



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVIII

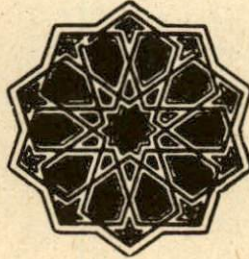


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVIII



Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISBN : 975 - 482 - 446 - 0

ISSN : 1301 - 0522

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Prof. Dr. Hüseyin ATAY <i>İslâm Medeniyetinin Doğuşu, Batışı ve Yeniden Doğması</i>	1
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Alman Protestan Kiliseler Günü (Anadolu'dan Bir Müslüman Kadın)</i>	37
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ <i>Kur'an ve Estetik</i>	53
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>La Conception Musulmane Du Repentir Et Les Conditions De Sa Validite</i>	91
Prof. Dr. Nesimi YAZICI <i>Osmanlı Son Dönemi Medreselerinde Fen Bilimlerinin Tedrisatı Konusunda Bazı Düşünceler</i>	109
Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU <i>Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar</i>	123
Doç. Dr. İrfan AYCAN <i>İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı</i>	155
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR <i>IX. Yüzyıl Endülüsi'nde Zındıklık Suçlamaları</i>	195
Prof. Dr. Hasan HANEFİ (Çev. Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU) <i>Esbâb-ı Nüzûlün Anlamı Nedir?</i>	225
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>İrşad Yolu</i>	233
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>Alimlerin Emirlere (İdarecilere) Nasihati</i>	249
Yrd. Doç. Dr. Sabri ERDEM <i>Hegel Üzerine</i>	269
Dr. Niyazi AKYÜZ <i>İslâm 'ın İlk Döneminde, Hz. Muhammed'in Tebliğinin Psiko-Sosyal Temelleri</i>	275
Dr. Niyazi AKYÜZ <i>Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslâm</i>	295

Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	
<i>Değişim ve Toplumsal Değişim Şartları</i>	309
Dr. Seyfettin ERŞAHİN	
<i>Meşihat-ı İslamiye'den "Diyaset Rıyaseti" ne: Ziya Gökalp'in Şeyhülislam- lık Tasarısı</i>	333
Dr. Recai DOĞAN	
<i>II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi</i>	361
Dr. Mustafa AŞKAR	
<i>Şeyh Bedreddin'in Varidât-ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsi'nin Varidât Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme</i>	447
Ar. Gör. Durmuş ARIK	
<i>Çuvaşların Din</i>	453
Ar. Gör. Mahfuz SÖYLEMEZ	
<i>İlk Harici Devlet: Rüstemi'ler (160-297/777-909)</i>	457

HEGEL ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. H. Sabri ERDEM

Hegel'in mantık, bilgi ve varlık anlayışlarının karakteri ve bunlar arasındaki ilişkinin keyfiyeti, genelde O'nun felsefeden ne anladığını ortaya koyacaktır. Hegel'in mantık, bilgi ve varlık anlayışını net olarak ortaya koyabilmek için, genel anlamda Aristo ve Kant gibi filozoflarla ve yeri geldiğinde İslâm düşünürleriyle karşılaştırılması yararlı olacaktır.

Mantık ile bilgi ve varlık anlayışının birbirinden ayrılıp ayrılmaması, ilk olarak üzerinde durulması gereken bir husus olarak görülmektedir. Aristo mantığını, bilgi ve varlık anlayışından (felsefeden) ayırmak mümkün olduğu halde, Hegel için böyle bir ayırım pek mümkün görülmemektedir. Aristo mantığının, bilgi ve varlık anlayışından ayrılabilmesi, mantığın kendi salthığına karşın bilgi ve varlık anlayışının soyutluk, somutluk vb. gibi bir takım karakterlere sahip olabilmesinden kaynaklanır. Meselâ mantığın konularından birisi olan kavramı, salt mantıkî anlamda herhangi bir şeyin zihinde düşünülmesi şeklinde tanımlamak mümkündür. Ancak düşünülen bu şeyin soyut, somut vb. gibi bir karakterde olması, mantığın bilgi ve varlığa uygulanmasından, yani bilgi ve varlık anlayışından kaynaklanır¹. Bu ise mantığın, felsefe (bilgi ve varlık anlayışı) için bir alet ilmi olması anlamına gelir.

Halbuki Hegel'de mantık, bilgi ve varlık anlayışları bütünlük oluşturur. Yani mantığın bilgi ve varlık anlayışı için alet olma durumu, Hegel için söz konusu değildir. Bu durum, Aristo için metot ile amacı birbirinden ayırmanın mümkün olmasına karşın, Hegel için bunun mümkün olmaması, dolayısıyla metot ile amacın O'nun için bir ve aynı olması anlamına gelir. Zira O, nesnel düşüncelerin "Gerçek"liği belirttiğini ve bu "Gerçek"liğin, felsefenin yalnızca hedefi değil aynı zamanda saltık nesnesi olduğunu² belirtirken metot-amaç birliğini anlatmak ister. Metot-amaç birliğinin de Hegel'de bütünlüğü oluşturduğu söylenebilir. Yine Hegel, "Kavram"ın ya da düşüncenin varlıktan ayrılmazlığını³ söylerken, mantık ile bilgi ve varlığın birliğini ortaya koymuş oluyor.

1. Özlem, Mantık, s. 42 vd.
2. Hegel, Mantık Bilimi, s. 37
3. A.g.e., s. 213

Diğer taraftan İbn Teymiyye için de böyle bir ayırımdan bahsedilemez. Bu durum, O'nun mantık, bilgi ve varlık anlayışında bütünü gözönüne alan bir tutum içerisinde olduğunu, yani bu açıdan Hegel ile bir ölçüde benzerliğini gösterir. Ancak mantık, bilgi ve varlığın bütünlüğü, İbn Teymiyye'de tabii iken sanki Hegel'de bir ölçüde sunî bir yapıdadır. Zira Hegel'de özdeşlik ile çelişiklik bir arada düşünülür. Halbuki İbn Teymiyye için böyle bir şey söz konusu değildir. Meselâ İbn Teymiyye'ye göre iman, tasdik, bilgi ve amelden oluşup⁴, bunlar bir bütünü meydana getirirken, bu bütünün unsurlarında çelişik yoktur. Zaten çelişik, iki şey arasında düşünülebilir. Halbuki imanı meydana getiren unsurlar ikiden fazladır. Buna karşın Hegel'de hem bir şeyin özdeşliği hem de onun çelişigi söz konusu olup, bunlar birleşerek oluşu meydana getirirler. Yani kabaca Hegel diyalektiği iki unsur ile bunların birleşimi olan üçüncü unsurdan meydana gelmiştir.

Hegel'e göre mantık ile bilgi ve varlık anlayışının birbirinden ayrılmayıp bir bütünü oluşturmasının delillerinden birisi, O'nun "Kavram" anlayışıdır. O'na göre "Kavram" ın konumu saltık İdealizmin konumudur⁵. Yani Hegel'de "Kavram" sözcüğü, hem mantıkla hem bilgiyle ve hem de varlıkla ilgili bir terimdir. Halbuki Aristo mantığında kavram, saltlığı gözönünde bulundurulursa, genelde bir düşünce biçimi anlamında kullanılır.

Bu yüzden de kavramların duygu yönünden boş ve soyut şeyler oldukları öne sürülür.⁶ Bu durumda kavram sözcüğü, Aristo mantığına göre bir bütünü oluşturmak ve ifade etmekten uzak bir sözcüktür. Dolayısıyla Aristo mantığındaki kavram sözcüğü, daha çok mantık anlayışı ile ilgili olup, varlıkla ilgili olarak kullanılan bir terim değildir. Bu da bize mantığın, varlık anlayışından ayrılabilmesini gösterir. Buna karşı Hegel'de "Kavram" sözcüğü, hem mantık hem bilgi ve hem de varlıkla ilgili olup, bütünlüğü ifade eder. Dolayısıyla Hegel'de mantık ile bilgi ve varlık anlayışının birbirinden ayrılmadığı söylenebilir.

Yine Hegel'de mantık ile bilgi ve varlık anlayışının birbirinden ayrılmaması, O'nun "Kavram"ı canlı olan her şeyin ilkesi ve somut olan birşey olarak görmesiyle de⁷ bağlantılıdır. Yani "Kavram", Aristo mantığında olduğu gibi boş veya soyut bir şey olmayıp, bütünü oluşturan bir terimdir. Dolayısıyla "Kavram" ın bu karakteri onun mantık, bilgi ve varlık bütünlüğünü oluşturan bir özelliğe sahip olduğunu gösterir.

Hegel'de mantık ile bilgi ve varlığın hangi anlamda birleştiği de önemli bir husustur. Bunun tespiti için Aristo ve İbn Teymiyye'deki du-

4. İbn Teymiyye, Kitabü'l-İman, s. 92-3

5. Hegel, Mantık Bilimi, s. 186

6. A.y.

7. A.y.

ruma kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır. Aristo'da mantığın kanunları ile varlığın kanunları aynı olduğundan⁸ O'na göre mantık ile bilgi ve varlığın bir yönden örtüştüğü söylenebilir. Zira Aristo'da mantık ve bilgi küllîlerle ilgili olduğu gibi varlık da küllî yani soyut karakterlidir. Meselâ kavram küllî karakterli olduğu gibi tanımla elde edilen bilgi de küllî karakterlidir. Akılyürütmede (kıyas) de hareket noktası, küllî karakterli bilgi olup, akılyürütme sonunda elde edilen bilgi de küllî karakterlidir. Ayrıca varlık (cevher) da küllî karakterli olup dış dünyadaki fertlerde bulunur. Yani dış dünyadaki fertlerin içindedir.

Hegel'de mantık, bilgi ve varlığın örtüştüğünden bahsedilmişti. Fakat Aristo ve Hegel'de bu örtüşmenin karakteri farklıdır. Aristo'da mantık, bilgi ve varlığın örtüşmesi, soyut karakterli olduğu halde Hegel'de bu üçlünün birleşmesi somut karakterlidir. Ancak bu, dış dünyada var olan bir somutluk anlayışı değildir. Dolayısıyla Hegel'deki somutluğu, soyut olan bir somutluk olarak anlamak mümkündür.

Diğer taraftan İbn Teymiyye'de de mantık, bilgi ve varlığın örtüşmesi söz konusu olup, bu örtüşme somut karakterlidir. Ancak bu somutluk, dış dünyada var olan anlamdaki somutluk anlayışıdır. Meselâ hakkında bilgi elde ettiğimiz varlığın varlığı, sadece zihinde değil aynı zamanda dış dünyada da vardır. Yine imanın, hem kalbimizde hem bilgimizde hem de dış dünyada varlığı vardır.

Bu durumda Hegel için söz konusu olan mantık, bilgi ve varlığın örtüşme anlayışının Aristo ve İbn Teymiyye'deki örtüşme anlayışları arasında yer aldığı söylenebilir. Zira Aristo'da bu anlayış soyut karakterli, Hegel'de soyut olan somut karakterli, İbn Teymiyye'de ise somut karakterlidir.

Hegel'de mantık ile bilgi ve varlığın soyut olan somut anlamda örtüşmesini, O'nun "Kavram" anlayışında görmek mümkündür. O'na göre "Kavram", biçim olarak görülmelidir. Ancak öyle bir biçim ki, sonsuz ve yaratıcı olarak tüm içeriğin doluluğunu kendi içinde kapsar ve aynı zamanda kendi içinden salıverir.⁹ Yani "Kavram", dış dünyada var olan anlamındaki somut karakterliliği ifade etmemesi anlamında soyutken, içeriğe sahip olması ve onu kapsaması anlamında da somuttur. Dolayısıyla "Kavram", soyut olan somut karakterli bir şeydir. Yine "Kavram"ın kendi için var olan tözsel güç olarak "Özgür" olması ve düşünce belirlemlerinin bütün olarak kendinden koyulmuş olması,¹⁰ Hegel için "Kavram"ın soyut olan somut karakterli bir şey olduğunu gösterir. Zira "İdea", gerçek olmayan her şeyin kendini onda tüketmesi ölçüsünde hiç kuşkusuz

8. Atademir, H.R., Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, s. 95

9. Hegel, Mantık Bilimi, s. 186

10. A.y.

soyuttur ama, kendisinde özsel olarak somuttur. Çünkü "Özgür", kendi kendisini ve böylelikle olgusalılığı belirleyen "Kavram"dır.¹¹

Hegel'de mantık ile bilgi ve varlık anlayışının soyut olan somut karakterle örtüşmüş olması, O'nun diyalektiğinin olumlu bir sonucunun olmasıyla izah edilebilir. Yani Hegel'in diyalektiğinin, özdeşliğe ilaveten çelişkiyi içermesi, olumsuz bir durum olarak alınmamalıdır. Zira O'na göre diyalektik, belirli bir içerik taşıyıp, sonucu gerçekte boş, soyut yokluk değil ama belli belirlenimlerin olumsuzlanması olup, bunlar sonuçta kapsanırlar. Çünkü sonuç, dolaysız bir yokluk değil ama bir sonuçtur. Bu ussal (Sonuç) düşünsel ve giderek soyut olmasına karşın aynı zamanda somuttur. Çünkü yalın biçimsel birlik değil tersine ayrı belirlenimlerin birliğidir. Felsefenin, yalın soyutlamalarla ya da biçimsel düşüncelerle hiçbir işi yoktur. Tersine felsefe, yalnızca somut düşüncelerle ilgilenir.¹² Yani Hegel'de çelişme ve karşıtlıklar yalnızca olumsuz olmayıp, onlarda olumlu, ileriye götürücü, yaratıcı güç de vardır. Karşıtlardan bir birleşim de doğar. Hegel'in geliştirdiği üçlü yöntem, "Sav-Karşısav-Birleşim"dir. Bu son evrede birbirine karşıt olan şeyler birleşip, birbirleriyle uzlaşırlar.¹³ Buna karşın çelişkinin varlığı, Aristo mantığına göre olumsuz bir durumdur.

Hegel diyalektiğinde çelişki unsurunun olması, O'nun diyalektiğinin somut karakterli olduğunu gösterir. Zira soyut karakterli Aristo mantığında çelişki unsuru yer almadığı gibi, karşıtlıklar ve farklılıklar, somut karakterli varlıklar için geçerlidir. Yani çelişmeme, zihin için geçerli olup somut karakterli varlıklar için geçerli olmadığından ve Aristo'nun aksine Hegel'de çelişme bulunduğundan, O'nun diyalektiğinin somut olduğu söylenebilir.

Hegel diyalektiğinde özdeşlik ve çelişkinin birliği, dolaysızlık ve dolaylılık kavramlarıyla da yakından ilgilidir. Bilme'nin dolaysızlığı, dolaylılığı yalnızca dışlamamakla kalmaz, tersine bunlar birbirleriyle öylesine bağıdırlar ki, giderek dolaysız bilme, dolaylı bilmenin ürünü ve sonucudur. Meselâ Berlin'de olmam, bu dolaysız bulunuşum, buraya yapılmış olan yolculuk dolayısıyla, onunla dolaylıdır.¹⁴ Gerek bilgi ve gerekse varlıktaki bu dolaysızlık ve dolaylılığın bir başka ifade ile özdeşlik ve çelişkinin birliği, Hegel diyalektiğinin bütünlüğünü ve somutluluğunu gösterir.

Genelde Hegel felsefesinin somut karakteri, Aristo mantığındaki "ya-ya da" iki değerliliği gözönüne alındığında açık bir şekilde görünmektedir. Meselâ evren ya sonludur ya da sonsuz. Ama ikisinden yalnız-

11. A.g.e., s. 228

12. A.g.e., s. 96-7

13. Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 66-7

14. Hegel, Mantık Bilimi, s. 82-3

ca biridir. Halbuki "Gerçek" olan, sözcüğünün tam anlamıyla bu katılığın karşıtı olup, kendinde böyle tek yanlı hiçbir belirlenim taşımaz. Tersine bütünlük olarak o belirlenimleri kendi içinde birleşmiş olarak kapsar. Fakat Aristo mantığı akılcılığı için bu belirlenimler, ayrılıkları içinde sağlam ve gerçek bir şey değeriindedirler. Oysa gerçekte tek yanlı bir şey ne sağlam ne de kendi başına kalıcı bir şeydir. Tersine ortadan kaldırılmış olarak bütünde kapsarır. Bu durumda diyalektik felsefenin idealizmi, bütünlük ilkesini taşır ve kendini soyut anlık belirlenimlerinin (zihin belirlenimlerinin) tek yanlılıklarının ötesine geçiyor olarak tanıtılır. Meselâ "İdealizm" der ki, ruh ne yalnızca sonlu ve ne de yalnızca sonsuz olup, özsel olarak biri olduğu denli de ötekidir. Öyleyse ne biri ne de ötekidir. Hatta "İdealizm", giderek gündelik bilincimizde bile kendini gösterebilir. Meselâ duyulur şeyler sözkonusu olduğu zaman onların değışebilir, başkalaşabilir olduklarından, yani paylarına varlık gibi yokluğun da düştüğünden sözederiz.¹⁵

Değerle ilgili bir husus da doğruluk anlayışdır. Aristo'da mantık ile bilgi ve varlık anlayışları arasında bir ayırım olduğundan ve mantık ile bilgi ve varlık soyut düzlemde örtüştüğünden, kısmî (parçalı) bir doğruluk anlayışı söz konusudur. Nitekim Aristo'da bilgi elde etme yolu olan akilyürütmenin sonucunun zorunluluğu ile doğruluğu ve yanlılığı birbirinden ayrılabilir. Buna mukabil Hegel ve İbn Teymiyye'de ise bütünü gözönüne alan bir doğruluk anlayışı vardır. Yani Aristo'nun aksine Hegel ve İbn Teymiyye'de doğru, bütün olan doğrudur. (Doğruun bütünlüğü ve somutluluğu) Bu da Aristo'da mantık ile değer birbirinden ayrılabilmesine karşın, Hegel ve İbn Teymiyye'de mantık ile değer ayrı olmadığını gösterir.

Mantık, bilgi ve varlık anlayışlarıyla ilgili olan bir diğerkonu da bilginin sınırı meselesidir. Kant'a göre bilgimiz, görünüş dünyası için geçerli olduğu halde, ideler dünyası için geçerli değildir. Yani görünüş alemindeki varlıklar ve bunlar arasındaki ilişkiler bilinirken, nümen alem için geçerli olan ideler (Tanrı, Ruh, Hürriyet) kendiliğinden insan aklında bulunurlar.¹⁶ Böylece Kant için, hem bilgi hem de varlık düzeyinde ikili bir ayırım söz konusu olmuş olur. Bir başka ifade ile Kant için kategoriler, "Salt"ığın belirlenimleri olma yeteneğinde değildirler. Çünkü "Salt"ığın bir algıda verilmesi söz konusu değildir.¹⁷

Kant'ta bilginin sınırı ile ilgili bu ayırıma mukabil, ne Aristo ve Hegel ne de İbn Teymiyye için böyle bir ayırım söz konusu olmayıp, her iki alan için de bilgimiz mümkündür. Ancak burada Aristo ve Hegel ile İbn Teymiyye arasında fark vardır. Aristo ve Hegel'de bilgi, akıl ile elde edilirken, İbn Teymiyye'ye göre bilgi, ne Aristo ne de Hegel'deki akılcı-

15. A.g.e., s. 43

16. Heimsoeth, Immanuel Kant'ın, Felsefesi, s. 298

17. Hegel, Mantık Bilimi, s. 58

lıkla elde edilemez. Diğer taraftan Aristo ile Hegel arasında da bilmenin keyfiyeti hususunda bir farklılık vardır. Aristo'da bilgi, akıl ilkelerine göre mümkün iken, Hegel'de bilginin oluşmasında özdeşliğe ilaveten çelişki unsuruna da yer verilmiştir. İbn Teymiyye'ye göre ise bilginin elde edilmesinde her iki durum da geçerli değildir. Zira İbn Teymiyye'de bilgi, Aristo bir yana, Hegel'de olduğundan daha fazla somut karakterlidir. Bilginin medlünün dış dünyada bulunması gerekir. Yani bir bakıma teori-pratik ilişkisi sağlanmalıdır.

Mantık, bilgi ve varlık anlayışları arasındaki ilişki ile ilgili olarak genel bir değerlendirme yapacak olursak şu söylenebilir. Aristo'da durgun, soyut ve cansız bir mantık, bilgi ve varlık anlayışına karşın İbn Teymiyye ve Hegel'de ise dinamik, somut ve canlı bir mantık, bilgi ve varlık anlayışı söz konusudur. Ancak şunu da ilâve etmek gerekir ki, İbn Teymiyye'nin anlayışı Hegel'ininkinden daha somut ve canlıdır.

Ayrıca şöyle bir saptama da mümkün görünmektedir: Kelamî metot nasıl ki bir yönden İbn Teymiyye ve Aristo metotları arasında mütalaa edilebilirse, Hegel'in metodu da bir bakıma İbn Teymiyye ve Aristo metotları arasında mütalaa edilebilir. Bu da kelamî metot ile Hegel'in metodu arasında kısmen de olsa bir benzerlik olduğu anlamına gelir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B., Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1984
- Atademir, H.R., Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, A.Ü.İ.F. Yayını Ankara, 1974
- Hegel, G.W.F., Mantık Bilimi, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996
- Heimsoeth, H., Immanuel Kant'ın Felsefesi, çev.: T. Mengüşoğlu, İstanbul, 1967
- İbn Teymiyye, Kitabü'l-İman, Tashih: Muhammed Bedrüddin el-Halebî, Mısır, 1325
- Özlem, D., Mantık, İstanbul, 1991