anlayışını benimsemiş Fatih dönemi **Horasan** Erlerindendir. Y.K.) 1000 civarında yıllık ziyaretçisi olan Şeyh Kara Mustafa Bey Türbesinin bakımı yakın çevre tarafından yapılmaktadır.

Benli Muhittin Gurhi Hz. Türbesi: Çankırı İli Yapraklı İlçesi Akyazı köyündedir. Türbede ayrıca Benli Muhittin Gurhi Hz. nin İrşad ettiği 11 hazret daha vardır. Türbeyi kimin ne zaman yaptırdığı bilinmiyor. Taş duvar ahşap binanın müştemilatında tuvalet, ihata duvarı ve türbeler vardır. Türbeyi şifa bulmak inancı ile, ruh hastaları ziyaret etmektedir. Benli Muhittin Gürlü Hz. ve diğerlerinin **Hoca Ahmet Yesevi** talebeleri oldukları **"Horasan**'dan İrşat hizmeti için görevlendirildikleri ifade edilmektedir. Bakımı halk tarafından yapılan türbeyi, yılda 150-200 kişi ziyaret etmektedir.

Paşa Sultan Türbesi: Çankırı İli Orta İlçesinde Seni Yaylası Ağlarkaya mevkiindedir. Ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Türbe 1993 yılında Orta Belediyesinde betonarme olarak yapılmıştır. Müştemilatı olmayan Türbe; **yağmur duası** için ziyaret edilmektedir. Ziyaretciler Adak Kurbanı keserler, hayvanlar bulaşıcı hastalıklardan korunmaları için, türbenin **etrafında dolaştırılır**lar. Bu uygulama bir nevi **tavaf** olup türbedeki zatın müsbet elektriğinden nasiplenmeye dönüktür. Paşa Sultan **Horasan Eri** olan ve Orta ile Kanlıca arasında türbesi bulunan **Hacı Osman Efendi**nin kardeşi olduğu rivayet edilir. Yılda 7-8.000 ziyaretçisi olan türbenin, bütün bakımı Belediyece yapılmaktadır.

Şehitler Türbesi: Kütahya İli Hisarcık İlçesi Merkez Köyü, Şehitler Mahallesindedir. **Horasan**'dan gelmiş, burada **şehit** olmuş 19 yatıra aittir. Geçmişte ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı bilinmemekle birlik-

te 1972 yılında halk tarafından cami ile birlikte türbe de yapılmıştır. Betonarma iki kubbeli bu türbe "yatırlara dua etmek" amacıyla ziyaret edilir. **19 Horasan Eri**'nin savaş zamanlarında türbeden ayrılarak Anadolu'nun müslüman halkının safhında savaştıkları ifade edilmektedir. Halk arasında **"Yeşil Sarıklılar"** olarak bilinen Ulucanların, savaş döneminde savaşa katılmaları inancı eski bir Türk inancı olup **"Ana Maygıl"** olarak bilinir. Halk tarafından yapılan türbeyi, yılda 1.500-2.000 vatandaş ziyaret etmektedir.

Şehçakır Dede Türbesi: Kütahya İli Hisarcık İlçesi Şehçakır köyündedir. Köy ismini Şeyhden almıştır. Dede Ahmet Yesevi tarafından **Horasan**'dan islamı yaymak için Anadolu'ya gönderilmiş, din bilgini ve **Savaş Eri** bir kimsedir. Din adamlığı ve savaşçılık yapmıştır. Türbe şu anda harabe durumundadır. 1300 yılında yapılmış birkaç defa onarım görmüş, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün kayıtlı tarihi eserlerindendir. **Ahmet Yesevi** talebesi oluşu, (onun misyonunu taşıması itibariyle) çevrede büyük bir prestiji vardır. Bir dönem 6-7 Bektaşi köyü bu türbeye bağlı idi. Bu itibarla yılda 1-2.000 kişi tarafından ziyaret edilmektedir. Ülke savaş halinde olunca türbenin içinde bulunan **savaş aletleri** ve **sancak** kaybolmaktadır. Bu savaş malzemesinin savaştan sonra tekrar yerlerine geldiği, bunların **kanlı** oldukları ifade edilmektedir. 1974 yılı Kıbrıs Savaşında bu uygulamaya tekrar şahit olunmuştur. Türbenin bakımı, gönüllü kimselerce yapılmaktadır.

Buharalı Bedrettin Türbesi: Muğla İli Milas İlçesi Selimiye Kasabası Şenköy'dedir. Türbe kapısındaki kitabede Buhara Halifelerinden **Seyyid Muhammed, Seyyid Burhanettin** Efendiler yazılıdır. Muhtemelen 13-14. yy. larda beylikler döneminde yapılmıştır. Kare planlı türbenin üzeri kubbeyle örtülmüştür. Kubbeye geniş sekizgen kasnak yapılmıştır. Duvarlar kesme taş ve tuğla almaşık çerçeveli olarak yapılmıştır. Müştemilatında mezarlık vardır. Türbe, "yatan zat ulu bir kimse olarak kabul edildiği için" dua edip dilekte bulunmak için ziyaret edilir, mevlüt okutulduğu da olur. Şeyh Bedrettin Hazretlerinin **Yıldırım Beyazıt Hanın** damadı olduğu, burada askerleri ile birlikte **şehit** düştüğü ifade edilmektedir. Şeyh Bedrettin için **"Horasan Eri"** tanımı Buhara'dan geldiği için kullanılmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Köy tüzel kişiliğine ait olan türbenin fazla ziyaretçisi yoktur.

Ahmet Semerkandî Türbesi: Uşak İli, Merkez İlçesi Kabaklar köyündedir. Mimari özelliği olmayan Türbe 1989 yılında ahşap ve harabe halinde iken, **Uşakî Tarikatı** mensupları tarafından tadilat yapılarak iki kubbeli betonarme olarak yapılmıştır. Türbe Semerkandi Hazretleri "büyük bir zat olarak kabul edildiği" için ziyaret edilip dua ve niyazda bulunulmaktadır. Ahmet Semerkandî kimsesiz olduğu için **"Fakir Dede"** lakabıyla anılmıştır. (**Horasan Eri** tanımlaması Semerkant'dan gelmiş oluşu itibariyle yapılmıştır. Halkın Ahmet Semerkandî ve Buharalı Bed-

rettin için böyle bir teşhisi yoktur. Y.K.) Bakımı köy halkı ve Uşsakî Tarikatı mensuplarınca yapılan Ahmet Semerkandî hazretlerinin yıllık ziyaretçi sayısı 300 kişi civarındadır.

Şeyh Abdullahveli Hazretleri Türbesi: Ordu İli Ulubey İlçesi Şeyhler Köyündedir. Hazretin türbesi ilkin ahşap olarak yapılmış, daha sonra 1984 yılında şeyhler köyü halkı tarafından mescidi ile birlikte betonarme olarak yapılmıştır. Burası "Veli Hz. nin ruhuna Kur'an okumak ve dua etmek için ziyaret edilmektedir. Bakımını köy halkının yaptığı türbenin yıllık ziyaretçi sayısı 30.000 civarındadır. **II. Murat** zamanında **Horasan'**dan şeyhler köyüne gelmiştir. Vakıfları vardır. Muhtaçların yardımına koşmuştur.

Şeyh Mehmet Dede Türbesi: Sivas İli Ulaş İlçesi Gümüşpınar köyünde cami bahçesindedir. Dede'nin **Horasan**'dan gelen 7 evliyadan biri olduğu söylenilmektedir. Etrafta **"Şeyh Dede"** olarak bilinmektedir. Herhangi bir kitabesi olmayan Mehmet Dede Türbesinin, **Yavuz Sultan Selim** zamanında; Türbe, medrese, ve çeşme olarak yapıldığı söylenilmektedir. Bugün ise, medrese ve caminin enkazı bile kalmamış taşları ev yapımında kullanılmıştır. Sadece etrafı taşlarla çevrili mezar şeklinde bir türbe kalmıştır. Mezar'ın etrafı demirle çevrilidir. Betonla tamir edilmiştir. Etrafında başka şahısların mezarları vardır. Eskiden etrafında ağaç oymadan yapılmış bir mekan var iken, şimdi yoktur. Türbeye akli dengesi bozuk olanlar, sara hastaları, felç geçirenler gelmektedir. Bu hastaların şifa buldukları ifade edilmektedir. Abdest alınmasını müteakip iki rekat namazdan sonra, dua edilip dilekte bulunulmaktadır. Hali vakti iyi olanlar, burada koyun veya inek keserek fakirlere ve köy halkına dağıtmaktadırlar. Halk arasında yaşayan rivayetlere göre; Yavuz Sultan Selim Mısır ve Bağdat seferlerine giderken Ordusu, şimdi Yenikarahisar ve Gümüşpınar köyleri arasındaki düz ovada dinlenmek istemiş ve orada otağ kurmuştur. Kendisine Şeyh Mehmet Dede'den bahsedilince, 3 altın göndererek Dede'yi huzuruna çağırmıştır. Elçi geldiğinde Dede bahçe bellemekteymiş, bu esnada elçiye bahçedeki herşey altın gözükür. Elçi utancından o üç altını veremez ve sadece "Padişah sizi çağırıyor" der. Şeyh Mehmet Dede'de bahsetmediği üç altını çocukları için harcamasını söyler. Elçi hayrete düşer. Dede, Elçi'ye "sen git ben de arkandan geliyorum" der. Elçi padişahın yanına gelince Dede'yi orada görmüş ve hayret etmiştir. Bu arada padişah ve Dede iki salatalık tohumu dikip başlarına birer bekçi koyarlar. Beheri bir çekirdek dikmiştir. Padişah seferden dönerken bakarlar ki, Dede'nin ektiği meyve verirken Padişahın ektiği henüz çiçek açmaktadır. Bunun üzerine padişah bu köylerin öşürünün % 10'nu bu köye bağlar, medrese cami ve çeşme yaptırır. Yılda 2.000-2.300 kişinin ziyaret ettiği türbenin kumbarasına atılan paralarla türbenin bakımını köy ihtiyar heyeti yapmaktadır.

İçdedeler Köyü Türbesi: Sakarya ile Taraklı İlçesi İçdedeler köyündedir. Türbedeki **Davut Dede** ve **Bayram Dede Horasan Eri**dirler.

Kavak Dede ise Bilecik ili Gölpazar İlçesi Kavak köyünden gelmedir. İlk yapıldığı zaman ve yaptıranı bilinmiyor. Bugünkü hali 1988 yılında köylüler tarafından yapılmıştır. Dört direk üzerinde bir kubbeden ibarettir. Türbenin güneyindeki, türbe sahiplerinin kazarak çıkardığı **su**yun şifalı olduğu ifade edilmektedir. Türbeyi çocuğu olmayan kadınlar ziyarete gelip, türbede bir gece kalıp, adak kurbanı keserler. Şifalı olduğu söylenilen su ile felçli çocuklar yıkanırlar. Köylüler burayı **Hıdırellez** de ve sair toplantılarında ziyaret ederler. Menkıbelerine göre Müslüm-gayri müslüm savaşlarında ülkenin islama açılması için savaşmışlardır. Köylüler, darda kaldıklarında ismini andıkları bu zatların yardıma gelip burada kalanlara yardımcı olduklarına inanmaktadırlar. Bakımını çiftçilerin yaptığı türbeyi, yılda 500 kişi ziyaret etmektedir.

Ebce Sultan Türbesi: Kayseri'nin Develi İlçesi Ebce Köyündedir. Sultan'ın cinsiyeti bilinmemektedir. Sultan zahiri anlamda erkekler ve kadınlar için de kullanılabilirken, batını anlamda bir makam olan Sultanlık mertebesi için de cinsiyet şartı yoktur. Kim tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmeyen türbede, **"Beşik"** denilen tahtadan yapılmış bir mezar, mezarın altında da bir mahzenin olduğu söylenilmektedir. Mezarın üzerinde basit ve küçük bir kubbe bulunmaktadır. Türbede halkın serdiği seccadeler vardır. Halk, Ebce Sultan'ın, **Horasan**'dan geldiğine inanmaktadır. Develinin Hava'dan köyündeki yatır ile amca çocukları olduğu ifade edilmektedir. Ebce Sultan, amcasının oğlu ziyaret için **Eğer Taşı** diye bilinen bir taşa binip gittiği rivayet edilir. Taşa, duvara, at gibi binerek kuş gibi uçmak Orta ve Doğu Anadolu yatırlarında da rastlanılmaktadır. Yatırın mezarının başında yuvarlak ve uzun silindirimsi bir **taş** bulunmaktadır. Ziyarete gelen halk ağrıyan yerlerini şifa niyetine bu taşa sürmektedir. Daha ziyade köy halkı tarafından 500-600 ziyaretçisi olan türbenin bakımını, köy halkı yapmaktadır. Türbe, Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından evvel buranın ayda 20 kuruş devlet tahsisatı vardı.

Bayram Dede Türbesi: İstanbul'un Tuzla ilçesinde Aydınlı camiindedir. Kimin tarafından ne zaman yapıldığı bilinmeyen türbe, ahşap olup müştemilatı yoktur. Halk dua yapmak için gelir. **Horasan** tarafından geldiği rivayet edilen Bayram Baba'yı yılda 30-40 kişi ziyaret etmekte ve türbe temizliğini mahalle sakinleri yapmaktadır.

Horasanî Baba Türbesi: Çorum'un Merkez köylerinden Tahran köyünde olduğuna dair müftülüğün eski kayıtlarında bir not vardır.

Deveci Sultan Türbesi: Kastamonu Merkez İlçede Deveciler mahallesindedir. Deveci Sultan'ın gerçek ismi **Yusuf Horasanî**'dir. Kendisi ile birlikte, türbede **Elyakut Hoca, Hacı Kadem Efendi, Miralay Mehmet Ali Bey** ve kimliği bilinmeyen 8 kişi yatmaktadır. Kimin tarafından ne zaman yapıldığı bilinmeyen türbe, Deveci Sultan Camii harami dahilinde ahşap bir binadır. Türbe, "Fatiha okumak ve tarihi bilgi edinmek" ama-

cıyla ziyaret edilmektedir. Yusuf Horasanî bölgenin fethinden önce deve çobanı görünümü ile arkadaşlarıyle birlikte Kastamonu'ya gelerek, bölge halkını İslama ısındırmak amacıyla çalışmalar yapmış ve fetih sırasında da büyük yararlılıklar göstermiştir. Bakımı cami görevlilerince yapılan türbenin, yılda 1.000 kadar ziyaretçisi olmaktadır.

Koyunbaba Türbesi: Çorum ili, Osmancık İlçesi Koyunbaba Mahallesindedir. Ulu kişilerin çok kere bulundukları yöreye isimleri verilmiştir. Koyunbaba mahallesi ismini Baba'dan almıştır. Koyun, uysallığı itaatkarlığı, uyumluluğu ile çok kere güdücü oluşu temsil etmiş ve birçok ulucan bu isimle anılmıştır. **Horasan'**dan geldiği ifade edilen koyunbaba'nın asıl isminin **Seyyit Ali** olduğu **İmam-ı Ali** (R.A.) ahvadından olduğu, sekizinci **İmam Rıza (Ali Rıza)** onikinci oğlu olduğu, Osmancık'a gelip yerleştiği ve burada vefat ettiği anlaşılmıştır. Türbe, bir tepenin üzerindedir. Türbenin **II. Beyazıt** tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**'ne göre Baba 25 Muharrem 873 (M. 1467) yılında ölmüş bir yıl sonra da türbenin Kubbesi yapılmıştır. Türbe sekizgen gövdeli olup, üzeri pramidal bir gövde ile örtülüdür. Türbenin bahçe giriş kapısında bir kitabe bulunmaktadır. Mermer kitabe Tekke'nin Koyunbaba'ya ait olduğu yazılıdır. Türbe kapısı beyaz ve siyah mermerden yapılmıştır. **Ak** ve Kara türk halk kültüründe simgedirler. Müştemilatında, türbe önünde bir bahçe, ahşap iki odalı ve üzeri kiremitli bir bina, yanında kesme taştan yapılmış misafirhane ve türbenin imaret kalıntılarından ibarettir. Rivayet edildiğine göre; koyunbaba birçok yer dolaştıktan sonra Eynegöl (İnegöl) Dağına gelir. Buradaki birkaç okka ağırlık beyaz taşı elinde top gibi oynatır. Sonra "Yarabbi taşın düştüğü yeri beni defne müyesser eyle" diye dua eder. Bu taşta Baba'nın **parmak izleri** vardı. Halen mevcut olmayan bu taşı, parmak ağrısı olanlar ziyaret ederlerdi. Bir diğer anlatıma göre, Osmancık'da **Mantık Baba**'nın yönetiminde hergece **Kırk Evliya** toplanarak Zikri Süphan ile meşgul olurlardı. Zikr Meclisi'ne her evliya elinde bir mum ile gelir. Yanar haldeki mumunu dikip otururdu. Koyunbaba'nın Osmancık'a ayak bastığı gece toplantıda bulunan bütün mumlar sönerler. Mantık Baba'ya "Şeyhimiz bu neye alamettir" diye sorarlar. Mantık Baba'da "Ey dostlarım bu memlekete ulu bir zat geldi" der. Koyunbaba türbenin bakım ve onarımını Vakıflar Genel Müdürlüğü yapmaktadır. Temizliğini ise, Sabri Kulkara ailesi üstlenmiştir. Daha ziyade Cumartesi Pazar günleri ziyaret edilen babanın, yıllık ziyaretçi sayısı 18-20 bindir.

Horasan Baba Türbesi: Erzurum'un Horasan İlçesindedir. Gerçek ismi **Şeyh İsmail Kemalettin** olan **Baba, Horasan**'dan geldiği için bu ismi almıştır. Türbeyi ilk yaptıran bilinmemekle beraber şimdiki halini belediye yaptırmıştır. Müstemilatı olmayan taş duvarlı türbe, Horasan Baba yöre halkı tarafından sevildiği için ziyaret edilmektedir. M. 1040 yılında yapılan "Pasinler Meydan Muharebesine iştirak etmiş Anadolu'yu İslam'a hazırlayan **Gönül Erleri**ndendir. Bakımı torunları tarafından yapılmaktadır. Baba'nın yıllık ziyaretçi sayısı 500 kadardır.

Karanlık Kümbet Türbesi: Erzurum Merkez İlçesidir. **Horasan**-Türkistan'da vali olan Hoca Vesihiddin isimli bir zat, Anadolunun Türk-İslam yurdu olması döneminde Erzurum'da bir savaşa katılmış, **şehit** olup türbenin bulunduğu yere defnedilmiştir. Türbe, **Tuğ Bey Vecihiddin'**in oğlu **Sadrettin Türkbey** tarafından H. 708 yılında yapılmıştır. Kümbeti Kesiktaşla yapılmıştır. Üzeri muntazam kesme taşlarla kaplıdır. Oniki yüzlü olup kabartma kitabesi vardır. Türbede bazı sergiler vardır. Türbenin ziyaret sebebi, "Türbede yatan şahsın Allah katında makbul bir insan olduğu düşüncesiyle bu zatın yüzü suyu hürmetine mevladan bir kısım isteklerde bulunmak" şeklinde ifade edilmektedir. Bakımı halk tarafından yapılan türbenin, yılda 2.500 ziyaretçisi olmaktadır.

Akbaba Sultan Türbesi: İstanbul İli Beykoz İlçesi Akbaba köyünde Canfeda Hatun Camii Avlusundadır. Akbaba **(Ak Mehmet) Sultan** Buhara'dan kalkıp, İstanbul'a gelmiş, **Fatih Sultan Mehmet Han'**ın Ordularına katılmıştır. Akşemsettin ile birlikte Fatih'in başmeşayıklarından biri olmuştur. Fetihten sonra gelip buraya yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Türbenn kimin tarafından ve ne zaman yaptırıldığı bilinmemektedir. Türbenin mimari bir özelliği yoktur. Dört duvarla çevrili bir kabirdir. Büyük kabir taşları vardır. Kabrin ortasında ince bir koridor vardır. Etrafı demir parmaklıklarla çevrili olup, üzeri açıktır. Müştemilatı olmayan Türbe "geçmişin büyük şahıslarından birisi olduğu için hürmeten ziyaret esnasında bid'ad yapılmaksızın dua edilerek" ziyaret edilir. Rivayete göre İstanbul muhasara edilmiş ve fakat düşmemektedir. Fatih üzüntü içerisindedir. Rüya aleminde İstanbul'un fethini gören Ak Mehmet, Ak Şeyh (Şemsettin) ile birlikte Fatih'e müjde verir. Türbenin bakım ve onarımını halk, temizliğini **Canfeda Hatun Camii** görevlileri yapmaktadır. Yıllık ziyaretçi sayısı 100-150.000 civarındadır.

İsababa Türbesi: Samsun İli Merkez İlçede Cedid Mahallesi İsababa Caddesi, İsababa Mahallesi İsababa Camii avlusundadır. Burada Anadolu'nun fethi uğrunda **şehit** düşmüş İsababa ve birçok Türk mücahidinin kabri bulunmaktadır. Bunlardan sadece İsababa'nın türbesi vardır. Diğer mücahit ve komutanların kimlikleri bilinmemektedir. Türbenin kimin tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Ancak 1895 yılında **Haznederzade Süleyman Paşa'**nın torunu **Memduh Bey** tarafından onartılmıştır. Türbenin 500 yıllık bir mazisi vardır. Kare şeklinde olup caminin bahçesindedir. Caminin içerisinde iken, imar sonucu caminin dışında kalmıştır. Halk türbeyi "Allah'ın rızasını kazanmak ve dileklerinin olması" için ziyaret etmektedir. Yılda 10-15 bin kişi tarafından ziyaret edilen Türbeyi Samsun Belediyesi 1976 yılında onartıp çinilemiştir. Bakımını yaptırmaktadır.

Kevgir Baba Türbesi: Sivas İli Yıldızeli İlçesi Yavu Kasabası Yolkaya köyündedir. Kevgir Baba **Horasan Erlerinden Şeyh Nesret Efendi'**nin talebelerinden iken **şehit** olmuş birisi olduğu sanılmaktadır. Mef-

dun olduğu yer kevgir gibi çukur olduğundan bu ismi almıştır. Taş duvarlarla çevrili türbe, 1985 yılında betonarme yapılıp üzeri kapatılmıştır. Türbenin müştemilatında ziyaret odası, mescid, çeşme, dinlenme ve yemek yeme yerleri vardır. Türbe "vatan savunmasında hayatını şehit olarak kaybeden bir kimse" olduğu için ziyaret edildiği ifade edilmektedir. Ziyaretçiler adak kurban kesip, namaz kılıp, dua edip gitmektedirler. Şehitlerden birisini gazi arkadaşı rüyasında görür, tesbit edilen yerden şehit çıkarılıp türbesi yapılır. Bakımını köy halkının yaptığı türbeyi, yolda 2.000 kişi ziyaret etmektedir.

Şeyh Halil Türbesi: Sivas İli, Yıldızeli İlçesi Şeyhhalil köyündedir. Köye ismini vermiştir. Türbede Şeyh Halil, ailesi ve üç çocuğu yatmaktadır. Kubbeli bir türbedir. Türbe "şehitlik mertebesine ulaşmış bir veli olduğu için" ziyaret edilmektedir. Ziyaretçiler Kur'an okur dua ederler. **Horasan'**dan gelip bu köyde **şehit** olmuş bir Türk İslam büyüğüdür. Bakımı köy halkı tarafından yapılmakta olup, yıllık ziyaretçi sayısı 100 civarındadır.

Şeyh Hasan Türbesi: Şanlıurfa İli Birecik İlçesi Kurtuluş mahallesindedir. **"Horasan** tarafından gelen bir tarikat büyüğü" olduğu için ziyaret edilmektedir. Osmanlı mimari sitilinde, Hazine bölümü, avlu ve bahçesi olan bir türbedir. Dilek ve temennilere cevap aranılan ve dileklerin tuttuğu (kabul edildiği) ne inanılan bir Türbedir. Bakımını halkın yaptığı türbenin, yıllık ziyaretçi sayısı 50 civarındadır.

Malum Seyid Türbesi: Tokat İli Sulusaray İlçesi Dutluca kasabası Merkez Camiindedir. Türbede **Horasan Erleri**nden Malum Seyid, Hanımı ve Kızı yatmaktadırlar. Türbenin kim tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Osmanlı mimari tarzında yapılmıştır. Anma maksadıyla ziyaret edilir. Bakımı İlçe Müftülüğünce yapılmakta olup, yıllık ziyaretçi sayısı 300-400 kişi civarındadır.

Çalışlar Mahallesi Türbesi: Karabük İli Eflani İlçesi Merkez Kasabası Çalışlar Mahallesindedir. **Horasan**'dan geldiği rivayet edilen ve kimliği bilinmeyen zatın, 300-400 yıl kadar evvel Horasan'dan gelen iki kişi oldukları ifade ediliyor. 1995 yılında betonarma kubbeli onarım görmüştür. Bakımını köylülerin yaptığı türbeyi, yılda 500 kişi ziyaret etmektedir.

Kirkille Ergülle Türbesi: Karabük İli Safranbolu İlçesi Kirkille Mahallesinde Karaman Çukuru semtindedir. Ergüllü Baba'nın **Horasan**'dan geldiği türbenin 1988 yılında tamir edildiği mermer olduğu Mescid, hela ve aşevinin bulunduğu bilinmektedir. Türbenin ziyaret sebebi; "Evliyadan Ergüllü Baba'dan maddi ve manevi dilek ve temennide bulunmak" olarak izah edilmektedir. Burada dualar yapılıp adaklar adanmaktadır. Tamiratını İhsan Yenigün, Mehmet Çavuş ve Mustafa Aksoy'un yaptığı tür-

beyi temizliğini halk yapmaktadır. Yıllık ziyaretçi sayısı 1.000-1.500 civarındadır.

SONUÇ:

Biz bu incelememizde, 60 civarında Horasan Eri olarak bilinen ulu zat üzerinde durduk. Bunlardan 44 tanesine dair sınırlı da olsa bilgi verdik. Evvelce yaptığımız bu kapsamdaki ulu kişilere dair çalışmamıza da atıfta bulunduk. Evvelce yaptığımız çalışmada Horasan Eri olarak bilinen nurlu kabirler sadece Anadolu coğrafyası ile sınırlı değildiler. O iki denememizden birinde de, Horasan Erlerinin neden tezahür ettikleri, hangi misyonu taşıdıkları, kimin adına ve hangi hedefe yönelik olduklarını "Halk İnançları"ndan hareketle yansıtmaya çalışmıştık. Diğerinde ise, Anadolu dışında ışık saçanlar üzerinde durmuştuk.

Bu konuyu seçmemizin sebebi, Türk Dünyası'nın bir misyonerlik faaliyet alanı seçilmiş olmasına karşılık çare aramak isteyişimdir. Türklük, muhatap edildiği misyonerliği tahlil etmek zorundadır. Uzun zamandan beri Türkiye Türklüğünü hedef alan bu faaliyet şimdi Türk Dünyasını hedef almıştır. Türk aydını, karşı misyoner faaliyetini tanımaya çalışırken, kendi misyonunu tayin etme ve daha önemlisi kendi misyonerliğini oluşturması gerekmektedir.

Türklerin geçmişte misyonerlik teşkilatları olmuş mudur? Yesevilik bir misyoner hareketi ise, Yesevî görevlilerinin dünü, bugünkü Türk misyonerlerinin evsafının tayinine yardımcı olabilir mi? Bunun cevabı "evet" değil ise, çağın şartlarına uydurarak günümüz sorunlarının çözümlemesinde yararlı olamayacak kurumlarca neden ilgilenmiş olalım. Horasan Erleri konusunu bu bakımdan seçtim. Onların otodinamizmini anlamak istedim. Fikirlerini temsil ediş biçimlerini belirlemeye çalıştım. Yeni halkaların ilavesi ile geliştirmeyi düşündüğüm bu zincirin bana gösterdiği; Horasan Erlerinin, mütevazi, uyumlu, paylaşıcı, gayretli, tok gözlü, alanlarında başarılı, din ve dil farkı gözetmeyen, feragat ve fazilet sahibi savaşı zulm etmek için yapmayan adil kişiler oldukları şeklindedir.

Prof. Dr. Necati ÖNER, İlkokul'da 1936 Narman İlkokulu

Prof. Dr. Necati ÖNER, Narman İlkokulu
(V. Sınıf İlkokul Öğretmenleri ve Öğrencileri İle)

Ortaokul I. Sınıf-1938
(Ortaokul'a kayıt edildiği gün)

Erzurum Lisesi
Öğrencisi İken

Ortaokul II. Sınıf Arkadaşları İle

Prof. Dr. Necati ÖNER, Erzurum Lisesi I. Sınıf-1942

Prof. Dr. Necati ÖNER,
Ank. Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak.
Felsefe Bölümü Kütüphanesi
(Üniversite Öğrencisi İken)

Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
Felsefe ve Mantık Asistanı Yıl-1955

Prof. Dr. Neceti ÖNER,
A.Ü. İlâhiyat Fakültesi
Dekanı Yıl-1972

Ankara
Üniversitesi
Rektörü, Rektör
Yardımcıları ve
Dekanlar
Yıl-1973

Prof. Dr.
Necati ÖNER'in
Annesi-Babası ve
Kardeşleri
Yıl-1966

Ankara Üniversitesi Rektörü ve Yardımcıları İle Fakülte Dekanlarının Anıtkabiri Ziyareti (Üniversite'nin Açılışı: 3 Kasım 1973)

Prof. Dr. Necati ÖNER Eşi İle

Prof. Dr. Necati ÖNER Kızı ve Oğlu İle

Prof. Dr. Necati ÖNER Torunları İle

Prof. Dr. Necati ÖNER
Ankara Üniversitesi
Rektörü Prof. Dr.
Günal AKBAY İle

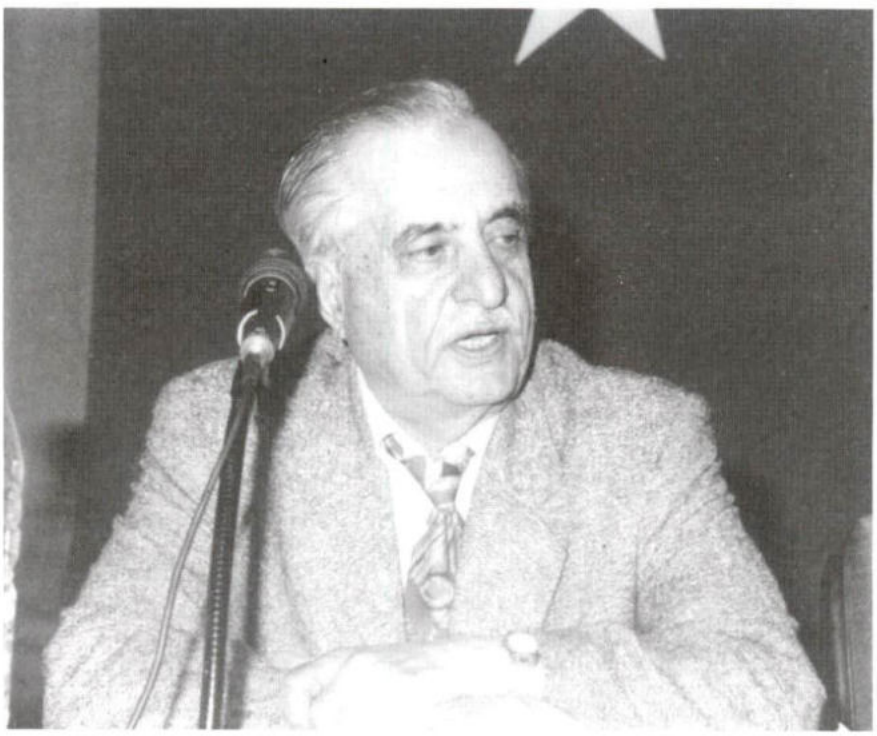
Prof. Dr. Necati ÖNER'in
Emekli Olduğu Gün
Dekan Yardımcıları ve
Fakültesi Sekreteri İle
Birlikte

Prof. Dr.
Necati ÖNER'in
Dekanlık Görevini
Yeni Dekan
Prof. Dr. M. Sait
YAZICIOĞLU'na
devrettiği gün

Prof. Dr. Necati ÖNER
Felsefe Öğretim
Elemanları İle, 1985

Prof. Dr. Necati ÖNER
Felsefe Asistanları İle,
1994

Rektör Sayın Prof. Dr. Günal AKBAY'ın İştirakleri İle İlâhiyat Fakültesi Basketbol Sahasının Açılış Merasimi Yıl, 1993



Prof. Dr. Necati ÖNER Türk Dil Kurumunda Yapılan İnsani Değerler Sempozyumunda (21 Haziran 1997)

Prof. Dr. Necati ÖNER Kars Spor Salonunda Milli-Zihniyet ve Milli Birlik Üzerine Konuşma Yaparken (8.3.1985)

Prof. Dr. Necati ÖNER Felsefe Sempozyumunda Prof. Dr. Pınar Canevi ve Prof. Dr. Abdul Kuddüs Bingöl İle, Yıl-1987

Felsefe ve Bilim Tarihi Kongresine İştirak Edenler, 1987

Prof. Dr. Necati ÖNER'in Emekli Olarak İlâhiyat Fakültesinden Ayrıldığı Gün 1.7.1994

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975 - 482 - 492 - 4
ISSN 1301 - 0522

Fiyatı: 5.000.000 TL