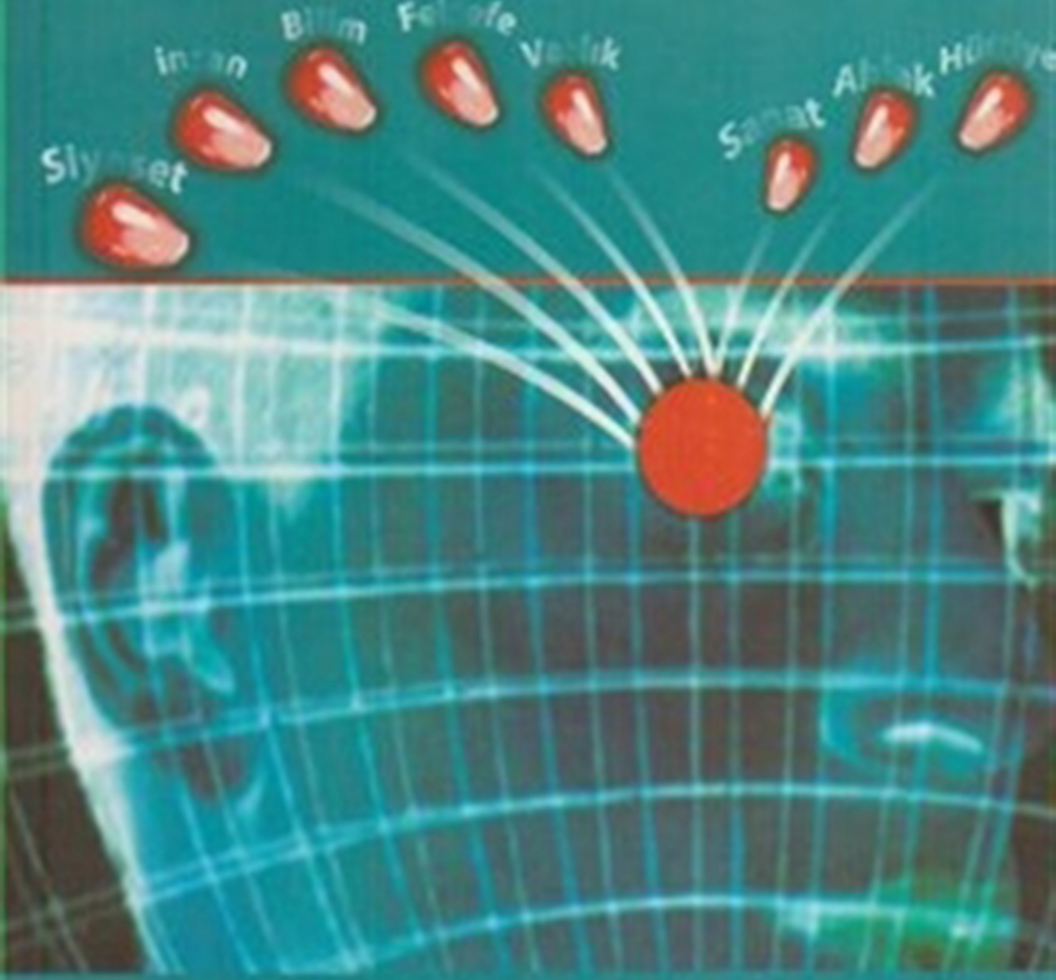
Felsefe Dünyasında Gezintiler



Süleyman Hayri Bolay

nobel

FELSEFE DÜNYASINDA GEZİNTİLER

Süleyman Hayri Bolay

FELSEFE DÜNYASINDA GEZİNTİLER

nobel
YAYIN DAĞITIM
ANKARA, ARALIK 2006

Nobel Yayın No : 1058
Fikir ve Kültür Eserleri : 3
ISBN 9944-77-044-6

© 1. Basım, Aralık 2006

FELSEFE DÜNYASINDA GEZİNTİLER
Süleyman Hayri Bolay

© Copyright 2006, NOBEL YAYIN DAĞITIM
SERTİFİKA NO 1005-06-001822
Bu baskının bütün hakları Nobel Yayın Dağıtım Ltd. Şti'ne aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Dizi Editörü : Mehmet Altıntaş

Redaksiyon : Behiye Ayan

Sayfa Tasarım : Yahya Zeki Kaplan

Kapak Tasarım : Mehtap Bayraktar Yürümez
dizgi@nobelyayin.com

Baskı ve Cilt : Nobel Basımevi
+90 312 394 52 64
SERTİFİKA NO 1005-06-001827

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Bolay, Süleyman Hayri
Felsefe Dünyasında Gezintiler / Süleyman Hayri Bolay
1. Baskı, XXX + 428 s, 160x235 mm
Kaynakça ve İndeks içermiyor
ISBN 9944-77-044-6

1. Felsefe 2. İnsan 3. Düşünce 4. Tarih Felsefesi

nobel YAYIN DAĞITIM
Merkez: İvedik Organize Sanayi Ağaç İşleri Sitesi 521 Sokak 22-24 Ostim
Telefon: +90312 394 52 64 Belgegeçer: +90312 394 52 68

Ankara : Adakale Sokak 18/A 06420 Yenişehir - Ankara Telefon: +90 312 435 61 31 (pbx)
Belgegeçer: +90 312 434 48 32 Web: http://www.nobelyayin.com - E-mail: nobel@nobelyayin.com

İstanbul : Molla Fenari Sokak No: 38 Cağaloğlu - İstanbul Telefon: +90 212 511 61 44
Belgegeçer: +90 212 511 61 49 E-mail: istanbul@nobelyayin.com

İzmir . 858 Sokak No: 9-G Konak - İzmir Telefon: +90 232 441 13 55 Belgegeçer: +90 232 489 97 79
E mail: izmir@nobelyayin.com

Bu eserimi değerli bilim kadını kızımız
Prof. Dr. Hayrunnisa Bolay Belen'e
ithaf ediyorum.

Süleyman Hayri Bolay

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ YERİNE FELSEFENİN MACERASI VII

İNSAN FELSEFESİ 1

İnsan Haklarının Felsefî Temelleri 3
Ailenin Felsefî Temelleri 9
Hegel'in İnsana Bakışı 17
Felsefenin Ölüme Bakışı Yahut Ölüm Problemi 41
Demokrasinin Felsefî Temelleri Üzerine 51
Felsefe Meseleleri Açısından Bazı Türk Atasözleri Üzerine Bir Yorum Denemesi 57
Sivil Toplum ve Mânâsı 67
Anarşinin Fikrî Kaynakları 69
Din ve Terör 75
Siyasî Ahlâk Olabilir mi? 81

HÜRRİYET VE DEĞİŞİM FELSEFESİ 89

Tabiat Kanunlarının Anlamı Problemi 91
Emile Boutroux 95
Japon Filozofu Kuki Shuzo'nun Olumsu (Contingent) Felsefesi 109
Contingence Problemi 115
İbn-i Sînâ'da "Contingence" Anlayışı 121
İlimlerde ve Tabiat Kanunlarında Zorunluluk ve Zorunsuzluk Üzerine 125
Aristo'da Tabiat Felsefesi 149

TARİH FELSEFESİ VE FELSEFE TARİHİ 169

Filozofların Tarih Görüşleri 171
Tarihte Determinizm Mümkün müdür? 187
Tarihte Contingence Mümkün müdür? 193
Kur'an-ı Kerim'in Tarihe Bakışı 199
Düşünür Olarak Câbir Bin Hayyan 207
Cabir İbn Hayyan'ın Bazı Felsefî Görüşleri 219
Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batı'ya Tesirleri 225
Hipokrat'ta İbni Sina'da ve Nidaî'de Tıp Etiği 237

KÜLTÜR FELSEFESİ 253

KÜRESELLEŞME VE MİLLİ KÜLTÜRLER 255
MOZAİK KÜLTÜR 265
TÜRKİYE'DE MOZAİK KÜLTÜR VAR MI? 269
KİMLİK, MİLLİ KİMLİK, TÜRK KİMLİĞİ 275
YENİ DÜNYA DÜZENİ VE MİLLİ KÜLTÜR 287
PROF. DR. SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY İLE KÜRESELLEŞME ÜZERİNE 295

FELSEFİ POLEMİKLER 301

ZORUNSUZLUK HAKKINDA BİR YAZI ÜZERİNE BAZI AÇIKLAMALAR 303
GECİKMİŞ BİR CEVAP YAHUT VEHBİ'NİN KERRAKESİ 317
TEOLOJİK MESELELER ORTAÇAĞDA MI KALDI? 327
OL MAHİLER Kİ DERYA İÇREDİR, DERYAYI BİLMEZLER 339

KİTAP TANITIMLARI VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ 361

MUAMMER SENCERİN ALLAH'IN VARLIĞINA DAİR BİR KİTABI 363
ZEKERİYA İBRAHİM'İN BİR KİTABI 367
TEOMAN DURALI'NIN BİR KİTABI 373
'FELSEFE DÜNYASI' 379
AYDINLANMA FELSEFESİ : 381
AKL-I SELİM (SAĞDUYU) 387
POSTMODERNİZM 389

TÜRK FELSEFESİ ÜZERİNE MÜLAKAT (Söyleşi) 399

TÜRKİYE' DE FELSEFENİN KONUMU 401
TÜRKİYE'DE FELSEFİ DÜŞÜNCENİN YAPISI 413
SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY İLE FELSEFİ GELİŞME ÜZERİNE 419
ASYA FELSEFELERİ SEMPOZYUMU İNTİBALARI 425

Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY

1937'de Ermenek'in Dindebol (Yeni adı Katranlı) köyünde doğdu. İlkokulu Taşkent'in Bolay beldesinde, ortaokulu ve liseyi Konya'da okudu. 1961' de A.Ü. İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Orta dereceli okullarda on sene kadar öğretmenlik yaptı. 1967'de M.Eğitim Bakanlığı tarafından araştırmalar yapmak üzere Bağdat'a gönderildi.

Askerlikten sonra 1971'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Felsefe Tarihi asistanı olarak girdi. 1975'de "Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafizığinin Karşılaştırılması" adlı tezi ile doktorasını verdi. 1980' de "Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" adlı tezi ile doçent oldu. Aynı sene bir süre Sorbon Üniversitesinde araştırmalar yaptı.

1982-1983 Devlet Planlama Teşkilatında "Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu" uyeliği yaptı. Selçuk Üniversitesinde, Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümünde dersler verdi. A. Ü. İlahiyat Fakültesi dekan yardımcılığı yaptı. 1984'de Tokat'ta "Ş. İbn Kemal Araştırma Merkezi"ni kurdu. "İbn Kemal", "Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat" sempozyumlarını tertip etti ve tebliğ metinlerini yayımladı. "Melik Ahmet Gazi", "Gazi Osman Paşa", "Dünden Yarına Türk Milli Eğitim Modelleri" konulu sempozyumları düzenledi. 1987' de Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümüne Felsefe Tarihi Profesörü oldu. 1986-1989 yılları arasında Kültür Bakanlığında "Bin Temel Eser" komisyonu başkanlığı görevini yürüttü. Polis Akademisinde 1989-1995 yılları arasında aynı zamanda Sosyolojiye Giriş dersleri verdi. Gazi üniversitesi felsefe bölümünün kuruluşunu hazırladı. 1996'da Gazi Üniversitesi rektörünün daveti üzerine Felsefe Bölümünün başına geçti ve 2004 yılında emekli oluncaya kadar bu görevını sürdürdü.

Evli ve dört çocuk babası olan Süleyman Hayri Bolay, Fransızca ve Arapça bilir. Yayınlanmış pek çok bilimsel, felsefi makalesi ve eserleri vardır.

Başlıca eserleri şunlardır:

1. Arısto Metafiziği ile Gazalî Metafizığının Karşılaştırılması, MEB. Yay., 5. baskı, Ankara, 2004.
2. Türkiye' de Ruhçu ve Maddeci Görüşlerin Mücadelesi, Hilmi Ziya Ülken'ın Takdim yazısı ile, 4. baskı, Akçağ Yay., Ankara 1995.
3. Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, 9. baskı, Akçağ Yay., Ankara, 2004.
4. Ferîd Kam, Kültür Bak. Yay., Ankara 1988, akçağ yay.,Ankara ,2006
5. Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, MEB Yay., 2. baskı, İstanbul 1999.
6. Lise Felsefe Kitabı, İst 1994, Ankara, 2005, 2006
7. Felsefeye Giriş, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.
8. Türkiye' de Felsefe ve Düşünce Yayınları Kaynakçası Araştırması,çalışmalar sona erdi.
9. Osmanlıda Düşünce Hayatı ve Felsefe, Akçağ yay., Ankara, 2005 (Bu eser Türkiye Yazarlar Birliği tarafından "2005 yılının Fikir Eseri" ödülüne layık görüldü.).
10. Felsefe Dünyasında Gezıntiler, Nobel yayınları, Ankara, 2006-11-24

Yakında çıkacak olan eserleri:

1. Türk Düşüncesinde Gezintiler, Nobel yayınları, Ankara, 2007
2. Millî Akıl ve Millî Eğitimde Gezintiler
3. Değerler Dünyasında Gezintiler
4. Mehmed Akif'in fikir Dünyasında Gezintiler
5. Türkiye'de Alevîliğin Meseleleri Etrafında Gezintiler

Hazırlanmakta olan eserleri:

1 Türkiye'de Din Vakıası,

2. Çağdaş Türk Düşünürleri:
   - 2.1. Tanzımat Dönemi
   - 2.2. Meşrutıyet Dönemı
   - 2.3. Cumhurıyet Dönemı
3. Türkiye'de Dinî düşüncenın Macerası

ÖNSÖZ YERİNE

FELSEFENİN KISA MACERASI

Felsefenin dünü, bugünü hakkında konuşurken önce onun macerasını kısaca ortaya koymak yerinde bir hareket olacaktır. Bu bakımdan onun Batı'daki seyrine, sonra İslâm ve Osmanlıdaki seyrine ve daha sonra da Türkiye'deki macerasına kısa da olsa temas etmemiz icabedecektir.

FELSEFENİN DÜNÜ

Felsefenin tarihi gelişimi göz önüne alınınca, onun mutlaka kültürel oluşum içinde bilimsel gelişmelerden, sosyo-politik organizasyon şekillerinden ayrı ve uzak düşünülemeyeceği unutulmamalıdır Felsefe aslında şu üç esasa dayanır: Rasyonel bilgi, yani birleştirilmiş bilimsel bilgi, bilmenin olabilmesi için sağlam bir temel ihtiyacı, bireysel ve gayeli tecrübelere anlam veren yaşanmış bütünlüğün ve toplu bakışların organizasyonu.. Bu üç esasın bir öğreti halinde ortaya çıkması, felsefenin de gelişimini sağlamıştır. Artık günümüzde küresel bir mutabakat vardır ki buna göre felsefe, özel bir konuya sahip değildir. Yani bugün özel bir varlık bölgesi ve felsefenin hedefi olacak teknik bir ustalık olduğu kabul edilmemektedir. Bugün felsefe, daha çok, sorunları gözle gören ve duyularla algılayan bir düşünce şekline kaymaktadır. Düşüncenin zenginleşmesi için filozofun bütün bilimlerin, özellikle sosyal ve beşeri bilimlerin verilerinden faydalanmak mecburiyetinde olduğu kabul edilmektedir. Yoksa felsefe kendi kendine konuşma durumuna düşebilir. Bunların yanında felsefenin zihnî (entelektüel) bir geleneğe sahip olduğu ve dayandığı doğrudur. Fakat bilhassa Batı felsefesi geleneğinin 16. asırdan itibaren 19. asır sonlarına kadar Çin, Hint, Habeş, İbranî, Japon ve İslâm felsefelerine karşı meraklı bir alaka duyduğu ve bu felsefeler hakkında etraflı araştırmalar yaptığı, onlardan faydalandığı da doğrudur. Bu alaka günümüzde de eksilmiş değildir.

Felsefenin dünü, bugünü ve yarını hakkında konuşmak, zor ve genel bir takım hükümler taşır. Çünkü felsefenin uzun geçmişini ve asrımızdaki durumunu değerlendirmek hem çok geniş bir konu, hem de bir veya birkaç kişinin altından kalkabileceği bir iş değildir. Bundan daha zor olanı ise felsefenin geleceği hakkında konuşmaktır.

Önce şunu belirtmekte fayda var: Bir düşünceyi felsefî kılan şeyin yöntem olduğunu söylemek, yanıltıcı olabilir. Bir şiirde, bir romanda, bir tiyatro eserinde, bir hikayede, bir mantıksal tahlilde, bir dil tahlilinde, bir dinî veya sıyasî yorumda hasılı çok geniş bir yelpazede felsefe olabilir. Bundan dolayı tanınmış varoluşcu filozof Karl Jaspers(1883-1969) felsefe tarihi projesine büyük filozof-

lar olarak bazı şairleri, hekimleri, bir kısım teologları dahil ettiği gibi Budha, Konfüçyüs ve Hz.İsa gibi din kurucularını da insanlığı uyaran filozoflar olarak ilk cildin konusu yapmıştır. Zaten Batı'nın büyük filozoflarının çoğu ya doğrudan teoloji mezunu yahut da Cizvit koleji, trinite koleji mezunlarıdır. Mesela Descartes Cizvit koleji mezunu, Malebranche papaz, Pascal mistik, Berkeley Piskopos, Fichte, Schelling ve Hegel teoloji mezunu, Schleiermacher Berlin vaizi, Heidegger papaz yardımcılığına kadar yükselmiş bir teologdur. Bu gibi örnekler pek çoktur.

Bunun yanında Diané Coolinson ve Robert Vilkinson' un beraber yazdıkları "Otuzbeş Doğu Filozofu" (Ankara, Ayraç yay. 2000) adlı eserde de İslam Peygamberine en başta yer verilmiş ve Hz.Peygamberin hadislerinde/sözlerinde felsefe problemlerine yer vermesi gerekçe gösterilmiştir. Burada mühim olan nokta şudur: İnsanlık için, toplumlar için ve fert olarak insan için ortaya çıkan her çeşit sorunu ve hadiseyi bir takım ilkelere dayanarak izah edebilmek.

Felsefenin geçmişteki, haldeki ve gelecekteki rolü, insanlığın felsefî tefekkür ve pratik hayatında zihnin birliğini ve âhengini sağlama gayreti içinde olmasıyla kendini gösterir. Felsefe, her zaman, çeşitli sahalara ait bilgilerin birliğini temin etmek görevini kendinde taşımıştır. Bu hususta o, yöntem şeklinde önceden bilim olarak ortaya konulan bilgileri rasyonel formda ayırmak suretiyle genelleme ve intibak yoluyla diğer bilgi alanlarına yaymayı kullanır. Nitekim Pisagorcular tarafından matematik bilimleri esas bilim fikrini gerçekleştiren bir dal olarak kabul edilmiştir. Bunun gibi Eflatun da matematik formları derinleştirerek ve manevîleştirerek niteliksel elemanlarında olduğu kadar niceliksel ilişkilerindeki gerçekliklerin tamamını doğrudan onların tabiiyetine vermeyi denedi.

Galileo ve Descartes mekanik ve fizik hadiselere eğilmeyi tercih ettiler, böylece onların oluş tarzlarının izahını araştırarak nitelikleri açısından değil, ama gözlemlemeye müsait şu veya bu ölçülebilir büyüklükleri açısından matematik belirlenimlere bağladılar. Bu temel üzerinde fizik, kendi tarzında matematiği taklit ile bilim olarak kurulmuş oldu. Bu mekanik dünya görüşüne ve bilgi anlayışına fizikçi Pascal ve benzerleri karşı çıktılar. Hume, tümevarım yoluyla elde edilen bilimsel bilginin değerinden Batı'da ilk defa şüphe beyan etti. Onun bu şüphesi, Kant'ı "dogmatik uykusundan uyandırdı", ama Kant'ın bizzat kendisi, Descartes'ın bilimlerin temeline metafiziği yerleştirmesine karşı metafiziğe kapıyı kapatarak Numen'i bilinemez bir saha olarak ilan etti. Sadece fenomenler aleminin bilinebileceğini söyleyen Kant'tan cesaret alan Auguste Comte ve pozitivist felsefesi, her türlü metafiziğe savaş açtı Halbuki Hegel ve Alman idealistleri, metafiziğin ve Numen'in hatta Tanrı'nın

bilinebileceğini söylemişti. A.Comte, bu anlayışla çıplak gözle görülemediğinden dolayı metafizik olur endişesiyle hücrenin varlığını kabul edememiş, beşerî bilimleri fiziko-matematik metoda indirgemiş, psikolojinin varlığını reddetmiş, tarih gibi sosyal bilimleri aynı metodla yeniden kurmaya çalışmıştır. Bu dönemde aynı pozitivist anlayışla tecrübî tıbbın babası sayılan Claude Bernard, bu göreli bilgiyi, canlı varlıklara yaydı. C.Bernard, metodik olarak hayatî olayların meydana gelişine tecrübeyi uygulayarak bir biyolojik determinizmin nasıl kavranabileceğini gösterdi.

Auguste Comte'un bütün bilimleri fiziko-matematik yöntem ile matematiğe ve niceliğe yaklaştırarak bilimlerin ve bilginin birliğini kurmaya çalışması, eski Yunandan beri, o zamana kadar felsefenin ulaştığı en son merhale oldu. Daha sonra 1930'lu yıllarda neopozitivistler de bilimlerin birliği meselesini esas problem olarak aldılar ve bu hususta bir de beyanname yayımladılar.(Bu vesile ile şunu da söyleyelim: Osmanlı medreselerinde bilimlerin ve bilim alanlarının çokluğundan dolayı öğrencinin zihninin karışmaması ve bilimlerin verdiği bilgilerin üstüne çıkarak onları zihinde birleştirebilmek, böylece zihnin birliğini temin etmek için "cihet-ı vahdet" diye bir ders okutulmaktaydı.)

Descartes'ın mekanist felsefesi, "makine hayvan" fikrine ulaşmıştı. Bundan faydalanan Fransız materyalistlerinden La Metterie (ö.1751), "makine insan" fikrine ulaştı ve bu isimle bir de kitap yazdı. 18. asır Fransız mekanik maddecileri, kendilerini Descartes gibi büyük bir mekanist filozofun devamı gibi gösteriyorlardı. Descartes gibi ruh ve madde diye iki ayrı cevherin varlığını reddederek sadece maddenin varlığını kabul ediyorlardı.

Descartes ve İngiliz empristleri tarafından hazırlanmış olan aşkın şuur veya özne felsefesi, insanın iç dünyasında mevcut olanı araştırma faaliyetini terk etti. Bunun yerine düşüncede, akılda bulunan, şuurun konusu olarak mevcudun bilgisinin ön şartlarını araştırmayı tercih etti. Felsefe Kant'tan itibaren bilginin ortaya çıkışının psikolojik şartlarını değil, bilimsel bilginin şuurda bulunan objektif şartlarını araştırıyordu. Böylece Kant ile "aşkın felsefe", ontolojinin yerine geçti.

Bu mekanist ve maddeci dünya görüşüne karşı Almanya'da romantik felsefe ortaya çıktı. Bu felsefenin mensupları, mekanik dünya görüşünün her şeyi ölçülebilir niceliğe indirgeme anlayışına karşı romantik görüşü ortaya attılar. Bunlara göre, niceliklere, rakamlara ve matematik formüllere sığmayan, sığdırılamayan bir ruh dünyası, insanın bir manevî hayatı var. İnsandaki sevginin, elemin, kederin, iradenin, azmin şiddetini nicelik hesaplarıyla ve formüllerle

ifade etmek hiçbir zaman mümkün değildir. Dolayısıyla insan bilgisi, duyularla elde edilen bilgilerden ibaret değildir. Aksine insanın iç dünyasında, kendi iç aleminde yaşayarak elde ettiği tecrübelerin bilgisi hepsinden daha kıymetli ve sağlamdır. Onun ilkesi, "en aşağı olanı, en yükseğe çıkarmak" idi. Romantik akımdan Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer gibi filozofların temsil ettiği idealist felsefe doğdu ve gelişti.

Öte yandan Leibniz'in ve Spinoza'nın kurmuş olduğu rasyonalist sistemler birbirine zıt akımlar olarak ortaya çıktı. Spinoza'nın evreni tek bir varlık olarak gösteren panteist felsefesine karşı Leibniz onun yekpare kainatını paramparça eden monadolojik felsefesini ortaya koydu. Bunun yanında Descartes'cı rasyonalizme karşı John Locke ile başlayan empirist felsefe boy attı. Descartes ile başlayan zihin reformcu felsefe, Pascal'da, Spinoza'da, Locke'da, Berkeley'de, Hume'da ve Kant'ta çok farklı ve değişik şekillere büründü.

***

18. asır başlarından itibaren Aydınlanma felsefesi kendisini göstermeye başladı. Bu felsefeyi Almanya'da Lessing, Herder, Kant gibi filozoflar, İngiltere'de J.Locke, Fransa'da Voltaire gibi deist, La Metterie, Diderot, Cabanis ve D'Holbach gibi mekanik materyalistler temsil ediyorlardı. Aydınlanmanın büyük filozofları olarak bilinen Descartes, Kant, Hume, Locke ve Berkeley gibi filozofların varlık, bilgi ve ahlak sahasında ortak hiçbir görüşleri olmadığı Fehmi Baykan tarafından "Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar" adlı eserinde ortaya konulmuştur.

Aydınlanmacı anlayış genel olarak geleneklere, inançlara, dinlere ve dogmalara karşı çıkan ve tabiî aklı mutlaklaştıran bir hareket olmakla beraber materyalistleri bir tarafa bırakırsak, büyük temsilcilerinin hemen hepsi Tanrı'yı, vahyi, bir dine bağlılığı benimsemişlerdir. Modernitenin de bu anlayışla başlatılması, bu fikirlerin yayılmasında etkili bir rol oynamıştır. Bundan dolayı modernleşme bir taraftan sömürgeciliğin bir ideolojisi olarak kullanılırken diğer taraftan da ilerlemeci tarih anlayışı ve idelojisi ile bilimsel bilginin dışındaki bilgi edinme ve düşünme şekillerine adeta kapıları kapatmıştır. Bu daraltıcı, dayatmacı ve baskıcı anlayışa karşı Fransız fizikçisi ve filozofu Pierre Duhem ve arkadaşları adcı bir bilim anlayışını ileri sürmüş, daha sonra ondan etkilenen T.Kuhn, Feyerabend gibi bilim felsefecileri bilimsel devrimlerin yapısından bahsederek bilhassa Feyerabend kendisini bilim anarşisti ilan etmiştir. Daha sonra da moderniteye karşı postmodernizm hareketi çıkmış; bu hareket de bilimin, bilim adamlarının tek taraflı bilgi ve bilim anlayışı karşısın-

da bilginlerin ve bilimlerin istiklalini savunmuş, bilimsel bilginin alınıp satılan bir meta haline dönüşmesine karşı çıkmıştır. Bu hareketin en büyük temsilcisi Lyotard, Güney Amerika yerlilerinin geceleri lambanın ışığında anlattıkları hikayelerin de bilimsel bilgiyi tamamlayan bir bilgi olduğunu savunmuştur

***

Hegel'in idealist felsefesinin tesiriyle "solcu Hegelci" olarak yola çıkan Karl Marx, onun idenin, ruhun ve aklın (geist) hareketini izah edebilmek için kullandığı diyalektik metodunu almış, Hegel'in sistemini tersine çevirerek aynı metodu maddenin hareketini izah için kullanmıştır. Buna bağlı olarak diyalektiği tarihî ve toplumsal akışın izahında kullandığı gibi, iktisadî amillerin rolünun izahında da kullanmış, dolayısıyla diyalektik yürüyüşe dayanan çatışmacı bir fikir örgüsü toplumlara hakım kılınmaya çalışılmıştır.

19. asır ortalarında mekanist ve diyalektik materyalizmin yanında yeni bir maddeci akım daha ortaya atıldı. Bu yeni maddeciliğin baş temsilcisi Ludwig Büchner ve onun Karl Wogt, Ernest Haeckel, Moleschott gibi arkadaşlarıdır. Bu hareket Büchner'in 1855 de yayımladığı "Madde ve Kuvvet" adlı eseri ile başladı. Mekanik maddecilerden Diderot, mükemmele doğru gelişmenin mekanik bir seyir takip ettiğini ve maddenin bütün evreni izaha yettiğini söylüyordu. Bunlar insan bilincini, hürriyetini ve sorumluluğunu, gölge hadise olarak görüyorlar ve gösteriyorlardı.

Buna karşılık Büchner ve arkadaşlarının maddeciliği farklı bir bakış açısı getiriyordu. 19. yuzyılda rasyonalist sistemlere karşı duyulan nefret, Kant'ın tenkit felsefesine ihtiyatlı bir dönüşle kendini göstermişti. Bu haliyle felsefe, müsbet bilimlere büyük bir alaka ile bağlanmıştı. Fransa'da ve İngiltere'de pozitivizm adını alan bu akım Almanya'da yeni bir maddecilik şeklini aldı. Bu materyalist görüşle ilgili kitapların çoğu, derin ve sistemli olmaktan ziyade, geniş tabakalara hitap eden nisbeten sathî eserlerdir. Bunlarda hakim olan temel fikir şudur: Bilimlerin verilerinden ibaret olan evrenden başka hiçbir şey yoktur.

Büchner ve arkadaşlarına bu fikir, Kant'ın "Saf aklın Eleştirisi" adlı kitabında Numen alemine karşı takındığı tavırdan ileri gelmektedir. Kant orada Numen'e yani eşyanın mahiyetine yani ne olduğuna nüfuz edemeyiz, numen alemini akıl ile bilemeyiz, biz sadece fenomenler alemini bilebiliriz, diyordu. Ama o, aynı kitabın ikinci baskısının önsözünde "imana yer açmak için bilgiyi bir yana bırakmak zorunda kaldım." demiş, "Pratik aklın Eleştirisi" adlı kitabında ise Numen'e yol göstermiş, iman ve ahlak yoluyla Tanrı'ya ulaşılabileceğini söylemiştu. Büchner ve arkadaşları, Kant'ın bu ikinci eleştiri kitabındaki

fikirleri inkar ederek yukarıda belirtilen fikre ulaşmışlardı. Bunu da kendilerini Kant gibi büyük bir filozofun devamı gibi gösterebilmek için yapmışlardı. Bu yeni maddeci cereyan aynı zamanda ateist karakterli idi. 18.yüzyıl mekanik maddeciliğinden farklı olarak fiziğin ısı ve enerji bahislerinden faydalandı ve hayat olaylarına önem verdi. Bunu yanında biyolojinin embriyoloji ve paleontoloji gibi dallarındaki gelişmelerinden de azamî ölçüde faydalandı.

Bu felsefenın filozofları, madde ve kuvveti iki ayrı ilke olarak kabul eden eski mekanik maddecilikten ayrılarak madde ve kuvveti, aynı varlığın iki manzarası olarak gördüler, bundan dolayı felsefelerine monizm dediler. Bu görüşe sahip olmalarında Spinoza'nın monist felsefesinin etkisi açıktır. Nitekim E.Hackel'in monizm adıyla yazdığı bir kitap Meşrutiyet döneminde Baha Tevfik ve arkadaşları tarafından "Vahdet-i Mevcud" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu yeni maddeci akım, 1908' den sonra Baha Tevfik ve arkadaşları tarafından Türkiye'ye nakledilmiş, bu maddeci felsefe Abdullah Cevdet ve Celal Nuri İleri tarafından da şiddetle savunulmuştur. Halbuki 1870'li yıllarda Türk düşünürü Ali Süavi bu felsefeyi yetersiz bularak eleştirmişti

***

19. asırda pozitif bilimlerde kaydedilen hızlı gelişme, bir takım genellemelerle evrensel olduğu söylenen görüşlerin ileri sürülmesine yol açtı. Mesela tanınmış Fransız fizikçisi ve matematikçisi Laplace şöyle diyordu: Bana evrenin her hangi bir noktasının koordinatlarını veriniz, ben size bin sene sonra evrenin neresinde neler olacağını hesap ederek söyleyeyim. Böyle bir iddia, bilim değil, ancak kehanet olabilir. Zira bir dakika veya bir gün sonra evrende değil Ankara'da nelerin olabileceğini kimse kesin olarak söyleyemez. Böyle bir evrensel determinizm anlayışı ile köklerini Galile'den ve Newton'dan alan evrensel mekanizm anlayışı, tabiat kanunlarının insanın günlük hayatında ve değerler dünyasında da geçerli kılma eğilimini doğurdu. Böyle katı determinist ve zorunlulukçu anlayış, tarihe de yansıtılarak "tarihsel determinizm" anlayışı içinde tarihin akışı izah edilmeye çalışıldı. Esasen tarihte determinist akışın hakim olduğu fikri Stoacılarda, Spinoza'da, Hegel'de, A.Comte'da ve Marx'da farklı şekillerde kendisini göstermiştir.

İşte bu koyu determinist ve mekanist tutumlara mukabil fen bilimlerinin **açıklama** metoduna karşı Alman filozofu Dilthey **anlama** metodunu ortaya attı. Bunun yanında o, madde bilimleri ile manevî yahut tin bilimlerini A Comte'un aksine ayırdı. Manevî bilimlerin metodunun anlama olduğunu söyledi. Bilim adamının tarihî bir olayı veya psikolojik bir halı anlayabilmesi için kendisini o olayı yaşayanların veya yapanların yerine koyarak değerlen-

dirmesi gerektiğini ileri sürdü. Bu anlayış tarih ve bilim anlayışında yeni ve geniş ufuklar açtı.

Dilthey, Schleiermacher'in hermenötik ile ilgili ileri sürdüğü görüşlerini geliştirdi ve "nesnel olarak geçerli bilgi" anlayışıyla onu devam ettirdi. O, tabiat bilimlerindeki kuralların, düşünme tarzının ve yöntemlerinin insanî bilimlerde uygulanmasına şiddetle karşı çıktı. A.Comte'un pozitivist anlayışının aksine, somut tecrübenin, yani yaşanmış hallerin-spekülasyonun değil manevî bilimler için bir çıkış noktası olması gerektiği üzerinde ısrarla durdu. Dilthey, insan fenomenini yorumlamaya hangi bilgi çeşidinin ve anlayışının uygun olacağını araştırdı. İnsanla ilgili çalışmaların temelinde bulunan anlama eyleminin yapısının ne olduğunu soruştururken, problemin epistemolojik mahiyetine dikkati çekti ve hermenötik formulü buldu: **tecrübe, ifade ve anlama** Dilthey, Boutroux gibi, tabiat kanunlarını alimin tabiata sorduğu sorudur, cevabı beğenmezse soruyu değiştirir, tarzında anlamaktadır O, hermenötiği, tarih çerçevesi içine yerleştirdi ve bu, Heidegger'in kendimizi anlamanın geçiciliği konusundaki fikirlerine temel teşkil etti. Dolayısıyla çağdaş hermenötiğin babası kabul edildi.

***

Hegel'in her şeyi mantık kurallarından çıkaran panlojist bilgi ve varlık anlayışına karşı Emile Boutroux bunun bir "skandal" olarak niteledi. Aynı bilgi tarzına Danimarkalı filozof Sören Kierkegaard karşı çıkarak hakiki bilginin insanın iç tecrübesiyle meydana gelen bilgi olduğunu ileri sürdü Hegel'in sistemci yaklaşımı Hıristiyanlığı spekülatif bir sistem haline getirmişti. O, bir ilkeye dayanarak bütün varlığın anlaşılabilir ve izah edilebilir hale geleceğini iddia ediyordu. Çünkü ona göre her aklî olan gerçek, her gerçek olan aklî idi. Buna göre felsefe, varlığın temelinde yer alan aklîliği kavramakla yükumlü bir bilgi dalı oluyordu. Kierkegaard, bu anlayışa isyan ederek varoluşun akılla kavranamayacağını ve bir sistem haline getirilemeyeceğini ileri sürdü. O, temel kavramlar olarak "birey", "varoluş", "öznellik" ve "içsellik" kavramlarını öne çıkardı. Danimarkalı filozofun kendi dönemindeki Danimarka kilisesi ile başı derde girdi Çünkü onların din anlayışını beğenmedi ve onlara karşı omrü boyunca mücadele etti.

O aynı zamanda insan hayatını estetik(zevk), etik ve dinî hayat olmak üzere üç devreye ve kategoriye ayırarak inceledi. Benzer bir niteleme Fransız filozofu Maın de Biran'da görüldü. Bir Protestan varoluşçu ve sonraki bütün varoluşçuların ilham kaynağı, babası sayılan bu filozof saçma olduğu için inandığını söylüyordu. Bu üç hayat alanı, üç ayrı varoluş alanıdır. Buralarda

benlik farklı şekillerde oluşur. Estetik varoluş alanı mesela Don Juan'nın hayatı gayri ahlakî bir hayattır. Kierkegaard'ın sonraki dönemlere tesiri çok derin olmuştur.

***

Tabiat bilimlerindeki hızlı gelişmeden faydalanarak yeni ilerlemeler kaydeden maddeci felsefelere karşı F. Ravaisson (ö.1900) "Alışkanlık" adında Türkçe'ye çevrilen kuçük eserinde spiritüalist bir görüşle "tabiatın kocaman bir ruh" olduğunu ileri sürdü. Jule Lachelier, "Tümevarımın Temeli Hakkında" adlı küçük eserinde tümevarımın temelinde gaye sebep (Cause finale) bulunduğunu ileri sürdü.

Emile Boutroux, "Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında" adındaki eserinde bir olumsu (contingent) felsefe ve doktrin ortaya attı. Buna göre tabiat kanunları, sekiz varlık tabakasına tekabül eden sekiz bilimin ortaya attığı formüllerdir. Bu formülleri yapan da insan zihnidir. O da tabiattaki olgular selinin değişkenliğine göre bu formülleri gelıştirir. Dolayısıyla tabiat kanunları tabiattaki olgular selinin akışına göre değişime uğrayabilir. Tabiat kanunları madde dünyasında geçerli ise de insanı dünyada geçerli değildir. Madde tabakasından yükseldikçe zorunluluk, yerini zorunsuzluğa veya olumsu görüşe terk eder. İnsanî alemde ise zorunluluk tamamen ortadan kalkar. Çünkü bu alemde insan, kendi kanunlarını bizzat kendisi yapar ve uygular Dolayısıyla tabiat kanunları ve onlardan çıkarılan evrensel determinist ve mekanist görüşler insan hurlüğünü engelleyemez. Çünkü insan hürlüğü, insanın iradesinin ve bilincinin eseri olup kökü insan ruhundadır. Boutroux, böylece din, ahlak ve sanat gibi değerler sahasında tabiat kanunlarının geçerli olamayacağını ortaya koydu Onun felsefesi, bir değişim felsefesidir. Çünkü o, olumsuluğu/zorunsuzluğu bir şeyin olduğundan başka bir şey olabilmesi diye tarif ediyordu. Ona göre, değişmeden başka her şey değişir. Boutroux'nun bu hürriyet, ahlak ve değişim felsefesi Gökalp, Mehmet İzzet, Hilmi Ziya, Durkheim, Hartmann gibi bir çok düşünür ve filozofu derinden etkilemiştir.

Aynı spiritüalist felsefenin büyük temsilcisi Bergson ise, rasyonalizme karşı felsefî sezgiyi temele alan bir felsefe geliştirdi. "Şuurun Doğruda Verileri" adıyla Türkçe'ye çevrilen eserinde gözlem yoluyla bütün determinizmleri aşan özgür eylemin fışkırışını doğrudan doğruya görmeye davet ediyordu "Madde ve Hafıza" adlı eserinde ruhsal faaliyetlerin maddeye indırgenemeyeceğini ileri surerek maddecı görüşlere karşı çıkıyordu. "Yaratıcı Evrim" adlı eserinde ise maddî güçlerden tamamen farklı bir enerji olgusunun varlığını tespit etti. Darwinci evrim görüşüne karşı çıkarak hayatın bitkilerde, hayvan-

larda ve insan aleminde aynı anda başladığını savundu. Tıpkı bir güllenin parçalarının aynı anda her tarafa birden dağılması gibi. Bu filozof, metafiziği de yeni bir bilim gibi kurmaya çalışmıştır. Bergson filozofların sistemlerinin ayda bile geçerliliğinin olmadığını iddia etti. O, insan zekasının varlıkları ve olayları parçalayarak analitik olarak incelediğini, dolayısıyla bütünü gözden kaçırdığı için, bir çok hakikatı yakalayamadığını söyledi. Buna karşılık sezgi, önce bütünü birdenbire yakalar, sonra tek tek parçaları onun içinde bulur ve yerine yerleştirir, dedi. Emile Boutroux'nun zorunsuzluk doktrini gibi Bergson'un sezgici felsefesi de bizim Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi aydınlarımıza, bilginlerimize, felsefecilerimize ve edebiyatçılarımızın çoğuna derinden etki yapmıştır.

***

Kierkegaard'ın Danimarka kilisesine savaş açmasından çeyrek asır sonra Alman filozofu Nietzsche, Hıristiyanlığa karşı yeni bir savaş başlattı "Antikrist" adlı eserinde sadece o dine değil papazlara da savaş açtı. Halbuki kendisi bir papazın oğlu idi. 18 yaşına kadar da gayet dindar bir hayat yaşadığı ve arkadaşlarına devamlı ve etkili biçimde İncil'i okuduğu için ona arkadaşları "küçük papaz" lakabını takmışlardı. Hıristiyanlık değerlerinin o günkü Batı toplumlarında geçerliliği kalmadığını gördüğü için Tanrı'nın öldüğünü söyledi Schopenhauer'in karamsar felsefesi onu çok etkilemişti. Bu filozof, Budizmin ve Hinduizmın kötümser dünya görüşünden azami ölçüde etkilendi. Bu anlayışla Sokrat'tan kendi dönemine kadar olan felsefelerin hepsini décadence (çöküş) felsefeleri olarak niteledi. Kendisi de Sokrat öncesi Diyonizak anlayıştan etkilenerek yeni bir felsefe geliştirdi. Kendi dönemindeki toplumların değerlerinin silinerek yeni değerler levhası kurulması gerektiğini söyledi. Daha doğrusu değerler levhasını tersine çevirdi. O, Jaspers'in dediği gibi, sadece filoloji okudu, diğer bilimleri tahsil etmedi, bir üstad yanında yetişmedi, yazılarının paragraflarında bile çoğu zaman bir tutarlılık yoktur. Bu da onun yakalandığı frengi hastalığının onun beynini yiyip bitirmesinden ileri geliyordu. Roo Pool "Ahlak ve Modernlik, Aytıntı yay., İst. (1993, s.154-155) adlı kitabında Nietzsche' nin deliliği üzerinde duruyor, "N'nin yazılarından megalomanyayı, sabit fikirliliği ve mübalağaları ayırıp atacak olursak, geriye felsefeye Niçegil bir katkı olarak tanınabilir hiçbir şey kalmaz" gibi ağır bir değerlendirmede bulunuyor. O, Ecco Homo'da kendisinin zihnî dağılışını ortaya koyduğu kanaatındadır Pool'a göre, "...Niçe'nin deliliği Batı aklının dışlanmış ötekisi değil, modern Batı toplumunun mantığının parçasıydı.", "Başarısı, genel olarak modern dünyadaki nihilistik eğilimler konusundaki görüşlerinde yatar.", "Nietzsche'nin trajik hatası, o kadar keskin bir şekilde teşhis ettiği, nihilizmin

ötesine geçme projesiydi." Nietzsche, bu ağır tenkitlere rağmen kudret iradesine dayanan biyolojik bir ahlakı savunarak Avrupa'ya yeni bir hayat anlayışı, yeni bir hamle ve mücadele fikri getirdi Buhranlardan bunalmış olan Avrupa için bu bir iksir gibı geldi ve onun felsefesi sonraki filozofları derinden etkiledi. (Bu münasebetle şunu da belirtelim: Celal Nuri İleri(ö.1939) Tarih-i İstikbal adlı eserinde Nietzsche'nin deliliğini bahane ederek bütün filozofları ve felsefeyi delilikle özdeşleştiriyordu. Buna cevap "İslamcı" denilen Filibeli Ahmet Hilmi ve Ferid Kâm'dan geldi. Ferid Kâm bu konuda yazdığı bir makalesinde Celal Nuri'ye cevap verirken deliliğin her insanın başına gelebileceğini, bir filozofun aklını bir dönemde kaybetmesiyle felsefenin batıl olacağı hükmünü çıkarmanın esas delilik olduğunu söyleyerek hem Nietzsche' yi, hem de felsefeyi müdafaa ediyordu.) (BK.S. Hayri Bolay, Ferid Kâm, Ankara, 1988, ilgili makale)

***

19. asrın son çeyreğinden itibaren Avrupa'da bilimsel ve felsefî düşüncede bir bunalım kendini göstermeye başladı. Bu, biraz da o sıralarda Avrupa'da gelişmekte olan siyasî kargaşanın etkisiyle kendini gösteriyordu. Bilhassa 1890'lı yıllarda fizikçilerin bir kısmı yapacak bir şey kalmadı, saha değiştirip başka meşguliyetler edinelim, düşüncesine kapılmaya başlamışlardı. Bu sırada daha çok matematik ile meşgul olan ve psikolojizme cephe alan Êdmund Husserl, felsefeyi kesin bilim olarak kurma teşebbüsüne girişti. Husserl'e gelinceye kadar fenomen kavramı olaylar, zaman ve mekan içinde meydana gelenler için kullanılmaktaydı. Husserl'in fenomen olarak ele aldığı şeyler ise, öz(essentia) fenomenleridir. O, böylece olay bilgisi değil, öz bilgisi elde etmeye çalıştı. Onun yöntemi "reduksiyon"(ayıklama) yöntemidir. Bu yöntemle Husserl, psikolojik ve diğer fenomenlerden "saf öze" yani, deneysel dünyadaki genellik hakkında bilgi temin eden düşünme şeklinden özlere ait genelliğe ulaştı. Dolayısıyla fenomenolojinin fenomeni gerçek değil ideal olduğu için o, reel olmayan şeyleri "öz" olarak kavradı. Husserl'in fenomenolojisinde olay bilgisinin tesadüfî olanın yeri yoktur, o a priori bir bilim olduğundan özleri, temel bağlılıkları ile kavrar. Husserl'in en önemli kavramı, yönelme "intentionalité"dir. Çünkü insanın tasavvurları ve bilinci mutlaka başka bir şeye yönelir. Böylelikle bilen öznenin kendisine yönelmesi, kendisinin bilme fiillerini nesne edinmesi, bilen öznenin kendi saf şuurunu meydana getiren bilgi eylemleri çözümlemesi imkan dahiline girmiştir Husserl ile felsefe olgular dünyasına daha bir ağırlık vermeye başladı. Husserl'in fenomenolojisi, gösterdiği ve insan düşüncesinin araştırması gereken bir "öz" alanının gereğini ortaya koyması, bütün düşünce ve inanç alanla-

rını etkiledi. Fenomenoloji felsefesinden bilhassa yöntem olarak Heidegger, Merleau-Ponty, Jean–Paul Sartre, N. Hartmann gibi filozoflar, derinden etkilenmişler ve felsefelerinde bu yöntemi kendilerine göre kullanmışlardır. Hatta sosyolojide "Etnometodoloji" adıyla fenomenolojiden yararlanarak kurulmuş yeni dal 1959'dan itibaren ortaya çıkmıştır. Bunların yanında "Din fenomenolojisi", "İbadet fenomenolojisi" gibi alanlar da açılmıştır. Memleketimizde fenomenolojiyi N. Hartmann'ın talebesi olan Takıyettin Menguşoğlu temsil etmiştir.

***

1878'de Amerikalı filozof Peirce tarafından "Açık fikirlerimiz nasıl verimli kılınır?" sorusuyla felsefî bir program ortaya koydu. Buna göre bize başarı sağlayan fikirler ve davranışlar değerli olmaktadır. Pratiğe dönük olduğu için başarı her şeyin ölçüsü oldu. Sonra W.James, J. Dewey gibi bu felsefenin temsilcileri, bu felsefeyi halka açık hale getirdiler ve yaydılar W.James, "Pragmatizm" adıyla Türkçe'ye çevrilen temel kitabında pragmatizmın ne olduğunu şöyle belirtiyor: Pragmatizm, bir otelin koridorunda iki tarafa da açılan odalar gibidir. Bu odalarda kimler varsa onlarla temas kurmaya benzer Pragmatizm, bu bakımdan rasyonalizm ile olduğu kadar spırıtualizm, idealizm, sensüalizm ve materyalizm ile de ilgilenir ve onlardan faydalanır. Bu felsefe, 20 y.yılda Amerika'da resmî devlet felsefesi haline geldi. Daha sonra bütun dünyaya yayıldı. Felsefe profesörü M.Emin Erişirgil, Millî Eğitim Bakanlığı müsteşarı olunca bu felsefeyi Türk Millî Eğitiminin temeline oturttu Bu açıdan 1924'de J.Dewey Türkiye'ye davet edildi. Onun verdiği rapora ve yaptığı tavsiyelere göre Millî eğitim sistemimiz yeniden şekillendirildi. 1980'den sonra Turgut Özal'ın gayretleriyle bu pragmatik felsefe, Türkiye'de her alanda hakim kılınmaya çalışıldı.

***

Birinci dünya harbi büyük devletlerin boğazlaştığı ve Osmanlı Devletini paylaştıkları bir harb idi. Bu savaşta milyonlarca insan can verdi, bir o kadarı yaralı ve sakat kaldı. Balkanların Ortadoğunun Kuzey Afrika'nın ve daha bir çok yerin haritası galip devletlerin keyfine gore çizildi. Bunun sonunda milyonlarca insan vatansız, milletsiz, yersiz, yurtsuz ailesiz ve işsiz kaldı. Bu insanlar hayata küstüler, yaşama ümitlerini kaybettiler. Böyle bir ortamda varlığı ve varoluşu temele alan yeni felsefeler ortaya çıkmaya başladı. Bunların başında Heidegger ve Jaspers gelir. Heidegger, fenomenolo-jiden ontolojiye geçti 1927'de yayımlanan temel kitabı "Varlık ve Zaman"ın başlığı bile varlığa ne derece önem verdiğini gösterir. Fakat o, varlığın kendisinden çok anlamı ve

varlığın zamanîliği üzerinde durur. Heidegger'e göre varlık, varolan (étant) dan farklıdır. Onun farklı varlık dediği Dasein/şu varlık yanı varoluşu gerçekleştirecek esas varlıktır. Dasein'ın kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesi için diğer varlıklar alet olarak onun elinde hazır vaziyettedir Dasein hermenötiği, bir anlama ontolojisi ortaya koymaktadır. Burada hermenötik, anlamanın ontolojik boyutu ile ilgilidir. Heidegger nazarında doğru düşünce, doğru fikir yürütme değil, gizli olanın açığa çıkarılmasıdır. Anlama ise, onun "mümkünler" dediği şeyin ifşa edilmesidir. Ona göre yorum, katıyen bir olgular yığını olmayıp, aksine bu olgular yığınının nasıl mümkün olduğunun izah edilmesidir.

Sartre, insan hürriyetini temele aldığı için dünyaya her nasılsa atılmış olan bu varlığı hürriyete mahkum bir varlık olarak kabul eder. Kendisini taş, ağaç gibi bir varlık zannederken sonra onlardan farklı olduğunun farkına varır ve bir bulantı duyar. Bunun üzerine kendi varlığında özünü gerçekleştirmeye yönelir. Çünkü Sartre'a göre varlık özden önce gelir.

Jaspers'de ise varlık fikri, kuşatıcı(englobant) varlık içine yerleştirilmiştir. Fakat o, aşkın bir varlığı temele almıştır. Onun için Sartre tarafından eleştirilmiştir. Aslında Heidegger, Jaspers ve Sartre'da varlık obje-varlık, süje-varlık, yahut kendinde varlık, kendisi için varlık ve başkası için varlık diye üçe veya altıya bölünmüştür Bunlarda bu bakımdan bütüncü bir ontoloji olmadığı söylenmiştir. Buna mukabil bu filozoflarda varlığa dair muhtelif teoriler vardır. Heidegger, özellikle, hermenötik, anlama ve anlam ontolojisi üzerinde de durmuştur. Varoluşçu felsefeler de çok derin izler bırakmış ve yeni ufuklar açmıştır.

Gabriel Marcel hali hazırı bir sır olarak görüyor, ona özellikle "benim durumum" diyor. O, "somut felsefe yapma taraftarıdır. Somut felsefe izm'leri ve okullaşma gayretlerini reddeder O, insanîleştirmeye karşı olan felsefelere ilgi duymaz." Somut felsefe yapmak demek şimdi ve hemen (Hic et Nunc) felsefe yapmaktır. G. Marcel daha çok ümidin. sadakatin ve sevginin felsefesini yapmıştır

***

Yeni pozitivistlerden Carnap ve arkadaşları metafiziğe karşı hasmâne tutumlarını devam ettirdiler, tıpkı A.Comte ve taraftarları gibi. Carnap ve arkadaşları ile Wittgenstein, metafizik önermelerin anlamsız olduğunu ileri sürdüler. Bu anlamsızlık anlayışı, metafizik, etik, estetik ve emir bildiren önermelerin doğrulanamaz olduğu iddasından çıkmaktaydı. Bu gunlük dil oyunlarının, gramerlerının ve dil mantığının yanlış anlaşılmış olmasına yönelik idi. Bu anla-

yışın sonu da tabiî olarak aşkın olanı terk etme ile neticelendi Bu doğrulama fikrine karşı, yanlışlama ilkesini ortaya atan da Karl Popper olmuştur.

***

20.yy.da Planck sabitesini bularak ve kuantum fiziği alanını açarak modern fiziğin istikametini değiştiren Max Planck, zamanın ve mekanın goreli olduğunu kabul ettiren A. Einstein, atom altı alemde determinizmin geçersizliğini ispat ederek hem determinizme darbe vuran hem de insan hürriyetine fizik dünyada bile bir kapı açan Heisenberg gibi büyük fizikçilerin felsefî yorumları, insan bilgisine ve dünya görüşüne yeni ufuklar açtı. Max Planck, "L'image du Monde Dans La Physique Moderne" (Modern Fizikte Alem Tasavvuru) adlı eserinde "...duyularımızın dünyası tek dünya değildir, bir başkası da vardır. Dolayısıyla evren hakkındaki bilgimizin berraklığı, araştırıcıyı bunun gerisinde son yapıları keşfetmeye iter. Aletlerimiz mükemmele ulaşsa da metafizik bir aleme olan ihtiyaç devam eder. Bu reel metafizik alem, bilimin hareket noktası değil, ama erişilmez bir amaçtır." (a.g.e.,éd. Gonthier, Genéve, 1963, trad. Cornélius Heim, s.76)

***

Paul Ricoeur, irademizin varoluşunu, hatanın, kabahatin ve suçluluğun oluşumunu sorgular, irademizin hakim kılınması yollarını araştırır, Marx ve Freud'e şiddetli tenkitler yöneltir. Ricoeur, "Yorum Hakkında" adlı eserinde hermenötiğin ayırıcı unsuru olan metin yorumunu tekrar ele aldı. Onun anladığı manada hermenötik, içerik ve anlamın gözüken cephesinin arkasındaki kapalı anlamı çözümleme süreci olup çok anlamlı simgesel metinlerle uğraşır. Çünku bunlar, gorunuşte tutarlı ve derin anlama sahip olan semantik bir birlik oluştururlar. Dolayısıyla hermenötik sayesinde dış görünüm altında yatmakta olan daha çok manaların ortaya çıkması mümkün olmaktadır.

***

Michel Foucault'nun çalışmalarının tamamına bakıldığında üç büyük çözümleme sahasının birbirinden dikkatle ayrıldığının farkına varılır: O, bilgi sistemlerini "arkeoloji, iktidar biçimlerini "geneoloji", kendi kendisiyle ilişkiyi, "etik" alanında çözümlemeye çalışmıştır. O pozitiflik veya deneysellik dediği alanlarda ortaya çıkan köklü dönüşümlerle ilgili çözümlemeler yaptı. O, "Kelimeler ve Şeyler" adlı eserinde hayat, emek ve dil olarak tesbit ettiği üç deneysellik alanına ait dönüşümlerin her birisini "Bilimlerdeki Dönüşümler" başlığı altında ayrı ayrı ele alıp inceledi.

M. Foucalult, fikri bir devrim gerçekleştirdi. O, modern tarih ilmini kavrayarak onun yöntem ve aracını kullandı. Bu durumda felsefe, daha önce-

kinden farklı olarak soyutlayıcı bir yöneliş olmaktan çıkmış, tamamen olayların ayrıntılarındaki çerçevesi çizilmiş sorunlarla sınırlı bir düşunce şekline dönüşmüştür. Bundan dolayı Paul Riceaeur, felsefenin kendisini hakim bilimlerden soyutlanmasına karşı çıkıyor; filozofun gıdasının tecrubî biçimde insanî ve sosyal bilimlerle uğraşmasında olduğunu söylüyor.

Birkaç cümle ile yeni bir arayış ve çalışmadan da bahsedelim: Karl-Otto Apel yaşayan en büyük alman filozofu sayılıyor. Kendisi 2005 Mayıs ayında İstanbul'da İsam konferans salonunda üç saat süren bir konferansında 1954'den beri üzerinde çalıştığı yeni bır metafizik anlayışını anlattı. O, Gadamar'ın talebesı olup Heidegger uzerınde çalışmış bir kimsedir. Karl-Otto Apel, insan hakları, insan şerefi ve tabiî hukuk gibi evrensel çapta geçerli sayılan normlar ve değerler hakkında Avrupa'yı evrensel olmanın kendisi olarak görmüyor. O yine bu manada Avrupa Birliğinin "dünya yurttaşlığına dayalı hukuk düzeni" ni oluşturamıyacağı iddiasındadır.

Onun oluşturmaya çalıştığı metafizik veya ontoloji değil, "metodik olarak ilk ve temel felsefenin başka bır paradigması"dır. Bu ona "aşkın semiyotık" diyor. O bır çok ilk felsefe paradigması bulunmasından ve bunların Avrupa tarihinde ortaya çıkmış olmasından hareket ediyor. Önce Grek felsefesinin başlangıcından yeni çağ'ın başına kadar olan "ontolojik metafizik", sonra Descartes tarafından hazırlanıp Kant'ta klasik temsilcisini bulan "aşkın şuur ve özne felsefesi", sonra da 20.asırda "aşkın semiyotik" Apel'e göre bu sonuncu paradigma dil tahlili, dil kullanımı ve dil hermenötiği dönüşlerınden sonra ilk felsefenin yerini almak vazifesi ile karşı karşıyadır. Üçüncü paradigma yani "aşkın semiyotik", Kant'ın aşkınlık felsefesinin ve refleksif akıl eleştirisinin bir dönüşümü (transformasyonu) ve radikalleşmesi olarak görülürse ancak anlaşılabilir. Karl Otto-Apel, yeni aşkın semiyotik anlayışını, aşkınlığın terki olarak değil, fakat anlam ve dil felsefesının eleştırılerinden de faydalanarak ve düşüncemızin kültür, tarih ve dile bağımlı olduğu şeklindeki hermenötik görüşü de dikkate alarak aşkın felsefenin dönüştürülüp yeniden ihya edilmesi şeklinde anlamaktadır.

***

Buraya kadar Batı felsefe tarihinde bilginin macerasını geçmişi ve haliyle özetle vermeye çalıştık. Batı felsefesi 2500 senelik uzun tarihi boyunca ortaya attığı teorilerle, çok farklı görüşlerle insanlığın dertlerine deva olabildi mi, insanlığa mutluluk verebildi mı, yoksa insanlığa çatışma, kan, gözyaşı, acı ve ıztırap mı verdi? Batı medeniyetinin çöküşünü anlatan Oswald Spengler gibi tarih felsefecileri, yine batılılar tarafından "karamsar tarih felsefecileri" kategorisine dahil edildi. Gerçekten Batı düşüncesinde bir gerileme ve kısırlık var mı?

Bunu ileri sürenler yok değildir. Fakat felsefenin geleceği hakkında kestirme şeyler söylemek doğru değildir. Bununla beraber yine de bu geleceğin bulanık olduğunu söylemek mümkündür. Bilim, zeka için nesnelerdeki kaosu, formüller halinde kavranabilir hale dönüştürür. Bunu da felsefenin yardımıyla yapar. Felsefe, bilimin kendisine temin ettiği hakimiyet gucunu nıçin icra etmek hakkına sahip olduğunu izah eder. Bundan dolayı bilim ve felsefe zıtlaşmaz, ama insan düşüncesini daha yüceltebilmek için yarışırlar. İnsanoğlu daima bir birliğin peşinde koşmuştur. Bu birlik, kafanın ve kalbin birliğidir. Tabiî ondan önce de zıhnın birliğidir. Bunun ıçin ınsanın evrendeki âhengi keşfetmesi ve bunu zihnine ve kalbine aksettirmesı lâzımdır. Kalblerin ve zihinlerin ahengi herhalde böyle temin edilir. Bu da bir huzur ve mutluluk arayışıdır.

Bu anlayış içinde 2005 Eylül ayı sonunda İstanbul'da ilk defa toplanan "Asya Felsefeleri Sempozyumu"nun temel konusu şu idi: Batı felsefeleri, şimdiye kadar insanlığa huzur getirmemiştir, biz Asyalılar olarak insanlığa huzur ve mutluluk getirecek yeni bir felsefe ortaya koymalıyız.

Bunun gibi Batı dünyasında da benzer arayışlar uzun süredir, görülmektedir. Bız bunlardan bırısine daha işaret etmek istiyoruz:

Basarab Nicolescu, Romanya asıllı Fransa'da yaşayan bir teorik fizikçidir. Kendisi 1996 da "La Transdiciplınarıté-Manifeste" isimli bir kitap yayımladı. Bu kitap 2001'de İngilizceye çevrildi. "Disıplinlerötesı Manifestosu veya Beyannamesi" denebilecek olan bu eserde Basarab şu tezi savunuyor: kendisı Kuantum fiziğine dayanarak bu tezi ileri sürmüş. Bugün 8000 den fazla bilim dalı var. Bu bilim dallarının hepsini veya bir kısmını bir bilim adamının yakından tanıması mümkün değildir. Öyleyse bilgin, bu bilim dalları arasındaki ilişkiler üzerinde durmalı ve bu ilişkileri geliştırmeye çalıştırmalıdır. Böylece bütün bu bilimler birbirlerini biraz daha yakından tanıma ve birbirlerine yakınlaşma imkanına kavuşmuş olacaktır. Ona göre disiplinlerötesi, dünyadakı hal-i hazır durumumuzu, devrimizin masal türünden bilgileri arasında yaşanmış tecrübemizin tanıklığını gösteren bir yol, bir mecradır; varlığın potansiyel güçlerini seslendıren bir sadâdır. Yaşanmış bir disiplinlerötesi, sadece zihniyetlerimizin değişmesine değil, aynı zamanda sosyal davranışlarımızın değişmesine de yol açacaktır. Nicolescu, bu hareketiyle fen bilimleri ve beşeri bilimlerle teolojik bilimleri kaynaştırmayı ve barıştırmayı hedeflemektedir. Benzer bir grup da Selanik üniversitesinde oniki senedir aynı maksatla çalışmaktadır.

Basarab Nicolescu, bu disiplinlerötesi hareketin Avrupa'da derneklerini kurdu, bunların federasyonunu teşkil etti ve 14 maddelik beyannamesini yayımladı. Bu beyanname, 2005 yılı kasımında Türkçe'ye çevrilerek internette yayımlandı.

İSLÂM DÜNYASI'NDA, OSMANLI'DA VE YENİ TÜRKİYE'DE FELSEFE

Nermi Uygurun Türk Düşüncesi ile ilgili önemli sözleri

"Eskiden de (zamanlarının geleneğine uyup Türkçe yazmamış olsalar bile) büyük filozoflar yetiştirmiş bir ulusuz, biz."

"Türk düşünürlerinin katkısı olmasaydı Avrupa Rönesansa ulaşamazdı"

"Descartes'ten yüzyıllar önce Gazzalimiz vardı, bizim. Nicolai Hartmann'dan daha mı az Farâbî'miz? Husserl'den neyi eksik, Sühreverdî' nin? Mevlânâ'nın, Yunus'un, Pir Sultan'ın günümüzdeki o ünlü varoluşçulardan nesi daha aşağı?"

"Şimdi kalkıp da 'biz filozof olamayız" diye kestirip atmak son derece yanlış olur.

(Nermi Uygur. Türk Felsefesinin boyutları, Gerçek yay., İstanbul, 1974, s.73)

Bazı felsefecilerimiz, İslam'da felsefe olmaz, bunu söylemek bir hatadır, deseler de İslâm Dünyası'nda büyük felsefe hareketleri olmuş ve bunlar yuzyıllarca sürmüştür. Bu hareketler, bazılarının dediği gibı, Yunan felsefesinin İslâm dünyasına gırmesıyle başlamış değildir. Albert Lange'nin dediği gibi, daha once de ortaya çıkmış yüz civarında akılcı felsefe okulu vardı.

Fârâbî, gerek varlık felsefesinde gerekse ahlak ve sıyaset felsefesinde bugün de zirvededir. İbni Sina, tabıp olarak 19. asrın yarısına kadar Batı'daki tıp fakültelerinde mutlak hakim idi. Çünkü "Tıpta Kanun" adlı beş ciltlik eseri mecburi ders kitabı idi. Filozof olarak Duns Scotus ve Saint Thomas dahil bir çok filozofu derinden etkiledi. Zaten bunların eserleri ölümlerinden kısa bir zaman sonra Latinceye çevriliyordu. Matbaa icad edildikten sonra da Rönesans döneminde basılıp yayılmaya başlanmıştır. Gazzalî'nın eserlerı de kısa zamanda Latinceye çevrilmişti. Gazzalî'nin şupheciliği, tartışmada gösterdiği büyük başarı Batı dünyasını da etkilemiştir. Prof. Nermi Uygur haklı olarak bunları Batılı büyük bazı filozoflarla karşılaştırarak onlardan eksik tarafları bulunmadığını söylüyor.

Endülüs'te yetişen İbni Rüşd'ün, Batı'da İbni Sina gibi, adına akımlar kurulduğu bilinen bir gerçektir. Hatta bazı Batılı araştırıcılara göre Rönesans'ta başlayan akılcılık, varlığını doğrudan doğruya İbni Rüşd'de borçludur. Ayrıca İbni Tufeyl, İbni Bâcce, İbni Meymun gibi Endülüslü filozoflar da Avrupa'ya farklı tesirlerde bulunmuşlardır.

Nasreddin Tusî, Fahreddin Razî, Sühreverdî, Ebul-Berekât, Seyid Şerif Cürcanî, Saadeddin Taftazanî, Bağdadî gibi filozoflar ve düşunürler, değişik ve orijinal görüşler getirmişlerdir.

Sadreddin Konevî, Mevlânâ, Selçuklular dönemini tek başlarına dolduracak durumdadır. Mevlânâ'nın başta Hegel olmak üzere bir kısım düşünürlere ve filozoflara tesir ettiği bilinmektedir. Hegel'in Mevlânâ'dan etkilendiğini Fel-

sefî Bilimler Ansiklopedisi ve Estetik gibi kitaplarında kendisi söylüyor. İbni Arabî, bugun bile Batı'nın bir kısım düşünürlerini sarsmaya devam ediyor.

***

Osmanlıda düşünce hayatı ve felsefe var mıdır? sorusu üzerinde uzun zamandır, tartışılmaktadır. Ama genellikle ne düşünce ne de felsefe vardır, hiçbir şey yoktur Osmanlıda diye cevap verenlere karşı, hiçbir şey olmasa 600 sene bir devlet nasıl yaşardı? diye cevap verenler de var. Bizim bu konuda on senedir, verdiğimiz dersler ve düşünürlerimizin kendi metinleri uzerinde yaptığımız araştırmalar, "Osmanlıda Düşünce Hayatı ve Felsefe Akçağ yay. Ankara, 2005" başlıklı bir kitabın ortaya çıkmasına imkan verdi. Bizim araştırmalarımıza göre Osmanlıda Davud-i Kayseri, Molla Fenarî, Muhyiddin Kafiyeci, Şeyh Bedreddin, Hocazade, Kemalpaşa Zade, Ali Tusî, Taşköprülü Zade Ahmed Efendi, Kınalı Zade Ali Efendi, Katip Çelebi, Gelenbevî İsmail Efendi gibi bir çok değerli ve orijinallik taşıyan düşünürümüz ve filozofumuz var. Bunlar daha doğru dürüst araştırılmış değildir.

***

Tanzimat döneminde Aydınlanma devlet felsefesinden etki alınmıştır. Namık Kemal ve Abdülhak Hâmid romantik akımdan tesirler aldılar Beşir Fuad, Meşrutiyet döneminde Baha Tevfik ve arkadaşları ile Abdullah Cevdet, Buchner materyalizmini ve pozitivist felsefeyi memleketimize taşıdılar Bunlara karşı İsmail Fennî ve Filibeli Ahmet Hilmi, spiritualist bir felsefeyi geliştirdiler. Rıza Tevfik daha çok evolusyonist bir felsefeyi geliştirdi. Ahmet Şuayp ve Ahmet Rıza, tamamen pozitivist felsefeyi temsil ettiler. Ziya Gökalp, Emile Durkheim'den aldığı tesirle millî kültüre, medeniyete ve milliyetçiliğe ağırlık veren bir felsefe geliştirdi. Gökalp, ırkların, milletlerin ve kadınların eşitliğini yeni Türkiye'nin hedefleri olarak savundu. Ona göre bireyin değerlerinin hepsi toplumdan gelmektedir. Gökalp, toplumsal değişmeyi, kültür ve medeniyet bağlantısı içinde adetlerin değişkenliği ve örflerin değişmezliği, içtimaî usul-i fıkıh ile açıklamaya çalıştı. Mehmet İzzet Millî hayatı manevi birlik üzerine dayandırdı. Schelling'ten aldığı tesirle toplum içerisinde ferdin özgür olduğunu sosyolojik determinizme karşı müdafaa etti. Orhan Saadettin felsefe tarihinin metodunu yazdı.

Mustafa Şekıp Tunç ise Bergson felsefesini benimseyip onu Türkiye'de yaymaya çalıştı

M. Emin Erişirgil, Neden Filozof Yok, (Ankara, 1958) adlı eserinde; Türkiye'de Batı taklitçiliğinden ve nakilciliğinden kurtulmadıkça filozof yetişmez, bir de dinî düşünce gelişmedikçe filozof yetişmez, diyordu.

Cumhuriyet'in başlarında Türk Tarih Kurumu başkanlığını yapmış bir tarihçi, Mehmet İzzet'e sorar: "Ne tahsil ediyorsunuz?" "Felsefe tahsil ediyorum." Tarihçinin cevabı: "Bize felsefeci değil, demirci lâzım.. Bu anlayış, felsefeden çok teknolojiye önem verildiğini gösterse gerektir.

Hilmi Ziya Ülken, Anadoluculuk akımını 18 yaşında felsefî temele oturtup (Ankara) dergisini çıkararak bu akımı yaymaya çalıştı. Fichte'den aldığı ilhamla "insanî vatanseverlik"e dayanan bir milliyetçiliği müdafaa etti. Ayrıca Eflatun'dan aldığı Dyade fikrine dayanan diyadolojik bir ontoloji kurdu. Bunu "Varlık ve Oluş" adlı eserinde ortaya koydu

Takiyettin Mengüşoğlu, Max Scheler'den, Kant'tan ve Hartmann'dan aldığı tesirle insan ve varlık felsefesi üzerinde durmuş, hocası Hartmann'ı aşmaya çalışmıştır Ayrıca değerler üzerinde de durmuş değişen davranışlar karşısında değerlerin değişmediğini müdafaa etmiştir. Modernleşmeyi bir bütün olarak ele almış ve Batı'nın bütün müesseseleriyle birlikte alınması gerektiğini savunmuştur.

Necati Öner, insan bilgisinin oluşumu, insan hürriyeti, değerlerin yapısı, kültürün özelliği, mantığın işleyişi ve menşei, stressın sebebi ve kaynağı gibi meseleler üzerinde durmuş, Türk Felsefe Derneğini kurmuş, "Felsefe Dünyası" adlı bilimsel ve hakemli felsefe dergisini, 20 seneden beri çıkarmaktadır.

Nermi Uygur, Husserl'de başkasının beni üzerinde çalışmış, özellikle dil ve kültür felsefeleri üzerinde fikir üretmiştir. Türkçe'nin felsefe yapmaya Almanca'dan daha müsait olduğunu ileri sürmüştür. Türkçe'nin felsefe yapmaya müsait olması konusunda felsefî tahliller yapan benzer dil araştırmaları yapan bir başka felsefecimiz de Ömer Naci Soykan'dır

Toplumsal değişmeyi, kültür değişmeleri ile açıklayan bir başka düşünür Mümtaz Turhan ve Erol Güngör'dür. Toplumsal değişme, mecburi ve tepeden inme kültür değişmesiyle meydana gelirse, bu, toplumda köklü sarsıntılara yol açar. Dolayısıyla bu değişimin kontrol edilebilmesi için halkın ve çoğunluğun isteği ve katılımı ile olması lazımdır.

İyoanna Kuçuradi ise T.Felsefe Kurumunu kurmuş ve bu kurum adına tercüme, telif çeşitli eserler yayımlamıştır. Kendısı daha çok değerler uzerınde ve ozellikle de etik konusunda çalışmalar yapmıştır.

***

Cumhuriyet döneminde felsefî düşünce gelişme göstermekle beraber bu, istenilen seviyede olduğu mânâsına gelmez Ziya Gökalp gibi özgün fikirleriyle toplumumuzun dertlerine çare üreten bir filozofumuz var. Filozof un-

vanını, Rıza Tevfik'e, Mehmet İzzet'e, Hilmi Ziya'ya, Mengüşoğ-lu'na, Nermi Uygur'a, Necati Öner'e ve Erol Güngör'e de vermek yanlış olmaz. Ama Nermi Uygur'un aşağıya alacağımız ifadelerinde açıkça belirttiği gibi **Türk düşüncesinin ve felsefesinin gelişmesi geçmişteki kendi felsefemizi ve filozoflarımızı iyi bilmemize ve değerlendirmemize bağlıdır.** (Türk Felsefesinin Boyutları, Gerçek yayınevi, İstanbul, 1974, s.73) Bugünkü kısırlığımızın birinci sebebi budur. Çünkü "çekme su ile değirmen dönmez." Şimdi Nermi Uygur'un bu konudaki düşüncelerini aşağıya olduğu gibi alıyorum. İsteyen istediği gibi değerlendirsin:

Felsefemizin gelişmesi, ancak geçmişteki felsefemizin değerlendirilmesine bağlıdır. Uzun ve zengin tarihimiz, nice ünlü felsefelerle dolup taşar; tarihimizin büyük donemlerinde çığır açmış filozoflara rastlanır. Ne yazık ki tarihsel felsefe gömülerimiz, bir süreden beri gözden düşmüş ya da unutulmuştur. Günümüz felsefesinde hepimizin canını sıkan duraklama ve gerilemeler işte bundan ileri geliyor, başka bir şeyden değil. Öyleyse yapılması gereken, hiç zaman yitirmeden geçmişteki felsefemizi yeniden verimli kılmaktır.

Kendi felsefemizi kalkındırmak için yabana uzanmak, yabancı felsefe geleneklerinden yardım ummak yakışmaz bize. Onun için araştırma, düzenleme ve para türünden neyimiz varsa, her şeyimizi geçmişte yaratılmış olup canlılığından henuz bır şey eksilmemiş bulunan kendi felsefemizden yararlanmada yoğunlaştırmalıyız. Bu yerinde davranıştan caydırmak için önümüze atılabilecek olan engellemelerden hiç birinin tuzağına duşmemek zorundayız:

Özellikle, başka felsefelerin kendimizden daha sağlam olduğunu; geçmiş felsefelerin artık geçmiş olduğunu soyleyenlere kulak asmamalıyız. Kendi tarihini bilmeyen, kendi tarihindeki düşünce başarılarına guvenmeyen, yaban hayranı kimselerdir, bu gibiler. Oysa ortada örtülemeyecek bir durum var ki o da şu: Felsefeyi özlediğimiz aşamaya ulaştırma umutlarımızı, parlak tarihimize yaygın derin felsefe damarlarını titizce işlemekle en güzel biçimde gerçekleştirebiliriz.(Aynı eser,s.86-87)

Artık günümüzde insan gündelik sorunların içinde boğulmaktadır. Teknolojideki baş döndürücü gelişme, bir taraftan bilimi yönlendirirken diğer yandan günlük hayatı ve düşünce hayatımızı da yönlendirmektedir. Artık büyük filozoflar yok, hele hele sistem sahibi filozoflar hiç yok. Belki daha çok felsefe profesörleri var. Hayat, maddîleşiyor, beton yığınlarından çıkamıyoruz. Eşya, madde, çıkar, zevk merkezli bir dünyada yaşıyoruz. İnsanın değerleri, yüksek gayeleri ve hedefleri olması lâzım. Amaçları olanların değerleri olur. İnsanlık bu çıkmazı aşabilirse ve biz de Nermi Uygur'un dediği

gibi kendimize dönebilirsek her halde daha yüksek seviyede felsefe yapmak mümkün olacaktır. Ama bunun için Türkçe'nin yüksek ifade formlarına kavuşması icap eder. İsmail Hakkı İzmirli, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Topçu gibi düşünürler ve araştırıcılar bu endişeleri taşıyarak araştırdılar. Bununla beraber kendi düşüncelerimizi kendi dil ve kavram formları içinde gelişme şuurunun küçük görüldüğünü ve engellemek istendiğini de unutmamak lazımdır. bunun için bir takım kimselerin kafalarını, zihniyetlerini ve bakış açılarını değiştirmeleri gerekir Türkiye'de felsefe Türkçe'nin asırlardan beri gelişerek biriken zenginliğine bir katkı olarak gelişmelidir. Bu da dilimize ve milletimize has hayat tarzıyla ve bakış açısıyla yapılacak felsefelerle, özgün olabilir ve evrensel felsefeye katkıda bulunabilir. Buna masallarımızın, hikayelerimizin atasözlerimizin, şiirlerimizin, şarkılarımızın, ilahilerimizin, türkülerimizin, destanlarımızın iyi incelenip değerlendirilmesinin de katkısı olacaktır. Yunus'u Yunusça, Mevlana'yı kendince, Hacı Bektaş Veli'yi aslından saptırmadan okuyarak incelemek bu gelişmelerin ön şartlarındandır.

Bu açıdan bakıldığında şu noktayı da hatırda tutmak lâzımdır: Batı'da filozofların yetişmesi, evvela kendi fikir tarihlerini, bunların dillerini ve özel kavramlarını yakından tanımaya bağlıdır. Aristo'yu Eflatun'u ve diğer yunan filozoflarını, Ortaçağın Hristiyan kilise babalarını, Descartes'den itibaren kendi dönemine kadar gelişmiş olan felsefî hareketleri ve filozofları yakından tanımayan bir Kant, bir Leibniz, bir Locke, bir Spinoza, bir Hegel, bir Comte, bir Bergson, bir Heidegger düşünülebilir mi? Onlar, Batı felsefesinin yanında Çin, Hint, Yahudi felsefelerini tanıyarak onlardan da faydalanırken biz neden sadece Batı'ya yöneliyoruz da onun yanında kendimize ve diğerlerine dönüp bakmıyoruz, yahut kendi düşünce dünyamızı küçük görüyoruz veya düşman kesiliyoruz? Aslında Nermi Uygur gibi düşünürsek kendimizin dışındakilerden yardım ummamamız gerekir. Ama her halu kârda en az Batı felsefesi kadar kendimizi yakından bilmek mecburiyeti vardır Kendini bilmeyenler, uzun soluklu bir felsefe yapabilirler mi?

Bizde felsefe yakın zamana kadar birkaç kişinin tasarrufu altındaydı. Bugün bile bazı felsefe bölümlerinde ya tek kişinin veya tek ideolojinin dedikleri geçerlidir. Bazı bölüm başkanlarının dediklerinden başka doğru yoktur. Onlar isterlerse bazı kişiler yükselir, istemezlerse yükselemez veya tard edilir. Artık bunların aşılması lâzım. Türkiye'de felsefî endişesi olanlar çoğalmakla beraber aydınların sayısına nispetle yine de çok sayılmaz. Bunda halâ ideoloji tesirli olmaktadır.

***

Elinizdeki bu kitap makalelerden, tebliğlerden ve bazı roportajlarla bır gazete makalesinden meydana gelmektedir. Felsefî meseleleri yakından ilgilendirdiği için kitabın adına "**Felsefe Dünyasında Gezintiler**" dedim. Kitaptaki çeşitli Yazılar, muhtelif felsefe meselelerine ve güncel konulara çözüm aramaktadır. Umarım felsefi duşunceye belli bir katkı sağlar.

Bu tarz makale ve tebliğlerle bazı gazete yazılarını ve röportajları ihtiva eden beş kitap daha hazırlanmaktadır: Bunlar sırayla, "**Türk Düşüncesinde Gezintiler**", "**Millî Akıl ve Eğitim**", "**Değerler Dünyasında Gezintiler**", "**Alevîliğin Problemleri Etrafında Gezintiler**", "**Mehmed Akif'in Fikır Dünyasında Gezintiler**" şeklinde olacaktır. Talepler üzerine kitaplaşan bu çalışmalar umarım, ihtiyaca cevap verir ve bazı ihtiyaçları karşılayabilir.

Bu kitabın tanziminde ve tashihinde büyuk emeği geçen Ar. Gör. Recep Batu Günör'e teşekkür ederim.

Süleyman Hayri Bolay

29 Mayıs 2006, Ankara

İNSAN FELSEFESİ

- İnsan Haklarının Felsefî Temelleri
- Ailenin Felsefî Temelleri
- Hegel'in İnsana Bakışı
- Felsefenin Ölüme Bakışı Yahut Ölüm Problemi
- Demokrasinin Felsefî Temelleri Üzerine
- Felsefe Meseleleri Açısından Bazı Türk Atasözleri Üzerine Bir Yorum Denemesi
- Sivil Toplum ve Mânâsı
- Anarşinin Fikir Kaynakları
- Din ve Terör
- Siyasî Ahlak Olabilir mi?

İNSAN HAKLARININ FELSEFÎ TEMELLERİ*

Kültür kodlarından hiçbiri kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. "İnsan Hakları" gibi siyaset ve ideolojik değer yüklü kavramların ortaya çıkışı da uzun bir tarihi tecrübeye dayanmıştır. Bu tarihi tecrübede, manevî değerler ve inançlar, önce insanın ruh dünyasında yer etmiş, sonra da kurumlar halinde toplumda yankı bulmuştur. "İnsan Hakları" işte böyle bir yankılanmanın mahsulüdür.

"İnsan Hakları" kavramı, 1789'dan sonra Batı'da gelişmekle beraber, uygulanışı ve bu hakların tanınması, bilindiği kadarıyla, milattan üç bin yıl kadar öncelere gitmektedir. Mesela eski Mısırlılarda Güneş Tanrısı Ra, bütün insanların eşitliğini ilan etmişti. Mısırlılar, insanın ölümlü olduğuna ama ölümden sonra da, ruhun yaşamaya devam ettiğine, ahiret hayatının ebedî olduğuna, ölümden sonra, insanın dünyadaki fiillerinin onunla gittiğine inanıyorlardı; insanların eşitliği gibi esasları bu inançlarla temellendiriyorlardı. (Bkz. Histoire de l'Humanité, I, Milano,1967, s.596).

Ayrıca Sümerlerde, Hititlerde, Hamurabi kanunlarında insan hakları ile ilgili çok esaslı hükümler bulunduğu bilinmektedir. (Bkz. Mebrure Tosun, K. Yalvaç, Sümer-Babil-Asur Kanunları, Amenı Şaduka Fermanı, Ankara 1975).

İnsan Haklarının tarihi kökeni daha gerilere götürüle-mez mi?

Götürülebilir, ilk insana kadar götürmek mümkündür. Çünkü ilk insanın cennette yasak meyveye yaklaşmaması uyarısı hem ilk kuralı hem de ilk hakkı yani hem hakkı hem de vazifeyi ifade ediyordu.

İnsan haklarını iyi tanımak için insanı iyi tanımak gerekir. İnsan nasıl bir varlıktır? Ontolojik olarak tabiatın bir parçası, hayvanın bir üst türü müdür, yoksa bütün varlıklardan farklı bir yapıya mı sahiptir? İnsanı tabiatın bir parçası, zeki bir hayvan olarak görürsek, o takdirde, meseleye materyalist bir açıdan çözüm aramış oluruz. Eğer insan bedeni gibi ruhu da tabiatın bir devamı yani tamamen maddî bir varlık ise, o zaman insandaki kavramlar dünyasının, fikir hayatının, zengin hayal aleminin, inanç ve mânâ dünyasının, eğitim anlayışının nereden geldiği sorulmalıdır. Çünkü bu saydığımız manevî dünya ve değerler zenginliği tabiatta mevcut değildir. Tabiatta olma-

* Yeni Türkiye Dergisinin 1988'de çıkan 21. sayısında yayımlanmıştır.

dığı için de bitkide ve hayvanlarda da yoktur. Bundan dolayı en ileri hayvan türü olan ve atamız olduğu ileri sürülen maymunların ne hakkı ve hukuku, ne kavramlar dünyası, ne ilmi, ne eğitimi, ne de medeniyeti vardır.

Ancak bunlar insanda ortaya çıkmıştır, öyleyse insan, varlık yapısı bakımından tamamen farklı bir yapıya ve yaratılışa sahiptir, demek yanlış değildir. Daha doğrusu, insan Sokrat'ın dediği gibi ruhuyla insandır. Ruhu da maddeden ayrı ve tamamen manevî bir yaratılışa sahiptir.

İnsan hakları, nereden kaynaklanır, denirse, evvela insanın bizzat taşıdığı ontolojik değerinden ve ona duyulan saygıdan kaynaklanır, diye cevap verilebilir. Eğer, materyalist ve naturalist iddialar doğru olsaydı, insana da ancak hayvana verilen değer kadar değer verilirdi.

Mevlana'ya göre beden halindeki insan sadece bir kamış gibidir. Hacı Bektaş Veli'ye göre, dokunulduğu zaman "Tın Tın" öten boş bir kovandır. Ama kamışa ses üfleyen sanatkar ondan binbir çeşit nağme çıkmasına, şaheser musiki eserleri meydana gelmesine yol açtığı gibi Yaratıcı da bu boş kalıba "kendi ruhundan üfürünce" o boş kalıp harikalar meydana getiren bir varlık yani insan olur.

Hz. Adem'in peygamber oluşu, ilk insan olarak, onun yeryüzünde Allah'ın vekili (Halifesi) olmasını da ifade eder. Onun peygamberliği hak ve vazifelerin, hakların ve hürriyetlerin başlangıcını teşkil eder. Denebilir ki hak ve hürriyetlerin bildirilmesi, uygulanması, kontrol edilerek korunması için Allah, Hz. Adem'i ilk defa görevlendirmiştir

Meselenin bir başka yönü vardır. Ontolojik olarak yaratılan insanın yaşama hakkı, en temel, en önemli haktır, çünkü insan hakları insanın hayatıyla ilgilidir, insanın yaşamak için önce bilgiye ihtiyacı vardır. İnsana yoktan bir hayat veren, onu canlı kılan Allah, onun mutluluğu için emrine verdiği tabiatı ve evreni ona tanıtmıştır. Allah insana eşyanın (varlıkların) isimlerini öğretmiştir. İngiliz filozofu John Locke (1632-1704) "İnsan Zihni Üzerine Denemeler" adlı eserinde uzun uzadıya insan bilgisinin temelinde Allah'ın bilgisinin bulunduğunu ispat etmek için uğraşır. Ona göre, insandan önce, bilen şuurlu bir varlık vardır, bu zaruridir. Çünkü şuursuz maddenin kendi kendisine şuur ve bilgi koyması, bir üçgenin kendisine dik açı koyması gibi saçmadır. Şu halde insanın ilk bilgisi nereden gelmiştir sorusunun cevabı da verilmiş sayılır. Descartes'in dediği gibi "yanılmaz olan Tanrı'nın bilgisi tamdır ve mükemmeldir. Yanılmaz olan Tanrı aynı zamanda yanılmaz olduğu için de söylediği doğrudur". Yani insan bilen bir Yaratıcının bildirdiği bilgilerle mücehhezdir.

Hayat hakkı demek, kendi varlığını sürdurme hakkı, ureme ve ınsan neslini devam ettirme hakkıdır. Bu da bitmeyen bir eylem, bir süreçtir, Ferdin kendi hayatını sürdürmesi ne demektir? Fert olarak insanın eşya hakkında edindiği bilgileri kullanarak rasyonel bir varlık haline geçmesi demektir.

Hayat veya yaşama hakkı, diğer bütün hakların kaynağıdır. Bu hakkı insana, ancak onu yaratan verir ve O geri alır. Yoksa manevî ve üstün bir varlık olan insanın tabiat veya şuursuz madde tarafından yaratılıp ona bu hakların bahşedilmesı mümkün değildir. Tabiatın kendisinde "Hak" ve "vazife" kavramları var mıdır ki, kendisinde olmayan şeyleri insana verebilsın? Bu sebeple insan ve hayatı kutsaldır. Kutsallığından dolayı dinler ve onlardan gelişen dini düşüncelerin etkisiyle bazı felsefeler insan hayatına ve haklarına önem vermişlerdir. On emirdeki "öldürmeyeceksin" emri bunun içindir.

Hıristiyanlar da kendilerinin kilisenin manevî birliğinde Tanrı tarafından "ınsanların selameti için" hareket etmekle görevlendirildiklerine inanırlar.

İslam, hayatı bir bütün olarak görür. O, düşünülen ve inanılan hayat ile kurulan ve yaşayan hayat arasında bir ayrılık görmez; aksine bunların bölünmezliğini kabul eder. Buna binaen ınsan hayatını kutsal gorur. Yaşama hakkının, gerek insanın kendisi gerekse başkaları tarafından ortadan kaldırılmasını yasaklar. Oyle ki ana karnındaki doğmamış çocuğun bile geçim sıkıntısı ve benzeri endişelerle öldürülmesini yasaklar. Kız çocuğuna özel hayat hakkı tanır. Kur'an-ı Kerim, haksız yere bir cana kıyan kimsenın bütün insanları oldürmuş gibi olacağını bildiriyor. Demek kı bir insan hayatı bütün insanların hayatına bedel gibi görülmektedir. Nitekim aynı ayette bir canı kurtaran kimsenin de bütün insanları kurtarmış gibi olacağını haber veriyor (Maide 5/32).

Kur'an'da yaşama hakkına dayalı olarak yer alan diğer insan haklarına da önem veriliyor. Bunları, mülkiyet, kendine saygı, şahsi dokunulmazlık, şahsi özgürlük, sosyal güvenlik, zorbalığa başkaldırma, ifade, inanç ve ibadet özgürlüğü, eşit muamele görme, haksızlığı düzeltme, iktisadi güvenlik, toplantı düzenleme özgurlüğü, seyahat, sıyasî faaliyetlere katılma özgürlüğü, bir ülkeyi terk etme ve ülkeye yerleşme özgürlüğü, emeğin karşılığını alma, tövbe ve pişmanlık, şeref ve itibar, ikamet, evlenme, boşanma, akrabalık malını dağıtma hakkı olarak sayabiliriz. Bu hakları böylece saymamızın nedeni, bunların bir kısmını halen dünyanın gündemine girmediği halde Kur'an'ın nasıl teferruatlı olarak insana muhtelif hakları tanıdığına işaret etmektir.

İnsan haklarının ontolojik, epıstemolojik temellerine ışaret ettik. Şimdı de bir başka temeline işaret edelim:

İnsan hakları insan merkezci bir düşünce şeklidir. Böyle bir düşünce her şeyden evvel, insani varlığın objektif olarak iyi olduğu esasına dayanır. İnsanın yaratılıştan iyi olduğu kabulü, onun kötü ve kötümser olmaması fikrini de beraberinde getirir. Aynı zamanda insanın, ahlakı bir varlık olduğunun kabulünü ifade eder. Ahlaki bir varlık olarak insanın, hemcinslerine yani diğer insanlara yakınlık ve sevgi duyma, onlara sevgi ve şefkatle yaklaşma gereğini ortaya koyar

Zaten tasavvufta genel olarak, evrenin, Allah'ın sevgisi ile yaratıldığı kabul edilir. Aristo dahi, Metafizik kitabında Tanrı'nın birinci semaya hareketi mekanik bir şekilde vermediğini, kendisi "sevgi objesi" olduğundan birinci semanın içinden fışkıran sevgi ile O'na doğru giderek hareketi aldığını, sonra da diğer varlıklara bu hareketi aktardığını söyler. Yani evrenin yaratılışında kaba güç, kör şuursuzluk değil, şuurlu bir irade ve sevgi bulunduğuna dair ilahi dinlerde ve bazı felsefelerde umumi bir kabul vardır

İşte bunun için Yunus Emre:

Çalab'ın katında yüz bin türlü sevgi var;
Biri, Rahman-ı Rahim, biri şeytan-ı rccîm

diyor. Yine bunun için bizim edebiyatımızda:

"Muhabbetten Muhammed oldu hâsıl
Muhammedsiz muhabetden ne hasıl?

Demek ki insan haklarının bir diğer temeli, değer temelidir, değere dayanan temeldir.

"Hak" kelimesi çeşitli manalara gelir. Aslı Arapça'dır. Aynı zamanda "Allah" manasına da gelir. Nitekim Mehmet Akif Ersoy, "Safahat'ında

"Halikın nâmütenahi (sonsuz) adı var. En başı Hak
Ne büyük şey kul için Hak'kın elinden tutmak"

diyor. Burada Mehmet Akif merhum, hem "Hak"kın kaynağını gösteriyor, hem de hak (Allah) adına hak'ları korumak ve kollamak görevini ifade ediyor, bir bakıma ikisini özdeşleştiriyor, yani hak'ların kutsallığını da ortaya koyuyor. Yunus Emre de okumanın ilim tahsil etmenin, "Kendini bilmek" olduğunu söylüyor ve kendini bilenin hem Tanrı'yı hem de "kişi hakkı"nı bilmesi gerektiğini söylüyor:

"Okumanın mânâsı kişi hakkın bilmektir.
Çün okudun bilmedin ha bir kuru emektir"

İslam'da bu sebeple, "kişi hakkı" yahut "kul hakkı", "Allah hakkı"ndan üstün tutulmuştur. Çünkü Allah kendi hakkını her zaman affedebilir ama insanın rızası, helalliği ve gonlü alınmadan Allah onun hakkını yiyenleri bagışlamıyor. Yanı Allah, ınsan hakkını (hangı dınden ve ırktan olursa olsun) bağışlama yetkisini kendisine vermiyor; onu özellikle hakkı yenilen ve hakkı elinden alınan insana veriyor. Bunun için hak evrenseldir (küllidir). Nitekim Milne, insan haklarının evrensel nitelikteki ahlaki yükümlülüklerden doğduğunu söylemektedir. İnsanlar aynı ahlak kanununu ve onun esaslarını paylaşmalı ve onu uygulamakta müşterek hareket etmelidirler, çünku bütün insanlar, tek tek fert olmalarının yanında aynı zamanda ictimai (sosyal) varlıklardır. "Her insan hemcinstir" "Herkese eşit ve dürüst muamele etmeli," "Kişinin şerefine itibarına saygı gösterilmeli", "Şiddete başvurulmamalı" gibi ahlaki yükümlülükler, ahlaki bir özellik taşır.

İnsan hakları, ahlakî anlam yüklü olduğundan toplumu ahlakî kurallara uymaya yöneltmelidir. "Hak" terimi, toplum bağlamında insanın eylem hürriyetini ihtiva eder.

Diğer bir yönden de "Hak" terimi toplumsallığı gerektirir. Hukukta "Hak"ın olduğu yerde, hürriyet, yetki, kabul edilme ve saygı da beraberinde gelir. Zira insanın iradî olarak eylemde bulunabilmesi, hür olmasına, daha doğrusu zorlamaya muhatap olmamasına bağlıdır.

Nerede zorlama varsa orada hürriyet yoktur. "Dinde zorlama yoktur" demenin manası, kişi kalb ile tasdik etmeye zorlanamaz, demektir Burada hürriyetin hak' ka bağlanması önemlidir

Acaba Hakkın vazifeyle ilgisi ne olabilir? Hakkın vazifeyle çok sıkı bir ilgisi vardır. Çünkü insana verilen her hak bir vazifeyi (görevi) gerektirir. İnsan hakları vazife duygusuyla da temellendirilebilir. Hak ve vazifeler birbirini tamamlar. Kant'a göre de vazifenin varlığını kabul etmek başka şahısların da haklarının olduğunu, Hak olan Tanrı'nın şahsiyetini kabul etmektir (J. Lacroix, Kant et Kantısme, Paris 1973, s. 71, 68). Yine Kant'a gore ınsan, haklara ve vazifelere sahip olan bir varlıktı; ama Tanrı da Hak varlıktır Hak'kın varlığıdır O sebebi kendinde olan, başka sebebin kendisine tesir edemeyeceği bir varlık olduğu için, hem mutlak hürriyet sahibi olarak serbestçe yaratır, dolayısıyla hürriyetin de kaynağını teşkil eder, hem de hakları ve ondan doğan vazifeleri, kuralları ınsana bildirir. İnsana verdiği hayata karşı, ondan bırtakım vazifeler ıster. O halde hak ve vazifeler birbirini tamamlamakta ve insanın fikirde ve tatbikattaki bütünlüğünü ortaya koymaktadır

İnsan Hakları, Batı'da gündeme yerleşmiş ise de Batı dünyası, bu konuda sicili çok kirli olan bir dünyadır. Bugün Batı'da insan hakları kavramı, dünkünden daha çok ideoloji yüklüdür. Jenozit, engizisyon, Yüzyıl, Otuz yıl Harpleri ve yüzyılımızdaki bir çok hareketler, bu sicilin vesikalarıdır. Bosna ve Kosova bunun en yakın örnekleridir. IRA hareketi de kaynağını aynı yerden almaktadır. ABD, zencileri hala içine sindiremedi. Bugün (11.06.1998) haberlerde üç beyazın bir zenciyi dövdükten sonra arabanın arkasında üç km sürükleyerek öldürdüklerini haber veriyor.

Demek ki burada ırkçı bir tutumla karşı karşıya bulunulmaktadır. Halbuki insan haklarının, eşitlik ve adalet fikrini, üstün ırkın olmadığını, olamayacağını kafalara yerleştirmesi gerekirdi.

Öyleyse insan haklarının nasıl korunacağı sorunu, çok büyük bir problem olarak önümüzde durmaktadır İnsan haklarını kabul etmek çok önemlidir. Bununla ilgili anlaşmalara imza atmak da çok önemlidir. Ama o hakların korunması nasıl olmalı ki insan haklarının ihlalleri olmasın!.

Bunun için felsefe eğitimi almak gereklidir, deniliyor. ABD'de, Ingiltere'de, Fransa'da Almanya ve İspanya'da felsefe yok mu, felsefe eğitimi yok mu? İnsan haklarından bahsedip de sömürgeciliğe fetva veren, zayıf halkları sömürmek için teoriler hazırlayan, bilimlerin verilerini tahrif eden filozof, tarihçi ve bilim adamı yok mu? Çok, hem de sürü gibi. Öyleyse, felsefe tek başına insan haklarını korumayı üzerine alamaz, alsa da bunu başaramaz. Hem felsefenin insanın kalbine işleyen bir müeyyidesi mi var ki onu uygulayarak ihlalleri önleyebilsin!

Peki, çare nedir? Çare, her şeyden evvel insana bakışta natüralist ve materyalist insan anlayışını terk etmekte, insanı birinci sınıf hayvan olarak görmekten vazgeçmektedir. İnsanın manevî bir varlık olduğu gerçeği iyi konulmaz, iyi benimsenmezse, iki yüzlü bir insan hakları uygulaması baş gösterir. İnsan tesadüfen olmuş bir makine değildir. Anlamsız bir varlık da değildir. Aksine, kendisine ve evrene bir mana verebilen varlıktır. İnsanın evrendeki özel konumu, onun maddesinden, bedeninden veya cisminden dolayı değildir. Onda emaneti yüklenme cesareti vardır, sorumluluk, eğitim ve sonsuz ruh dünyası vardır. Bu ruh dünyasının başta bahsettiğimiz asıl kaynağına iyi bağlanması, bu bağın koparılmak yerine gittikçe kuvvetlendirilmesi lazımdır. O zaman bizim tarihimizde sayısız ve en güzel uygulama örneklerinin bulunduğu gibi sömürmesiz samimi (gerçekten samimi) bir koruma örneği ortaya çıkabilir.

AİLENİN FELSEFÎ TEMELLERİ*

Ailenin temeli, Danimarkalı filozof Sören Kierkegaard'ın "Hayatın estetiği" dediği evlenmedir. Evlenme olmazsa aile olmaz. Aile olmazsa da ne toplum, ne millet ve ne de devlet olur. Bu, en basit sosyolojik gerçektir. Onun için aile, tarihin ilk devirlerinden bu yana daima toplumun temeli ve en küçük yapı taşı olmuştur.

Ailenin felsefî temelleri araştırılırken, öyle zannediyorum ki, öncelikle insanın yapısı, mahiyeti ve özü üzerinde durmak icap eder. Beşerî varlığın, insanî varlık olarak, kendi karşı cinsi ile en zarurî münasebeti kadın-erkek münasebetidir. Fakat burada sorulması ve cevap aranması gereken soru şu olsa gerek: İnsan hangi noktaya kadar tabiatın insan üzerindeki hâkimiyetinden kurtulmuş ve beşerîleşmiştir? Bu nokta çok mühimdir. Çünkü insanı tabiata bağlayan, tabiatın değişmez bir parçası sayan naturalist görüşler, insanla hayvan arasında sadece derece farkı görmektedirler. Acaba öyle midir? Yahut insanı tabiata irca etmek mümkün müdür veya insanla tabiat, insanla hayvanlar arasında bir mahiyet farkı yok mudur? İnsan ne dereceye kadar kendisi olabilmiştir? Kendi türünün değerini bilerek kendisine lâyık olabilmiş midir?

İnsanın ne dereceye kadar ihtiyaçları beşerîleşmiştir? Ne dereceye kadar ferdî varlığında sosyalleşmiş ve sosyalleşirken nasıl bir kültür edinmiştir? Kendine has bir dünya kurabilmiş midir?

Bu soruları çoğaltmak mümkündür. Yalnız bu sorulara cevap verebilmek için meseleye 1) İnsanın tarihi, 2) Biyolojik varlığı, 3) Kültürel yapısı açısından yaklaşmak doğru olacaktır, sanırım.

1) İnsanın tarihi açısından meseleye yaklaşınca, ailenin ilk insan kadar eski olduğu anlaşılır.

Gerçi Marksizm aileyi, ferdî mülkiyetin gelişmesine paralel olarak izah ettiği için ferdî mülkiyet doğmadan önce ilkel cemiyetlerde aile mevcut olmamış oluyor. İlkellerde aile yasaklarının olmadığı fikri ve "ilkel fücur" anlayışı McLernan Starck, Westermack, Kopperr, Malinowski gibi bir çok araştırmacı tarafından tenkit ve reddedilmiştir. Bu sebeple aileyi sırf iktisadî

---

* Aile Kurumunca hazırlanan "Ailenin sorunları sempozyumu için hazırlanmış ve Türk Yurdu dergisinin, 1991 temmuz sayısında yayınlanmıştır.

tekamülün fonksiyonu olarak görmek isabetli değildir. Dolayısıyla ailenin zuhuru, ferdî mülkiyete bağlı olmayıp ondan önce de mevcuttur.

Ailenin yapısında ve ortaya çıkışında, mülkiyetin olduğu gibi dinin de rolü vardır. Bir aileden olmak, aynı kutsal kanı taşımak, aynı ruha bağlanmaktır. Bu manâda kan bağı da mistik ve fiktif özelliktedir. Zira ilkel topluluk, aynı kutsal varlığın soyundan geldiğine inanan insanların teşkil ettiği bir aile idi. Bu bakımdan aile zamanla toplumun daha kompleks hallerinde özel bir cemaat, toplumun en küçük hücresi halini almış, mevhum kan bağı yerine soydaşlık (gerçek kan bağı) geçmiştir. Öyleyse aile tarihî gelişmesi içinde dinî, hukukî, siyasî ve ahlakî özellikler kazanmış, yani sosyal ve manevî değerleri bünyesinde toplayan bir müessese haline gelmiştir. Bu mânâda Alman filozofu K. Jaspers (öl.1969) gibi biz de "Aile, evlenme, tarihin mucizelerinden biridir" diyebiliriz.

2) İnsanın biyolojik varlığına bakınca orada çok farklı bir durumla karşılaşırız: Felsefî antropoloji açısından insanın kültürel varlığı nasıl çok değişik ise biyolojik varlığı da değişik ve biriciktir.

Şöyle ki

Genel olarak, insanın dış görünüşüne bakan bazı antropologlar, onu anoloji yoluyla hayvana benzeterek ve ona yaklaştırarak tarif etmeye çalışıyorlar. İnsan incelenirken somatik olan fenomenlere öncelik ve ağırlık veriliyor. Hayvanların içgüdüleri, çeşitli hareketleri, gelişmeleri ele alınıyor, doğumları araştırılıyor.

İnsanda ve hayvanda birtakım eğilimler (instincs) bulunduğu ileri sürülüyor. İkisi arasında bir mukayese yapılacak olursa çok büyük farklar olduğu kolayca ortaya çıkar:

Meselâ, hayvan tabiî çevreye uyduğu halde, insan çevresini kendisine uydurur; insan tabiata karşı mücadeleci bir tavır takınmasına, realiteye "hayır" demesine mukabil, hayvan tabiat şartlarına bırakılmış olup realiteye daima "evet" demektedir; insan kendisine çeşitli gayeler ve idealler koyup ömrü boyunca bunların peşinden gittiği halde, hayvan böyle bir şeyden habersizdir; insanın tecrübelerini, bilgisini muhafaza edip, geliştirip sonraki nesillere aktarmasına karşılık hayvanda bu tarz fenomenlere rastlanmamıştır; insanda var olma kaygısı ve ölüm şuuru olduğu halde hayvan bunlardan mahrumdur; insanın eğitilebilmesine karşılık, hayvan bazı şeylere alıştırılabilir; insan bilmediği bir şeyi öğrenmek istediği halde, hayvan bilmediğinden korkar; insan kendi hayatını bir düzene bağlamasına karşılık hayvan düzensiz ve başı-

bozuktur. İnsan kavramlar dünyası ile ilim, kültür ve medeniyet kurabildiği halde hayvanlarda bunların hiçbiri yoktur.

Bu farkları çoğaltmak mümkündür. Fakat şu küçük mukayese bile hayvanla insan arasında bir mahiyet farkı olduğunu ortaya koyabilir.

Bu açıdan insanın biyolojik varlığı üzerine birazcık eğilelim. İnsanla hayvan mukayese edilince, insanın "Noksanlıklar Yumağı" olduğu kendini gösterir. Şöyle ki:

Hayvan ve diğer memeli hayvanlardan insanı ayıran en büyük fark, insanın biyolojik ve hassaten gynecologique (Embriyon) bakımdan "geri kalmış" (Retardation) bir canlı varlık olmasıdır. Morfolojik olarak insan, özelleşmiş, gecikmiş ve fetal bir yaratık olarak tarif edilebilir.

Genel olarak hayvanlar ana karnında gelişmelerini kazanarak doğuyorlar ve bütün içgüdülerini beraberinde getiriyorlar. Doğduktan kısa bir süre sonra çevreye uyum sağlıyorlar. Hayvanlar doğuştan kısa süre sonra türlerinin fonksiyonlarını yerine getirecek hale geliyorlar. Civcivler yumurtadan çıktıktan birkaç gün sonra kanatlarını çırpmaya başlıyorlar ve hemen yürüyebiliyorlar, bocekler yumurtadan çıkınca uçuyorlar. Memeli hayvanlarda bu süre bir iki hafta uzayabiliyor.

İnsan ise ferdî gelişme bakımından gecikmiştir. Doğuştan ancak bir yıl sonra insan yavrusu yürümeye ve konuşmaya başlıyor. İnsanın ağırlığı ve büyüklüğü ilk yılda önemli bir şekilde artıyor. Bir yıl sonra büyüme yavaşlamaya ve gecikmeye başlıyor ve aşağı yukarı 18-20 yaşına kadar devam ediyor. İki yaşından sonra büyümenin daha da yavaşlamasından dolayı, insan yavrusu 12-14 sene boyunca uzun uzadıya ana-babasının bakımına ve beslemesine ihtiyaç gösteriyor ki bu "Evlilik dediğimiz kurumun biyolojik bakımdan bir temel şartıdır "

İnsanın biricikliğini meydana getiren, biyolojik bakımdan individuel gelişmenin gecikmesidir. İnsana has olan vasıtalar, yani yer değiştirme ve anlaşma çok geç olarak belli bir olgunluğa erer. Dişlerin ve üreme kabiliyetinin gelişmesi de çok gecikmiştir. Çalışıp hayatını kazanma kabiliyeti de böyle olduğundan hayat çağları çok uzamış, ölüm de hayvana nispetle geç gelir olmuştur.

Ana rahmindeki noksan büyümenin, eksiklerin insanın 15-20 yaşına kadar telâfisi biyolojik bakımdan olduğu kadar, psikolojik ve kültürel bakımdan da devam eder. Hatta hayvanda olmayan yeni denemeler yapma, öğrenme ve yeni alışkanlıklar kazanma kabiliyetleri son yaşlılık yıllarına kadar devam eder.

Retardation kanunu insanın büyümesini geciktirir, tasfiye eder ama yeni bir organ ilâve etmez. Meselâ vücudu kullanarak insan soğuğa dayanıklı hale gelmez

Ancak insan, zekasıyla hayvan derisinden faydalanarak bunu telafî eder Zekânın bu şekilde kullanılışı, hayvan için mümkün değildir.

Hatta meşhur felsefî antropolog Arnold Gehlen'in dediğine bakılırsa "Beyin niçin düşünebiliyor, bilmiyoruz, bu irrasyonel bir şeydir" Bundan dolayı insanın bütün buluşları, keşifleri zekâ, şuur ve ruh doludur; bunlar tecrübe ile elde edilmiş şeylerin, hayal gücü ile tamamlanması neticesinde meydana gelmiştir.

Bu ve buna benzer birçok farklılıklarla insanın biyolojik ve morfolojik yapısının biricikliği ortaya çıkmaktadır

3) Burada kültürel yapısı bakımından aklen izahı zor olan bir başka durum ile karşılaşmaktayız. Bu da insanın bu noksan teşekkülü nasıl tamamladığıdır. Bu soruya şöyle cevap verilmelidır:

İnsan kendisini eğitim ile tamamlamıştır ve tamamlamaktadır. Fakat tabiatta eğitim yoktur. O, ancak aklın ve insan ruhunun yoğurduğu bir zemın üzerinde gelişebilir. Bu zemin de kültür zeminidir. Aslında eğitim gibi kültür de tabıatta yoktur; olmadığı gibi tabıatın bir devamı da değildir. Tabiat aşağıdan yukarıya doğru gelişirken, eğitim ve kültür yukarıdan aşağıya doğru iner, bir objeye, bir maddeye tatbik edilir, o obje ile yoğurulur, onunla şekillenir ve yükselir.

Hayvanlarda terbiye ve kültüre benzer bir faaliyete rastlanmamıştır. Sırklerde hayvanlara yaptırılan bazı hareketler, kazandırılmış bazı otomatizm ve alışkanlıklardan öteye bir şey değildir. Bunlar alıştıklarının dışında hiçbir sentetik fiile geçemezler ve bu, alıştıkları hareketlerın ruh, şuur ve şahsıyetle ilgısı yoktur.

Halbuki insan yavrusu, çok küçük iken bile zekâ ve şahsiyet sahasına girer. Çocuk öğrendiği her yeni hareketle, kendi yaratıcı ve insanî kabiliyetini bir derece daha yükseltmiş olur.

Artık dili öğrenerek insan, heceli sesler ile ruhsal haller arasında sıkı bir münasebet kurar, ruhsal hallere karşılık heceli seslerden her biri bir "mânâ" muhtevası kazanır, böylece bu yeni mânâ dünyası, giderek daha genel şekillere yükselir.

Dolayısıyla sadece duyuların kavradığı konkre şekillerden derece derece duyuları aşan ve yalnız akılla kavranan abstre şekillere, mânâlara, kavramlara

ve fikirler dünyasına yükselir ki bunlar insanın manevî ve kültürel bakımdan biricik olduğunu ortaya koyar. İnsanın olgunlaşmasındaki bu emsalsiz gelişme ve yeni ufuk, yanî, mânâlar, kavramlar, fikirler ve inançlar dünyası, tabiatın bilinen hiçbir şekline irca edilemez.

Çünkü;

a) "Mânâ" dünyası mahiyeti itibariyle biyolojik hadiseler zincirinden ayrıdır. İnsan biyolojisi ile dahi "mânâ" dünyasını izah etmek mümkun değildir.

İnsanın mahiyetçe hayvandan ayrıldığını söyleyen A. Gehlen ve Van Bolk'un bu hususta söyledikleri de tatminkâr değildir. Zira insan, onların dediği gibi yeni çevreyi ve onun sayesinde kavramlar dünyasını yaratıyorsa, o zaman insan türü bu genel intibaksızlıktan dolayı niçin mahvolmamıştır, diye sormak gerekir. İnsan intibaksız olduğu için kavramlar dünyası yaratmıyor, mânâlandırma gücüne sahip olduğu için tabiattan gelen noksanı kapatıyor ve hayvanların içgüdüsüyle yaptıkları işi zekâsıyla ve mânâ dünyasıyla yapıyor.

Şu halde insanın eğiten, eğitilen, kültür yaratan, mânâlar dünyası meydana getiren bir varlık olması, onun tabiatta bulunmayan bir bütünlük, benlik ve şahsiyet sahibi olmasından ileri gelir. Benlik ve kişilik, tabiata irca edilemez ama kendisinden bütün ruhsal fiillerin çıktığı bir varlık ve kaynaktır

İnsan tabiata ve hayvana yaklaştırılamayacağına göre, insanın biricikliğinin ona açtığı ufka işaret etmek gerekir. Evet hayvanda içgüdüler var, ama insanda bunlar akılla, ahlâkla ve değerlerle dizginlenmişler ve kontrol altına alınmışlardır; yani bunlar ahlâkileşmiş ve aklîleşmiştir.

Hayvanın cinsî duyguları tabiatın ahengine ve mevsimlere göre düzenlenmişlerdir. Hayvan çiftleşir ama insan bu cinsî duyguyu rasyonalize ederek evlilik müessesesini ve aileyi kurmuştur. Toplum da seksüel davranışları boylece kanalize etmiş ve evlilik, aile gibi sosyâl kurumları teşkil etmiştir Ahlâkî davranışları toplumun bir çeşit zekâsı ve aklı olarak görmek mümkündür.

Ailenin kurulması ile hayvanda tabiatın ve mevsimlerin düzeni içinde olup biten cinsî içgüdü insanda evlenme şeklinde muesseseleşerek, hem aklîleşmiş hem de beşerîleşmiştir. Böylece aile de, uzun vadeli bir bakıma ihtiyacı olan insan yavrusunun hayatta kalmasını, insan neslinin devam etmesini, insanın kavramlar ve mânâ dünyasının dolayısıyla kültür, ilim, sanat, teknik ve medeniyetin kurulup gelişmesini sağlamıştır.

Demek ki başta sorduğumuz insan ne derece beşerîleşmiştir ve kendisi olabilmiştir? sorusunun cevabı, ailenin kuruluşunda, yapısında ve gelişmesinde yatmaktadır.

Çünkü insan, aile olmaksızın ne insanîleşebilir, ne hayvanî zaaflardan kurtulabilir, ne de tabiatta olmayan bir ruh ve mânâ dünyası kazanabilir Bunları kazanmanın tabiî ortamı ve yeri ailedir. İnsan bu sayede rasyonelleşmiş ve ahlâkîleşmiştir, yani beşerîleşmiştir. İnsan şeref, namus, haysiyet, şefkat, sorumluluk gibi değerleri ancak iyi bir aile ortamında kazanabilir; yığınların, maksatsız kalabalıkların arasında bunları kazanmak mümkün değildir, bunu iddia etmek de tarihî gelişimi inkâr etmek demektir.

Bu bakımdan aileyi ortadan kaldırmak isteyen anlayış, her şeyden evvel insanı hayvana indirgemek isteyen, insanla hayvan arasındaki mahiyet ve yapı farkını inkâr eden tabiatçı felsefelere dayanmaktadır. Fakat tarihin hiçbir devrinde aileyi kaldırmak mümkün olmadığı gibi, insanı da hayvana indirgemek mümkün olmamıştır.

Tabiatçı felsefelerin hakim olduğu bir dönemde, eski Yunan'da bir Eflatun (Platon) çıkmış ve bu natüralist felsefelere karşı mucadele etmiştir. Eflatun, bir işi görmek için, varlığa gelen her varlığın bir görevi (argon), gerçekleştirmesi gereken bir gayesi olduğunu ileri sürerek, kendine verilen görevi yapabilmesi için, o şeyin kendine özgü bir gücü veya fazileti olması gerektiğini söyler; ailenin de devletin de birliğini bozan şeylerin başında cinsî bozuklukları görür, poligamiye, zinaya karşı şiddetli bir tavır koyar, bunların ağır ceza ile cezalandırılacağını açıklar ve monogamının, dolayısıyla zinasız, sevgi ve sadakat dolu bir hayatın ailedeki birliği sağlayabileceğine inanır (Kanunlar, VIII, 840). Hatta evlenmeden önceki hayatın saf, masum bir bâkirlik bâkirelik hayatı olması, ilk anlaşmaya sadık kalarak kutsal ve doğru bir hayat sürmesi gerektiğini söylemekten de geri durmaz Poligamı ve zinanın tabiata aykırı bir bozukluk ve ölçüsüzlük olduğunu soyleyerek her vasıta ile önlenmesini vurgular.

Aslında cinslerin fizik birliği, tek başına ferdi yalnızlıktan kurtarmaya yetmez; zira esasen seksüel birlik, bir tabiat hadisesi olduğundan objektifleşmiş bir dünyada benliğin yucelmesine yetmez. Biyolojik ve sosyal bir olay olarak seksualite aile ve evlilik hayatında bir gayeye hizmet edebilir ve benliğin yücelmesi için manevî ortamın hazırlanmasında yardımcı olabilir. Buna **Ben**'i diğer **Ben**'e, Marcel'in tabiri ile **Sen**'e yönelten sevgiyi ve aşkı ilâve etmelidir. Zîra sevgi, hakiki varoluş gerçekleşmesinin ve şahsiyet kazanmanın en büyük kaynağıdır

İnsanın fizik ve ekonomik alışverişlerini aşan ısrarlı bir özelliğe sahip aile bağları ve yuva sıcaklığı ruhu yücelten, kişilik veren en guzel ortamdır. Anadolu'da "Nikâhta keramet vardır" diye inanılmasının sırrı da burda yatsa gerektir.

Ailede sadakat, sevgi ve ümit en önemli etkendir. Bunu gözardı etmek, aile kurumunun krizine yol açabilir. Ailenin çözülmeye yüz tutması hayatın muntazam bir değer kaybında aranmalıdır.

Aile hayatı ferdiyete şahsiyet kazandırmanın "Ana kalıbı" olup hayatî ve manevî alanın ayrılmaması gerektiğini de ihtiva eder. Ana ile çocuğu, baba ile eşi ve çocuğu arasındaki esrarlı sevgi kuvvetli kaldığı müddetçe, diğer bütün değerleri elde etmek zor olmasa gerektir. Bunun için insana manevî ve müstesna bir varlık olarak bakmak, analığı çocuk yapan bir makine olmaktan kurtarmak, babalığı döllenmenin biyolojik bir sürecin çok üstünde insanî ve manevî bir akd olarak görmek gerekir.

Aile başlı başına bir sosyal ve insanî değerdir. Bir cemaate, bir aileye mensub olmaktan doğan, çocuklukta yaşanarak kazanılan bir itibar ve şeref duygusu, aile fertlerine kişilik kazandıran amillerin başında gelir. Zira bu duygu kurucu bir duygudur, aynı zamanda başkasına yönelmiş gururdan insanı korumaktadır. Böylece ailede ve toplumda "bencillik"ten, "ben"likten, "biz" olmaya, sosyalleşmeye doğru yola çıkılmış olur.

Aileye ve aile eğitimine, yani insana bu açıdan bakılırsa eğitimin istenen neticesini almak mümkün olabilir. Hedef insanın, ailenin ve toplumun ahlâkî bir seviyeye ulaşması, insanileşmesi, huzurlu olması ise, bunun da yolu ferdin geneli tanıdığı, fertüstü düzenlere bağlandığı dolayısıyla ahlakileştiği, insanileştiği aileyi kuvvetlendirmektir; sarsmak veya yıkmak değildir.

Faydalanılan Kaynaklar

Berdiaeff, Nicolas; 5 Méditations Sur L E'xistence, trad. par irene vilde Lot, Paris, 1936.

Gehlen, Arnold; İnsan, Çev: Bedia Akarsu, H. Batuhan, İstanbul, 1954.

Hegel; Encyclopédie des sciences philosophiques, par J. Sibelin, Paris 1952

Hegel; Raison dans L'Histoire, trad. Kostus papaionnon, Paris, 1960.

Hegel; Principes de la philosophie du Droit, traduaction par Andrée Kaan, Paris, 1940.

Karasan, Mehmet; Eflatun'un Devlet Anlayışı, İstanbul, 1964.

Kierkegaard Sören; Oubien, ouiben.

Jaspers, Karl; İnitiation â la methode philosophique trad. par L'jospin Paris, 1976.

Lacroix, Jean Maurice Blondel, Paris, 1936.

Marx, Karl; Oeuvses Choisis, Trad. par Henri Le Fevbre Paris, 1963.

Mengüşoğlu, Takıyeddin; İnsan ve Hayat Dünya ve Çevre İstanbul, 1979.

Muşta, Muammer; Gabriel Marcel'in Varoluş Felsefesi, Ankara, 1988.

Ülken, Hilmi Ziya; Felsefeye Giriş, Ankara, 1958.

HEGEL'İN İNSANA BAKIŞI*

Hegel'in insana bakışını anlayabilmek için sisteminin bütününü bir tablo görünüşü içinde genel çizgileriyle kavramak lâzımdır. Ama ondan önce Hegel'in yetiştiği dönemin fikrî, felsefî, siyasî ve toplumsal ortamı nasıldı? sorusuna bir cevap arayalım.

Hegel'in yetiştiği dönem Avrupa'nın çok çalkantılı bir dönemidir. Hegel 1770 doğumludur. 1776'da Amerikan devleti kurulmuştur Avrupa'da modern düşünce ortaya çıkalı 150 seneden fazla bir zaman geçmiş, 17.yüzyılın mekanik ve mekanistik dünyasına karşı daha bu yüzyılın ortalarında çeşitli tepkiler ortaya çıkmıştır. Bilhassa Almanya'da tarih ve arkeoloji araştırmaları derinleştirilmiş, mitolojik araştırmalar çeşitli boyutlar kazanmıştır. Bütün bunlar, mekanistik dünya görüşünün insanı bir makine gibi görüşüne, onun sevgisine acısına, elemine yani duygularına yer vermemesine ve bu duyguları matematik fizik formüllere sığdırmaya çalışmasına karşı bir tepkidir. Buradan romantik Felsefe doğmuş ve Hegel de bu felsefenin temsilcilerinden biri olmuştur.

Aydınlanmaya Bakışı

Öte yandan Aydınlanma hareketi onun yetiştiği dönemde bilhassa Fransa'da hakim bir düşünce hareketi idi. Voltaire, Rousseau ve Montesquieu gibi düşünürleri istisna edersek, diğerleri materyalist ve naturalist bir anlayışa sahipti. Romantizmin filozofu Schelling, Aydınlanma hareketine tepki gösterdiği gibi Hegel de tepki göstermiştir.

Hegel'de İnsan

Hegel'in Aydınlanma hareketine gösterdiği tepkinin müsbet tarafı olmakla beraber, daha çok bu tepki menfidir. Aydınlanmanın, insanda hak hukuk duygularının doğuştan bulunduğunu kabul etmesini, Hegel bu hareketin müsbet yönü olarak görür. Ama o bu hakikati daha çok menfi yönüyle belirtir; ona göre esas tavır itibariyle Aydınlanma yıkıcıdır. Çünkü Aydınlanma felsefesi, dine, geleneklere, ahlaka, alışkanlıklara, kurulu düzene, devlete, idareye, siyasî ve idari otoriteye yani mevcut her şeye karşı yıkıcı, tahripkâr bir tutumu temsil eder.

---

* 25-29 Mayıs 1998'de Atatürk Üniversitesi tarafından tertip edilen Felsefe Kongresi'nde tebliğ olarak sunulmuş ve "Felsefe Dünyası" dergisinin 1992 / 2 30. sayısında yayımlanmıştır.

Esasen bu tahripkâr tutum, Fransız düşünürlerden gelmektedir. İngiliz ve Alman aydınlanmacılarında bu tarz yıkıcılık yoktur. Çünkü onların çoğu materyalist ve ateist değillerdir. Mesela John Locke Hıristiyanlığa bağlı bir filozoftur. Bununla beraber Hegel Aydınlanmadan yine de etkilenmiştir.

Hıristiyanlık ve İhtilal ile İlişkisi

Hegel'in Hıristiyanlığa bağlı olmakla beraber ondan etkilenme derecesi çok önemlidir. Bu etkinin yönlendirici olup olmadığı daha büyük önem taşır Bunun yanında Hegel bir Hıristiyandır, bir Protestandır; ve daha mühimi teoloji fakültesi mezunudur. Yani formasyon itibariyle teologdur Teoloji mezunu diğer Alman ülkücüleri gibi (Fichte, Schelling) onun da derdi, Hıristiyanlığı aklî temellere oturtarak yaşanır ve savunulabilir hale sokmaktır

Reformasyon hareketi, Kilise'nin bozulmasından, kudretin ve hakimiyetin yanlış kullanılmasından doğmuştur. O derunî (içsel) olanı, Hıristiyanlığın özünü benimsemiştir. Dolayısıyla Hegel, bu görüşlerden de etkilenmiştir.

Hegel'in yetiştiği dönemin, muhakkak ki, en büyük hareketi 1789 Fransız İhtilalidir. Bütün dünyayı etkileyen bu hareketten de genç Hegel'in bir takım etkiler alması tabiidir.

Bundan sonra Almanya, 1806'da Napolyon orduları tarafından çiğnendi. Fichte ve Goethe, Napolyon'u "insanlığın kurtarıcısı" olarak karşıladılar ve bunda yanıldıklarını, Alman gururunun Fransız çizmeleri altında ezilmesinden sonra anladılar. İşte, bu yeni idrak, Fichte ve Hegel'de Almanlık yahut "germenlik ruhu"nun yükselmesine yol açmıştı. Alman ülkücülüğü (idealizmi) bu karışık, karmaşık, gerilimli ortamda neşv-u nema buldu. Böylece kudret, kendini yenilemek ve aşmak, farklı olmak, hamle yapmak, iradeli, üstün ve hakim olmak gibi unsurlar, Alman Ülkücülüğüne ve Hegel'e de geçti. Hegel'in sistemi bu havada oluşurken onun insana bakışı da yukarıdaki vasıfları da taşıyan bir anlayışla sistemin içinde yerini almış oldu.

Hegel Felsefesinin Esasları

Hegel felsefesinin temelinde varlık vardır. Hegel'de "akıl", "Ruh-Tin" (Geist), "Cevher-töz", "ide" gibi kavramlar, çoğu zaman aynı anlamda birbirinin yerine kullanılabilmiştir Bunlar, insanı onun içinde yaşadığı tabiat alemini, kültür ve toplum hayatını yahut tarihi varlık sahasını oluşturur, yönlendirir, tasarlar, düşünür, gerçekleştirir. Şu halde bunlar, her şeyden evvel şuurlu, gayri maddî bir özneyi temsil eder. Dolayısıyla "tın" metafizik bir ilkedir. Hegel'in niyeti varlığın bütün alanlarının bilgisine ulaşmak ve böylece onun felsefesi, varlığın ne olup ne olmadığını, kavramaktır. Bu bakımdan Hegel felsefesi varlığın (ide'nin, aklın) kendi kendine düşünmesidir. Çünkü Hegel'in

sisteminde varlık ve düşünme, ilke itibariyle bir ve aynıdır. Bundan dolayı tabiat ile ruh alemi arasında varlık bakımından (ontik) bir fark yoktur. Çünkü maddî olan manevî olandan, tinsel olandan çıkar, manevî olan maddî olanı yönetir. Yönetirken sınırlamaz, gelişmesine, ilerlemesine imkan verir. Burada şuna da işaret etmek yerinde olur: Düşünen, eyleyen, şuurlu ve manevî olan temel metafizik varlık ilkesi nedir? Bu, dinî manada Tanrı'dır. Buna "Hıristiyanlığın Tanrı'sıdır" diyenler çoğunluktadır. Zaten kendisi de bunu gizlememektedir. Bu sebeple "akıl alemi idare ediyor" demek "Tanrı alemi idare ediyor" demektir. Onun alemi idare etmesi, planı gerçekleştirmesi, dünyayı ve alem tarihini meydana getirir.

Hegel sisteminde kavram, varlığa tekabul eder; burada diyalektik işleyiş, Hegel mantığının özünü teşkil eder. Onun mantığı saf fikirden, bütün niteliklerden soyutlanmış fikirden başlayarak işler.

Hegel'e göre en genel, en kapsamlı kavram varlık kavramıdır. O, hiç bir tayine hiç bir belirlenime sahip değildir. O, yaratmaya geçmemiş Tanrıdır. Bu varlık, kendinde kendi zıddını barındırır yani varlık mahiyeti icabı yokluğu da kendisinde ihtiva eder. Varlık yokluktan oluş ile kurtulur. Doğru, ne varlıkta ne yoklukta ama oluştadır. Akıl veya varlık, başlangıçta kendi kendisiyle özdeş, çelişkisiz bir imkandır. Bu bakımdan kendi kendisinde ve kendi içindedir. Yani bizatihi varlıktır. Kendi kendine vardır.

Bütün oluşlar, gelişmeler daha doğrusu yaratılışlar, üçlü evreler halinde meydana gelir. Bu da tez, antitez ve sentez üçlemesidir. Üçlemeli diyalektik metot, Hegel sisteminin kavranması zor ve tutarsızlıklar taşıyan zorlamacı tarafıdır. En kapsamlı ve tayin edici üçleme varlık-tabiat-ruh üçlemesidir

Tanrı-alem ilişkisi

Evrensel akılın veya varlığın kendinde oluşu tez safhasıdır. Bundan sonra varlık (Tanrı) kendi dışına çıkmak, İslâmi gelenekteki tabiriyle "bilinmek" ister. Çünkü Hegel'in dediğine göre Tanrı "kıskanç değil"dir. Hegel alemin oluşunu, Tanrı-alem, Tanrı-insan ilişkisini izah ederken, psikolojik bir unsuru, "kıskançlık" unsurunu menfi yönde kullanmıştır. Tanrı-alem ilişkisi de böylelikle kurulmuş olur. O, tabiatta tezahur etmek ister. Bundan dolayı Tanrı tabiatı meydana getirmiştir. O aynı zamanda vahy eder. Ama neye vahy eder?

Hegel burada çok açık bir tavır sergiler: Evet Tanrı paylaşır ve vahiy eder ama "tabiata, taşa, ağaca, hayvana" vahiy etmez. Çünkü insan düşünen

ve ruhu olan varlıktır. Tanrının ruhu da insandadır[1]. İşte bu Evrensel Akıl'ın kendine şuurudur ki bu da insan bilgisinde fark edilir.

Evrensel Akıl, başka olanın biçiminde kendisini ide olarak meydana getirince tabiat oluşur. Fakat tabiat maddîdir. Evrensel Akıl, manevîdir, maddeden uzaktır, kendi özel amacı vardır. Bu durumda Evrensel Akıl, bilinci olmayan tabiatı meydana getirerek kendilik şuurundan uzaklaşır ve kendisine yabancılaşır. Tabiatta sabitlik, hürriyet ve birlik de yoktur. Bu safha da antitez safhasıdır.

Yalnız burada önemli bir noktaya temas edilmesi gerekir: Evrensel Akıl, bilinçsiz tabiatı meydana getirmekle (Hegel, yaratma diyor) tabiatın aynısı mı oluyor? Hayır. Bir çok kimse bunu, böyle yazıyor. Bu da Hegel'i panteist görme gayretinden ileri geliyor. Halbuki Hegel Tanrının yarattıklarından, evrenden ayrı bir varlık olduğunu özellikle açıkça belirtmektedir. O yaratıkların, evrenin, başkası olarak Tanrının dışında olduğunu ısrarla vurgulamaktadır[2]. Hegel'in panteist olduğu iddialarına kendisi cevap verir gibidir: "Ürün, Tanrı'dan farklıdır ki bu evrendir. Alem, yaratılan, Tanrı'nın dışında başkası olarak ve O'nsuz kalır". Zaten tabiatı meydana getirince Evrensel Akıl kendi bilincini kaybetseydi, tekrar onu kazanamazdı.

Evrensel Akıl tabiatı (evreni) nasıl meydana getirdi? Hegel, bunu "Tanrı'nın bizzat eylem, hür eylem" olmasıyla kendi yakınında kalmasıyla (demeurant auprés de soi) izah eder ki Tanrı'nın hür eylem oluşu, bütün ilahî tasarımları da içine alan kavramın temel belirlenimi yahut tayinidir

Acaba yaratma, aracılık kategorisi ile mi olmuştur, yoksa aracısız mı? İşte burada Hegel çok önemli bir uyarıda bulunur: Şayet yaratma işine aracılık kategorisi (categorié de la mediation) girmiş olsaydı, bu doğrudan doğruya Tanrı'nın alem (monde) aracılığıyla varolduğu anlamına gelirdi Hegel'e göre bu da "boş bir totoloji" olurdu. Çünkü Hegel'in sisteminde tabiat fikrin (ide'nin) dışlaşmış, haricîleşmiş olmasından, kendisini bildirmek istemesinden meydana gelmiştir; dolayısıyla alem, idenin bir tezahürü veya görünüşüdür.

Evrensel Akıl, sırf ide (fikir) halinde iken, kendi kendisiyle özdeş olup çelişkisizdir, dolayısıyla kapalı bir imkandır, bir olabilirliktir. Bu safha, Hegel sistemindeki diyalektik işleyişin tez safhasıdır. İde, haricîleşmekle kendi dışında, kendisi olmayan, bir varlığı yani tabiatı meydana getirmiş oldu. Bu durumda kendine zıt, kendisi ile çelişir bir duruma düşmüş oldu. Çünkü Hegel sis-

---

[1] Hegel, Leçons Sur la Philosophie de la Religon, III. Partie. Trd par J. Gibelin, seconde édition Paris, 1970, s.33

[2] Hegel, a.g.e, s.21; La Raison dans L'Historie, s.21.

teminde fikir (Tanrı), tamamen manevîdir, madde ile ilgisi yoktur. Kendisi de varlıktır, kendi bilincine sahiptir. Mutlak varlık (ide) hürdür, birdir, birliği temsil eder, ezelî ve ebedîdir, yani doğumlu ve ölümlü değildir, sonlu değildir. Buna karşılık tabiat maddedir, maddîdir, bilinçsizdir. Tabiatta ne hürriyet, ne birlik, ne de ölümsüzlük vardır. Bundan dolayı ide, kendisine yabancılaşmıştır. Bu durum, diyalektik işleyişin antitez yani ikinci safhasıdır.

Evrensel Aklın, bu yabancılaşmadan, bu çelişkiden kurtulması lazımdır. Bunun için kendine dönmesi gerekir. Çelişkiden ancak ruh dünyasında kurtulmak mümkün olur. Ruh dünyasında varlık ve fikir kendine dönerek asliyetini kazanır; tabiat ve madde olmaktan kurtulur. Ruh dunyası, insanın ve kultürün dünyasıdır. Bu dünyada akıl, "Kendisi için" olan bir gerçekliktir. Ruh dünyasında tabiattaki kendine karşı bir gerçeklik olmaktan da çıkmış olacak; o artık diyalektik işleyişin üçüncü safhası olan sentez safhasına ulaşacaktır.

İde'nin kendine dönerek asliyetine kavuşması ilk belirlenme, ilk tayin sayılır; bu da duygu ve duyum seviyesinde olur. Kazanılan bilinç kendine dönerek akıl haline gelir. Ruh ise aklı, mutlak yeti olarak kavrar.

Bu durumda felsefe, bu diyalektik ilerleyişe ve konusuna uygun olarak üçe ayrılır 1) Mantık: Kendinde varlık olan, aynı zamanda metafizik veya ontoloji olan ideyi inceler. 2) Tabiat felsefesi: Varlığın başkalaşmış, yabancılaşmış halini inceler. 3) Ruh (Tin) Felsefesi: Bu da kendisi için olan varlığı bilir ve inceler.

Akıl ve Ruh

İnsanın dünyasında, onun eseri olan tarih ve kültür aleminde görünen, açılan, açılarak gelişen akıl, "Ruh-Tin" olur. Bu safhada ruh kendini açmaya başlar, kendi şuuruna erer, kendini bilir.

Ruh burada "öznel ruh" olarak tecelli eder. Kendini bilen ruhun bilmesi, kendini "somut-müşahhas" olarak belirlemesidir. Bu somutlaşma üç safhadan geçer: 1) Aristo'nun bitkisel ruh dediği safha ki aracısız ruh olarak tabiattaki ruhtur. Bu, antropolojinin konusudur. 2) Kendisinde ve başkasında özdeş düşünme olarak kendisi için ruh. Bu aracılı olup fenomenolojiyi ilgilendirir. 3) Kendisi için özne olup kendini kendinde belirleyen ruhtur ki bununla da psikoloji ilgilenir. Burada psikolojinin konusu olan "duyum", "algı", "tasavvur", "anlama", "hatırlama", "Hayal gücü", "hafıza" gibi olaylarla karşılaşılır.

Bundan sonraki safha, "nesnel ruh"un kendisini açma safhasıdır. Nesnel ruh, hukuk ve ahlakîlik basamaklarından aile, şehir toplumu ve devlet basamaklarını gerçekleştirir. Buradan da son safha olarak dünya tarihine yükselir. Tez, antitez ve sentez üçlüsü içinde ilerleyen ruh, en son basamakta "mutlak

ruh" halini alır. Mutlak ruh, önce sanatta tecelli eder, sonra vahyedilmiş mutlak din olarak Hıristiyanlıkta kendisini gösterir. Daha sonra da bu ikisinin birliği olarak felsefede tecelli eder Artık burada kendisi hakkında mutlak bilgiye ulaşır.

Hegel'e göre, aklın alemi idare etmesi, alemi Tanrı'nın yönetmesi demektir. Aklî olan, ilahî olandır; dolayısıyla iyi olandır. Aklın (Tanrı'nın) alemi idare etmesi, O'nun planının gerçekleşmesi olup bu da tarihi meydana getirir. Hegel'de Tanrı'nın kendisini ruh olarak açması üçleme (Trinité) ve bunun değişik şekli olan diyalektik usulle olur Yani Tanrı, "insan-Tanrı" (oğul-Tanrı) olarak ilk ve son defa İsa kılığına bürünmüş, insanların kendisini tanımasına fırsat vermiştir. Bu durumda neden İsa ile bunu yapmış, neden İsa'ya kadar kendisini tanıtmamış? Daha önce evren yok muydu ve insanlar yeryüzünde değil miydi? gibi sorular, cevaplanması gereken sorular olmaktadır. Böylelikle "Kıskanç olmayan" Tanrı, alem ve insan ile doğrudan ilişki içine girmiştir.

Hegel'in insana bakışını incelerken Hıristiyanlık inançlarını göz önüne alarak incelemek lâzımdır. Çünkü o, dinî inançlarını daima ön planda tutmuştur. Hegel insana dair fikirlerini açıklarken bilhassa üçlü Tanrı inancını çokça kullanmıştır Hatta denilebilir ki üçleme olmasa Hegel'in dayanağı elinden alınmış ve söyleyecek sözü kalmamış gibi olacaktır.

Bu çerçevede insanla ilgili bazı sorulara cevap arayalım: İnsanın mahiyeti (neliği) nedir? Tabiaten insan nasıldır?

İnsanın Mahiyeti ve Tabiatı

Hegel'in düşüncesinde insan Tanrı ile aynı mahiyete sahiptir; başka deyişle insan Tanrı'nın mahiyetindendir[3]. Hegel bu konuda açık konuşmaktadır; "insanın ve Tanrı'nın kutsal birliği ruhun ruhla birliğidir"[4] Hegel'e gore akıl, bilgidir, bilgi de inançtır. Yahut iman bilgidir. Bu bakımdan insanın Tanrı hakkındaki bilgisi, öze ait birlik açısından ortak bir bilgidir; yani Tanrı'yı Tanrı olarak (olduğu gibi) tanıyan İnsanda, Tanrı bizzat bilinmiş olur; "işte bu bilgi Tanrı'nın kendine olan şuurudur". Şöyle de denebilir: "Esasen Tanrı'nın insana dair bilgisi, insanın Tanrı hakkındaki bilgisidir"[5]

Bu açıdan bakıldığında, "Tanrı'yı tanıyan insan ruhu, bizzat ancak Tanrı'nın kendi ruhudur."

Görülüyor ki Hegel'de insan, Tanrı ile aynı ruha aynı mahiyete sahiptir. Böylece insanın neliğini tespit etmiş olduk. Şimdi Hıristiyanlıktaki İsa'nın

[3] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Esasları*, s.237
[4] Hegel, *Leçons sur la philosophie Religion*, s.79.
[5] Hegel, a.g.e., s.79

Tanrı olup olmadığı kavgalarını hatırlatan bu anlayış açısından insanın tabiatı nedir'? sorusuna cevap arayalım:

Hegel açısından insan, kendinde ruh ve Tanrı'nın bir numûnesidir (örneği). İnsan Tanrı'nın bir örneği olarak yaratılmıştır. Hegel'e göre, Tanrı iyidir. İnsan da o'nun bir numunesi olarak yaratıldığına, Tanrı'nın özelliklerini yansıttığına göre, o'nun aynası olarak iyidir. Şu halde insan tabiaten iyidir. Yahut şöyle de denilebilir: Tanrı kendinde ruh ve kendinde ıyı olduğu için Tanrı'nın ruhuyla insanın ruhu da aynı olduğundan insan da kendinde iyidir. Demek ki Hegel'in düşüncesinde insan, tabiaten yaratılış icabı (fıtraten) iyidir. Peki kötülük nereden geliyor? İnsan neden kötü fiiller işliyor?

İnsan "kendinde iyidir" ama, "kendinde" kavramı, tek yönlüdür. Halbuki insan daima kendinde (en soi) kalamaz. O, "kendisi için"(Pour soi) olmak zorundadır. "Kendisi için" olabilmesi bir zarurettir, o, iradesini göstermek mecburiyetindedir. O zaman da aklına ve iradesine tabi olması gerekir. Tıpkı Tanrı'nın "kendinde varlık iken tabiatı ve evreni meydana getirmek için açılması, kendi dışına çıkması" gibi. Tanrı tabiatı meydana getirince kendine nasıl yabancılaşmış, aslından uzaklaşmış, maddeye bulaşmış ise, insan da "kendisi için" olmaya başlayınca asli hüviyetinden uzaklaşır, aslına yabancılaşır. Çünkü, Hegel nazarında, insanın mutlak varlıktan ayrılması kötüdür, suçtur; bu, onu kirletir, kötülüğe bulaştırır. Dolayısıyla insandan kötü fiiller sudûr eder. Demek ki Hegel'in düşüncesinde insanın tabiaten veya aslen ıyı olması, onun Tanrı'dan gelmesine, kötü olması da maddî yönüne bağlanmaktadır.

Tanrı-İnsan İlişkisi

Hegel insanın, Tanrı ile ilişkisinde mahiyet itibariyle ortak olduğunu ortaya koyarken Tanrı ile insanın esas ortaklığına da açıklık getirir. "Tanrı'nın ve insanın ortaklığı (communion) ruhun ruhla ortaklığıdır"[6]

İnsanda Tanrı'nın ruhu olduğuna göre bu ne anlama gelir? Hegel buradan bilgi çıkarmaktadır. Şöyle ki: İnsanda Tanrı'nın ruhunun olması, insan bilgisinde Tanrı'nın tanınması anlamına gelir. Bu, aynı zamanda Tanrı hakkında bir bilinç (şuur) doğmasına yol açar ki işte Tanrı'nın kendilik bilinci budur.

İnsanın Tanrı hakkında sahip olduğu bilgi, nasıl bir bilgidir? Hegel bu bilginin "ortak bir bilgi" olduğunu söyler. Ardından şöyle bir açıklama getirir: "Yanı Tanrı'yı olduğu gibi (Tanrı olduğu için) bilen insanda Tanrı bizzat kendisi bilinmiş olur." İşte bu bilgi de Tanrı'nın kendisi hakkındaki şuuru-

[6] Hegel a.g.e., s.33

dur. Hegel, insan hakkında sahip olunan bilginin, insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin aynı olduğunu söyler.

Burada bir hususu hatırlatalım: Kant, kendinde varlığın (Noumenon) bilinemeyeceğini söylüyordu. Hegel, bu görüşü tenkit eder ve mutlak varlığın bilinebileceğini söyler. Burada insanın bilgisi ile Tanrının bilgisının ortak olmasını söylemesinin sebebi de inanılan şeyin bilinmesi gerektiği kanaatidir.

Burada bir çelişki var, gibidir. Şöyle ki: Hegel, hem insan aklının sınırından soz ediyor, hem de insan ruhu ile Tanrı ruhunu adeta özdeşleştiriyor. Şöyle diyor: "Tanrı'yı bilen (connait) insan ruhu, bizzat Tanrının ruhundan başka bir şey değildir." Bu konu bizi insan hürriyeti ile ilgili sorulara götürür.

İnsan-Bilgi ilişkisi

Peki Hegel nasıl oluyor da Tanrı'nın ruhu ile insanın ruhunu ve bilgisini nerdeyse eşitliyor? Bu soruya cevap vermek, iman-bilgi ilişkisine girmemizi gerektiriyor. Hegel'in iman ve bilgi ilişkisinde görüşleri çok dikkat çekicidir. O, imanı bilgiden ayırmanın saçma olduğundan söz ediyor ve bunu şöyle izah ediyor: "Zira iman, şuurdan doğar; inanılan şey bilinir ve o kesindir". Hegel buradan bilgi ile imanı özdeş ve eşit kılıyor: "Öyleyse iman, doğrudan bilgi olarak tarif edilebilir."[7] Hegel, Tanrı'nın insanda tezahür etmesiyle bilinir hale geldiğine inandığı için böyle diyor. Hatta o şöyle bir iddiada bulunuyor: "O bilinmez dersek bir Hıristiyan değiliz."[8] Görülüyor ki Hegel'in insanı, varlık açısından Tanrı ile aynı ruha sahip olurken bilgi açısından da yine Tanrı ile ortak bilgiye sahip olmaktadır.

Biraz önce Hegel'in iman ile bilgiyi özdeş kıldığını ifade etmiştik. Aslında ruh düşünür; objeyi düşünür, kendini düşünür, aslını düşünür, bunlar bilgidir. Daha doğrusu Hegel nazarında ruh, bilgidir.

Ruhun bir spekülatif düşünmesinde üç an (moment) veya durak vardır:

1. Saf (sırf) düşünce yahut öz olarak Tanrı
2. Varlık veya alem olarak düşünce
3. Varlıkta veya aynı zamanda evrensel kendisi olarak kendinde olumsuzluk, gerçek ruh.

Bu üç an ortak bilginin de anlarıdır:

1. Birinci düşünce, peder'in (yani Tanrı'nın) hakimiyetine

---

[7] Hegel, *Leçons sur La Philosophie de la Religion*, s.21

[8] Hegel, *La Raison dans l' Histoire*, s.65

2. Ikinci düşünce, oğul'un (Yabancılaşması içinde Ruh'un)

3. Üçüncü düşunce de, Kutsal Ruh'un hakimiyetine tekabül eder.

Ruhun düşunmesının bilgı olduğu ifade edilmıştı. Bunu Hegel ruhun idealitesinde gelişirken, bilen ruh halıne gelmesiyle ızah eder.[9]

Hegel'de Ruh (Esprit) mutlak surette ılk ilkedir. Ruh kendisı ıçın varlık olmaya başlayınca, obje, süje gibi şeyler onda kavram (Notion) haline gelır Böylece ruh, önce kavramlarını kurar. Bu bakımdan, formel olarak, ruhun özü, hürriyettir; kendisiyle özdeşlik olarak kavramın mutlak olumsuzluğudur.[10]

Ruhun gelişiminde de Hegel, üç basamak kabul eder:

1. Ruh kendisiyle ilişkı içinde görünür ki buradan idenin bütünlüğü için kendisini ortaya çıkarır; bu öznel ruhtur.
2. Gerçeklik formu altında alem olarak görünür ki buradan hürriyet zorunlu varoluş olarak ortaya çıkar; bu da objektif ruh halidir.
3. Kendında ve kendisında bırlik olarak göründüğu haldır ki burada ruhun sonsuz objektifliği, idealitesi yahut kavram oluşur ki bu da mutlak hakikati içinde mutlak Ruhtur.

Hegel'e göre ilk iki ruh sonludur. Burada sonluluk ölümlülük mânâsında değil kavramın, gerçeklik ile uygun düşmemesidir.[11]

Hegel öznel ruhun da üç basamaktan geçtiğini söyler:

1. Kendinde yahut doğrudan ruhtur ki buna tabii ruh da diyor. Tabiî ruh, antropolojinin konusudur
2. Kendisi için yahut vasıtalı ruhtur ki bu da kendisi veya başka şeyler üzerine derinliğine düşünmedir (Reflexion, teemmül). Şuur da böylece kazanılır. Bu ruh, ruhun fenomenolojisinın konusudur.

Bilindiği gibi Hegel, Ruhun Fenomenolojisi adlı kitabında insan şuurunun gelişmesini, bu gelişmenin tek insandaki hali ile bütün insanlıkta gelişme halinin benzer ve paralel olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre insan türünün geçirdiği gelişmeyi fert olarak herkes kendi hayatında da geçirir. Hegel, insanlık tarihinde bulduğu bazı esasları, tabiatın ve tek insanın gelişmesine de uygular.

3. Kendinde belirlenen ruh. Bu da kendisi için suje olarak psikolojinın konusudur. Bu ruh, ferdi ruhtur, tek insana ait esas öznel ruhtur ki

---

[9] Hegel, *La Raison dans l' Histoire*, s.219

[10] Hegel, *Précis de l' Encyclopédie des Sciences Phlilosophiques*, Paris, 1952. Tr.j.Gibelin, s.216.

[11] Hegel, a.g.e., s.217.

Hegel buna Leibnız'in tabırı ile "Monad" adını veriyor[12]. Leibnız'de Monad' lar şuurlu olduğu gibi Hegel'de de şuurludur. Yani Hegel'in ferdî varlığı şuur kazanınca, kendini bilince "şahsiyet" haline gelmektedir.[13]

İnsanın alemdeki yeri nedir?

İnsanın alemde ve tabiattaki yeri hakkında düşünürken Hegel, önce, tabiattakı durumunu ele alır ve "ınsan tabiatta nedir?" diye sorar. Hegel, insana tabiatta bir dayanak arar, ama tabiatta ve evrende bu dayanağın bulunamayacağına kanaat getirir. Oradan tarihe yönelmek ihtiyacını duyar. Çünkü o, tabiatın tarihinin olmadığını söylerken sadece insanın tarihi olduğu kanaatine ulaşır Bu takdirde o, insanı tabiattan çok farklı bir yapıda görür ve insanı tabiata indirgeyen, onu tabiatın bir ürünü olarak goren goruşlerden tamamen ayrılır Hegel burada judeo-kretiyen aşkınlığa da karşı çıkar. Onların modern insanın maruz kaldığı "Elem", "bölünme" ve "yabancılaşma"dan insanı sorumlu tutmalarına karşı çıkıyor. Sadece onlara değil, Descartes, Kant, Fichte gibi modern felsefenin büyük isimlerine hücum ederek onları, evreni bir "Kadavra"ya, bir "ölü madde"ye (matiére morte) indirgemekle suçluyor.

Hegel neden böyle çeşitli kesimlere hücûm ediyor? Biraz önce işaret edildiği gibi insan ölü maddeden çok farklı olduğu için onu maddeye indirgemek yanlıştır. Bir de insanın mahiyeti ve yapısı üstün ve ilahi mahıyetle aynı olduğu için ayrı bır vazifesı vardır. Bunu o, maddeleşerek gerçekleştiremez. Hegel bu açıdan evreni ölümün hakim olduğu bir yer, maddî olduğu için Tanrı'nın mezarı olarak görür.[14] Çünkü orada ruh maddeye bulaşarak ölme noktasına gelmiştir. Gerçi Hegel maddenin ruhta hakikati olmadığını iddia eder[15]. Yine de maddeyle ilişkiye girmiştir. Halbuki insan aklıyla ve ruhuyla kendine dönmüş, bilinçlenmiş ruhuyla tarihi yapmalı ve ilahî planı, ılahî görevı ve ilahî hayatı gerçekleştirmelidir.

Hegel Tanrı'yı nasıl düşünmektedir?

Hegel, tabiatçılığa karşı olduğu için Tanrı kavramını (concept, der Begriff) Spinozacılığın "Deus sive Natura" anlayışının zıddı olarak görür. O, daha da ileri giderek Tanrı'nın Newton'un saatçisi de olmadığını, evrenın ruhsuz, ilahî hayata yabancı, mekanik armonik sferı (Descartes ve Leibniz) olmadığını da özellikle vurgular. Sanki Hegel değil de ömrünün son 13 sene-

[12] Hegel, a.g.e., s.227-228.
[13] Hegel, a.g.e., s.269
[14] Hegel, *La Raison dans-l Histoire*, s. 10-11
[15] Hegel, P. *Encyclopédie des Sciences Philosophique*, s. 237.

sini, manastırda geçiren Pascal (zaten 39 sene yaşadı) konuşuyor. Çünkü o da, bana filozofların, bilginlerin değil, İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı lazım, diyordu. Peki Hegel'in istediği Tanrı nasıl bir Tanrıdır; özellikleri, sıfatları nelerdir? Ona göre Tanrı, "canlı Hayat" tır; alemde ilk görünümü hayatı, meydana getirendir.

Ama bu canlı, dinamik, yaratıcı, şuurlu Tanrı, ölü maddede "yabancılaşmış"tır. Onun aslına dönerek yabancılaşmadan kurtulması, Hegel'e göre, Tanrı'nın ilk hürlüğü, ilk hür hareketidir; kendine dönüşün başlangıcıdır

İnsanın bir amacı olmalıdır. Çunku insan daima geleceğe yönelik yaşar. Hegel, şuurlu varlıkların mutlaka bir hedefe göre şuurlu olarak hareket ettiklerini söyler. O halde insanın amacı nedir? denirse yukarıda geçtiği gibi, ilahi projeyi, ilahi hayatı gerçekleştirmektir, diye cevap verilmelidir. Bundan dolayı Hegel insanı da Tanrı gibi, manevî, şuurlu canlı, diri, dinamik olarak görür. Aksi takdirde ilahi amacı gerçekleştiremeyecektir.

Bu bakımdan Hegel, Tanrı'nın galaksıde "ölü" iken insanda canlandığını söyler. Peki insanda Tanrı nasıl canlanıyor? İnsan ozu ıtıbarıyle tabiatı yoksar, inkar eder, maddeyi iptal eder. O, maddî varlığın, cansız alemın düşmanıdır Logos (Kelam, kutsal ruh) ona hulûl eder, insana girer, böylelikle Tanrı insanda canlanmış olur.

İşte burada karşımıza Hıristiyanlığın Tanrı-insan'ı veya insan-Tanrı'sı çıkmaktadır.

Logos'un insana hulûlu (incarnation), insanın bunalımlarını aşmasını ve aşkınlığı tanımasını sağlar. Böylece Tanrı, insanda zaman terörü içinde yaşar, zamanın imajını kazanır. İnsan zaman ile yaşadığı ıçın Tanrı da zamana tabi olmuş olur. Burada insan-Tanrı ilişkisi açısından bır butunleşme vardır. Bu bütünleşme Hegel'in mantığına uygun düşer. Çünkü Tanrı ile insan aynı mahiyetten ve aynı ruhtandır.

Fakat burada bir problem çıkıyor. Tanrı, oğul ile birleşmeden, yani Hz.İsa şeklinde tarihte ilk ve son defa insan olarak görünmeden önce neredeydi, ne yapıyordu? Hz.İsa ve döneminden önceki insanlar, insan değil miydi? Yoksa Galakside veya maddî evrende ölü olan Tanrı gibı, öncekı insanlar da ölü mü idiler? Hegel bunlara cevap aramıyor. Ama Hıristiyan-ların Tanrı'nın esrarına vakıf olduğunu da iddia ediyor. Buradan, oluş ve Evrensel Akıl kavramlarıyla evrensel bir tarih felsefesi oluşturmaya çalışarak insana bir paha biçiyor, bir gorev yuklüyor: "Evrensel tarihin anahtarı bize verilmiştir."

Tarıhı, akıl yapmaktadır. Bu sebeple tarih felsefesini ortaya koyduğu kitaba "Tarıhte Akıl" demıştır. Akıl nedir? Hegel bu soruya değişik yerlerde

farklı cevaplar verirse de "Tarihte Akıl"da "Akıl, evrensel tarihte Tanrı'nın eylemidir"[16] diye cevap verir.

Yukarıda insanın amacını belirtmiştik. İnsanı belirleyen esas özelliklerinden birisi, istikbal endişesi olduğu için fertler de, toplumlar da projelerini ve ümitlerini hep geleceğe veya yarınlara aktarırlar. Aklın gayesi, işte bu amacı olan fertler tarafından gerçekleştirilir[17]. Tabiî bu durumda insan ilahî gaye için bir vasıta, alem tiyatrosunda oyuncudur. Ama kendisi oynayıp kendisi seyreden bir oyuncudur. Fertler ve insanlar (fert, kişilik kazanmamış insandır), Hegel'in nazarında, bizzat gayenin (fin) muhtevasına göre bir takım "kendinde gayeler" dir.[18]

İnsan olabilmenin şartlarından birisi, kişiliğe sahip olmaksa, bir diğeri kimliğe (hüviyete) sahip olmaktır. Kimlik, ayırıcıdır. Kimlik sayesinde fertler başkalarından ayrılır. Toplumlar da boyledir; onların da kişiliği ve kimliği vardır. Kimlik, kişiye kendilik şuuru kazandırır. Hegel, bu hususta şöyle der: "İnsan kendisini iyi tanırsa hayvanlardan ayrılır O, düşünen varlıktır. Düşünmek evreni bilmektir." (La Raison, s.77) Ama bunun bir şartı da mazi şuuru, tarih şuurudur. Tarih şuurunu kazandıran çok çeşitli unsurlar vardır. Ama fert, kişilik kazanınca varlığını nasıl devam ettireceğini, bu şuur vasıtasıyla belirler. Hatta ne gibi bir ad veya unvan ile varlığını devam ettirebileceğini, o kanalla tespit eder.

Hegel, kendilik şuuruna çok önem verir. Kendilik şuuru, insanın düşünce vasıtasıyla kendisini mahiyet olarak kavramasıyla elde edilir. Kendilik şuuru ne işe yarar? Bu sorunun cevabı Hegel için çok önemlidir. Kendilik bilinci "Hukukun, öznel ve nesnel ahlakın ilkesini oluşturur."[19]

Hukuk demek, onun nazarında, ahlak demek, eylem demektir İnsan da eylemleri ve şuurlu hareketleri ile varoluşunu ortaya koyar, varlığını kabul ettirebilir.

Yukarıda tabiatın tarihi ile insanın tarihinin Hegel'de, Marx'ın aksine, ayrıldığını belirtmiştik. O, tabiatın yaratılmasından sonra zuhur eden insanın, alemin tabiatına, zıt olduğunu belirtir. Çünkü tarihte insan kendisine verilen vazifeyi yerine getirmek için eylem yapmak zorundadır Bu bakımdan insan, artık orada "aktiftir".[20]

---

[16] Hegel, *La Raison dans-l 'Histoire*, s. 101
[17] Hegel A.g.e., s.130.
[18] Hegel A.g.e., s.131
[19] Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, 1991, s.5.
[20] Hegel, *La Raison dans-l' Histoire, s.7.*

Tarih, Hegel nazarında "Mutlakın gölgesi"[21] "yüksek şekillerinde Ruhun mutlak ilahi sürecinin bir tezahürü"[22] dür

Evrensel Akıl da, evren tarih olarak, öznel bir irade değil, fakat Tanrı'nın eylemidir[23]. Akıl ve tarih, evrensel tarih açısından Tanrı'nın eylemi olduğuna göre, bunlar özdeşleşmiş gibidir. Hegel, beşeri faaliyeti ferdi çıkarlara ve özel amaçlara bağlar[24]. Öyleyse eylem nedir? Eylem "öznel veya ahlaki iradenin dışsallaşması" (haricîleşmesi) idi[25]. Burada eylem (action) ile Tanrı arasında da bir ilişki kuran Hegel, daha once geçtiği gibi, şöyle der: "Tanrı eylemdir, hür eylemdir"[26]

İnsan-Tanrı İlişkisi

İnsan eylem içindedir, Tanrı zaten eylemdir; peki insan Tanrı ilişkisi nasıl kurulacaktır? Yalnız, insanın Tanrı ile aynı mahiyetten olması, mükemmelliğini gerektirmez. İnsanın hayatı, bu bakımdan asla tam değildir, bağımlıdır. İnsan hayatı, endişe, tahrik, hareketlilik, açgözlülük (avidité), bunalım ve korku ile doludur; öfke, soğukluk, kin, ilgisizlik yahut kayıtsızlık, aşırı ihtiraslarla malüldur. İşte böyle bir insan, aynı zamanda zavallıdır. Bu halden o nasıl kurtulacaktır? Cevap; Tanrı'yı bilmesi ile kurtulması mümkündür İnsanın Tanrı ile ilişki kurmasına bu bilgi yeter mi? Yetmez. Tabiî önce Tanrı'yı bilmesi yani ona inanması gerekir. Sonra "Tanrı zaten insanlara iştirak eder ve kıskanç değildir"[27] Hegel, Tanrı'nın "bizimle ilişkisi olduğuna" inanır; çünkü der, "bizim ruhumuz O'nunla ilişki içindedir." Zira Tanrı vahiy yoluyla esas ilişkiyi kurar. Ama Hegel'in, Tanrı'nın özellikle insana vahiy ettiğine dair fikrini biliyoruz. Çünkü Tanrı, zaten Ruh'tur, insan da düşünen ruhtur. Dolayısıyla insanla Tanrı arasında sarsılmaz ve sağlam bir ilişki kurulmuş olur.

Yalnız Hegel, burada bir defa daha çelişkiye düşer; çünkü muhtelif yerlerde insanın ve Tanrı'nın mahiyetinin ve ruhunun aynı olduğunu söylerken, burada insanın Tanrı'dan ayrı olduğunu söyler. Hegel; Tanrı'nın tabiatı ile varlığını da ayırmak gerektiğine inanır. Ona göre Tanrı vardır ama önce O, bir tasavvur ve bir isimdir[28]. Hegel burada bir nominalist gibi konuşmaktadır.

---

[21] Hegel, a.g.e., s.65
[22] Hegel, a.g.e., s.97
[23] Hegel, a.g.e., s.101.
[24] Hegel, a.g.e., s.108.
[25] Hegel, a.g.e., s.106.
[26] Hegel, a.g.e., s.21
[27] Hegel, a.g.e., s.152, 211.
[28] Hegel, a.g.e., s.37-38

Hegel, başta işaret ettiğimiz gibi üçlemeyi (Trinité) en önemli malzeme olarak kullanır. Çünkü onunla Tanrı insan ilişkisi, insan-Tanrı şekline bürünür. O, üçlemenin Hıristiyanlığın spekülatif bir unsuru olduğunu söyler ve ilave eder: "İşte bunun için felsefe, onda akıl idesini bulur." [29]

Hegel'in sisteminde, insanın gelişmesi ve kültür alanlarını oluşturması şöyle bir şema ve sıralama ile belirtilebilir:

Evrensel Akıl (Tanrı) İde, Tabiat

Ferî

Kişilik

Subjektif irade

Hukuk

Mülkiyet

Öznel ahlaklılığa geçiş

Nesnel ahlaklılık

Aile (Ruhun dolaysız cevherliliği olarak sevgi)

Evlenme (Dolaysız bir ahlakî olay)

Eğitim

Sivil Toplum, Yargı gücü, kanun olarak hukuk-mahkeme

Kamu yönetimi

Devlet (Objektif ahlak idesinin fiilen gerçekliği)

Hürriyet

Hegel'in insanı, tarihi yapabilmek için faaliyet yapmak, eylem yapmak zorundadır. Aslında Hegel, evrensel oluşu izah ederken çelişkileri ön planda tutmuştur. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi onda oluşun bilgisi ile varlığın bilgisi, tek ve aynıdır. Hegel, ruhu maddeye tamamen karşıt olarak görür "Madde, bana karşı direnir."[30] der. Madde ile ruhun zıtlığından Hegel başka bir önemli unsura ulaşmak ister: Hürriyet.

Daha önce Tanrı'nın hür eylem olduğunu söylemişti. Şimdi ruhun özelliğini de hürriyet olarak koymaktadır. Ona göre "hürriyet, ruhun hakiki birliğidir."[31] Evrensel tarih ise bu hürriyetin ilerlemesidir. Ruh esasında, hür olduğu için faaliyetlerinin neticesi olarak, daha çok hürleşir.

---

[29] Hegel, a.g.e., s.81

[30] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s.69.

[31] Hegel, *La Raison dans l' Histoire, s.74-75*

Hür olan ruhun kendi varlığını gerçekleştirmesi, Evrensel tarihte Evrensel Ruhun takip ettiği bir amaçtır.[32] Hegel'in düşüncesinde insan, insan olması hasebiyle hürdür. Bu hürriyet, ona aynı zamanda bir sorumluluk yükler.

Hürriyet ile şahıs, mülkiyet ve hukuk arasında nasıl bir ilişki vardır? Hegel, hürlüğü insanın bütün etkinlik alanlarına yayar. Bu sebeple o, hukuk sistemini, "gerçekleşmiş hürriyet alemi"[33] olarak görur. Hegel, hürriyet ile hukuk arasındaki ilişkiyi kökten kurar veya tarifinden çıkarır: "Hukuk, tarifi gereği ide olarak hürriyettir."[34]

Fert olmaktan kurtulmuş şahıs, varolabilmek için hurriyetini dış alanlara yaymak zorundadır. Bu bakımdan Hegel mülkiyeti de "şahsın vücut bulmuş varlığı"[35] hürriyetin bir başka gerçekleşmesi olarak görür. Hegel, aynı şekilde objektif ahlaklılığı da hürriyet olarak niteler.[36]

Din

İnsanın en çok faaliyet gösterdiği alanlardan birisi de dindir. Din, insanoğlunun hayatında en etkili olan alanların başında gelir. Dinler, insana çok büyük değer verdikleri için birer antropoloji de sayılabilir. Çünkü Tanrı'nın muhatabı insan, eğitilmesi gereken de odur. Hegel'in sisteminde dinin, özellikle "mutlak din", "Vahyedilmiş din" dediği Hıristiyan-lığın çok büyük bir yeri ve etkisi vardır.

Din, insanı, toplumu ve devleti şekillendiren unsurların başında gelir Hatta o, devletin temelinde din olduğunu, devletin dine bağımlı olduğunu ileri sürer[37]. Din (Hıristiyanlık), Hz.İsa vasıtasıyla insanı ve toplumları eğitmiş, onları geleceğe hazırlamak için çalışmış, ferdî ve toplumsal davranışları yönlendirerek ahirete hazırlamayı hedeflemiştir.

Hegel bu düşüncelerle, insanın kendilik şuurunun, hürriyet şuurunun önce dinde göründüğünü söyler[38]. Dinin konusu nedir ve dinin birlikle ilgisi nedir? Sanat ve bilimin din ile ne gibi bir ilişkisi vardır? Şimdi bu sorulara cevap arayalım.

Hegel din felsefesi üzerine derslerinde dinle ilgili her çeşit probleme girmekle beraber, "Tarihte Akıl", "Felsefî Bilimler Ansiklopedisi" ve "Hukuk

---

[32] Hegel,a.g.e., s.95
[33] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri, s. 40*
[34] Hegel, a.g.e., s.54
[35] Hegel, a.g.e., s.68
[36] Hegel, a.g.e., s.139
[37] Hegel, *La Raison dans l' Histoire*, s. 211
[38] Hegel, a.g.e., s.84.

Felsefesinin Prensipleri" adlı eserlerinde de bu konulara zaman zaman yer vermiştir.

Hegel, dinin konusunun doğruluk (vrai), muhtevasının mutlak hakikat olduğunu[39] dinin öznel ve nesnelin birliğini ifade ettiğini söyledikten sonra, Hıristiyanlıkta ilahî idenin ilahî ve insanî tabiatın birliği olarak vahyedildiğini (yani Trinite)[40] bu şuurun din olduğunu, sanat ve bilimin onun görünüşlerinden ve formlarından ibaret olduğunu, güzel sanatların geleceğinin dinde bulunduğunu dın duygusunun en yüce duygu olduğunu belirtir.[41] Ama, dinde çok başka bir özellik daha gören Hegel, bu özellik ile insanın hürriyet ve mutluluğu arasında çok sıkı bir bağ kurar. O, şöyle der:

"Dinde öyle bir şey vardır ki, alemin bütün değişkenliğine, gayelerin boşluğuna, menfaat ve mülklerin geçiciliğine rağmen insana daima bir değişmezlik, en yüksek derecede özgürlük ve mutluluk şuuru bulabilmenın güven ve huzurunu verir."[42]

Görüldüğü gibi Hegel'in sisteminde insana değer biçilirken, bu değer din-fert ilişkisi, öncelikle insanın huzuru, güveni ve hürriyeti uzerine kurulmuştur.

Felsefe-Din İlişkisi:

Hegel dini bir ruh, hakikatin bütün insanlar için modu olarak görür. O, din felsefe kavgasına da çözüm üreterek dinin felsefe ile uzlaşabileceğine kanidir.[43] Hegel, bu uzlaşmanın gerekçelerinden biri olarak felsefe ile dinin konularının aynı olduğunu, birinin diğerine obje (konu) olabileceğini belirtir.[44]

Felsefeye gelince: Hegel felsefenin, sanat ve dinin birliğinden ibaret olduğunu ileri sürer.[45] Peki Hegel felsefeden neyi anlıyor? Ona göre, felsefe "mutlak tasavvurun muhtevasının zorunlu bilgisi, doğrudan sezginin ve dış vahyin bilgisi" olarak tarif edilebilir.

Bu felsefe anlayışından dolayı Hegel, insanın felsefî bilgisini dinî bilgisinin üstünde görmektedir ve insanın sanat ve dinden sonra ulaşabileceği en yüksek bilgi ve merhale olarak felsefeyi kabul etmektedir. Daha doğrusu felsefeyi, insanın ulaşabileceği, sanat ve dinin bir sentezi olarak kabul etmek-

---

[39] Hegel, a.g.e., s. 152, 211.
[40] Hegel, a.g.e., s.152
[41] Hegel, a.g.e., s.153, 211.
[42] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 212.
[43] Hegel, Encyclopédie, s.21
[44] Hegel a.g.e., s. 302
[45] Hegel a.g.e., s. 302

tedir. Son merhalede alemın ruhu, mutlak ruha özdeş olur. Dolayısıyla son basamak mutlak bilginin elde edildiği felsefî basamaktır; bu basamakta ruh kendisine tasavvur olarak değil, kavram olarak görünür.[46]

Ahlak

Hegel'in sisteminde insan ahlakî bir süjedır. İnsan daha doğrusu şahıs, ne zaman ahlakî süje olur? İrade ne zaman ki kendiliğinde sonsuz irade olmaktan çıkıp, kendisi için sonsuz irade olur; işte kendisine dönüşü, kendi kendisiyle aynılığını kendisi için mevcut hale getirdiği zaman, ahlakî görüş noktası belirir ve şahıs, süje olur. Hegel, subjektif ahlaklılık sferinin, özgürlük kavramının gerçek yanını temsil ettiğine kanıdır.[47] Yalnız o, dolayısıyla kendisi için durumda olan öznel iradenin soyut, sınırlı ve formel olduğunu iddia eder. Halbuki irade sonsuzca kendini belirleme gücüne sahip olarak her çeşit iradenin formel unsurunu teşkil eder [48] Öyleyse, öznel irade nasıl sınırlı olur? Hegel bu soruya şöyle cevap verir: Ferdi iradenin tezahürü kendisini esas irade kavramıyla ayniyet halinde ortaya koyamadığı için ahlaki görüş, izafı olup mutlak değildir. Burada ıradenin sonluluğu, ozel oluşu ve fenomenliği de rol oynar. Bu engeller aşılırsa irade, sınırlı olmaktan çıkabilir. Subjektif veya ahlaki irade, dışlaşınca eylem meydana gelir. Bu eylem hem şahısla, hem başkalarıyla irtibatlıdır.[49]

Başkalarıyla ilişkilerden insanın özgur eylemlerının yaygınlaştığı objektif ahlaklılık ortaya çıkar. O, kendilik şuurunun faaliyeti sayesinde gerçeklik kazanan hürriyet idesidir.[50] Objektif ahlaklılık, soyut iyiliğin yerini alır, onun muhtevası öznel ruh tarafından somut hale getirilir İdenin özel belirlemeleri olarak objektif ahlaklılık aklî bir karakter taşır. Bundan dolayı da o, hürrıyettir. O, bir adet olarak görünür, devlet olarak tecelli eder. Onun alışılmış pratiği, ikinci bır tabıat gibidır. Hegel iyiliği de gerçekleşmiş hurrıyet olarak niteler; bunun da alemin mutlak nihaî gayesi olduğunu iddia eder.[51] Demek ki evrenin ve insanın nihai gayesi de iyilik olmaktadır.

Hegel objektif ahlaklılık çerçevesinde kişinin faaliyetlerini ve ferdin kişilik kazanmasını, kendilik şuurunun gelişmesı ve kendısı ıçın sonsuz irade olması safhalarından aileyi, sivil toplumu, yargı gücünü, kamu yönetimini,

[46] Hegel, Phenoménologie de l'Esprit, trad. Jean Hyppolite, II, s. 211 not.13-14
[47] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 103.
[48] Hegel, a.g.e., s. 104
[49] Hegel, a.g.e., s. 106
[50] Hegel, a.g.e., s. 138
[51] Hegel, a.g.e., s. 116

devleti, dış siyasî hukuk ile evrensel tarih alanlarını ayrı ayrı alt başlıklarla ele alır ve inceler.

Biz burada kısaca aile ile fert (insan), aile ile toplum arasındaki ilişkiler bakımından aileye ve topluma temas edeceğiz; sonra da objektif ahlaklılık açısından fert-devlet ilişkisini ele alacağız.

Aile

Aile her toplumda, tarihin ilk devirlerinden beri varolan en önemli toplumsal birim ve kurumdur. Bu kurumu şimdiye kadar ortadan kaldırmak mümkün olmamıştır.

Hegel, ailenin, önce yapısına ve oluşuna temas eder: Aile, evliliğin, her iki cinsten kişilerin kendi sonsuz şahsiyetlerini karşılıklı olarak özgürce feda etmeleri sonucu meydana gelir. Hegel, aileyi bir şahıs "evrensel ve devamlı bir şahıs" olarak görür.[52] O, "Doğrudan veya doğal ruh olarak toplumsal cevher, ailedir" der. (Encyclopédie s. 276)

Hegel, ailenin teşekkülünde, ruhun (tinin) dolaysız cevherselliği olarak temele sevgiyi yerleştirir. Sevgi ailenin özel karakterini teşkil eder. O, bu konuda şöyle demektedir: "ruhun kendi öz birliği hakkındaki duygusudur. Ailede, ferdin birlik içindeki bireylik bilincine sahip olması, ruhun derunî halidir. Fert, aile birliğinde, kendisi için bir şahıs olarak değil yani bencil ve nefsini tatmin için değil, sadece bir uye olarak bulunmalıdır."[53] Bu, şu anlama gelebilir; fert, kendilik bilinci içinde manevî bir birlik halini almalı ve bilinçli bir sevgiye kavuşmalıdır.

Aile üç safhada tamamlanır: Evlenme, mulkıyet, servet edınme ve çocukların eğitimi.

Hegel evliliği, doğrudan ahlakî bir olay, özgür bir ahlakî eylem olarak niteler. Hatta daha ileri gıderek evliliğin objektif bır gaye, kişinin ahlakî bır vazifesi olduğunu ileri sürer.[54] Şahsın seçimindeki hürriyetini engelleyeceği için Hegel, akraba evliliğine karşı çıkmaktadır.[55]

Hegel, otonom fertlerın başkalarıyla yuzyuze, geçıcı ılişkilerının butunu olarak sivil toplumu ve organik bir gerçeklik halinde gelişmiş ruh, kendilik şuurunun cevheri olan devleti ele alır. (Encyclopédie, s. 276)

---

[52] Hegel, *Hukuk Felsefesının Prensıpleri,* s. 151.
[53] Hegel, a.g.e., s. 145
[54] Hegel, a.g.e., s. 146, 151
[55] Hegel, a.g.e., s. 151

İnsan devlet ilişkisi

Şimdi kısaca, insan-devlet ilişkisine temas edelim:

Devlet nedir? Devletin fertle, ahlakla, akılla ilgisi nedir?

Hegel devleti, insanın uygun bir varoluşa sahip olduğu bir ortam olarak kabul eder. Bu bakımdan her eğitimin amacı, ferdi herhangı bir şey ve sırf sübjektif olmaktan çıkarıp devlette objektif bir varlık halinde yetiştirmektir.[56] Hegel devletin, gerçek ve varolan, somutlaşan ahlakî hayat olduğunu söyler. Devlet, kendilik şuurunun toplumsal cevheri, aile ve sivil toplum ilkelerinin birliğidir. "Devletin özü, kendinde ve kendisi için evrensel olan, iradenin akli unsurudur" (Encyclopédie, s.281). Filozofumuz burada da devleti, sub-jektif irade ile genel ve esas iradenin bir birliği (sentezi) olarak sunar. Bu birlikte o, ahlakî bir düzenin varlığını görür. Fert, ancak şahıslaşarak, böyle bir birlikte ahlakî bir hayat yaşar.[57] Çünkü devlette, objektif ruh olarak bireyin kendisi, ancak onun bir üyesi olduğu takdirde, hakikî bireyliğe ve ahlaklılığa sahip olabilir.[58] Fert objektifliğe, objektif ahlaka böylelikle ulaşabilir. Devletin iç formasyonunu kazanabilmesi için Anayasaya, dış halk hukukuna ve dunya tarihine ihtiyaç vardır.

Hegel'ın bu ifadelerinden anlaşılıyor kı fert, esas şahsiyete ve dolayısıyla üstün ahlakî hayata devletin ortamında ulaşabilir Devlet, ilahî iradenin yeryüzündeki tecellisi ve objektif ruh olarak görüldüğü için şahıs (insan) kanalıyla ilahî proje de gerçeklik kazanma imkanına erer.

Burada üç hususa daha temas ederek, bu uzun tebliği bitirmeye çalışacağız: Kahramanlar, şiddet ve suç, köle-efendi diyalektiği.

Kahramanlar

Hegel, devleti ve toplumu idare eden bir kısım insanların kahraman, büyük adam olduğunu söyler. Kahramanlar nasıl doğar? Carlayl'ın "Kahramanlar"ı yazdığı dönemde Hegel de kahramanlardan söz ederek onlara, sisteminde, insan anlayışı içinde yer veriyor.

Tarihî büyük adamlar, Hegel'e göre, "Yaratıcı ide"yi, kendine dönük "Hakikat hamlesi" momentini yani "üstün evrensel"i kavrayan, ondan kendi hedeflerini çıkaran kimselerdir. Bunlar aynı zamanda, o kimseler ki Ruhun (Tinin) ustün kavramına tekabül eden bu hedefi gerçekleştirirler. Bundan dolayı onlar "Kahraman" olarak isimlendirilirler.[59]

---

[56] Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, s. 136.
[57] Hegel, a.g.e., s. 136
[58] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s.200.
[59] Hegel, La Raison dans l' Histoire, s. 120-121

Görülüyor ki Hegel, Evrensel Ruh'un koyduğu hedefleri kavrayıp gerçekleştirebilen insanları "Büyük adamlar" ve "Kahramanlar" olarak niteleyip, onları diğerlerinden ayırmaktadır. Bu sırra eremeyenler ne olacaktır? Onlar "köle"dir.

Köle-Efendi diyalektiği

Hegel, Köleyi tarif ederken esas olarak, insan olabilmek için kendi mahiyetini bilmemesini zikreder. Yani insan, insan olabilmek için onları ile aynı mahiyetten olduğunu bilmesi gerekir. O şöyle der:

"Köle kendi mahiyetini, sonsuzluğunu, özgürlüğünü bilmez, kendisini mahiyetçe insan olarak bilmez, kendi kendisinin bilgisinden yoksundur. Çünkü kendi kendisini düşünmez."[60]

Hegel sisteminde insana değer katan, onu kölelikten kurtaran kendilik bilinci yahut özbilinçtir. Özbilinç (kendilik şuuru), diğer özbilinçlerce kabul edilince hakikat olur. O, bu bilince sahip olan tek varlıktır. İnsan niçin "ben" diyor, nasıl diyor? Husserl'e göre bilinç bir şeyin bilincidir. Yani biz bir şeye yöneliriz. Ama insani var oluş, dış dünyanın bilincinden ibaret olabilir mi? Özbilincin, bilinçten farklı olması gerekmez mi?

Şu halde köle, kendi özbilincine ermeyen, başkası için var olan ferttir. Efendi kimdir? O, kendilik bilinci, kendisi için var olan bilinçtir. Köle, emeğin nesnesi olan şeye bağımlıdır ama efendi onun üzerinde bir güçtür. Köle nesne ile olumsuz ilişki içindedir, onun üzerinde çalışır, onu tüketir. Efendi ise şeyden ve köleden olumlu olarak faydalanır; köleyi nesne ile kendisi arasına koyarak onu aracı kılmaktadır. O, kendisini başkasının değeri olarak tanıtır, başkaları katında tanınır. Köle de kendisini başkalarında görür. Daha açık tabirle köle bağımlı, efendi bağımsız varlıktır. Hegel meseleyi tarihin derinliklerine taşıyarak ilk insanın ya bir köle veya bir efendi olacağını ileri sürer.

Buradan da insanlar arası ilişkilerin tarihini çıkarır. Bunu da insan-tabiat ilişkisi, köle ve efendinin birbirlerini etkilemelerinin tarihi olarak ortaya koyar ki bu da köle-efendi diyalektiğidir (Hegel, böylelikle Marx'ın işçi-patron diyalektiğine zemin hazırlamıştır):

Hegel köleliği soyut bir kavram olarak değil, tarihi bir gerçek olarak ele alır ve köleliği Hıristiyanlığın kaldırdığını söyler. O, Köle-efendi hukuku üzerinde de durur. İnsanın köle olamayacağı vakıasının "özgürlük idesinin ancak devletin realitesi içinde gerçekleşebileceğine"[61] inanır.

---

[60] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 51.
[61] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 72.

Bir başka açıdan Hegel, arzularına, tutkularına tutsak olan fertleri köle, bedenin, tutkularından baskılarından kurtulmuş kimseyi de efendi olarak kabul eder. Ayrıca Tanrı'yı Efendi, insanları köle olarak da görür.

İnsan ve şiddet ilişkisi

Son olarak insan ve şiddet (terör) ilişkilerine temas edelim:

Hegel, insan iradesinin mülkiyet edinirken dış nesneler üzerine yansıması neticesinde, bu dış nesneler üzerinde insanın ele geçirilebileceğini, zor altına sokulabileceğini söyler. Bu, insan iradesine karşı şiddet kullanılmasına yol açar. İnsanın bedenî varlığı bir başkasının zoruna maruz kalabilir, ama Hegel "özgür irade, kendiliğinde ve kendisi için olarak baskı altına alınamaz"[62] der. Demek ki insan bedeniyle, ruhu dışındaki şeylere bağımlılığı neticesinde öz benlik şuurunu, hür iradesini kaybedebiliyor; bu, zora boyun eğen bir iradenin teslimiyeti demektir. Soyut olarak alındığı zaman cebir ve şiddet, Hegel nazarında haksız fiildir. Çünkü "haksızlık, benim özgürlüğümün bir dış şey içindeki mevcudiyetine bir tecavüzdür.[63]

Değerlendirme

Buraya kadar, Hegel'in insana bakışını, onun sistemi içindeki ve evrendeki yerini, değerini, mahiyetini ve muhtelif faaliyet alanlarındaki eylemlerini, münasebetlerini belirtmeye çalıştık. İnsanın ilahî menşeli, ilahî mahiyetli olup ilahî planın uygulayıcısı, tabir caizse "Mukaddes yükün hamalı" olduğunu ortaya koyduk. Onun insan, evren, toplum ve kültür anlayışında Tanrı'nın, Tanrısal Aklın, vahyedilmiş din olarak Hıristiyanlığın rollerini belirttik. Bütün sisteminde olduğu gibi, sistemin yükünü taşıyan insan da trinité'nin (üçlü Tanrı anlayışının) hulûlün yani Tanrı'nın insan şeklinde görülmesinin, temel fikir olduğunu ortaya koyduk. Hegel'de insanî tabiatla, ilahî tabiatın Hz.İsa'da birliğini gerçekleştiren dinin Hıristiyanlık olduğunu[64] tesbit ettik. Fakat burada Hegel, hulûlun (incarnation) antropomorfik (insana benzer) tarzda sunulmadığını söylemeye özen gösterir.[65] Bu Tanrı'nın insan (İsa) kılığında görünmesinde antropomorfizm yoksa ne vardır? Hegel bu soruyu cevaplamalıdır. Marx Scheler de, muhtemelen Hegel'den mülhem olarak, insanın kendisini Tanrılaştırmasının, insanın kendi olmasının yeri olarak insan kalbini kabul eder. O, insan olma ile, Tanrı olmanın birbirine muhtaç olduğunu iddia eder. O, tamamlanmış bir Tanrı'ya (insana) inanır. Hegel ise "Tanrı'nın en mükemmel

---

[62] Hegel a.g.e., s. 93.
[63] Hegel, La Raison, s.152.
[64] Hegel, La Raison, s.152
[65] M.Scheler, İnsanın Kozmadaki Yeri, Çev. H.Tepe, Ankara, 1998, s. 124,125

varlık" olduğunu söyler.[66] Bu durumda, Hegel'in oluşumu devam eden bir Tanrı kabul ettiği iddiası yanlıştır. İnsanın değeri de buradan gelir. Hegel, fertlerin halkın ruhuna uygun yaşadıkları zaman bir değere sahip olacaklarını söyler[67] Çünkü halk da dini ve ilahî aklı temsil eder.

Hegel'ın insanı huzur, güven ve ilahî idealin gerçekleşmesi peşindedir O, teknisyendir, hamlecidir, dinamiktir, akıllıdır, şuurludur, iradesine hakim olmak zorunda ve varoluşunu gerçekleştirmek durumundadır

Hegel'e göre insan, mevcut olan bir varlık değildir. O, varlığın olumsuzlaşmasıyla meydana gelmiştir. Bu mânâda o, oluştur veya eylemdir, kendisinin esas özelliği eylem içinde olmaktır. İnsanın varoluşu, tabii varoluş gibi, neyse o olan varlık değil, veri olan tabii varlığın ozdeşliğini aşmak, ona zamanı katmakla mumkündür. Bu da tarih yapmakla gerçekleşir. Peki zamanı katmayınca insan, insan olamaz mı?

20. asırda Hegel üzerine özgün tezler ortaya koyan Alexandre Kojéve'e göre, insan, ister hukuken isterse iktisaden bağlı olduğu efendisine itaatle hizmet eden köle ile, ahiret saadeti için Efendi'ye hizmet eden köle arasında fark yoktur. İkisinde de insan hayatının zamanla sınırlı oluşunu kabul edecek tavır vardır.[68] Kojève nazarında insanın, her turlu aşkınlığa karşı çıkarak kendisini zamanî bir varlık olarak kabul etmesi özgürlüğünü gerçekleştirmesinin esas şartıdır Böylece o, tabiatı reddetmek yerine orada çalışarak, zamanî bir varlık, tarihi bir varlık haline gelir. Kojève, Hegel'i ateist bir anlayışla yorumlamıştır. Fakat Hegel'in insanı, ne Tanrı tanımazdır, ne de metafizik aşkınlıkları reddeder. Onun tabiatı, maddeyi aşmak istemesi, kendisini maddeden ayrı ve üstun bir varlık olarak gormesi (burada üçlü tanrı anlayışı önemli bir iş görür. Çünkü ona maddî dünyayı aşma dinamizmi ve ideali verir.) hatta J. Paul Sartre'ın insanın verilmiş maddî dünya karşısında "bulantı" duymasından daha ileri ve bilinçli bir varlık olduğunu gösterir. Zamanî varlık olmak için mutlaka metafizik aşkınlığı inkar mı gerekir? Hegel'in insanı ilahi adealını gerçekleştirmek için sevgisini, gucunu ve dinamizmini Aşkın varlıktan alan maddî dunyayı aşan, kopup geldiği asıl kaynağına doğru durmadan ilerleyen bir oluş, bir eylemdir

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılacağı uzere, Hegel'ın insanı farklıdır ve yine de problemlerle doludur.

---

[66] Hegel, La Raison, s.65,73
[67] Hegel, La Raison, s.117
[68] Tulin Bumin, *Hegel*, İstanbul, 1987, s.56.

Faydalanılan Kaynaklar

Hegel, Hukuk felsefesinin Prensibleri. Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, 1991

Hegel, La Raison dans L' Histoire, trad Kostas Papaivan-nou, Paris, 1965

Hegel, Phénomenologie de l' Esprit, trad. Jean Hyppolite, Paris, I, II 1939, 1941

Hegel, Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques. trad. J. Gibelin, Paris 1952.

Hegel, Leçons Sur la philosophie de la Religion, III partie, trad. J. Gibelin, seconde éd, paris, 1970

Max Scheler, İnsanın Kozmozdaki Yeri. Çev. Harun Tepe, Ankara, 1998.

Afşar Timuçin, "Hegel Felsefesinde İnsan Sorunları", Özgür Prometus, İçinde, İstanbul 1997, s. 74-93

Tulin Bumin, Hegel, İstanbul, 1987.

Tulin Bümin, Hegel'i Okumak, İstanbul, 1991

FELSEFENİN ÖLÜME BAKIŞI YAHUT ÖLÜM PROBLEMİ*

Ölüm, bütün canlılar için bir gerçektir. Ama hayvanlar ve bitkiler için bu tabiî bir olay iken insanlar için bu bir fenomen yani insanî bir hadisedir Ölüm hadisesi her filozofu, her şairi, her edibi, her sanatçıyı ilgilendirdiği gibi her insanı her zaman ilgilendiren bir problemdir. Çünkü ölüm, bütün insanlar için de bir gerçektir. İnsanın diğer canlılardan farkı, öleceğini bilen tek varlık olmasıdır. Daha da mühimi, ölümden korkan tek varlık da insandır Bundan dolayı evrende sadece insanın ölümü konuşulur ve dikkate alınır. Ama ölüm hadisesi ile ölüm korkusu birbiriyle sıkı ilişkili olmakla beraber bunları ayırmak gerekiyor.

1990'ların başında ölen Fransız filozofu Vladimir Jankélévich "La Mort" adlı hacimli eserinde niçin herhangi bir kimsenin ölümü bir hadise oluyor?, niçin bu kadar normal bir hadise, buna şahit olanlarda o kadar büyük bir merak ve korku uyandırıyor?, İnsan varolalıdan ve ölümü tadalıdan beri bu ölümlü varlık, nasıl oluyor da böyle tabiî ve arızî bir hadıseye alışamıyor?, niçin her defasında bir canlı öldüğü zaman ınsan şaşkına dönüyor ve yine her defasında bu ölüm hadisesiyle ilk kez karşılaşıyormuş gibi oluyor? tarzındaki sorulara cevap arar. Böyle hacimli bir eser yazmasına rağmen o, ölüm probleminin gerçek bir felsefe problemi olduğundan şüphe etmektedir. Aslında bu sorular, ölüm problemini çözmeye yetmez. Başka sorulara da cevap aramak icab eder. Şahıstan şahısa, devirden devire, kültürden kültüre ve inançtan ınanca değişen ölüm bilinci neden bu kadar değişebilmektedir? Değışiyorsa bunu ne ile izah etmek gerekir? Neden ölüm diye bir hadise var? Ölüm bir son mudur? Ölüm ile insan her şeyini kaybediyor mu? Ölümden sonra yeni bir hayat olacak mı? İnsan sadece 50-60 senelik kısa bir zaman dilimini yaşamak için mi bu dünyaya gelmektedir? Ölüm korkusunun veya endişesının temelinde ne gibi bir düşünce yatmaktadır? Ruh bedenden ayrılıyor mu? Ruh bedenin ölümünden sonra yaşamaya devam eder mi? Ruh göçü var mıdır?Ölüm korkusundan kurtulmak nasıl mümkün olur? Ölümü unutmak mümkün müdür? gibi pek çok soru bu problemi ilgilendiren sorulardır.

---

* G. Ü. Tıp Fakültesince 23-24 Eylül 2006 tarihleri arasında tertiplenen "Biyolojiden Felsefeye" sempozyumunda sunulmuştur.

Batı felsefesi tarihine bakıldığında hemen hemen bütün filozofların ölüm problemini değişik açılardan ele aldıkları görülür. Bununla beraber bunların pek azı, ölüm düşüncesini sistemli bir şekilde incelemiştir. Genel olarak sıradan insanların ve özel olarak filozofların probleme yaklaşımlarında çoğu zaman dinî inançların etkili olduğu muhakkaktır.

Batı düşüncesinde Hıristiyanlığın etkili olduğu da bir gerçektir. Yalnız Hıristiyanlıktaki ölum anlayışı, Hz. Adem ile Hz. Havva'nın cennette yasak meyveyi yemeleriyle işledikleri gunahın karşılığında bir ceza olarak insanların ölüme mahkum edildiği inancına dayanır. Bu görüş doğru değil, doğru olsa bile bunu diğer dinlere teşmil etmek hiç doğru olmaz. Zira ölüme bakış, mesela Hint dinlerinde farklı olduğu gibi ilahî dinlerde de mesela Islam'da da farklıdır. Yahudilerin bazı kollarında mesela Sadosenlerde ruhun ölümsüzlüğü ınancı yoktur. Bunun yanında Yahudilikte öte dünya ınancı, bır dogma olmamıştır.

Ahd-i Cedîd yani İncil, insanın ölüm üzerine zaferini ilan eder. Ölüm son ve en büyuk duşmandır. Fakat bu düşman fethedilmişur. Hristiyan öğretisi şunu talim eder ki, ölüler son Hüküm Gününde diriltileceklerdir. Hıristiyanlar, dirilme inancının delilini Hz.İsa'nın ölümü yenip dirilmesinden çıkarırlar. O, dirilmiştir, o halde biz de (hıristiyanlar) onda dirileceğiz derler Bunda hiç şüphe yoktur Çünkü Tanrı-İsa ölüme galip gelmiştir. Peki bu iman ile duyularımızın şehadeti ve aklın hükmü nasıl bağdaştırılacak? Tertulien'in cevabı şöyle: bu tamamen anlaşılabilir bir şey değildir. (Jacques Choron, La Mort Et La Pensée Occidentale, s.72-75)

Bunlara mukabil İslam'da ölümun insan için bir zorunluluk olmasının temelinde Allah'ın ezelî ve ebedî olması ve buna mukabil O'nun yarattıklarının değişken, fani olmaları esası vardır. "Her şey, fanidir, yalnız ancak azamet ve kerem sahibi olan Rabbının Zatı bakidir" (Rahman, 55/28) Zira Allah'tan başka hiçbir varlık devamlı yaşamıyacaktır. Sadece O, devamlı ve ebedîdir. İnsan en yüksek burçlarda ve kalelerde saklansa bile ölümün onu bulacağını bildiren ayetler vardır:" Nerede bulunursanız bulunun: sağlam kulelerde hatta gökteki yıldız burçlarında bile olsanız, ölüm mutlaka size yetişir." (Nisa:4/78)

Gelelim felsefedeki ölüm anlayışlarına:

Sokrat öncesi felsefede ölüm problemi ile ciddî surette ilk ilgilenen düşünürun Pisagor (Mö.572-497) olduğu bilinmektedir. O, kendi döneminde çok etkili olan Orfik dinine ait teorileri formüle etmiştir. Ruh göçü (métempsycose) ne, yeniden doğuş ile ruhun kirlerinden temizlenmesine ve

ruhun nihayetinde Tanrı ile birleşmesi esasına dayanan bir ölüm ve hayat ilişkisi anlayışını benimseyen Orfik inanış, Pisagor ile felsefe ve insanın kurtuluşunu garantileyen bir yaşama tarzı haline geldi. Gerek Pisagor, gerekse yeni Pisagorculuk, görüşlerini ruhun ölümsüzlüğü fikrine dayandırmaktaydı. Çünku ölum problemi, doğrudan ölümsüzlük fikri ile ilişkilendiriliyordu. (Jacques Charon, La Mort et La Pensée Occidentale, trad. de Monique Manin, Payot, Paris, 1969, s.25-26)

***

Sokrat'a göre ölüm, hayata tercih edilebilir. Ona göre insan, iki yorum arasında bir seçim yapmakta serbest bırakılmıştır: Ölüm, belki, rüyasız bir uykudur, yahut bir başka dünyaya doğru ruhun göç etmesidir Her iki halde de ölüm korkusu temelsizdir.

Eflatun ölümü ruhla bedenın bır ayrılması olarak gormektedir. Biraz önce bahsedilen Pisagor'un teorisi Eflatun'a derinden tesir etti. O da bu teoriyi mantıkî bir sistem halinde bütünleştirmeyi denedi. Bu da ruhun ölümsüzlüğünün ve ölümle ruhun yok olmadığı inancının kabulüne dayanır. Eflatun bu çerçevede Phédon (Fedon) adlı eserinde ruhun ölümsüzlüğü lehine bir çok delil ileri sürdü. Eflatun, ruhun ölümsüzlüğunu kesın ve gerçek olarak kabul ediyor, sadece ınsanları daha iyi ikna etmek ıçın yeni deliller arıyordu. Bu delillerden bazıları şöyle: 1. Ruh doğumdan önce de vardı. Bu önceden varoluş, "bilgi hatırlamadır." şeklindeki önermeye dayanır. 2. Ezelî ve değişmez "formlar" veya "idealar" var, çünkü ruh onları kavramak ve korumak kabiliyetine sahip dolayısıyla o, bizatihi ebedî ve ilahîdir: Eflatun Fedon'da şöyle der:" ölümlü olan hiç bir şey, ölumsuz olanı anlayamaz." 3. Ruh bedenı idare eder, bundan dolayı ölumsüz ilahlara benzer. 4. Ruh basittir, o, çeşitli unsurların bir bileşimi değildir, dolayısıyla çözülmeye ve dağılmaya müsait değildir, parçalanmaz. Basit olan şey, değişemez, başlayamaz ve sona eremez. 5. Hayatın özü ve dolayısıyla bizzat ölümün zıddı olan ruh, ölümlü olarak düşünülemez, nitekim ateş soğuk olamaz. Eflatun Fedre kitabında da başka bir takım deliller getirmektedir. Bu deliller tartışılabilir. Fakat Eflatun'un ruh ve ölüm hakkında duşundüklerını belirtmesi bakımından bu deliller önem taşımaktadır

Peki Eflatun ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki bu kesin ınancını neye dayandırmaktaydı? O, ruhun ölumsuzluğü fikrini ideaların ezelî ve ebedî olduğu fikrıne dayandırıyordu. (a.g.e., s.40) Ona göre bilgenin hayatı, ölüm üzerine derinliğine düşünmektir (méditation)

Arısto'ya gelince; o, hocasından ruh göçünü kabul etmemekle ayrılır O, Faal Aklın ebedî olacağını düşünür. Aristo'ya göre akıl(nous) insanı hayvan-

dan ayıran unsur olup insana "dışarı"dan gelir. Bu akıl ilahî bir unsur olup ölümle yok olmaz. (a.g.e., s.43-44) Aslında bu Faal Aklın insan ruhuna ne zaman ve ne şekilde girip çıktığı hususu, De Anima'da çok kapalıdır. Fakat Faal Akıl insan zihnine girmezse insan düşünemez.

Monist materyalist ve monist panteist felsefelerde ölum sorununa farklı yorumlarla karşılaşılır. Panteistler için tekil kişi bütünün hayatı içinde erir. İnsan hayatı, evrenin ahenkli gelişimi içinde bir an, bir duraktan ibarettir. Materyalistler için ölüm, bileşik haldeki bedenin dağılması ve biyolojik hayatın sona ermesidir. Bu çerçevede Epikür ve Lükres'e bakıldığında ölümün bir hiç olduğu düşuncesi görülür. Epikür, ölumun bizim için hiçbir şey olmadığı fikrine kendini alıştır; zira her iyilik ve kötüluk duyumlarda mevcuttur: O halde ölüm bu duyumlardan mutlak mahrumiyettir, der. Lükres de aşağı yukarı böyle düşünür. Onun bu hususiaki formülü malumdur: "Ben bir hiç idim, sonra var oldum, artık ölümle var olmayacağım"

Epikür'ün ölüm korkusunun kaynağına yanlış teşhis koyduğuna dair ileriki dönemlerde gelen bir çok filozof tarafından itiraz edilmiştir. Ölümle duyumların ve bilincin geri gelmemesinden dolayı ölüm korkusu kalkmıyor, aksine insanda bu hal derin korku uyandırıyor.

***

Rönesans döneminde Montaigne'in felsefe yapmanın ölmeyi öğrenmek yani ölümü kabullenmeyi öğrenmek olduğunu söylemesine karşılık Bruno'nun sonsuz evrende ölümü imkansız görmesi, onu insanın ilahî varlığın ezelî kaynağı ile birleşmesi olarak yorumlaması, Bacon'ın Hıristiyan doktrinine atıfta bulunarak ölumü, bu dünyadan başka bir dünyaya geçiş gibi kabul etmesi; Pascal'ın ölümsüzlüğü en büyük ve en önemli problem kabul etmesi, bizim bu dünyada en iyi ümid edeceğimiz şeyin öte dünyada hayatımızın devam edeceğidir, demesi, Hıristiyan inaçlarının etkisini sürdürdüğünü göstermektedir.

Modern felsefenin babası sayılan Descartes, ruhu bedenden daha çok ve uzun yaşamaya layık görür; ölü bedenin ısıdan ve hareketten mahrum olduğunu söyler, bunu da ruhun bedenden ayrılmasına bağlar. Çünkü bedene ısıyı ve hareketi ruhun verdiğine kanıdir. Dolayısıyla onun görüşünde insan ruhu bedenden bağımsızdır ve ölümsüzdür, ölümden sonra bir ustun mutluluk(béatitude) hayatına kavuşmak ümidi vardır. (a.g.e.,s.100-101)

Spinoza, insan ruhunun tamamıyle yok olamayacağını söyler ve ölümsüzlüğü Tanrı ile kurulan bir birlik yahut "Tanrı aşkı / l'amour de Dieu" diye adlandırır; bu, onun nazarında bir kurtuluş/salut ve sonsuz mutluluk hayatıdır.

Leibniz, hiç bir yaratığın tamamen yok olmayacağını, Tanrı'nın eşyayı düzene soktuğunu, sadece özumuzü değil şahsımızı da koruduğunu, çünkü Tanrı'nın sadece varlıkların ilkesi ve sebebi olmadığını, ama aynı zamanda bütün akıllı cevherlerin şefi ve evrenin mutlak Monarkı olduğunu, bunun Eflatun'nun "Cumhuriyet" kitabındaki Monarktan çok daha mükemmel bulunduğunu söyler. Ona göre ruhlar bedenlerini tamamen terk etmezler, dolayısıyla bir başka bedene de geçiş yoktur. Ama metampsikoz değil metamorfoz vardır. Ruhlar, basittir, onlar uluhiyet (Dıvınıté)in bır imajıdır. Leibniz de Descartes gibi dinî öğretinin tabiî akıl yoluyla doğrulanması için uğraşmıştır.

18.yüzyıl maddeci düşunurleri, genellikle ölümsuzlük fikrını reddetmişlerdir. Hobbes, La Metterie, D'Holbach, Cabanis, D'Alambert ve Condorcet gibi isimler, bu meyanda sayılabilir.

Tanrı'ya ve gelecekte bır başka hayatın olacağına ınandığını soyleyen Kant için ahlak kanıtı ruhun ölümsüzlüğünün de bir kanıtıdır. Hegel'e göre, ölüm Evrensel Ruhun bizzat kendisiyle uzlaşmasıdır. O, insanı tabiatın ölümlü hastası olarak niteler ve ilave eder: O, "cisimleşmiş (incarnée) ölüdür" "Ölüm ve hayat biri diğerinin varlık şartıdır." Hegel Ruhun Fenomenolojisinin önsozunde felsefesinde olum kavramının oynadığı rolü belirtir. Ölüm hadisesinin veya kendi bilincinde olan insanî sonluluğun şartsız kabul edilmesi, Hegel'in bütün düşüncesinin ilk kaynağıdır. O, dünyadaki varoluş olgusunu felsefî açıdan açıklayabilecek, "mutlak" felsefeyi veya biricik bilimi, ölüm kavramından hareketle işleyip ortaya koymaktadır. (A. Kojeve, Hegel Felsefesıne Giriş, çev. S. Hilav, s.122-123) Hegel'in göz önünde tuttuğu "doyum"u verebilecek biricik şey, ölüm fikridir. Ona göre, ınsan sonlu veya ölümlü olmasaydı, kendini aşamazdı. "Ölüm yetisi", insanın hürriyetinin ve tarihselliğinin yanında evrenselliğinin de zorunlu ve yeterli şartıdır Bu tümellik veya evrensellik olmasa insan, gerçekten birey olamayacaktır Onun nazarında hürriyetin biricik eseri ve eylemi, ölümdür. Hürriyet, ölümü ihtiva ettiği ve önşart olarak gerektirdiği için sadece ölümlü bır varlık olan ınsan, tarihsel bır varlık olabilir Demek ki Hegel açısından insan, sadece ölümlü değildir, ete kemiğe bürünmüş ölümdür de. (a.g.e.,s.161)

La Rochefoucauld ıse ölümu bır güneş gıbi göruyor, fakat dıyor ona cepheden bakılamaz, ona kıyısından köşesinden ve etrafında gezinerek bakılırsa belki hakkında bir şeyler kavrarız. (Jankélévich, a.g.e.,s.61).

Romantikler ölümü, hayatın romantikleştirilmesi ve ölümün yüceltilmesi olarak görmekteler. Çünkü romantızm ilke olarak "en aşağıda olanı en

yukarıya yüksetmektir." Alman idealistlerinde ve romantiklerde de Hıristiyanlık inançlarının bariz etkisi görülmektedir.

Schopenhauer'e gelince; o, ölüm problemiyle kapsamlı bir biçimde ilk defa ilgilenen Batılı filozof olarak kabul edilir. Onun için ölum, hayatın hakiki (véritable) gayesidir ve "ölüm felsefenın ilham perisidır." Bu bakımdan ölümün felsefe yapmaktakı değerını belirten şu sözü ayrı bir değer taşır:" ölum olmasaydı, insan felsefe yapamıyor olacaktı."

Marx ile birlikte zihin, ruh ve zeka, maddenin basit üst yapısı haline gelmiştir

Fenomenoloji, ölümün düşünülebilmiş olamayacağını, ancak onun karanlık ve esrarlı bütün bölgelerinin kabul edilerek yaşanmış olabileceğini ileri sürmektedir.

İngiliz analitik felsefecileri ölüm problemini bir felsefe problemi olarak görmeyip dışlamışlardır. Bu dışlamada analitikçilerin metafizik duşmanlıklarının rolü olduğu gibi, daima doğrulanabilir nesnel bilgı elde etme ilkesinin de tesırı olmuştur. Halbukı olüm fenomeni, bütünüyle öznel bir yaklaşımı gerektirmektedir. Wittgenstein, ölümün bir hayat hadisesi olmadığını ve ölüm üstüne anlamlı konuşmanın imkansız olduğunu söyler.

Varoluşcu filozoflar da ölümü ve felsefeyi yücelten müsbet fikirler ileri sürmüşlerdir.

Heidegger, ölümün sona yaklaşırken varoluşun yapıcı bir temel teşkil ettiğini söyler. O, insanın ölümün farkında oluşunun sadece hayat tecrübesı yoluyla edinilmiş bir bilinç hali olmadığını, bunun ınsan bilincinın a priori bir yapısı olarak tamamıyle içkın bir bilinç hali olduğunu ileri sürer. O, ölüm karşısında düşülen bunalım üzerinde öylesine durur ki ölüm idesinin kendisine hakim olup olmadığını sormak ihtiyacını duyar.

Sartre, ölümün olumsuz görünüşlerini dikkate almaz." Ölüm bize hürriyetimizi ilham eder, onun başlıca işlevi de budur, ama o aynı zamanda varoluşun ağır yükünden insanı kurtarır ve özgür kılar" der. Bu da ölümu bir çeşit yüceltmedir (glorification)

Gabriel Marcel, daha çok ölüm endişesı ve korkusu uzerınde durur. O, ölümü, mutlak umıdin bır atlama tahtası (tremplın) olarak görür. Ona göre dünya "ölüme adanmış" bir dünyadır. O, şöyle düşünür: "Ben bu dünyadanım, ama aynı zamanda bu dünyayı aştığım için ölüm bir yıkım değildir." (a.g.e.,s.226-227)

Karl Jaspers çok daha farklı düşünmektedir. O'na göre ölüm, aslolan bir şey değildir. Doğan her şey, ölmeye mahkumdur. O, cinsel hayat gibi hayata

dahildir, her ikisi de kişisel varlığımızın kökünde sır olarak kalmaktadır. Ölüm bilinci, daha çok sınır durumlarda kazanılır. Ölümden sonraki ruh durumu bir başka ruh durumudur. Ölümden sonraki hiçlik gerçekte hiçlik değildir. Gelecekte bir kişisel hayat beni beklemektedir. Ebedîleşmek itilimi, anlamsız değildir. İçimizde bir şey vardır ki yok olmanın imkanına inanmaz. Silinemez acılar, yüksek an'lar hayatı ebedî varoluşun bilincine dönüştürebilir. Başkalarının hatıralarında devam etmek, meydana getirilen eserlerin ölümsüzlüğüyle yahut çağlar içinde sürecek bir ünle yaşamayı sürdürmenin avuntusu boşunadır. Ölümsüzlük ebediyet demektir ki onun içinde geçmiş ve gelecek ortadan kaldırılmıştır (Felsefi Duşunüşün Küçük Okulu, çev. Sedat Umran, s.161-172)

***

Görüldüğü gibi özetlemeye çalıştığımız filozof görüşleri, çok değişik ve farklıdır. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat ölüm problemi ve ölüm korkusu öncelikle herkesin kendisinin çözeceği bir problemdir. Ölüm hayatın bir mutemmimi yanı tamamlayıcısıdır. Ölüm olmasaydı belki de hayat çekilmez hale gelirdi. Nitekim bir takım kimseler için ölüm daima bir kurtuluş olmuştur: Mesela ölümcül hastalığa yakalananlar, ömür boyu hapse mahkum olanlar veya devamlı zulüm ve işkence altında kalanlar ölümü bir kurtuluş olarak isteyebilmektedirler. İnsanlar hayat kitabını çoğu zaman tersinden okumayı sevdikleri için ölümün çarpıcılığı karşısında şaşırıp perişan oluyorlar. Halbuki ikisi de kaçınılmaz bir gerçek olarak kabul edilirse bu kadar perişan olunmayabilir.

Filozoflar da çoklukla hayatta karşılaştıkları yakınlarına ait acı ölüm hadiselerinden derinden etkilenerek çözüm aramışlardır. Bunun pek çok örneği vardır. Fakat şunu unutmamak gerekir ki ölüm korkusunun esas sebebi, varlığını kaybetme veya yok olma korkusudur. Bu da insanın bedenî varlığını kaybetme ve dünyadaki maddî varlığını, itibarını, mesleğini ve makamını kaybetme korkusu olarak belirtilebilir. Ölüm korkusu, ölümü hiç düşünmeden veya devamlı onu düşünerek yenilebilir mi? Bu hal, akla uygun gibi görünse de insanın duygu dünyasına uygun değildir. Ruhun ebedîliğini kabul ile insanın yeni bir hayata geçiş yapacağına olan inanç o korkuyu yenmeye yardım edebilir

Yukarıda dinlerin bu konudaki etkisinden bahsettik. Bilhassa ilahî dinlerin cennet ve ahiret hayatındaki ebedî saadet va'di ölüm korkusunu yenmeye ve ölümü küçümsemeye sevkedebilmektedir Nitekim Kur'an'daki şu ayetler aynı şekilde ölümü hiçe saymaya ve o ölümcül ölüm korkusunu yen-

meye yöneliktir: "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü zannetme! Bilakıs onlar hayatta olup Rablerının katında yaşarlar, rızıklanırlar." (Al-i İmran3/169), "Allah yolunda öldürülenler hakkında –ölü-demeyin. Bilakis onlar diridirler, fakat siz bunun farkında değilsiniz." (Bakara: 2/154) Bunlara şehidlik inancını ve vatan sevgisinin insana kazandırıdığı hayatı feda edebilme duygusunu ilave etmekte yarar var. Ayrıca bu ayetlerden ilham alan Mevlana gibi,mutlak varlığı bir **sevgili** edinip ilahî aşk içında ölümu, bır düğun gecesi olarak kabul etmek, daıma mumkundür ki daha etkili bir çözüm yolu olabilir. Nitekim pek çok mutasavvıf ve mistik, bu yolu tercih etmiştir. Yunus'da Allah'ın cemalini görenlerin ölümsüz olacağını söyler

Aşık Yunus senı ıster,

Lütfeyle Cemalini göster

Cemalini gören aşıklar

Ebedi ölmez Allah'ım

Allah aşıklarının ölmüyeceğini de haber verir:

Yunus öldü deyu salâ verirler

Ölen hayvan ımış, âşıklar ölmez.

Dilimizde "öldü" karşılığı çok güzel ifadeler var bunlar, ölümü güzel gösterebilir:

"Sizlere ömür", "Rahmete gitti", Rahmete kavuştu", Rabbına kavuştu", Ahirete göç etti", "Emaneti teslim etti", "Dâr-ı bekaya irtihal etti / yola çıktı" gibi. Sözü Cahit Sıtkı ile bitirelim:

Kimbilir, nerde, nasıl, kaç yaşında?

Bir namazlık saltanatın olacak

Taht misali, o musallâ taşında

Faydalanılan kaynaklar:

Jacques Choron, La Mart Et La Pensee Occidentale, trad. Monıque Manın, Payot, Paris, 1969

Encyclopédie Philosophique Universelle, t.II, Puf. Paris, 1990

Vladimir Jankélevich, La Mort, Flammarion, Paris,197

Karl Jaspers, İnitiation A La Méthode Philosophique, trad. par L.Jospin , Payot, Paris, 1976

Karl Jaspers, Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu, çev. Sedat Umran, Birleşik Yay., İstanbul, 1995

A. Kojève, Hegel felsefesine Giriş, çev. S.Hilâv, YKY, 3.baskı, İstanbul, 2004

Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, Akçağ, 2.baskı, Ankara, 1999

Cogito, s.40, İstanbul, 2004

Edgar Morin, L' Homme et La Mort,éd. Seuil, Paris, 1970

DEMOKRASİNİN FELSEFÎ TEMELLERİ ÜZERİNE*

"Demokrasi" kelimesi Yunanca'da "Demos" (halk) ve "Kratos" (kudret, iktidar, hakimiyet, idare) kelimelerinden müteşekkildir Bir yerde halk iktidara hakimse veya iktidar hakimiyetine sahipse o idare şekline demokrasi adı verilir. Demek ki demokrası, halkın kaderine hakim olma vasıtalarına sahip olduğu siyasî sistemin adıdır. Halkı idare eden gücün kaynağının, şahsî hurriyetin korunmasını sağlayan danışma ve yetkinin kaynağının da halk olduğunu kabul eden idare tarzıdır.

Bununla beraber, demokrasi, dış dünyada müşahhas bir karşılığı olmayan, soyut bir kavramdır. Felsefî tabirle söylersek onun bir cevher (substance), olduğu söylenemez. Hatta, onun bir ide'si olduğu veya bu ide'nin oluş tarzı bulunduğu da söylenemez. Şu halde o ne fizik, ne fizyolojik ne de psikolojik bir olaydır Dolayısıyla somut bir ilke de değildir Bütün bunlara rağmen demokrasi, kendisine inanılan ve bağlanılan bir idealdir. Aslında demokrasinin temelinde hürriyet ve eşitlik gibi iki kavram yatar. O, bundan dolayı vatandaşların tamamına ait olan bir siyasî rejimdir. İnsan hür ve eşit olmalı ki demokrasi kurulsun. Ama bu yetmez; eşitliğin ve hürriyetin iyi kullanılması için bilgi de lâzım Bilgi seviyesi yüksek bir toplumda demokrasi daha kolay yerleşir. Fakat bu da yeterli değil. Ahlâk da olmalıdır

Demokrasi somut bir ilke olmadığı halde, somut bir varlığa sahipmiş gibi alâka görüyor. Aslında kavram olarak içi daima değişik zamanlarda, değişik şekilde doldurulmuştur. Onun için muhtevası da daima izafiyete tâbi olmuştur. Bununla beraber "Demokrasi" kelimesi normatif bir mahiyete sahiptir. Yani belli kurallar manzumesine işaret eder. Bu kurallar ve istinad ettiği ilkeler, ahlâkî bir mahiyet taşır; ama aynı zamanda ideolojileştirilmeye ve tabulaştırılmaya müsaittir.

Demokrasi halk idaresi, halk iktidarı gibi manâlara geldiğine göre, burada esas olarak iki unsurun mevcut olduğunu ifade edebiliriz. Birisi idare edilen, diğeri idare eden yani birisi halkın temsilcileri yahut buna devlet de diyebilirsiniz, diğeri de halkın kendisi. Halk, verilmiş, mevcut bir varlıktır. Halbuki devlet, daha sonra halkın içinden çıkmış temsilî bir varlıktır. Halk normal bir varlık, diğeri ise soyut bir varlıktır. Demokrasi, bu iki varlığın

---

* Yeni Türkiye Dergisinin 1977 de çıkan 17. sayısında yayımlanmıştır.

münasebetlerinden doğmuştur. Demokrasi, varlığını, hayatiyetini bu iki varlığa borçludur. Bunlardan birisi dumûra uğrarsa veya bunlar arasındaki münasebet iyi kullanılmazsa, demokrasi yine hayatiyet kazanamaz. O halde evvela, devlet ile halk arasındaki iletişimin, bilgi akışının sıhhatli bir şekilde kurulması lâzımdır ki tanışma ve anlaşma olsun. Bunu da sağlayacak olan yine devlettir.

Demokrasi kelimesinin içinin değişik zamanlarda çok farklı biçimlerde doldurulmuş olduğunu söylemiştik. Burada bu çeşitli görüşlerden bahsetmeyeceğiz. Ama şu hususu tebarüz ettirmek yerinde olur: Demokrasinin felsefî olarak temellendirilmesi, daima farklı şekillerde yapıldığına göre, bundan sonra da farklı temellendirmeler yapılacaktır. Bu bakımdan demokrasi konusunda daima yeni yorumlar ve yeni temellendirmelerden geri durmamak lâzımdır

Demokrasının, umumiyetle, en iyi rejim olmadığı vurgulanır; ama en az kötü olan rejim olduğu da ilâve edilir. Neden? Çünkü, kendisinin zararına işletilebilen, zaaf teşkil eden tarafları var. Bu sebeple demokrasi, her şeyden evvel ahlâkî bir rejim özelliği taşır ve taşımalıdır. Dolayısıyla biz, demokrasinin âhlakî temeli üzerinde durmayı tercih ediyoruz. Demokrasi aynı zamanda manevîyatçıdır. Çünkü dayandığı ahlâkî temellerden birisi manevîyatcılıktır Yani demokrasi, manevî hakikatleri ve değerlerin üstünlüğünü kabul eder ve etmek zorundadır. Aksi takdirde halk ile sıhhatli ve güvenilir bir iletişim ve yakınlaşma kurulamaz.

Demokrasi, vazife ahlâkına, hizmet, ferâgat, fedâkârlık esasına dayanır Maddecilik, bencillik, egoistlik, demokrasi idarelerini için için bir kurt gibi yer bitirir Maddeci ahlâkın, maddeci eğitim sisteminin hâkim olduğu toplumlarda rüşvet, soygun, irtikap, suistimal kol geziyor demektir. Maddecilik, insanda utanma duygusunu yok eder; çünkü böylesi manevî duygu, inanç ve duşunceleri de reddeder. Meselâ namus, şeref, haysiyet, fedâkârlık ferâgât gibi değerleri kabul etmez. Zira bunların madde ve maddeci anlayışla izâhı mümkün değildir. Halk ise, hemen her yerde, manevîyata, manevî duygulara ve inanca sıkı sıkıya bağlıdır Halkın arasında maddeci yaşayışın, sefahâtin yaygınlaştığı yerlerde, vatandaş çıkar peşine düşer, bencil duyguları ön plâna çıkar, toplumun menfaatinin önüne geçer. Böyle bir toplumda demokrasinin muvaffak olması mümkün değildir. Çünkü ne halk, ne vatandaş, ne de onların temsilcileri fedâkârlıkta bulunabilir; bunlar haklarından yeri gelince ferâgât da edemezler. Bundan dolayı maddeci felsefeye dayanan hayat tarzının zıddı, yahut panzehiri, manevî hakikatlere, değerlere bağlanma ahlâkıdır.

Bu ahlâkın halktakı, toplumdaki kaynağı Allah sevgisidir, dinî inançtır, edeptir.

Demokrasi, vatandaştan coşkun bir vatan ve millet sevgisi ister, vatan için fedâkârlık ister. Bunun için vatandaşın bu konuda eğitilmesi, bu yüce değerlerin ona sevdirilmesi lâzımdır Yoksa 1958'de Marsilya Limanında Fransız askerlerinin "Kadın ve şarap dururken harbe gitmeyiz" diyerek isyan çıkarmaları gibi vatandaş hiç bir fedâkârlıkta bulunmaz. Nitekim, bugün Rusya'da asker, parayla tank ve benzeri malzemeyi karşı tarafa satabilmektedir. Bir de maddecı bir hayat tarzının hâkim olduğu demokratik idarelerde, kısa zamanda demokrasi rafa kaldırılıp diktatörlük idareleri kurulmuştur.

Şu halde halkla devletin ilişkilerinin, halkın yaşayışına inanışlarına, değerlerine ve menfaatlerine uygun bir çerçeveye oturtulması gerekir. Burada devlet ve devletliler, tepeden inmeci, baskıcı, emredıcı, emri vakıcı tavra itibar etmemelidir. Varsa, bu tavırları, terk etmelidir. Eğer tepeden ınmeci tavrı terk etmezse, orada, hem demokrasi kendiliğinden ortadan kalkar, hem de halka karşı tavır koymuş olur; ilişkiler daha da bozulur ve gerginleşir. İdarecıler, halka dayanmak zorundadır, ona yaklaşmak mecburiyetindedir. Ona yaklaşırken de takip edecegi tavır ve yol bu olmalıdır.

Devlet, hayatiyetini ve meşruiyetini halktan aldığına göre, halkı küçük görmemelı, onu bir kısım aydınların ve politikacıların yaptığı gibi "cahil" diye hor görmemelidir. Buna dayanarak onun seçme ve seçilme hakkını elinden almaya kalkmamalıdır Zira halkın, basireti vardır, ıman gozluğüyle görür ve kendisini hiçe sayanlara, yerı ve zamanı gelince dersini verir

Devlet, halka gitmek, halka yaklaşmak, onun taleplerine kulak vermek, onları yerine getirmek zorundadır. Çünkü devletin meşruiyetinin kaynağı, bızzat halkın kendisidir.

Bilindiği gibi siyaset ve devlet felsefesinin en önemli problemi, otoritenin kaynağı problemidir. Bizde bazı eğitimciler, felsefeciler, bir zamanlar otoritenin kaynağının ilahî olmadığını ifade edebilmek için Allah'ın olmadığını ispata çalışıyorlardı. Bu konuda harıl harıl araştırmalar yapıyorlar ve uzun uzun yazılar yazıyorlardı. Halbuki, otoritenin kaynağı halktır, denildiği zaman dahî Allah'ın varlığı ortadan kalkmış olmaz. Kaldı ki halk genellikle dindardır, inançlıdır ve esas yaratıcı ve kudret sahibi olarak Allah'ı kabul eder; ona bağlıdır. Bundan dinsiz olduğunu söyleyen kişiler bile, çoğu zaman müstağni kalamamaktadırlar.

Halkı da devleti de meydana getiren, ınsandır. İnsan, varlığının devamını toplum ve devlet sayesinde temin eder. İnsanın eğitimı, yetiştirilmesi, bu

şartlarda mümkün olur. Ama demokrasi sağlıklı olursa, insanın yetiştirilmesi, iyi vatandaş ve iyi insan olması, demokrasinin ilkelerinin iyi işletilmesi ile mümkündür. Demokratik bir ortam olmazsa ne olur? O zaman insan, hak ve hürriyetlerine ya sahip olamaz, yahut gerektiği gibi onları kullanamaz. Bu da darbeci veya zorbacı idarelerin keyiflerine göre insanların eğitilmesine yol açar. Yani totaliter idarelere uygun *tek tip* insan yetiştirilmek istenir.

Gerçi totaliter idareler çağımızda da "tek tip insan" yetiştirmeyi denemişlerdir; ama muvaffak olamamışlardır. Buna rağmen, bizde de böyle yeni hevesler uyanmaktadır ki bu, demokratik ruha tamamen zıddır.

Demokrasilerde insan fıtratındaki farklılıklar daha iyi ortaya çıkar Çünkü demokrasi, farklı insanların farklı grupların ve insan farklılıklarının bir millî mutabakatı bir onayı yahut Konsensüs'ü ile gelişir. Bu onay olmazsa, demokrasi meşruiyet de kazanamaz.

İnsanların doğuştan getirdikleri bir takım hakları vardır. Bunlar, ancak demokratik bir idarede değerini bulur ve bunları uygulama imkânı doğar. Meselâ ailelerin çocuklarını dindar yetiştirmek, evrensel anlaşmalara göre bir insan hakkı ise, sıhhatli bir demokraside bu hak, işlerlik kazanır. Totaliter ruhlu insanların ve kuvvetlerin hâkimi olduğu bir idarenin işine gelmezse, bu ve benzeri insanın bütün hakları gasp edilir veya rafa kaldırılır. Hele hele silahların gölgesinin görüldüğü yerlerde onlar iyice ortadan kaldırılır. İnsan hürriyeti de böyledir. Hürriyet, gökyüzünde asılı bir altın top değildir. İnsanlar, Allah tarafından hür olarak yaratılır, herkes hür doğar. Ama, çeşitli şartlar, zamanla bu hürriyeti elinden alabilir. Hürriyeti yaşamanın ve tadmanın yeri de demokratik bir ortamdır. Uygulama olmazsa, hürriyetler kağıt üzerinde, kanun metninde ve lâfta kalır. İnanç hürriyetinin en iyi tadılacağı ve kabiliyetlerinin en iyi geliştirilip değerlendirileceği yer, yine demokratik idare veya ortamdır.

Kur'an-ı Kerîm, toplumun meselelerinin istişare veya karşılıklı danışma ile halledilmesini ister. Halkın idareye hakim olması yahut idareyi ele alması, kendi talepleri açısından ve toplumdaki "ortak iyi"nin tahakkuku bakımından da önemlidir. "Ortak iyi" bazen, ortak menfaat, bazen ortak inanç, bazen de ortak ferâgât ve yardımlaşma şeklinde kısacası manevî değerler bütünü olarak tecelli edebilir. Burada yapılacak şey, insanlarda hakikî bir vicdan yaratmaktır. Bu da insanın ahlaki temayüllerini, vazife şuurunu ve ahlakî enerjisini üst seviyeye çıkarmakla mümkündür. Bunlar ise demokratik bir ortamda tecelli edebilir. Bundan dolayı, Kur'anî düşüncenin, demokratik ortamın gelişmesine büyük katkı sağladığından söz edilebilir.

İnsan, ahlâkî ve siyasî hürriyeti yaşarsa, olgunlaşır, varlığını, değerini ve varlık şuurunu daha iyi hissedebilir. Ama burada kişi, hürriyetini, diğer insanların hürriyetleriyle birlikte mevcudiyetini devam ettireceğini bilmesi gerekir; bu bilgi ona aynı zamanda başkalarıyla ortak yaşamanın bir takım fedâkarlıkları gerektiğini de öğretecektir. Bu, bir demokrasi terbiyesini gerektirir. İşte bu terbiye, kişilerde "Ben" duygusunun geri çekilmesine, "*Biz*" şuurunun kazanılmasına vâbestedir. "Biz" şuurunun kazanılması ise kabile ruhunun, ayrılıkların, bölücülüklerin üstüne çıkabilmek, çokluk içinde birlikte yaşamak, "Birlik" ruhunu yerleştirmek mânâsına gelir.

Zorba güçler, birliği, kaba kuvvetle sağlamaya çalışırlar. Çünkü zorbalığın, baskının hakim olduğu yerde insana ve halka karşı hiç bir sevgi yoktur. Sevginin olmadığı yerde merhamet de yoktur; acıma ve şefkât de yoktur. Bunların olmadığı idarelerde adalet de olmaz; ama bunların yerine zulüm, işkence asıp kesme kol gezer.

Zorba gücüne dayanan idareler, demokratik görünüşlü olsalar bile, demokratik olamazlar. Zorba idarelerde, insanın, hayatını idame ettirmesi, işlerini asgarî zararla yürütmesi hileye, yalana, iki yüzlülüğe, çifte standarda başvurmasıyla mümkündür. Yalana sığınmak demek, gerçeklerden uzaklaşmak demektir. Böylece zorbacı idare, vatandaşı ahlâksızlığa iter. Kendisi de zaten hile, desise ve çifte standartla başta kalabilir. Bu idarelerde demokrasi zihniyeti yoktur. Kafalarda demokrasi diye bir kavram olsa bile uygulama hep tersinedir. Zira totaliter idarelerde akıl, sadece zorbacı idarelerin isteklerini temellendirmede kullanılır. Onların rasyonalitesi, bundan ibarettir.

Halbuki hakikî akıl, baskılardan azâde düşünür, açık sözlüdür, çeşitli seçenekler arasında doğruyu ve guvenilir olanı bulur. Bu akıl, ahlâkî zihniyeti gerektirir.

Bütün bunlar da demokrasinin bir başka ilkesi ile gerçekleşebilir: *Aleniyet.* Alenıyet herkesın kendisıne ve diğerlerıne yanı halka da açık olması demektir Aleniyet, önce, iktidarlar için gereklidir. Aleniyet, gerçek için zaruridir. Gerçek, her zaman yalana galib gelir Bunun için "yalancının mumu yatsıya kadar yanar" denilmiştir.

Aleniyet hür ve haklarına sahip bir halkın kendini ispat etmesi, varlığını kabul ettirmesi imkânıdır. Aleniyet, halkın, siyasî terbiye kazanmasının da imkânı ve mekanı olabilir.

Aleniyeti (buna kamuoyu da denebilir) iki şey sınırlandırır. Bunlar da gizlilik ve sansürdür. Ketumiyet ayrıdır, her şeyi, "Kapalı kapılar arkasında" yapıp da sonra dışarı sızdırmak aleniyet değildir. Gizliliği en aza indirmek,

aleniyetin alanını bir o kadar genişletir. Hakikî aleniyet de sansüre fırsat vermez.

Böyle bir ortamda demokrasi yeşerir, lafta kalmaz, rafa kalkmaz, insan da, halk da, varlığının hürriyetlerinin, haklarının şuuruna erer, zevkini tadar

Şurası da unutulmamalıdır: Demokrasının yeşermesi ve yerleşmesi, her şeyden evvel, demokrasiye olan inancın, demokratik zihniyetin kafalarda ve kalplerde yerleşmesine bağlıdır. Böyle olmazsa, büyük ekseriyetle devleti idare edenler, aydınlar, siyasîler, üniversite hocaları ve okul idarecileri, demokrasiyi dillerinden düşürmedikleri halde, en küçük bir karşı görüşe, en ufak bir muhalefete bile tahammül edemezler; dolayısıyla demokrasi adına ne cinayetler işlerler, ne cinayetlere zemin hazırlayıp, demokrasiyi katlederler Bütün bunlar demokrasi zihniyetinin zihinlere yerleşmemiş olmasındandır. Evvela zihniyet meselesi hallolmalıdır. Yoksa demokrasi, bir Anka kuşu gibi kalmakta devam eder, gider.

FELSEFE MESELELERİ AÇISINDAN BAZI TÜRK ATASÖZLERİ ÜZERİNE BİR YORUM DENEMESİ*

Atasözleri, milletçe yaşanan müşterek hayatın ifadesi olarak, insan gücüne ve yaşama sevincine dayanan hikmetli sözlerdir. Derin tecrübelerden elde edilmiş bu kısa ve özlü prensipler, adeta meyvelerin usâresi gibidir. Dolayısı ile teferruattan uzaktır. Kendilerine göre bir kuruluş mantığı ve ifade tarzı vardır. Her birinin zuhur ettiği vasat ayrı olduğu için kullanış vasatları da ayrı ve farklı olacaktır.

Atasozleri tecrubeye dayanan, pratik hayattan gücunü alan tutarlı bir mantıkî teselsüle bağlıdır. Uzun süren günlük müşahedelerden çıkarıldıkları için hem hayatla devamlı irtibat halindedir, hem de yaşama gücüne sahiptir

Atasozleri, öğretici, eğitici, tenkit ve tesir edici daha da muhımı duşundürücü özelliklere sahiptir Bu özelliklerini bazen ikaz, bazen ızah, bazen alay, bazen tavsiye, bazen tenkit şeklinde ortaya koyarlar.

Hayatın içinden çıktıkları ve hayata sımsıkı bağlı oldukları ıçın gerçekçi bir yapıya sahiptirler. Bu gerçekçi hususiyetleri, onları, mazi, hal ve istikbal gibi üç dilimi birleştiren bir zaman anlayışı içinde geçerli ve muteber kılar Atasözleri çoğu zaman sembol niteliğinde ifadelerden kurulduğu için her devirde ayrı mânâda yorumlanmaya müsaittirler. Bu hususiyetleri ile her devırde geçerlı olan hayat anlayışına hıtabetme kabiliyetıne sahiptırler.

Bütün bu hususiyetleri ile atasözleri, temsîl ettikleri milletin yaşayış tarzlarını, hayata bakışlarını, inanış ve düşünüş tarzlarını, ahlâki tutumlarını, toplumsal ve ınsanî munasabetlerını ve nihayet hayat telâkkileri ıle dünya görüşlerini, evrene bakışlarını aksettirirler.

Bütün milletlerın atasözleri, anahatları ile müşterek çizgiler taşır. Ama muhteva ve yapılarında ayrılıklar gosterırler kı onların millîlik vasıfları da buradan gelir. Dolayısıyla atasözleri millî varlığın, millî hayatın, millî kültürün, milletçe inanış ve düşünüşün, kısacası millî değerin bir mâ'kesidir (yansıma yeridir).

Türk atasözlerinin çeşitli hikmetler taşıması bizi, felsefî açıdan bunlar üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Derinliğine bir araştırma fırsatı bulama-

---

* Atasözlerinde Felsefe Meseleleri Türk Kültürü Araştırmaları, XXII / 1-2 1984, Ankara.

makla beraber, felsefe meselelerinin ihtiva ettiği bazı esaslara temas etmesi ve esaslarla alakalı olması bakımından bir kısım Türk Atasözlerinin bir yorumunu yapmayı denedik. Tamamen yeni olduğunu zannettiğimiz bu tarzın, genç araştırıcılara yeni bir ufuk açmasını temenni ederiz. Fırsatımız olursa, ileriki senelerde daha sistemli olarak problemlerle ilgisi açıdan ayrı ayrı ele alıp atasözlerimizi tefsir denemesinde bulunmayı düşünüyoruz.

Atasözlerimizde TECRÜBE'nin yeri ve önemi

Yukarıda atasözlerinin derin ve uzun süren bir tecrübe ve müşahededen kaynağını aldıklarını söylemiştik. Tecrübe ve müşahade elbette ki hayata ve hadiselere bağlılık bakımından çok mühimdir; tatbikatla kolaylık kazanma ve hayatta geçerlilik açısından mühimdir. Ama sadece tecrübeye ve pratiğe dayanıp, işin nazari ve fikri cephesini ihmal etmemek icabeder Bunun için bu iki cephenin ahenkli bir şekilde imtizac etmesi gerekir.

Türk fikir siyasî tarihinde tecrübe büyük bir önem taşır ve yer tutar Mesalâ Kudatku Bilig yazarı tecrübe edilmemiş, denenmemiş, test edilmemiş bilgiye hiç önem vermez. Bu bakımdan tarihimizde amelî akıl teorik aklın önüne geçmiştir

Mesala **"Hekimden sorma, çekenden sor"** atasözü hekimin bilgisinin ne kadar tecrübeye ve müşahedeye dayansa da hastalığı çeken, ızdırabı bizzat yaşayan kadar derin ve güvenilir olmayacağını ifade etmektedir. Bu söz aynı zamanda, sorarak, arayarak ve yaşayarak öğrenmenin daha sağlam olduğunu ifade eder ki böylece öğrenmenin metodunu da ortaya koymuş olmaktadır Nitekim **"sorucu ol ki, bilici olasın"** sözü de aynı hakikatı dile getirmektedir.

"Başa gelmedi ki ayak uslansın", "Başa gelmeyince bilinmez", "İğneyi kendine çuvaldızı ele" gibi atasözleri olayın nefiste yaşanmasının acılığına ve bu acının ne kadar öğretici, terbiye edici olduğuna dikkati çekmektedir. **"Her hata bir nakış"** sözü bu öğreticiliği ifade etmektedir. **"Bir musibet, bin nasihattten evlâdır", "Damdan düşen damdan düşenin halini bilir"**, atasözleri aynı mânâyı ve özellikleri taşımaktadır. **"Değirmende doğan sıçan gök gürültüsünden korkmaz"** atasözü ise felaketler içinde yoğrulan insanın, tehlikeli hallerde nasıl davranacağını, tecrübenin ve felaketlerin insanı nasıl pişireceğini ortaya koyar.

Bakmak, görmek, denemek, sağlam bilgi için lüzumlu olmakla beraber yeterli olmasa gerektir. İlmî ve felsefî bilgi, müşahede ve tecrübenin verdiği malzemeler üzerinde, derinliğine düşünerek yapılan bir zihnî ameliye, bir aklî muhakeme neticesinde elde edilmektedir. Şu atasözü bakmak ve müşahade etmenin

yetersizliğini açık çarpıcı ve özlü bır tarzda ifade etmektedir: **"Bakmakla öğrenseydi, it kasaplık öğrenirdi"**

Atasözlerimizde AKIL'ın yeri ve önemi

Bilgının teşekkülünde aklın ve zihnın çok büyük bır yerı ve önemı vardır. Bilgi probleminden bahsetmek her şeyden önce, aklın bilme gucünün, kaynağının bir tenkidini yapmak demektir Atasözlerimize baktığımızda "AKIL"a çok büyük bir önem verildiğini görürüz.

Atasözlerimiz **"Akılın Allah vergisi"** olduğunu kabul eder. Aklını kullanmayan kimsenin, delinin işini yaptığına inanmış ve bunu şöyle ifade eder: **"Akıl-dışı, akılsız işi"**

Türk atasözleri **"Akıl gibi sermaye olmaz"** ifadesiyle aklın en büyük nimet ve sermaye olduğunu hatırlatırken **"Akıllı düşman akılsız dosttan yeğdir"** sözüyle düşman da olsa akıllıyı tercih etmek icabettiğını beyan eder.

Akla bu kadar yer ve değer veren atasözlerimiz, unsurlara göre akıl ve zekanın da farklı ve çeşitli olduğu hakikatını gözden uzak tutmaz. Hatta bu vasfıyla atasozlerimiz Descartes' tan daha isabetli düşünceye sahiptır, diyebiliriz. Bilindiği gibi Descartes, "Metod Hakkında Nutuk"un baş tarafında aklın herkese müsavi verildiğini yazar. **"Herkesin aklı bir olsa koyuna çoban bulunmaz"** atasözü hem Descartes'in fikrine karşı olmuş oluyor, hem de bir hakikatı dile getiriyor.

Herkesin aklı farklı olduğuna göre farklı düşünceler, farklı bilgiler, farklı anlayışlar ve yorumlar ortaya çıkacaktır. Bundan tabiî ne olabilir? Öyleyse bu akıl çeşitlerinden, düşünce farklılıklarından istıfade etmek, öğrenmenin ve bilgiyi arttırmanın başka bir yoludur. Bu da istişareyi gerektirir. Atasözlerimiz bu açıdan, istişareyi emretmektedir: **"Akıl akıldan üstündür. Ta Arşa kadar"**, sözü gerekçeyi koyuyor, sonra da **"Bir senden büyüğü, bir senden küçüğü dinle"** ifadesiyle, bir yöntem ortaya koyarken, büyük-küçük ayırt etmeden akıl ve fikir sahibi herkesle istişare etmeyi emretmekte; **"Akıl yaşta değil baştadır"** ifadesıyle bunu teyit etmekte; **"Her tarladan bir nakil, her adamdan bir akıl"** sözüyle bu mânâyı pekiştirmekte ve istişarenin şümulunu belirtmektedir.

Bunun yanında, bir kısım atasözlerimiz de istişare etmeyenin, danışmayı sevmeyenin, kendi kafasına gidenlerin uğrayacağı feci akibeti ise hatırlamadan geçmemektedir: **"Kendi düşen ağlamaz"**.

Atasözlerimiz tecrübeye ehemmiyet vermekle beraber, düşüncenin de hakkını da teslim etmektedir. Ama tecrübe gibi, düşünceye de, nazariyata da saplanıp kalmanın zararlarını ortaya koymaktan geri durmamaktadır: "Akıllı

düşününceye kadar deli oğlunu everir" atasözü, sanılanın aksine, onceki sözlerle tezad olduğunu değil, düşünüp de karar verememenin veya kararda gecikmenin doğuracağı menfi neticeleri haber vermektedir; hele hele düşünememeyi ve aklı kullanamamayı hiç mi hiç tavsiye etmemektedir.

Yalnız bu istişare ve düşünmeden, amelî hayatla uyum halinde bir karar çıkması icabeder. Yoksa hayalî ve keyfî kararlar, ölü doğum yapar gibi gerçek hayatla ilgisiz ve geçersiz kalmaya mahkumdur "**Evdeki hesap çarşıya uymaz**" ve "**yanlış hesap Bağdat'dan döner**" gibı atasözleri bu hakikati ifade eder

"**Akıllı, tez kocar**" atasözü düşünmenin insanı çabuk yıprattığını açıklarken; şu sözler de atasözlerimizdekı mantıkî teselsülü ve sebep-netice münasebetine dayanan bir sebeplilik anlayışıyla hadıselerın izah edilebileceğini gösterir.

"**Boş oturmak uyku getirir, uyku hastalık getırır, hastalık ölüm getirir.**' Veya "**bir nal bir at kurtarır, bir at bir asker kurtarır, bir asker bır ordu kurtarır,**" veyahut "**yaz günü gölgede yatanın, kış günü ekmeği esmer olur.**" gibi atasözlerinde tam bir sebeplilik anlayışı ve hatta kuvvetli bir determenist izah göze çarpmaktadır.

Atasözlerimizde "ZARURET"in yeri :

Eskiden olduğu gibi, bugun de hadiseler dünyası, tabiat alemi, yahut görünür fizik varlıklar alemi, daima zaruretlerin hâkim olduğu bir alem olarak kabul edilmiştir. Zaruret, bir şeyin olduğundan başka bir şeyin olamamasıdır. Yani burada bir kat'ilik ve değişmezlik mevcuttur. Ateşin vasfının yakmak, yılanın tabiatının sokmak olduğu. değişmeyen bir hakikattir.

Türk atasözleri bu ezelî hakikati gayet veciz sözlerle ifade etmiş, "zaruret" problemine de yer ve ehemmiyet vermiştir: "**Ateşle su hatıra bakmaz**" "**od'la pamuğun şakası olmaz**". "**Kış kışlığını, puşt puşluğunu yapar**", "**Ateşle barut bir arada durmaz**", "**Zer zer demekle bakır altın olmaz, sadece eşeği anırtır**", Bu ve benzeri atasözleri eşyanın tabiatını değiştirmenin mumkün olmadığını gösterir. Bu sözler, cansız varlıklar için böyle olduğu gibi, canlı varlıklar içinde böyle sayılır. Mesela "**Eşek at olmaz, ciğer et olmaz**", "**kurtla koyun, ateşle barut**", "**it ısırmaz, at tepmez deme**", (Bu söz Divan-ı Lügat'i Türk de mevcuttur.) gibi atasözleri bunun ifadesidir.

Hayvanlar için söylenmiş olan bu sözlerin yanında insan tabiatı için de ifade bir hayli kabarıktır. Bazıları şunlardır: "**Kırk yıllık Kani, olur mu yani?**" "**Zehirden şifa kahbeden vefa gelmez**". "**Huylu huyundan vazgeçmez**", "**Can**

çıkmayınca huy çıkmaz". Buradaki huyun insan tabiatındaki sabit unsurları ifade ettiğini hatırlatmak yerinde olur.

Yukarıda aldığımız atasözleri eşyayı, hayvanı ve insanı fert olarak ele almakta ve bunların birinin diğerine tahvil edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Bazı Atasözleri de var ki sadece ferdî varlıkların değil, hadiseler grubunun da değişmeyeceğini veya değiştirilmek için bir müdahalede bulunulmayacağını, hâdiselerin de bir zarureti olduğu ifade etmektedir.

"Akacak kan damarda durmaz", "Olacakla öleceğe çâre yoktur' "Kaza, geliyorum demez "

Atasözlerimizde "Olağanlık–contingence" meselesinin yeri :

Canlı ve cansız varlıklar arasında ve hadiseler içinde zaruret bu kadar hâkim iken, hiçbir değişme, hiçbir gelişme ve tekamül olmaması icabeder Hadiseler ve varlıkların dünyası maddî veya fizik dünyadır. Orada zaruret, zaruretin hakim olması, bütün varlıkları fert ve cemiyet hayatını katı bir determinizmin ve mekanizmın kaplaması lazımdır. Bu takdirde hem hadiseler dünyasında en ufak bir değişmeye hem de insanî ve ictimaî hayatta hur bır harekete rastlanamamak icabederdi; yani her şeyin zaruretin zorlaması ile meydana gelmesi gerekirdi. Ama bu kadar katı bir determinizm hakimiyeti görülmemektedir. Çünkü hem hadiseler dünyasında hem de insanî ve ictimaî hayatta tabiat kanunlarını hiçe sayan bir takım olayların ortaya çıkması, insanı her zaman şaşkına çevirmektedir Bazen çok yükseklerden düşen bir kimseye hiçbir şey olmaması, bazen ateşin yakmaması, bazen ölümüne ferman bıçilen bır hastanın iyileşmesi, hayret uyandıran hadiselerdendir

Bunlar ve benzeri olayları goz onune alan bu günkü tabiat ilimleri, determinizmin bütün kainatta tam olarak geçerli olamayacağına kanaat getirmiştir. Tabiat kanunlarına uymayan olaylar, "zaruretten" den değil "olağanlık" "olumsuluk" "Contigence" tan ileri gelmektedir. Yani tabiatta zorlayıcılığın yanında zorlamayan bazı imkanlar da mevcuttur.

Değişmezliği, zorlayıcılığı ve sabitliliği ifade eden atasözleri, varlığın özünü, tabiatını ve ona kendi karakterini kazandıran sabit unsurlara işaret etmektedır. Buna mukabil, imkanı, değişmeyi ihtimali, ifade eden sözler sabitlik içinde gelişme kabiliyetine ve şartlarına işaret etmektedir.

Şu atasözleri "olağanlık"lara işaret eden örneklerdir.

"Olmaz olmaz deme, olmaz olmaz" "Yerde yatan yumurta gökte uçan kuş olur", "Küçücük bir taş koca arabayı durdurur", "Ummadığın taş baş

yarar", "Yerdiğin oğlan yer tutar", "Kepenek altında er yatar". "Yanlış hesap Bağdat'tan döner", "Evdeki hesap çarşıya uymaz."

Atasözlerimizde "AHLAK"ın yeri ve önemi

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi fizik dünyasında bir zaruret (zorunluluk) mevcut idi. Lakin bunun yanında bir de insanın ahlakî hayatında zaruret vardır. Bu zaruret "**Ahlakî zarurettir**" Ahlaki zaruret, dışardan zorlama değil, insanın içten kendisini "iyi" bulduğu fiilleri işlemek için zorlaması veya mecbur hissetmesidir. Bu zaruret, olmuş bir fiile ait değil; ama olması lazım gelene, yapılması veya sakınılması icabeden fiillere ait olan bir zarurettir

Artık burada can çıkmadıkça değişmeyen huyun değiştiğini, "**üzümün üzüme baka baka kardığını**" görürüz. İşte bu sebeple "**Komşu komşudan huy kapar, ayranına su katar**" bir hale gelebilmektedir. Bunun için insanın yapılması ve yapılmaması gereken fiilleri bilmesi ve bunlar arasında bir seçim yapabilmesi lâzımdır. Bu da insanın hür iradesi olmasını ve buna dayanan bir mesuliyet bulunmasını zaruri kılar. Böylelikle insanı terbiye etmek ve iyi ahlak sahibi yapmak mümkün olur.

Bunun için "**Adamı baştan, ağacı yaştan eğmeli**", "**Yılanın başını küçükken ezmeli**", "**Baskısız tahtaya yel veya sel almaması**" için gereken eğitim, zamanında verilmelidir. Yoksa "**Çocuktu kıyamadım; büyüktü yenemedim**" demek zorunda kalırız.

Pek çok atasözümüz, ahlakî güzelliği telkin etmekte ve ahlakî üstünlüğün her şeyden daha yüce olduğunu ifade etmektedir. "**Yüzü güzelden kırk yılda usanılır, huyu güzelden kırk yılda usanılmaz**" atasözü bunlardan sadece birisidir

Atasözlerimizde "İNSAN"ın yeri ve önemi

Ahlaki hayatta görülen düşüklük ve üstünlüklerin sahibi insandır. Yukarıda atasözlerimizin akla büyük yer ve değer verdiğini söylemiştik. İnsanın aklını kullanarak bilgi edinmesi, böylelikle tabiatına hakim olarak akıllı ve iyi davranışlarda bulunması aşırılıklardan kendisini kurtararak yüksek bir ahlaki yaşayışa ulaşması gerekir. İnsan ancak bu sayede dünyada ve ahirette huzurlu ve mesud olur; Saadeti böyle bulabilir. Çünkü insanın iman etmesi de, ibadet etmesi de, iyilik yapması da hep daimi huzur ve saadete kavuşmak içindir

Türk atasözleri, insanın ahlakî meziyetlerini, zaaflarını, iyilik ve kötülüklerini, kalleşlik ve vefasızlıklarını, nankörlük ve takdirlerini dile getirmekte, bu şekilde yaşanmış insan hallerinden ve yaşayan insan tiplerinden ideal insan tiplerini çıkarmaktadır.

"**İnsana dayanma ölür, duvara dayanma yıkılır**" atasözü insanın ölümlü olduğunu, bundan dolayı fani olan şeylere değil, ebedı ve ölumsüz olan Varlığa yani Allah'a dayanması ve sadece O'na güvenmesi gerektiğini bildirmektedir. "**İnsan beşer, kuldur şaşar**" sözü insanın yaratılmış ve yaratıcıya kulluk yapan bir varlık olarak her zaman yanılabileceğini haber verirken insanı adeta , Allah ile munasebet kurmaya zorlamaktadır. "**Düşmez-kalkmaz bir Allah**" atasözü Allah'ın mükemmel insanlardaki noksanlıklardan beri olduğunu ortaya koymaktadır "**İnsan çeşit çeşit, yer damar damar**" atasözü her insanın ayrı bir huy ve tabiata sahip olduğunu, "**Kusursuz dost arayan dostsuz kalır.**" insanın mükemmel olmayacağını, dolayısıyla kusurlardan kurtulamayacağını ifade etmektedir. "**İnsanoğlu çiğ süt emmiştir**" atasözü insanın kötülüğe musait olduğunu kötülük yaptığı zaman şaşmamak gerektiğini belirtirken "**İnsan insanın şeytanıdır.**" Atasözüde kotülüğun ınsana, yine hem cinsinden geldiğini bildirmektedir.

"**Güvenme dostuna, saman doldurur postuna**" atasozü, ınsanın vefasız olabileceğini ifade ederken, "**Köpek bile yal yediği kaba pislemez**" atasözü aynı insanın nankörlük yaparak hayvandan daha aşağı bir dereceye düşmemesi gerektiği hususunda ikazda bulunmaktadır.

"**Kör Allah'a nasıl bakarsa Allah da ona öyle bakar**" atasözü Allah ile insan arasındaki münasebetin, insanın samimiyet derecesi ile orantılı olduğunu haber verırken "**Kul kullanan, bir gözünü kör bir kulağını sağır etmeli.**" Atasözü de insanın aile, iş ve ictimaî hayatında, ınsanlarla munasebet kurarken nasıl musamakar olması icabettiğini ifade etmektedir.

"**Serkeş öküz, soluğu kasap dükkanında alır.**" atasözümüz kanun, otorite tanımayan, başına buyruk kimselerin uğruyacağı fecî akıbeti gozler onune sererken aynı zamanda kanun pençesinden de kurtulmanın mümkün olmadığını öğretmektedir.

"**Keskin sirke küpüne zarar verir.**" "**Öfkeyle kalkan zıyanla oturur.**" "**Taşkınlığın sonu şaşkınlıktır**" gibi atasözleri de yukarıdaki manayı teyid ederken "**Deli deli akanı bura bura tıkarlar**" atasözü de aşırı davranışların ve ölçusüzlüklerin insanın başına neler açacağını tebarüz ettirmektedir.

"**Ne sert ol, asıl; ne yavaş ol basıl**" yahut "**Ne şaşkın ol basıl; ne taşkın ol asıl**" atasözleri insanın mutlaka mutedil, ölçülü, dengeli ve orta yoldan ayrılmayan bır kimse olması gerektiğini belirtirken ; "**Kul kula sebep, Hüda alayına sebep**" atasözü de ınsanlar arası münasebetlerde bile hakikî sebebin unutulmaması icabettiğini, Allah'tan başkasının ancak "**Ara-sebep**" yahut "**vesile sebep**" olabileceğini adetâ okkazyona-list bir anlayışla ifade etmektedir.

Atasözlerimizde "ALLAH İNANCI" nın yeri ve önemi

Allah'ı butun olayları ve varlıkların yaratıcısı, sebeplerın sebebı olarak kabul eden atasözlerimiz, insanımızın her işine "Besmele" ile başlamasını "Ne isterse Allah'dan istemesi"ni, çünkü Allah'ın her şeyde tam bir hakimiyeti olduğunu telkin etmektedir.

Dobruca'daki Kırım Türklerinin söylediği "**Besmelesiz kazanılan malı sünnetsiz aşar**" yani "Besmelesiz malı sunnetsiz adam yer", atasözü Müslüman Türkün her işe başlarken nasıl Allah'a dayanması gerektirdiği açıkca ortaya koyarken, besmelesiz elde edılen malı muslümana layık görmemektedir.

Allah ınancı, ınsanımızın en buyük dayanağı olduğu gibı en büyük umit kaynağıdır da. Şu atasözlerımız bu ıman ve ümidin en güzel ifadeleridir

"Açık boğaz aç kalmaz", "Ağılda oğlak doğsa, ovada otu biter." "Allah bir kapıyı kapatırsa bin kapıyı açar" "Allah dokuzda verdiğini sekizde almaz" "Allah kırkılmış koyuna göre yel estirir."

Insana sönmeyen bir ümid veren ve onu böylelikle hayata bağlayan "Allah inancı", aynı zamanda disiplin ve otorıtenin de kaynağıdır: "**Kork Allah'tan korkmayandan**" "**Dinsizin hakkından imansız gelir**" gibi atasözleri, Allah'tan korkmayanın her kötulüğu yapabileceğini, dinsizi önlemek için ondan daha merhametsiz ve zalim olmak gerektiğini, Allah'tan korkanın da kula kulluk yapamayacağını, zulüm ve insafsızlıktan uzak olacağını açık bir şekilde belirtmektedir.

Atasözlerimizde "İŞ, EMEK, ÇALIŞMA" Probleminin yeri ve ehemmiyeti:

Allah'a dayanan, O'na güvenen insanın, yine O'nun emrine uygun olarak devamlı çalışması, boş durmaması. boş vakitlerini iyi değirlendirmesi gerekır. Bu da devamlı çalışmakla, ış yapıp emek sarfetmekle mümkun olur. Çalışıp emek harcamak, insanın varlığını var oluşunu gerçekleştirdiği gibi, onu muhafaza etmesini de temin eder. Böylelikle insan ferdiyetten şahsiyete yükselir, şahsiyetini tamamlayabilir; şahsiyeti bütün, itibarlı bir kimse mertebesine yükselebilir. Şahsiyeti bütün insanların çalışmalarıyla hem ilim, hem kültur, hem teknik, hem de medeniyetler kurulma ve gelişme ımkanı bulmuşlardır. Çalışma ve emek olmaksızın ne sanayı kurulur, ne kültur gelişir, ne medeniyetler ve ne de teknik. Bunun için atasözlerimiz çalışmaya ve çalışma hayatına da çok büyük yer ve ehemmiyet vermiştir.

"**Boş durarı Allah'da sevmez kul da.**" "**İşleyen demir ışıldar**", "**İşleyen demir pas tutmaz**" gibi atasözleri çalışanın herkesce sevilen, dinç ve makbul bir kimse olduğunu, çalışmayanın paslanıp çürüyeceğini haber vermektedir.

"Adam işi öldürür, iş adamı diriltir.", "Belle tarlanı belin doğrulsun.", "İş, adamın kalayıdır." "Faydasız baş, mezara yaraşır." gibi atasözleri de aynı mânâyı teyit etmektedir.

"Aş kaşıkla, iş keşikle", "Hazıra dağlar dayanmaz.", "İşi olmayanın aşı da olmaz.", "Yazın gölge kovan, kışın karnını ovar", "Yaz günü terlemeyen kış günü donar", "Zahmetsiz rahmet olmaz", "Terlemeden tirit yenmez", "Baykuşun rızkı ayağına gelir, sıçramadan alamaz." şeklindeki ve benzeri atasözleri de zahmetsiz ve çalışmaksızın bir şey elde edilemeyeceğini, hatta aç kalıp hayatı devam ettirmenin mümkün olamayacağını bildirmektedir.

"Erineni er almaz", "Erinenin eşeğini kurt yemiş", "Erinene bulut yük olur", ve benzeri atasözleri de üşengenliğin zararlarını belirtmekte; "Çalışmak ibadetin yarısıdır" atasözü, dürüst ve temiz yapılan işe, ibadet değeri katmakta; "Gezen kurt, aç kalmaz" atasözü her emeğin karşılık bulacağını, "Ağustosta beyni kaynayanın zemheride kazanı kaynar" atasözü mihnetli çalışmanın müşkül zamanlarda insanı rahatlattığını, "Altın ateşte insan mihnette belli olur" atasözü de insanı insan yapan değerlerden birinin rahat ve keyif değil, mihnet, sıkıntı ve meşakkat olduğunu ortaya kaymaktadır

Atasözlerimizde "HAYATA BAKIŞ" tarzı

Ahlaklı olan, tecrübe sahibi, imanlı ve çalışkan bir insan hayata nasıl bakmalıdır? Tabiat hadiseleri arasında olduğu gibi, cemiyet hadiseleri arasında da olağan hadiselerle karşılaşmak daima mümkündür. Bu tatlı ve acı hadiseler karşısında şaşırıp kalmalı mı, yoksa atak, soğukkanlı ve hamleci mi olmalı? Ümitsizliğe kapılıp ipin ucunu bırakıvermeli mi, yoksa meşakkетlerin, sıkıntıların üstesinden gelmeye mi çalışmalı?

Bu açıdan atasözlerimize baktığımızda, onların insanımızı hayata hazırlamak; hayatın cilveleri karşısında uyanık, dayanıklı ve soğuk kanlı olmalarını temin etmek, ümitsizliğe kapılmasını önlemek hususunda çok dikkatli olduklarını görürüz.

"Ayak almadık taş olmaz, başa gelmedik iş olmaz" atasözü insanın her çeşit hadiseyle karşılaşabileceğini, buna hazırlıklı olması icabettiğini, "Bun bunda kalmaz, bunalan ölmez" atasözü, hiçbir zaman ümidi kaybetmemek gerektiğini, darda ve buhranda kalındığı zaman kurtulmanın daima mumkun olduğunu; "Dağ başından duman, yiğit başından boran eksik olmaz" atasözü yiğitliğin, kahramanlığın daima tehlikelerle dolu olduğunu, bu tehlikeleri bilerek ama onlara göğüs gererek yol almak gerektiğini belirterek insanın hayata intibakını kolaylaştırmaktadır.

"**Elifin hecesi var, gündüzün gecesi var**" atasözü aynı halin devam etmeyeceğini, huzurlu bir devirden sonra karanlık ve sıkıntılı devirlerin de her zaman gelebileceğini, bunun, gündüzün geceyi takip ettiği gibi zaruri olduğunu, buna da hazırlıklı olmak gerektiğini gayet açık bir şekilde ifade etmektedir.

"**Gün doğmadan neler doğar**", "**Gün güne uymaz**", "**Allah'dan umit kesilmez**", "**Çıkmadık canda ümit vardır**" "**Kara gün karanp durmaz**" sözleri de umıt kaynağının sönmeyeceğini, karamsar olmanın mânâsızlığını, hayata daima iyimser gözle bakıp ümitle bağlanmak icabet ettiğini ortaya koymakta ve daima ümit ışığı yakmaktadır.

"**Saç tavını bulur, hamur tükenir; insan rahatını bulur ömür tükenir**" atasözü, rahatsızlık ve huzursuzlukların ömür boyunca, sürmesinin mümkün olduğunu bunu da normal karşılamak gerektiğini, bu halin bizi hayattan soğutmaması ve alıkoymaması icabettiğini fevkalede gerçekçi bir anlayışla tebarüz ettirmekte; "**Ne oldum deme, ne olacağım de**" atasözü, huzur ve rahat, mevkı ve mansıbın geçici olacağını, hayatın bize ne gibi süprizler hazırladığından habersiz olduğumuzu; bu sebeple ulaştığımız mevki ve makamda kötülük ve zulum yapmamamız lâzım geldiğini daima kötü bir akibetle karşılaşmanın mümkün olduğunu veciz bir şekilde öğütlemektedir. "**Rüzgar eken, fırtına biçer**", "**Çalma kapımı çalarlar kapını**"gıbi atasözlerı de hiçbir zulum ve kotüluğün karşılıksız kalmayacağını, her kötülüğün fazlasıyla sahibine ıade edileceğini, kulaklara küpe gibi asmaktadır

Görülüyor ki, atasözlerimiz materyalist olmayan, manevîyata, ruh üstünlüğüne ve imana dayanan bir hayat anlayışına sahiptir. Hadiselere, tabiata ve aleme gayet iyimser, mücadeleci, imanlı, haysiyetli, vekarlı ve ağırbaşlı davranışları esas alan bir nazarla bakmakta; insanımıza da böyle üstün ve manevî değerlerin hakim olduğu bir hayat tavsiye etmektedir. Esasen ümitsizlik ve karamsarlıktan uzak böyle dinamik ve canlı bir hayat tarzı ınsanımızın asırlardır yaşadığı hayata uygun olup, onu aksettırmektedir.

Bir kısım felsefe meselesi açısından yine bir kısım Türk atasözleri üzerinde yaptığımız bu mütevazi, iddiasız araştırma ve yorum denemesi çok eksiktir. Diğer bır takım felsefe meselelerine temas edilmemiştir. Ama bu halıyle bile böyle bir araştırma atasözlerimizin tutarlı, hayatın cilvelerine uygun, hayatta daima geçerli, ilmî ve felsefî düşünceyle bağdaşabilen bir bütün teşkil ettiğini, dinî ve millî kaynaklı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

SİVİL TOPLUM VE MÂNÂSI*

"Sivil toplum" kavramı, Batı'dan aldığımız siyasî kavramlardan biridir Terim olarak "*sivil*"in mukabili "*Askerî*" değil, "*gayri medenî*" (medenî olmayan, medenîleşmemiş) terimi olabilir. Buradaki "sivil" kelimesi, önceleri "*Şehir Âdâbı*"yerine kullanılırdı. Daha sonraları 18. asırda Batılı bazı düşünürler, bunu "Hürriyet"leri ifade etmek için kullanmaya başladılar.

Terim olarak "sivil toplum" günümüzde, toplumun *"siyasî otoritenin baskısından kurtulması"nı* ifade eder. Dolayısıyla, toplumda görülen demokratik yapıyı, devletin kurumlarının dışında, toplumun kendi kendini yonlendirmesi anlamını taşır.

"Sivil Toplum" Batı'da, devlet düzenlemesi ile ve kanun zoruyla kurulmamıştır Aksine batılı toplumlar, uzun mücadeleler neticesinde muhtelif hakları elde edebilmişlerdir. Zira, "sivil toplum"a sırf kanunlarla veya devlet zoruyla ulaşmak, onu kurmak ve yerleştirmek mümkun değildir. Bundan dolayı Batı'da sivil toplumun kuruluşu uzun bir süre, hak arama gayretlerine vâbeste kalmıştır. Sivil Toplumun ortaya çıkışı, Batı'da, dini renkleri taşır

Ülkemize gelince: Bizde "modernleşme" veya "çağdaşlaşma" hareketleri, "sivil topluma ulaşma özleminin başlangıcını teşkil eder." Bu ideale ulaşmak için denebilir ki Tanzimat'tan bu yana uzun mücadeleler verilmiştir. Batı'da bu tarih 17. asra kadar geriye giderse de memleketimizde, sivil toplum ideallerini tahakkuk ettirme gayretlerini, Osmanlı vakıflarının gayretlerini saymazsak, ancak Tanzimat'a kadar geriye götürmemiz mümkün olabilir.

Burada şunu da hatırlatmakta fayda var: Ülkemizde, "sivil toplum ideali", aynı zamanda teknolojinin getirdiği maddî rahatlık ve yaşama tarzının da modelini teşkil etmiştir.

"Sivil toplumun temeli" "*somut şahıs*"tır, ki bu, kendi başına bir gayedir. İhtiyaçların bütünü ve hür iradenin sahibi olarak fert, "şahsiyet"ini sivil toplumda kazanır. Fert, burada "özel bir şahıs" hüviyeti kazanarak diğer somut ve özel şahıslarla münasebetler kurar; böylece bunların ilişkileri hem geçerlilik hem de tatmin edici bir meşruiyet kazanır.

---

* Yeni Türkiye Dergisinin 1997 yılı 18. sayısında yayımlanmıştır.

"Sivil toplum"da başkalarıyla kurulan bağlantı ve iş yoluyla ferdın ihtiyaçlarının tatmını, adaletin yaygınlaştırılması, kişi hak ve hürriyetlerinin evrensel tarzda teminat altına alınması, esas unsurları teşkil eder...

Sivil toplum, farklılaşmış ama aralarında sağlam bağlar bulunan şahsiyetlerin ve grupların bir bütünüdür. O, aynı zamanda belli, düzenli bir yapıya sahiptir; binaenaleyh teşkilatlı bir toplumdur. Sivil toplum "tarihîlik" (devamlılık) boyutuna da sahiptir. "Sivil toplum" ile "Hukuk Devleti" arasında bir uyum olmalıdır, yoksa adalet gerçekleşemez, o zaman da kanunları yapan devletliler, devlet içinde devlet olur. Demokrasi adına demokrası askıya alınır veya katledilir. Şairin dediği gibi "Kanun diye kanun diye kanun tepelendi" denir. Demokrasi ve Sivil Toplum başka baharlara kalır. Demokrasi ve Sivil Toplumun tahakkuku bir zihniyet değişikliğini gerektirir; hem de çok köklü bir değişikliği...

Toplumun kendi iç dinamikleriyle geliştirdiği sivil toplumu, ideal ve mükemmel toplum olarak kavrama hatasından kurtulmalıyız. Yukarıda sivil toplumun tarihi bir boyuta da sahip olduğunu söylemiştik.

Türkiye'de Osmanlı uygulamalarından gelen ve kaynağı tamamen İslâm'a dayanan (vakıflar, Ahilik gibi) çok zengin ve kuvvetli bir sivil toplum geleneği var. Osmanlı Devleti kudretli zamanlarında siyasî birliği ve toplumsal barışı-huzuru esas alan, aynı zamanda gerçekleştiren bir örgutlenme modeli geliştirmiştir. Sonradan bu teşkilatlar bozulmuş ise de bu teşkilatı oluşturan ruhun günümüz Türkiye toplumunda şöyle veya böyle devam ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Din (İslâm) halâ Türkiye'deki sivil örgütlenmelerin, günlük ahlâkî davranışların farklı denilen ve hepsi de Müslüman olan etnik grupların birleştirici çimentosudur. Toplumsal alan dinî görünüşle kendisini ifade etmektedir Sivil toplumu gerçekleştirirken bu hususların gözardı edilmemesi lâzımdır Bizde dindar davranışların geliştirdiği sivil toplum geleneğine devlet meşruiyet tanımıyor. Bu meşruiyet tanınırsa Türk toplumu gerginliklerden ve bir kısım gerilimlerden kurtulmuş ve daha huzurlu ve müttehit bir topluma dönüşür.

ANARŞİNİN FİKRÎ KAYNAKLARI*

Bir beyitte;

«Keşmekeşi alemin dört şeye olmuş bina»

Ben yiyeyim sen yeme, ben iyiyim sen fena»

denilmiş. Şair Mehmed Akif de,

«Sen! Ben! desin efrâd (fertler) aradan vahdeti kaldır,

Milletler için işte kıyâmet o zamandır»

demektedir. Şair Tevfik Fikret ise,

"Sen Sensin, Ben de ben! Ne Rab, Ne İbâd!» diyor.

Yahut aynı şair

«Kimseden ümmidi feyz etmem, dilenmem perr-ü bal,

Kendi cevvim, kendi eflâkimde kendim tairim

İnhinâ tavkı esaretten girandır boynuma

Fikri hür, irfanı hür, vicdanı hür bir şairim» demiş.

Bu beyitlerden ilk ikisinde ortak bir tesbit vardır. Alemdeki, cemiyetlerdeki, milletlerin bünyesindeki keşmekeş, çekişme ve kargaşalığın esas sebebi «SEN! BEN!» kavgasıdır; yani herkesin kendi başına buyruk olması, her kişinin egoist ve ferdiyetçi bir anlayışla her hangi bir birlik, bir tesanut, bir otorite tanımamasıdır. Demek ki anarşi denilen bozulma hali insan ruhundaki bencil duyguların, insanın Ben'inin kabarması ve diğer bütün duygularına ve düşüncelerine hâkim olmasıdır. Her kargaşalık, her tereddî ve her yıkılış «Ben ben'im Sen de sen» demekle başlar; bu her saha için geçerlidir. «Ben benim» demek, ihtiraslarımızın, bizde hâkimiyet kurması demektir. Nitekim Şeytan da «Ben üstünüm» diyerek benlik davasına düştüğü için Allah'a karşı geldi ve en büyük otoritenin lânetine uğradı. Hatta Kâbil de kardeşi Hâbil'i aynı benlik dâvasıyla öldürdü. İhtirasların hâkim olması, Akl-ı Selîmi ortadan kaldırır, aklı iyi çalışmaz hale getirir. Akl-ı Selîm iyi çalışmazsa hiss-i Selîm de kendini gösteremez; yanı duyularımız da bizim her şeye yanlış bakmamıza

---

* 18-19 Nisan 1985 de Selçuk Üniversitesince tertiplenen "Anarşi ve Teröre Karşı Atatürkçülükte Bütünleşme" sempozyumunda sunulan tebliğ.

yol açar. Akl-ı selîm ve hissî selîm vazife göremezse fikr-i selîmde teşekkül edemez. Fikr-i selîmin olmaması, insanın yanlış düşünmesi, isabetli fikirlere ulaşamaması demektir. İşte düşünce tarihinde görülen çeşitli yıkıcı fikirler hep bu yanlış görmenin yanlış neticelere ulaşmanın bir mahsulü olarak ortaya çıkmıştır.

İnsanda egoizmin hâkimiyet kurması neticesinde ruhta anârşinin ortaya çıktığını söyledik. Ruhun böyle bir ferdiyetçiliğe ve otorite düşmanlığına sürüklenmesi, insanın bir otorite tarafından yanlış ve sert muamelelere tâbi tutulması neticesi meydana çıktığı gibi; ruhun kendisini yalnız hissetmesinin bir mahsulü olarak da meydana çıkar. Burada kâlb ve kafa müşterek rol oynarlar. Kalbin yanlış inançlarla doldurulması ve tamamen inançsız ve boş bırakılması doğrudan doğruya aklın çalışmasını da tesiri altına alır.

Meselâ maddenin üstünlüğüne inandırılan insan, kolayca materyalist düşünceyi benimseyecektir; materyalizmi benimseyen kişi, görünüşte felsefî bir fikri benimsemiş gibi olmakla beraber, hakikatte ateizmi de benimsemiş olacağından bir iman meselesi ile de karşı karşıya kalacaktır. Burada kalb ile kafanın işbirliği, daha doğrusu karşılıklı tesirleri vardır. Gözönünde bulundurulması icap eden hâkikat, bunların tamamen ayrı şeylermiş gibi mutalaa edilmemesidir.

İnsanın ateist olması bir ustun yaratıcıyı ve O'nun âlemde kurduğu nizamı, kabul etmemesi demektir. Yaratma fikri, bizzat birliği ve itaati intiva etmektedir. Çünkü bir gayeye ve bir plana göre kâinatın ve varlıkların yaratılması, belli kanunlarla bu evrenin idare edilmesi, evrenin bir kaos halinde olmayıp bir kozmoz içinde bulunduğu mânâsına gelir. Bunun şuurunda olan kişi, kendi ruhunda madde-mânâ kalb-kafa dualizmine duşmeden en üstün otoriteye bağlanmak, hatta o otoriteye teslim olmak ve ruhunda kargaşalığa meydan vermemek imkanına kavuşur. Böylelikle kalbini ve kafasını şirkten kurtarır. Bu hal ferde kuru rasyonalizmin ve tabii aklın yanlışlarından sıyrılmak imkanını da kazandırır. Nitekim modern rasyonalizmin babası sayılan büyük filozof Descartes, Stoacı filozof Seneca'nın ahlâk kitabını oğerken, Vahıy ıle aklının aydınlanmadığından, dolayısıyla "müşrik AKLIN" (tabir onundur) bir takım hakikatları görmediğinden ötürü onu tenkit eder.

Demek kı ınsan ruhu, hakiki kaynağı ile irtibatı kurunca ruhta ihtiraslar dizginlenmektedir. İnsan en üstün otorite ile kurulmuş alâkayı kaybederse, bir ikiliğin; bir şirkin içine düşmekte doğruyu eğri veya yanlış görerek kalbde ve kafada yanlış akisler, isabetsiz tezahürler ortaya çıkmaktadır

Burada Ziya Gökalp'in bir sözünü hatırlatmayı uygun buluyorum:

"İnsan ayağını yere basmadan duramaz, ruh da Allah'a dayanmadan yaşayamaz".

Ruh karışınca, ruhun iki ayrı fonksiyonu olan kalb ve kafa da karışır; dolayısıyla sâlim bir düşünce ortaya çıkamaz. Çünkü her şeyden önce düşünceyi meydana getirmemize yarayan kavramlar, yerli yerine oturamaz. Biz kavramlarla düşündüğümüze göre, kafadaki bir kavram anarşisi, evvelâ fikir anarşisine, sonra duygu anarşisine yol açacaktır. Cemiyette ve devlette görülen anarşilerin esas kaynağı önce ruhta, sonra kalbde ve kafada teşekkül eder. Boyle bir anarşı halinde insan **«Ben ben'im Sen de Sen'sin»** der. Hattâ başlangıçta naklettiğimiz Tevfik Fikret'in beytinde görüldüğü gibi Allah'a meydan okumaya kadar varabilir Hatta kendisini Tanrı ilan edip bütün değerleri yeniden yaratmaya kalkabilir.

Bu açıdan felsefî düşüncelerin seyrine bir göz gezdirecek olursak; tarih boyunca görülen natüralizm, ateizm, deizm, panteizm, sansualizm, tabiâtçı rasyonalizm, materyalizm, determinizm, mekanizm, mutlak idealizm ve bunların çocukları olan Darwınızm, Froydızm, Liberalizm, Marksızm, endividualizm ve nihilizm gibi cereyanların hepsi ruhtaki karışıklığın değişik şekillerde kalbde ve kafada tezahür etmesinden, yahut şaşı bakıştan, çarpık düşünüşten ortaya çıkmıştır. Maksadımız bu felsefî cereyanların tenkidini yapmak değildir. Ama gerek ferdin kafasında ve kalbinde, gerekse cemiyet ve devlet hayatında her çeşit anarşiye nasıl yol açtıklarına işaret etmektir

Meselâ, aslı itibariyle gayeliliği, yaratmayı inkârâ varan Darwinizmin hayat mücadelesi ve kuvvetlinin hayat hakkının olduğuna dair iddiası; Marx'da sınıf mucadelesinin, Niçe'de ust-ınsan nazariyesının, dolayısıyla değerler levhasının tersine çevrilmesine, C. Gobineau'da üstün ırk teorisinin, Kropotkin'de cemiyet fertleri arasında tesanûdün kaldırılması inancının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunun neticesi olarak kapitalist cemiyetlerde emperyalizmin kuvvet kazanmasına da yol açmıştır. Bunların hepsi neticede endividualizmın ve anarşızmın kafalarda ve cemiyetlerde yer etmesine yol açmıştır.

Naturâlizm, ateizm, deizm, sansualizm, materyalizm, darwinizm, froydızm, liberalizm, marksizm, nihilizm gibi cereyanlar daha çok bireyselci bir mahiyete sahip oldukları için, insanın kalbinde kafasındaki ve cemiyetlerdeki otoritelere karşı savaş açmayı esas hedef olarak almışlardır.

Meselâ Nietzsche'nın nihilizmı değerler levhasının; tersine çevrilmesını esas alır. Bunu da yapacak olan **«üst insan»**dır: **«Üst insan»** fikri Niçe'ye Darwin'in hayat mücadelesi fikrinden gelmiştir. Hayvanlar âleminde olduğu

kabul edilen merhametsiz ve hayvanî bir mücadelenin insanlar arasında da olmasını istemişlerdir. Bizzat Niçe «üst insan»dan bahsettiği «Zerdüşt Böyle Dedi» isimli kitabında «Merhameti öldürünüz» diyor.

Marksist ve kapitalist mücadele de merhamet tanımaz. Bu durumda insanî duyguların kaybolduğu yahut hayvanîleştiği bir vasatta Birinci Dünya Harbi patlamış; emperyalizm, kendisine ilmî görünüşlü destekler bulabilmiştir. Birinci Dünya Harbinin gerisındeki hakikî sebep Darwinci ahlâk ve onun çocuklarıdır denirse, mubâlağa yapılmış olmaz. Böyle bir vasatta hangi otorite barınabilir?

Nitekim Nietzsche üst insan fikrine sahip çıkan bir suru otorite düşmanı despot kendilerinin ust insan olduğu zehabına kapılarak değerler levhasını kendileri tanzim etmek istemişlerdir. Lenin, Stalin, Hitler, Mussoloni bunlardan bazılarıdır. Bu düşüncenin İkinci Cihan Harbi'ne yol açtığını artık rahatça söyleyebiliriz. Kafalarda, kalblerde ve cemiyetlerde yerleşmiş otoriteleri, inançları, değerleri, yıkıp da yeniden tanzim edeceğini zannedenlerin hepsi hem kendilerini hem de cemiyetlerini perişan etmişlerdir.

Aynı şekilde bir de Freud'un fikirlerine göz atalım:

Viyanalı Yahudi asıllı bu psikolog psikolojiye yeni saha açmış, derinlik psikolojisi denen sahayı keşfetmiştir. Fakat 19. asrın biyolojik materyalizminin ve felsefî pozitivizmin tesiriyle bazı araştırmalarının neticesini dine, ahlaka, san'ata teşmil ederek bu değerler sahalarının kaynağını cinsî duyguya bağlayarak, bütün manevî değerleri kökten sarsmış; aynı zamanda pek çok filozofun dizginlenmesini istediği arzuların serbestçe yerine getirilmesi için ilmî bir mesned vazifesi görmüştür. Cinsi duygunun serbestçe tatmini için kontrol vazifesi gören din, âhlâk, aile, ana baba, devlet; kanun gibi otoriteler küçük düşürülmüş, hatta onlara düşmanlık telkin edilmiştir. Meselâ Freud, anasını emen bebeğin cinsi zevk aldığını söylerken, bunu nasıl tespit ettiğini anlamak mümkün olmuyor. Anasını küçükken emmekten cinsi zevk alan erkek çocuğu büyünce anasına aşık oluyormuş ve ona sahip olabilmek için, babasına düşman olup onu öldürmek istiyormuş. Eski Yunan mitolojisinde (Dikkat buyurulsun mitoloji) örneği varmış. Kral Oidipus'u oğlu, bu duyguyla öldürmüş

Aile otoritesi ve babaya saygı böyle kökten yıkılınca cemiyetteki otoritelere düşmanlığın kaynağını aramaya lûzum yok. Freud, bir bakıma, kendi şuur altına yerleşen ve Avrupa'nın Yahudilere yaptıkları kotü muameleleri, ilmi bir kalıba dökmüştür. Bir kitabında anlattığına göre; kendisi 7-8 yaşında babasıyla Viyana sokaklarında dolaşırken, Viyanalılar «pis Yahudi» diye

babasına daima hakaret ederlermiş, babası bunlara hiç cevap vermezmiş; kendisi de hem Viyanalılara hem de babasına çok kızarmış. Demek ki Freud bazı ilmî neticeleri, bir dünya görüşu haline getirerek, hem cinsiyetin hâkim olmasına hem de ona karşı durmak isteyen otoritelerin sarsılmasına yol açmıştır. Cinsî duygunun kontrolsuz ve gayri meşru kullanılışı hem ferdî, hem aileyi, hem cemiyeti, hem ahlâkı hem de bilhassa iradeleri sarstığı için, seks furyasına ve seks manyaklarının artmasına yol açtığı sık sık ifade edilmiştir. Ülkemizde Marksizmin destekçilerinden olan san'at hâmisi Vedat Nedim Tor seks furyasına isyan etmiş ve 1970'de bir İstanbul gazetesinde yazdığı yazı ile cinsî serbestliğin aşkı, san'atı nasıl öldürdüğünü açık bir şekilde ortaya koymuştur. İşin garip tarafı Freud'u okutan ilim adamlarının onun yanlış olan fikirlerini pek tenkide tâbi tutmaması bazı kimselerce adetâ bu teoriye tabu gibi sarılmış olmasıdır. Halbuki Batı'da Freud ve Froydculuk çok şiddetli tenkidlere uğramış ve uğramaktadır. Bunlardan birisi Paris Tıp Fakultesi Çocuk Hastalıkları Profesörü P. Ritzen Debray'dır. Allah'a inanmadığını söyleyen Debray, Froydculuğu skolastik bir anlayış olarak görmekte ve ilmî olarak tenkid etmektedir.

Şu halde anarşının fikri kaynakları 19. ve 20. asrın ilmi görünüşlü fikir cereyanlarıdır. Bunların edebiyatta, san'atta, ilimde, felsefede bıraktığı menfî tesirler, fertleri inançsız, iradesiz, zayıf, kararsız, şüpheci hale getirmekte, ferdî ve sosyal otoritelere bağlanmasını önlemekte, hatta onlara karşı harp ilân edilmesine sebep olmaktadır. Bencil, sırf kendisini, kendi menfaatini ve zevklerini düşünen fedakârlık duygusu korelmiş olan insanlar grubu, senlik-benlik dâvasıyla birlik de kuramazlar, kurulan birlikleri de bozmayı en büyük gaye sayarlar.

Başa aldığımız Kıt'ada T. Fikret kimseden ilim, irfan, feyz ummadığını, bunun için birisinin önünde ilim öğrenmek için eğilmenin kendisine esaret zincirinden ağır geldiğini söylemesi bencilliğin, kibirin ve ferdiyetçiliğin marazî bir örneğidir. Nitekim aynı zat kendi devletinin başını almak için Suikast tertip eden Ermeni komitacıyı ve anarşisti "Ey Şanlı Avcı" diye alkışlayabilmiştir.

Fertleri birliği bozan bencillik, ferdiyetçilik ve Sen-Ben kavgasından uzaklaştırmanın yolu kalbi ve kafayı birleştiren bir tevhid inancına kavuşturmaktır. Anarşi ferdin ruhundan böyle kovulur, sonra da cemiyetten kendisi çekilmek zorunda kalır.

DİN VE TERÖR*

Katolik dünyasının manevî lideri Papa 16. Benedictus, kendi memleketinde İslamıyet ve Hz Peygamber hakkında münasebetsiz, yanlış ve saygısız ağır bir takım sözler söyledi, atıf yoluyla da olsa İslam'ı şiddetin ve terörün kaynağı olarak gösterdi.Onun sözleri, sadece İslam Dünyasında ve Türkiye'de değil, bütün dünyada yankılandı ve tepki gördü. Papa Hazretleri bu durumda oğul Buch'un başlattığı yeni Haçlı seferlerinin körükleyicisi durumuna düştü. Aslında Papa zamırindekini gizlemek ihtiyacını duymadan ortaya koydu. Bu bakımdan onun ahlakî bır davranış gösterdiği de söylenebilir. Fakat onun İslam ve onun yüce Peygamberi için sarfettiği sözleri,dünya barışına zarar vereceği gibi, diyalog toplantılarını da sekteye uğratabilir.Daha da mühimi, İslam Dünyasının beslediği zayıf güven duygusunun kaybına yol açar ve terörün azmasına sebebolur. O takdirde tabiatıyla medeniyetler çatışması da için için kaynamaya başlar.Bu münasebetle biz bu yazımızda önce terorün ne olduğunu,amaçlarını ve sebeplerini kısaca belirteceğiz,sonra da ozellikle Musevîlerde ve Hristiyanlardaki terör hareketlerine temas edeceğiz.

***

Terör, her devirde insanlığın başının belası olmuştur. Çunku devirlere ve şartlara göre değişik kılık ve şekillerde kendini göstermiştir.Bu bakımdan önce terörün ve hedefinin ne olduğu sorusuna cevap aramak lâzım.

Terörün kesin bir tarifi yoktur.Bundan dolayı değişik zamanlarda ve değişik şartlarda farklı tarifler yapılmıştır Terör, esas olarak öncelikle bir ihtiras, bir tutku, fizyolojik yansımaları olan psikolojik mahiyette bir unsura dayanır. Ama bu da daha çok toplumda tezahür ederek kitle psikolojisine dönuşur.Terör, bır takım hedefleri olduğu için daima bu hedefler peşinde koşar. Terörün genel kabul gören bir tarifinin yapılamamasında bır çok teror tipinin bulunmasının da rolü vardır.

Teror kelimesi, Latince "terrere"den türetilmiş olup" korkutmak, dehşete düşürmek, korkutup kaçırmak, caydırmak" gibi manalar taşımaktadır. Ama kavram olarak insan hayatı için tehlike teşkil eden fiiller, sivil kalabalıklara gözdağı verme ve onları baskı altına alma, bu yolla hükümetlerin siyaset-

* 18. 9. 2006 tarihli Zaman Gazetesinde Yayımlandı

lerini etkileme veya adam kaçırma, uçak kaçırma gibi eylemlerle hükumetleri etki altına alma tarzında amaçlarını içermektedir.

Terör, şiddetten ve anarşiden farklıdır. Şiddet, terörün alt basamağı ve hazırlayıcısı olabilir. Şiddet, insan vücuduna, kişinin zihnî ve duygusal yapısına zarar veren ve fertte derin tahribat meydana getiren muhtelif eylemlerdir. Anarşi, doğrudan doğruya devleti hedef alan ve ferdin üstünde hiç bir otorite tanımayan, belli ilkelere dayanarak bireyi mutlak hürriyete kavuşturmak için siyasî bir düzen kurma eylemlerini de içerir. Terör ise, çeşitli amaçlar doğrultusunda örgütlü bir tarzda, sistemli olarak grup veya gruplar halinde uygulanan öldürme niyetli şiddet eylemleridir. Demek ki insana, topluma, devlete ve bütün insanlığa yönelik eylemler ,terörün kapsamı içindedir. Bu üç hareket de akrabalık bağlarıyla sımsıkı birbirine bağlı hareketlerdir Terör siyasî amaçlı olursa bunun altından devlet terörü çıkmaktadır.İsrail'in, zaman zaman Rusya'nın, ABD ve diğer batılı ülkelerin Asya'da, Afrika 'da ve Güney Amerika ülkelerinde uyguladıkları eylemler bu türdendir.

Terörü, eylemlerini gerçekleştirenlere göre çeşitlere ayırmak gerekirse karşımıza şöyle bir tablo çıkacaktır: 1.Kişilerin veya bazı grupların gerçekleştirdiği eylemler. Carlos'un 1975'de Opek toplantısını basıp şahısları rehin alması, Kızıl Tugayların 1978'de eski İtalyan başbakanı Aldo Moro'yu öldürmeleri gibi. 2. Başka gruplara ve kişilere karşı uygulanan terör eylemleri. ASALA'nın 1983'de Orly baskını gibi. 3.Devletlerin gerçekleştirdiği terör eylemleri: ABD'nin Libya'ya, İsrail'in Irak'a, Filistin'e ve Lübnan'a karşı uyguladığı teror hareketleri gibi. Bu, bazen kişilere ve gruplara yönelik olabilir: İsrail'in 1988'de Tunus'ta Ebu Nidal'ı öldurmesi ve 1982'de Sabra ve Şatila kamplarını basarak Filistinli mültecileri katliama tabi tutması gibi Teröre muhatap veya hedef olmuş kurbanlar açısından da sınıflama yapmak mümkündür. Bunun çeşitlerini ve örneklerini saymaya lüzum görmüyoruz.

Terör eylemleri yapmayı meslek edinenlerin gerekçeleri de bir hayli farklı.Bunların bazıları çaresizlikten, bazıları cezalandırmak, bir kısmı karışıklık çıkartıp bunalım yaratmak, bazıları kendi propagandalarını yaparak seslerini duyurmak ve sorunlarına dikkati çekmek için bu eylemlere girişmekteler. Devlet terörü bahis konusu olunca devlet çıkarlarının kollanması ve devletin bekasının temin edilmesi esastır.

Hangi esbab-mucibe ile yapılırsa yapılsın ABD gibi dünya siyasetine istikamet veren büyük devletler, terörü cephesiz ve sınırsız bir savaş biçimi olarak kabul etmekteler.Terör eylemleri kime yönelikse ona göre değerlen-

dirilmektedir. İster iktisadî,ister siyasî, ister dinî, ıster ideolojik sebeplerle veya bunların hepsiyle birden olsun, batılı devletler ve kuruluşlar (AB gibi), terör eylemleri kendilerine veya uzak da olsa, menfaatlerine yönelik olursa, onları hemen terör olarak nitelemekteler, hatta dünyayı ayağa kaldırmaktalar. Ama az gelişmiş ülkelerdeki terör hareketlerini ,kendilerine zarar vermezse terör hadisesi olarak gormedikleri gibi, onları desteklemekte bır beis görmemekteler. Batılıların, Yunanlıların, Suriye'nin ve benzerlerının PKK'yı desteklemeleri gibi. Ayrıca Bin Ladin gibi kimselerini ABD nin destekliyerek büyüttüğünü, kendisine saldırınca da dünyayı ayağa kaldırdığını unutmamak lazımdır.

Terör ve terörist tabirleri, günümüzde Afrika'da farklı mânâlarda kullanılmakta. Bu kelimeleri Afrika'daki sömürgeci beyaz azınlık rejimlerinin sözcüleri ve onların himayecileri kullanmaktalar. Bunu da kendi halklarını beyaz sömurgecilerın hakimıyetından ve zulmünden kurtarmak için mücadele eden yerli kuvvetler için kullanmaktalar. Durum Filistin'de de farklı değildir. Filistin Kurtuluş teşkilatı, Hamas hatta Hristiyan bir Marksist olan Jorj Habbaş'ın kurduğu Filistin Halk Kurtuluş Hareketi gibi kuruluşların hepsi terörist olarak nitelenmekteler. Peki Filistin'in asıl ve yerli halkı 1948den beri neden çadırlarda ,kamplarda yaşamaya mahkum ediliyor? Bu çerçevede terörun tarifi çok farklı bır şekilde yapılmaktadır: Teror bu durumda başka bir topluluğa eziyet veren,ıztırap çektiren uzak hedef olarak onu yok etmeye yönelik gayri meşru ve gayri insanî eylemler dizisi olmaktadır.

Terörün felsefesi: Terörizmin felsefesini çeşıtli filozoflar, düşunur siyasetçiler yapmıştır. Bunların başında belki de "İnsan insanın kurdudur" anlayışını yerleştiren İngiliz filozofu Hobbes gelmektedir. Buna Makyavel, Marx gibilerini de ilave etmek yerinde olur. Ama hiç birisi Jean Paul Sartre (ö.1980) ın eline su dökemez. Zira bir terör ve şiddet ideolojisi, bir terör felsefesi ortaya koymanın en ayrıntılı ve sıstemlı çabası ona aittir. O, şiddet ve terörün en aşırı entelektüel savunucusudur. Onun "*Critique de la Raison Dialectique*, Paris, 1960" iki büyük cilt) adlı eseri, çağdaş liberal devlet ve toplum anlayışına karşı etkili iddialar ileri sürer. Sartre bir takım fikirleriyle terörün yegâne hayat kaynağı olduğu görüşüne felsefi bir itibar kazandırmıştır. O, bu konuda en etkili kavram olarak "**kıtlık**"ı kullanır. Tarihin itici gücü kıtlıktır. Bu bakımdan her ınsan bır diğer insanın duşmanıdır.Kıtlığa karşı mücadelede herkes birbirinin tehlikeli rakibidir. Bu mücadelede tek tek herkes, **Başkası** durumunda olup acımasız ve aç gözlü bir düşmandır, yahut her biri avcı ve avdı. Sartre'ın dünyasında sevginin ve özgeciliğin esamesi

okunmaz. Fert olarak insan o dünyada hemcinsi olan insanları katletmek üzere sevk edilmiş bir yokedici'den ibarettir

Sartre terörü ,barbarlığe zorlayan bir yol olarak görur. Ona göre "aslında terör kardeşlik birliğidir. Çünkü terör, komşumun kardeşim olarak kalacağının teminatıdır; terör, komşu, kardeşçe olmayan davranışlara cüret ederse, terörün ona karşı kullanacağı şiddet tehdidiyle, komşumu bana uymaya zorlar." (Maurice Cranston'dan nakleden Paul Wilkinson, Silinen Yuzler Karşısında Terör. haz.Cemal Güzel, Ayraç yay. Ankara, 2002, s.166) Sartre'ın siyaset felsefesının temelinde teror vardır ve terör devletin çimentosudur. Sartre şiddeti, terörü, zulmü ve öldürmeyi öğmekle bunları romantik hale getirerek bir çok genci terör eylemlerine özendirmiştir. Sartre'ın terörle yönetilen yeminli örneğine bir takım suikastçılar ve Baader-Meinhof çetesi başta olmak üzere terörist bir takım grupların tam tekabül ettiği kanaatı hakımdir. Çünkü onun temellendirmesinde terör," bir kutsal ayin cınayet eylemı haline gelir."

***

Dinler genellikle şiddeti, zulmü, haksızlığı, sömurmeyı, köleliği, kalb ve zihin esaretini ortadan kaldırmak ıçın gelmıştir. Budizm gibi dinler fertlerin tek tek kurtuluşunu hedef almıştır, buna mukabil ilahî dinler ve bilhassa İslam hem fertlerin hem de toplumların ve bütün insanlığın kurtuluşunu hedef almıştır. Bununla beraber dinlerde umumiyet itibariyle haksızlığa ve şiddete kapı açacak yorumlar yapıla gelmistir.

Bu açıdan mesela Musevîlik,on emirde "öldürmeyeceksin, çalmayacaksın, zina etmeyeceksin" gibi kat'î emirler verdiği halde birileri bunu sadece Yahudilere tahsis eden yorumlar yapınca Başkası'nı öldürmek mubah olmaktadır. Şımdi Yahudilikte terörün kaynaklarına bır göz atalım:

Eski Ahid (Tevrat)a göre, Yahudilerin kendi memleketine yakın olmayan yani Yahudilare "vaat edilmiş Topraklar"ın dışında yaşayan topluluklarla savaşılınca karşı taraf barış tekliflerini kabul ederse," orada yaşayanların tamamı Yahudilerin angaryasında çalışacak ve onlara hizmet edeceklerdir." (Tensiye:20/11) Fakat barışı kabul etmezlerse, bütün erkekler kılıçtan geçirilecek, kadınlar, çocuklar,hayvanlar ve kentteki her şey yağmalanacaktır." (Tensiye: 20-/12-14) Yahudilere "va'd edilen "topraklarda yaşayanların durumu, daha ağır, daha feci:" ancak Tanrınız RAB'bin miras olarak sıze vereceği (Arz-ı Mev'ud) bu halklara gelince orada soluk alan hiç bir canlıyı yaşatmıyacaksınız." (Tensiye:20/16-17)

"(Bu milletleri) RAB senın önünde ele vereceği ve senın de onları vuracağın zaman onları tamamen yok edeceksin, onlarla ahdetmiyeceksin, onlara

acımayacaksın ve onlarla hısımlık da etmeyeceksin" (Tensiye:7/1-3) "Orduların Rab'bı şöyle diyor:.. Şimdi git, Ameliklilere saldır Onlara ait her şeyi tamamıyle yok et, hiçbir şeyi esirgeme. Kadın-erkek,çoluk-çocuk, öküz, koyun, deve. eşek hepsini öldür." (I. Samuel. 5/2-3) Acaba bugün durum nasıl? Aynı sertlik, tarih boyunca yaşanan acılara bakarak yumuşadı ise de zihniyete pek fazla bir değişiklik olmadığını göstermektedir.

Şımdi kendısı de bır Yahudi olan Noam Chomsky, "Devlet Terorü" başlıklı uzun yazısında devletleşmeden önce Siyonist hareketin Filistinlilere karşı ideolojik bir silah şeklinde kullandığı "terörizm endüstrisi"nin anayurdu olarak İsrail'i göstermektedir.

1943 de sonradan başbakan olan İzak Şamir, kurdukları terör örgütünün başındadır. Bu örgüt, Sivil Araplara, İngilizlere ve hatta bir kısım Yahudilere kapsamlı bir terör hareketı yürütmüş, Birleşmış Milletler arabulucusunu bile öldurmekten çekınmemıştir. Bu orgütun "Lehi" adlı yayın organında terör başlıklı bir yazı yazan Şamir ,bakınız neler buyuruyor:" Ne Yahudi ahlakı, ne de Yahudi geleneği, terörü bir savaş aracı olmaktan alıkoymak için kullanılabilir ", "ulusal savaşım sözkonusu olduğunda hiçbir ahlakî duraksama tanımıyoruz." İsrail'in ilk devlet başkanı olan Chaim Weismann da Yahudı terörünün eylemlerını ve bunları gerçekleştırenlerı kamu onunde suçlamayı ahlakî bakımdan doğru bulmadığını söylemiştir.(a.g.e., s.242-243) Bizzat Yahudilere karşı da uygulanabilen bu eylemlerin Filistinlilere, Lübnanlılara veya daha başkalarına uygulamaları, batılı devletlerin de kınamayıp destek verdikleri eylemlerdendir Zaten terör en çok hoşgörü ve gizli veya açık desteklerle palazlanıp serpilmekte değil mıdır?

***

Biraz da **Hıristiyanlığa** ve Hıristiyanlara temas edelim:

Bir Hrıstiyan İncil'deki şu ayetleri okursa ne olur?:" İsa yanlarına geldi ve onlara söyleyip dedi: gökte ve yeryüzünde bütün hakimiyet bana verildi İmdi, siz gidip bütün milletleri şakirt edin, onları Baba ve Oğul ve Ruh'ul-Kudüs ismiyle vaftiz eyleyin; size emrettiğim her şeyi tutmalarını onlara öğretin: ve işte ben bütün günler,dünyanın sonuna kadar sızınle berberım." Matta, 28:18-20, kıtab-ı mukaddes eskı ve Yeni Ahit/Tevrat ve İncil/Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1988) Bir de şu ayete bakarsa metodunu da bulabilir:" Yeryüzüne selamet getirmeye geldim sanmayın; ben selamet değil, fakat kılıç getirmeye geldim; çünkü ben adamla babasının,ve kızla anasının, ve gelinle kaynanasının arasına ayrılık koymaya geldim; ve adamın düşmanları kendi ev halkı olacaktır... Canını bulan onu zayı edecektir; benım uğruma canını zayı eden onu bulacaktır." (Matta,10: 34-36, 39)

İmdi, asırlardır süren Haçlı terörü, Haçlıların sadece Konstantipolis'te Yüzbinlerce Ortodoks Hristiyanı, Kudüs'te Yüzbinlerce müslümanı ve hristiyanı kılıçtan geçirmelerinin esbab-ı mucibesi anlaşılmaktadır Bunlara engizisyon terörünü. filozof Jordano Bruno'nun, vaiz Savanoral gibi bir çok hristıyanın Roma meydanında dırı diri yakılma merasımlerını; Endülüste öldürülen milyonlarca müslümanı ve yahudiyi, Güney Amerika'da yok edilen yerli halklarla tarihten silinen medeniyetlerin ortadan kaldırılmasında uygulanan terörü, otuz yıl, yüzyıl din savaşlarındaki cinayetleri de ilave edebilirsiniz. O zaman kimlerin terörü, teşvik ettiği, kimlerin onu temellendirerek munis gösterdiği ve dünyayı kana bulamaya devam ettiği daha iyi anlaşılmaz mı?

SİYASÎ AHLÂK OLABİLİR Mİ?*

Siyasetçiler bir ahlâkî kanuna tâbi midirler? Sıyaset, ahlâkî esaslara uygun olarak yapılabilir mi? Bu açıdan siyaset ve ahlâk münasebetlerı nasıl düzenlenebilir? Yoksa siyasette tam bir izafiyet mi hâkimdir? Siyasette her şey, "Dün dündür, bugün bugündür" esasına göre mi yürütülmelidir?

Bu sorulara cevap aramadan evvel, siyaset, ahlâk ve izâfiyet (görelilik) kavramları üzerinde biraz durmak, yerinde olacaktır. Önce siyaset terimine bir göz atalım.

"Siyaset", Arapça'da "Bir kavmi düzene koymak ve işlerini idare etmek, yürütmek" gibi anlamlara gelir. Batı'da ise "politika", Yunanca "politikos"dan gelmekte, "site ile ilgili olan" yahut "aynı kanuna tabi olarak yaşayan kimselerin bütünü" anlamını taşır. Ama terim olarak "Devlet idaresi ile ilgili olan" mânâsında kullanılır. Teorik olarak "Devlet ıdaresi bilimi" pratik olarak da "Devletin etkili biçimde yönetimi" mânalarını kazanmıştır. Bu son mânâya uygun olarak "iktidarın korunması eylemi", mânâsında da kullanılmaktadır

Bununla beraber siyaset, çeşitli grupların birarada yaşamasından doğduğu için, esasında bir farklılaşma neticesi olarak kendini gösterir. Bu da bır tercihtir. Denebilir ki siyaset, bu farklılaşmanın bir ifadesidir. Başkalarıyla bir arada yaşama imkanının olduğu yerde siyaset kaçınılmazdır.

Öyleyse siyaset, hukuka dayalı bir kuvvet ile dış ve iç güvenliği, sıyasî birliği sağlayan, inanç ve görüş farklılıklarını garanti altına alan bir etkinliktir.

Yalnız burada dış politika ile iç politikayı ayırmak lâzımdır. Dış politika, her konuşmanın içinde hilenin bulunduğu, millî "takiyye"nin hâkim olduğu ve yüzlerin adetâ maskelendiği bir alandır. Yani gayri ahlâkîlik orada daha belirgın ve hâkımdir. Dış politikada denebilir ki gizli bir millî güç gösterisi, hatta büyük devletler ıçin maskeli bir emretme havası hâkimdir.

Ama biz, burada daha çok, demokratik işlerliğin az çok geçerli olduğu yerlerdeki iç politikayı kastediyoruz. Gerçi tarihe baktığımızda siyasî partilerin, seçimlerin, iktidar değışmelerının bulunmadığı toplumlarda da iktidarların yürüttüğü bir iç politika olduğunu görürüz.

***

---

* Yeni Türkiye dergisinin 1997 yılındaki 13. sayısında yayımlanmıştır

Siyasetin ne olduğunu azçok belirtmeye çalıştık. O, her zaman, fert ve toplum için vardır. Ferde ve topluma kendi varlığını kabul ettirir. Siyaset, insan ve onun meydana getirdiği toplumlar üzerinde yapıldığına göre, insanın varlığına ve bilgisine dayanacaktır. Bu da insanın kendisi olmasının yani hür bir şekilde kendi varlığını gerçekleştirmesinin zeminini hazırlamaktır. Şu halde siyaset, insanın kendini gerçekleştirme etkinliğidir, denebilir. Bu hem fert olarak insan açısından hem de bir siyasî olarak insan açısından böyledir Acaba siyaset bir amaç taşımalı mıdır? Aslında bır amacın olmadığı yerde, gayesiz ve başıboş hareketler vardır; neticede oraya anarşi ve karmaşa (kaos) hâkım olur.

Binaenaleyh, siyasetin amacı nedir? sorusuna cevap aramamamız gerekmektedir.

Siyasetin özel amacı, toplumların siyasî birlik iradesini, dış güvenlik ve iç mütabakatlarla yine toplumun bütünlüğü ve bağımsızlığı içinde gerçekleştirmek ve muhafaza etmektır. Genel amacı ıse toplumda, "iyi"yi, "ortak iyi"yi ve ictimaı mutluluğu (saadeti) sağlamaktır. Yani iyi bir toplum meydana getirmektir.

Aristo "Nicomocos'a Etik" adlı kitabında her sanatın, her araştırmanın, her fiilin kısaca her faaliyetin bir gayeye yahut bir "iyi"ye yöneldiğini söyler. Yani amaçsız hiçbir faaliyet olmaz. Dolayısıyla insanoğlu, daima bir faydaya, bir iyiliğe yönelerek iş yapmaktadır. Siyaset adamı bundan müstağni kalamaz. Ahlâkî değer, iyi ve kötüye dayanır. Ahlâkın ölçüsü, ıyı ve kotudür. İyi nedir, kötü nedir, sorusuna geçmeyeceğiz ama "Ahlâk" kavramı üzerinde kısaca durmamız gerekecek.

"Ahlâk" kelimesi, Arapça "Halk" kelimesının çoğulu olup "Huy", ınsanda bulunan güzel ve ruhi haller gibı mânâlara gelir. Felsefî ahlâk karşılığı kullanılan "Etik" ise, insanî hayatın gayesini ve bu gayeye ulaşma vasıtalarını araştıran felsefe dalıdır (Foulquié, S.Jean, Dict. de la Langue Philosophique). Ayrıca bu felsefe dalı üstün iyi nedir?" "ahlakî şuurun (vicdanın) tabiatı ve değeri nedir?" mükellefiyetin temeli nedir? (vazife nedir?) gibi sorulara da cevap arar.

Yalnız, bu felsefî ahlâk, daha çok ferdî ve müeyyidesiz bir ahlâktır. Bız, burada toplumsal yönü ağır basan bir ahlâkî kastediyoruz. Bu bakımdan, umumı mânâda, ahlâkı mutlak olarak ıyı olduğuna inanılan, bundan dolayı da kendısine bağlanılan ahlâk kurallarıdır, şeklinde tarif eden görüşü benimsiyoruz. Bu kurallar, belli bir hayat tarzından neşet etmiş de olabilir İnsanlar, benimsedikleri bu kuralları kendilerine rehber edinirse, huzur ve mutlulukları artar.

Denebilir ki siyasetin unsuru insandır, malzemesi de insandır Bu takdirde nasıl bır ınsan anlayışına sahıp olmalıyız? Genellikle siyasetin değer üretmediği söylenir. Siyaset değer üretmez desek bile, toplumun mevcut değerlerine sahip çıkması gerekir. Kendisi, bir takım değerlerin (Burada tamamen manevî değerleri kastediyoruz ki ahlâk da bunlar arasındadır), gerçekleşmesine, yaşanmasına, böylece onların yeşerip yerleşmesine yardımcı olmalı, bunun için gereken ortamı hazırlamalıdır. Farklı insanların farklı değerleri olabilir; bunların her bırı farklı değerlerını yaşamak isteyebilir. Siyaset bu beraberliğin, mutabakatın mekanizmasını sağladığı gibi, o mekanizmayı da işletir. Bu takdirde de siyasî ahlaka ihtiyaç vardır.

Bizim toplumumuza baktığımız zaman öyle iddia edildiği gibi, elli çeşit kültür ve değerler farklılığı yoktur. Bizim toplumumuzda, Yahudiler, kendi değerlerini, Hıristiyanlar kendi ortak değerlerini yaşarlar. Bu çok küçük azınlığın dışındaki çok büyük (% 99.5) kitle, Müslümandır. Bunlar kendilerını aynı etnik gruptan hissetmeseler bile belli başlı inançlarını ve bunlara dayanan değerleri İslam belirlemiştir. Ortak değerler ve mutabakatın buyük ve metafizik kaynağı da budur. Bu kaynak, bin yıllık bir tarihi tecrübe ile doğrulanmıştır. Hatta denebilir ki ülkedeki gayri müslimler ve ateistler de dahil, hepimizin geleneğini, kültür değerlerini ve kurumlarını kuşatan Osmanlı İslam medenıyetidir. Meseleye bu açıdan bakınca da yine siyasette ahlâkın bir yeri olması gerekır.

Eğer siyaset değer üretir denilirse iyi bir toplum yaratmak için, "ortak iyi" yi gerçekleştırmek için yine ahlâka ihtiyaç vardır: siyaset bu takdirde yine ahlâki değer yaratmak zorundadır .

Yukarıda nasıl bir insan anlayışına sahip olmalıyız? diye sormuştuk. Bu soruya "Ahlakî insan"dıye cevap verebiliriz.

"Ahlâkî insan" denilince ne anlaşılmalıdır? Buna Kant'ın evrensel ahlak kuralı halinde ifade ettiği ve Hıristiyanlığa ait olan bir ahlakî kural ile cevap verilebilır. Ahlakî ınsanın kuralı şoyledir: "Kendısine yapılmasını istemediğini başkalarına da yapma". Bilindiği gibi; bu mânâda Hz Peygamber'ın de bır hadisi vardır: "Kişi kendisi için istediği şeyi, başkaları için istemedikçe tam mü'min olamaz". Görüldüğü gibi ahlaklı insan olmanın böyle sağlam, evrensel ölçüleri ve dayanakları vardır.

Siyaset ahlak ve değer üretmeyebilir ama toplum, içtimai yapı, sosyal doku, ahlaklı insan istemektedir. Ahlak insan hayatının gayesini, sorumluluğunu araştırıyorsa yine de siyasî bir ahlaka ihtiyaç vardır. Çünkü insanoğlu bir seçme durumunda kaldığı zaman, ne için yaşadığını, hangi gayelere yö-

neldiğini, geleceği ferden ve toplumca nasıl kuracağını bilmek ister. Ahlak, olması gerekenin üzerinde araştırma yapıp onu düzenlemeye çalıştığına göre, siyasetin iyi toplum yaratma amacına mutabık sayılır.

Siyasetçi veya devlet adamı halka dayanır. Bu yönde tabanını genişletmek ister. Bunun da şartı, halkın inançlarına, istek ve ihtiyaçlarına uygun hareket etmektir. Bu, devlet adamı için bir mesuliyettir. Sorumluluğunun şuurunu yitirmeyen ve bunda samimi olan siyasetçi büyümeye aday ve layık tır. Günlük siyasetçiler, genellikle fırsatçı (oportünist), menfaatçı, maslahatçı, hilekar ve şantajcı olmayı tercih ederler. Onların tehdit ve tehlike karşısında direnme gücü yoktur. Çünkü ileriye dönük, taahhuku için hayatlarını vakfettikleri, kalıcı idealleri yoktur. Suret-i haktan görünerek vaziyeti idare ederler. Eğer riyakarlıkları kazara ortaya çıkarsa nüktelerle, yalanla işin içinden sıyrılmaya çalışırlar. Bunlar tehlikeyi göze alamazlar, zira sorumluca düşünemezler; onlar zorbalığa el pençe dururlar. Zorbalık yoksa, ona davetiye çıkarırlar. Zorba güce yaslanmak, yalana ve hileye dayanmak demektir. Zorba güce dayanarak insanın, ayakta durabilmesi çok zordur. Bunda insanın aklı, iradeyi ve ideali devreye sokması gerekir.

Reel politikaya ve fırsatçılığa (oportünizme) boyun eğmeyen siyasetçi büyüktür. Büyük devlet adamı, halkına bağlı ve saygılı olan kimsedir. Onu aldatmayan, onu menfaatlere tercih eden, hadiselerden kurtaran, bunu da gurur vesilesi yapmayan kişidir.

Yusuf Has Hacib, "Kutadgu Bilig"de hükümdarın halkını eğitmesi ve bilgilendirmesi gerektiğini söyler. Hakiki politikacı, bunu yapabilen kimsedir. Bu da bir ahlakî gerekliliktir. Haysiyetli politikacı, ne pahasına olursa olsun iktidarda kalmak için olmadık hile ve düzenleri tercih etmez, haysiyetsizliklere fırsat vermez; milletin çıkarlarına ve haysiyetine karşı olan durumlarda istifa müessesesini işletebilir.

Demek ki her hal ü kârda siyasî bir ahlakın bulunması gerekir. Siyasetçi onunla mükellef olmalı ve onun kurallarına uyma zorunluluğunu taşımalıdır. Çünkü, yukarıda söylediğimiz gibi, ahlakî insan olmadan iyi toplum olmaz, "iyi" olmadan da iyi toplum oluşamaz. Burada "ortak iyi" devreye girmelidir.

"Ortak iyi" veya "umumi yarar" nedir? Şunu hatırdan çıkarmamalı ki özel ve şahsî çıkarların, bütün arzuların tatmin edilebilmesi mümkün değildir. Dünyada böyle bir şey mümkün olmamıştır ve olamaz da. Olmazsa da, olması istenirse ne ferdin deruni düzeni, ne de cemiyetin nizamı kalır. Ama devletın kurduğu ortak bır hayat ve bu hayatın şartları var. Toplum halinde yaşamak isteyen, asgarî de olsa, bu şartlara göre kendisini ayarlamalıdır. Şu

halde ortak ıyi tecrubî hayattan çıkan özel yararların bir terkibidir, denebilir. Ayrıca ortak iyi bilhassa, inanca dayanan "iyi"nın genel kabul görmüş halidir. Yalnız burada 'ortak iyi' tespit edilirken, kimin iyisi hesaba katılacak, en iyi nasıl tesbit edilecek gibi sorular sorulabilir

Burada bütünü ilgilendiren bir kararda, ondan etkilenecek olan insanların iyisi hesaba katılabilir. Küçük cemaatlerin kendisini ve ahlakî değerlerini korumak için toplumun ve devletin desteği gerekir. Küçük cemaatlerin hayatî sorunları, insanın refahı ile ilgili çözümler, devletin sistemlerinin gündemlerinde yerini almalıdır. Öte yandan demokratik süreçteki haklar ve imkanlar da ortak iyinin unsurlarını teşkil eder.

Şunu da unutmamalıdır ki, varlığını ideallerine borçlu olan rejimin demokrasi olduğu kabul edilir. Yani demokrasi, inandırıcı ve normatif bir rejimdir Demokrasi olgusu ile demokrasi ideali, birbirinin mütemmimidir, biri birinden ayrılmaz. Burada gerçek ile ideal, olanla olması gereken arasındaki gerilimden demokratik ve ahlakî değerler ortaya çıkar.

Bu noktada bir hususa işaret etmek yerinde olacaktır. İyi bir toplum yaratmak ideali, ortak iyiyi ve ahlakî insanın iyilerine dayandığı halde, bazı kimseler, özellikle bazı liberalistler, toplumun amacı olarak bir "ortak iyi"den bahsedilemeyeceğini ileri sürerler. Onlara göre herkes kendi "iyi"si için serbest bırakılmalıdır. Herkes şahsî hayatında kendi iyisini gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Ama bu esnada, toplumun kanunları ile diğerlerinin iyileri ve hurriyeti de çatışmamalıdır. Liberaller, toplum ve devlet soyut kavramlar olduğu için fertten başka bir değer tanımıyorlar. Bu mânâda onlar ferdiyetçilik ile mutabıktırlar. Bu fikirlere itibar etmek, kolay görünmüyor. Toplum ve devletten daha soyut kavramlar var; ruh, akıl, zihin, ahlak gibi birçok kavram, çok daha soyuttur. Liberaller, bunların hiçbirini fertten azade görmüyorlar.

Öte yandan liberal düşünce genellikle, ahlaki çoğulculuğa inanır ve insanların davranışlarının bir üstün ilkeye göre, düzenlenemeyeceğini iddia eder (Isiah Berlin gibi). Onlar; devlet belli bir "iyi" yi amaç edinemez, derler. Yanı liberal düşünce, ahlaki davranışların dayanağını ve kaynağını teşkil eder. Bu düşünce evrensel bir ahlak kanununun varlığını kabul etmez. Evrensel ahlak kanunu kabul etmeyen insanlar, kendileri kaos içindedirler Mesela ateistin ve laik kişinin ahlakı muallakta bir ahlaktır. Müeyyidesi yoktur; davranışlarını kim neye göre değerlendirecektir. Kendi içindeki ahlak kanununa ve kendi koyduğu esasa uymasa, bunun müeyyidesi ne olacaktır? Onun ahlakı, onu bir yardıma zorlamayabilir, hatta böyle bir şey ona saçma

gelebilir. Eğer zorlarsa, bu, onun kendi ilkelerinden (varsa tabiî) değil, doğduğu gunden beri ailesinde ve toplumunda geçerli olan değerlerin ve inançların etkisindedir. Laik ahlak, insanı yalnız başına bırakabilecek bir ahlaktır Ferdiyetçi ahlak da öyledir. Eğer bir ferdiyetçi, diğerlerinin yardımına kosmak ihtiyacını duyuyorsa, bu ya onun vicdanındaki yüce bir sesten veya topluma uymak ihtiyacından doğar. Ferdiyetçı ve liberal ahlak, benci! ve benlikçı bir ahlaktır. Çünkü "liberalizm -ahlaki bakımdan- her türlü altruist- diğergam-kollektıvıst, cemaatci ve egaliteryen görüşe karşıdır." (Scrutan, nakleden M.Erdoğan, Liberal Toplum Liberal Siyaset, Ankara 1993, s.62). Liberalizm değerin kaynağı olarak insanüstü varlığa bir refarans yapan teolojik görüşlerden de ayrılmaktadır.

Öyleyse ahlakta rölativist (izafiyetçi, göreci) bir anlayış ile karşılaşmaktayız. Şimdi başta söylediğimiz izafiyet veya rölativist anlayışına temas edebiliriz.

İzafiyetçi görüş, herkes ıçın geçerli mutlak doğrular olmadığını, doğruların veya doğruluğun ızafi (göreli) olduğunu iddia eden görüştür. Bu görüş, ahlaki açıdan, ahlakî ilke ve değerlerin fertten ferde, toplumdan topluma ve çağdan çağa değiştiğini, "iyi" hakkındaki düşüncelerin öznel (subjektif) olduğunu savunur.

İnsanın, her türlü metafizikle, tabiat üstü ile bağlarını koparırsanız, ortada, izafiyetçilik adına ahlakî bir kaos kalır. O zaman iyi toplumu nasıl meydana getireceğinizi derin derin duşunsenız bile ışın ıçından çıkamazsınız Liberal düşüncenin sığındığı Kant bile, evrensel bir ahlak kanunu koyabilmek için "Tanrı olmasaydı onu yaratmak zorunda kalacaktık" demiştir.

İzafiyetçı görüşün sandığı gibi, fertten ferde değişir görünen şey değerler ve onların ilkeleri değil, davranışlardır. Dünyanın neresinde olursa olsun, bir Yahudi, bir Hıristiyan ve bir Müslüman için vahye dayanan bir takım ahlakî ilkeler ve değerler değişmezdir. Değişen şey bu değerlerin bazı hallerde yanlış davranışlara dönüştürülmesidir. Bu da çoğu zaman o değerlerın zaman ve mekan üstü kaynağından uzaklaşıldığı hallerde ve mekanlarda kendisini gösterir. Böyle zamanlarda değerin yüksek kaynağının yerini, sahte kaynaklar işgal eder veya kişi, o yüce kaynağa sahte bağlılık gösterir. Her iki hal de ferdi yanlış davranışlara sevk eder.

Nitekim çağımızda ahlakî insan kenara itilince ortaya çıkan "Bencil insan" kendi bencilliklerini topluma yansıttı ve bunu kendine göre rasyonelleştirdi. Mesela faydacı geleneğe göre ahlak, her ferdin uzun dönemli şahsî menfaatinden başka bır şey değildir. O zaman karnını doyuramayan 15 yaşındaki bır

gencin, yolda bulduğu ellibin markı "Bu haram paradır, benim boğazıma gitmesin" diye polis karakoluna teslim etmesine hiç kimse bir mânâ veremez ve onu açıklayamaz. Toplumların pek çoğunda ahlakî değerlerin kaynağı dinî inançlardır. Gelişmiş toplumlarda dinin zaafa uğratılması toplumun ve insanlığın ilerlemesi mânâsına gelmez.

Batılı toplumlarda Rönesans'tan bu tarafa, insanın mutlak varlık ile bağlarının koparılmasına çalışılmıştır. Bu gün ulaşılan neticede Batı'da toplum fertlerini birbirine bağlayan manevî bağlar fevkalede zayıflamıştır. Ayrıca yardım, şefkat ve merhamet duygularının ortadan kalkma noktasına doğru hızla kaydığı, "paylaşma" yerine "sahib olma" ihtirasının zirveye çıktığı, sonsuz bir hızla ferdi ihtiyaçların ötesindeki tüketim ve israf azgınlığının diğer ülkelere de yayılma temayülü gosterdiği, tuketim ve sahip olma kültürünün manevî ve ruhsal boşluklar doğurduğu, bunun da karşılıklı saygı ve anlayışa mani olduğu görülmektedir. İnsan ruhunun geçirmekte olduğu bu küresel krizler, ahlakî rehberi ve ahlakî insanı canlandırmakla aşılabilir. İhtimallerin, kararsızlıkların, istikrarsızlığın, bencilliklerin, azgın hırsların at koşturduğu toplumlarda ahlakî zorunluluklar, insanın kendine guven kazanmasının belki de ilk şartıdır.

18. asırdan beri gelişen ilerleme ideolojisi, bir din halini almış; ilerleme ve hızlanma, maddî ve teknolojik üstünlükler sağlamakla beraber, ahlakî ve manevî ilerlemeyi getirememiştir.

Şimdiye kadar, hiçbir devlet teorisi, hiçbir toplum kuramı, toplum üyelerinin görev ve mesuliyetleri olmadığını ortaya koyamamış, böyle bir kavram geliştirememiştir.

Fert ve toplum böyle iken fertlerden meydana gelen toplumları idare etmeye talip olan siyasîler ve onları yöneten devletliler, "keyfe mâ yeşa" (istediklerini yapma) hürriyetine sahip değildirler. Topluma hizmet, toplumu yönetme, toplumun "iyi"lerine samimi olarak baglanmaktan ve onlara uymaktan geçer. Bu bakımdan, siyasîler ahlakî kurallara uymalı, bir ahlak sahibi olmalıdırlar. "Dün dündü, bugün bugündür" ilkesi değişkenliğe ve yenilenmeye dikkati çekse de istikrarsızlığın baş amili olur. Binaenaleyh bir siyasî ahlak vardır, olmalıdır.

HÜRRİYET ve DEĞİŞİM FELSEFESİ

- Tabiat Kanunlarının Anlamı Problemi
- Emile Boutroux
- Kuki Schuzô
- Contingence Problemi
- İbn Sina'da Contingence Anlayışı
- Bu Konuda Rôportaj
- Aristo'da Tabiat Felsefesi

TABİAT KANUNLARININ ANLAMI PROBLEMİ*

Emile Boutroux

Çev: Süleyman Hayrı BOLAY

Bugün, bize sunulduğu şekliyle tabiat kanunları fikrini, felsefî açıdan onun yorumlanmasını, metafizik ve ahlakî anlamlarını belirlemeye çalışacağız. Problemi açıklıkla ortaya koyabilmek için biz, modern bilimin gelişmesinin bağlı olduğu 17. ve 18. yüzyıl kurgularının sonuçlarına dayanacağız.

Modern felsefenin yaratıcıları olan Bacon ve Descartes evrensellik ve gerçeklik gibi çift karaktere sahip olan kanunlara ulaşmayı, ilmin konusu yaptılar. Tabiî kanunların sırf genel ve ideal olduklarını kabul eden eski görüş açısını aşmak için tahminî ve gözükenin ve mümkün olanın ötesine geçmek, reeli kesin bir tarzda tanımak gibi hususlar, görünüşte bazen yanlış yorumlanmış olsa da onların hedefi olmuştur. Fakat bunların hedefleri aynı ise de ona ulaşmak için kullandıkları vasıtaları farklıdır; mesela Bacon deneyci yolu, Descartes ise akılcı yolu takip etti.

Descartes'cılar, evrensel ve reel kanunların henüz yeterince farkedilmemiş zihnin belli ameliyelerinde ilkelerinin bulunabileceğini umıd ediyorlardı. Descartes, bize doğrudan verilmiş olan maddeyi, yani ideler'i tahlil eder ve onlarda zihnî sezgi bakımından, asıl karakterleri apaçıklık olan unsurlar keşfeder. Ona göre bu unsurlar, araştırılmış ilkelerdir ve gerçekte onlar, tabiattan elde edilmiş evrensel kanunlar olarak görünür: bunlar zihinden çıkarılan kanunlar olarak gerçek kanunlara ulaşma imkanı verecekler midir? İşte Descartes'in doğrudan doğruya karşılaştığı problem budur. ***Cogito ergo sum***'da ergo ne demektir? Önceleri şahsî varoluşcu ***Cogito***'ya bağlamak güçlüğü vardı. Fakat Allah'ın ve cismanî şeylerin varlığı, gittikçe karmaşık hal alan hakikî bir çıkarımı (déduction) gerektirecektir. Descartes'dan sonra Malbranche, öze ait kanunlarla eylem ve varoluş kanunlarını ayırmayı zorunlu gordü. O, bu konuda, ara-sebepler hakkındaki teorisini tasarladı. Spinoza, iç ve dış nedensellik arasında benzer bir ayrım tesbit etti ve öze ait kanunlar ile varoluş kanunlarını birbirine bağlamak için çaba sarfetti. Leibniz'e göre,

---

* E. Boutroux'nun "De l' idée Loi Naturelle Dans La secience et Dans La philisophie comtemporaine", adlı eserinin 5-11. sayfalarının tercümesidir. "Akademik Araştırmalar, Yıl: 1, sayı: 3, Erzurum, 1996 sayısında yayımlanmıştır

bu farklı sistemler, mümkünü aşamaz. Onların tanıdıkları tek şey olan çelişmezlik ilkesine, aynı şekilde yeni ve mutlak bir ilke ilave etmek gerekiyordu: Yeter sebep ilkesi. Bu ilke, gerçeğe has bir ilke olacaktı. Hepsi bundan ibaret de değil: Bizzat varolan şeylerin içindeki ayrımlar kendilerini göstermektedir. Her şey, matematik düzene indirgenemezdi: Cevherler ona hakim olur ve bu üstün düzende, bir yandan, etkin sebepler alanı olan fiziği, öte yandan, gaye sebepler alanı olan ahlâkı gerekir. Kant'ta bu farklar (distinctions), kopmalar (séperations) haline gelir. Üstelik ona göre, gerçek dünyada fizik ve ahlâkî kanunlar arasında en azından, bizce önceki kanunlara indirgenemeyen biyolojik kanunlar vardır ve bunlar gayeliliği gerekli kılar. Nihayet Schelling ve Hegel'e göre, öz ve varoluş kanunları yetersizdir. Gerçeği aklî kılmak için, gelişme kanunlarını ortaya koymak, her varoluş gibi her özü de meydana getiren ve nesnelerin bizzat yaratılışı düşüncesinde yeniden tasarlanan bir süreç belirlemek gerekirdi.

İşte bu şekilde birlikten hareket eden akılcı felsefenin, farklı kanun tiplerini kabul etmek zorunda kalmasının sebebi budur. Bu felsefenin, kendisini deneyim karşısında bulmasının, ilkelerini olgularla karşılaştırma neticesinde kadrosunu genişletmeye zorlanmasının da sebebi budur. Doğrusu, akılcı felsefe, bu çeşitliliği (diversité) azaltmayı ve anlaşılır kılmayı düşündü. Anlaşılabilirlik (intellegibilité) kavramını, giderek değiştirmek suretiyle bu hedefe ancak görünüşte ulaşabildi. Daha önce Descartes, sezgisiyle, eskilerin zihincilik hakkında edindikleri fikri değiştirmişti. Spinoza ile yeni bir mefhum (notion) ortaya çıkıyordu; bu, eskiler için bile anlaşılamaz olan sonsuz mefhumu idi. Leibniz, bu sonsuzluğun fiilen gerçekleşmesini doğrulamaktan çekinmedi. Kant, anlaşılabilirlik doktrininde iki mantık kabul ederek bir ihtilal yaptı: Biri, sırf formel olup bir şey temellendirmeye müsait olmayan eski Aristo mantığıdır; diğeri, sentetik *a priori* yargılarla hüküm çıkaran aşkın (transcendentale) mantıktır. Nihayet Schelling ve Hegel, zıtlıkların kaynakta özdeş olduğunu kabule kadar giderek, eski mantığa has bakış açısını açıkça terk ettiler. Bu mantık, dolayısıyla, varolanı izah etmekte yetersiz görüldü ve zihincilik hemen hemen gerçeği kavramak için eski mantığı inkâr etmeye mecbur oldu

Fakat diğer bazı filozoflar, yani deneyciler, zihinciliğin *a priori* ilkelerini benimsemek ne işe yarar diye düşündüler. Onu anlamak için tabiattan kopmaya hiç de ihtiyaç yoktur. Uygun bir şekilde kullanılan gözlem ve tümevarım, modern bilim fikrini gerçekleştirmeye yeterlidir. İşte burada akılcıların karşılaştığı güçlüğün tersi olan bir başka güçlük ortaya çıkmaktadır. Descartes için problem, gerçeği evrensele bağlamak idi; Bacon ise bu, evren-

seli gerçeğe bağlamak idi Bu sonuncu filozofa göre, gerçekte zihin mutlak surette pasiftir, yahut daha çok o, bilimi kurabilmek için pasif "table rase" olmak ve orada hiçbir şeyi karıştırmaksızın dış şeylerin eylemlerini kabul etmek zorundadır. Fakat Bacon kalite hakkındaki skolastik düşünce ile kuşatılmış olmasından daha çok tümevarımların gerçekleştirilmesi imkanını azaltmayan bir desideratumu (bir eksikliği bir boşluğu) da izah eder. Locke, gayet iyi gordü ki ızah edilmesi gereken şey, idelerin bağlantısıdır ve ona göre, bizde doğuştan gelen yetilerin yardımıyla fikirlerimizi birbirine bağlarız. Bu basit pasiflik, yetersiz bir açıklamadır: Tecrübe, kendi karakterlerini boş bir levha üzerine çok iyi çizer; bizzat ruh bu eylemin dışarıdan temin ettiği basit fikirleri birleştirir. Öyleyse insanî yetiler tarafından böylece meydana getirilmiş fikirlerin değeri nedir? Bunlar hangi evrenselliği iddia edebilirler? Hume, buradan müdahale ederek, olayların idelerini benzerlik, bitişiklik ve nedensellik ilişkilerine göre birleştirmek özelliğine bızım temelde sahip olduğumuzu açıklar. Nedenselliğe gelince: O, aslında kesinlikle kendiliğinden bize bir şey telkin etmez, alışkanlık eksik bir sezginin yerine geçer, çağrışımı, pratik olarak çözümsüz kılar ve bizi tabiat kanunlarını aynı anda gerçek olarak hem evrensel hem de zorunlu gibi görmeye sevk eder.

Böylece, nasıl ki zihincilik, gerçekliği kavramak için alanını genişletmek ve ilkesini geçersiz kılmak zorunda kalmışsa; bunun gibi deneycilik de evrenselliğe ulaşmak ıçın, ister Locke ile beraber deneye indirgenemeyen ruhun yetilerini kabul etmek yoluyla olsun; isterse Hume tarzında, derunî kanunlardan, doğuştan gelmiş kuvvetlerden haricî kanunları çıkararak olsun; ılk istikametinden sapmak zorunda kaldı.

Şu halde, öyle görünuyor ki tabıat kanunlarını, ınsan zihninde, aynı anda, hem evrensel hem gerçek olarak kavramak çok zordur. Bız evrenselliği açıklayalım derken gerçekliği bizden kaçıyor, gerçekliği yakalayalım derken diğeri kaçıyor. Öyleyse akılcılığı ve deneyciliği kayıtsız şartsız yaklaştırmak gerekır mi? Bu iki zıt görüş açısının yaklaştırılması bir sentez değil, sadece bir yanyana koymadan ibaret kalır. Binaenaleyh felsefe için, yalnızca ideal ve problem olan şeyi, bilim gerçekleştirmiştir. Bilim, matematik bilimleri ve deneyi bağdaştırabildi ve aynı zamanda somut ve anlaşılabilir kanunlar elde edebildi. Onun takip ettiği metod, her gerçeklik düzeni için uygun hale getirilmiş, bir müspet ilke aramaktan ibarettir. Newton, gök mekaniğini saf geometrik kanunlardan köklü biçimde ayrılmış olan çekim kanunlarına dayandırarak bilimsel bir açıklama tıpı ileri sürdü. Böylelikle, bilimler bir bir rüştünü ispat etti; onlar indirgenemez ve özel ilkeler yardımıyla otonom olarak ku-

ruldular: Böylece meselâ, fizik ilkeler sırf mekanik ilkelerden, kimya fizikten, hayatî özellikler, fizik ve kimyasal özelliklerden ayrılmış oldu. Şüphesiz her bilimin matematik bilimlere benzetilmesi denendi, fakat artık bir kısım bilimlerin diğerlerinin basit bir uzantısı olmadığı anlaşıldı: Özel bilimler, kendi ilkeleriyle özellik kazandılar.

İmdi, tabiî kanun fikrini incelemek için, felsefeden ilkeleri ve sonuçları yorumlama biçimi üzerine görüşlerini isteyerek, bilimlerdeki dayanak noktamızı elde etmemiz gerekir. Biz, burada çeşitli gruplar halinde ayrılmış bilimlerin bize sunduğu şekilde bu kanunları ele alacağız. Bu grupların her birini ayrı ayrı inceleyeceğiz ve her biri hakkında onlarla ilgili soruları soracağız:

Kanunların tabiatı hakkında:

Hangi anlamda ve ne ölçüde bu kanunlar anlaşılabilirdi? Onlar arasında genellik ve karmaşalıktan başka farklar yok mudur? Yahut yeni bir grubun ortaya çıkışı, gerçekten felsefî bakımdan indirgenemez yeni bir ilkenin ortaya çıkışını mı gösterir?

Kanunların nesnelliği hakkında:

Bu kanunlar, bizim için, eşyanın cevherini mi teşkil ederler, yahut sadece olayların ortaya çıkış tarzını mı idare ederler? Bunlar mutlak surette doğru mudur veya basit bir tarzda göreli midir? Bu kanunlar, birtakım elemanlar mıdır veya gerçekliğin yalnızca sembolleri midir ?

Kanunların anlamı hakkında:

Tabiatta gerçekten determinizm var mıdır? Yahut determinizm yalnızca, düşüncemizin konuları haline getirmek için nesneleri ardarda sıraladığımız biçimi mi temsil eder?

EMİLE BOUTROUX*

Çağdaş bır Fransız filozofu olan E.B., felsefe tarihçisi, eleştirici, ahlakcı, doktrin kurucusu, pedagog, sistemci, üniversite hocası ve değerli bir yazar olarak çağdaş Fransız düşüncesinin en büyük temsilcilerindendir.

Hayatı: E.B., 28/7/1845'de Montrouge'da doğdu. Kültürlü bir aile hayatı içinde büyüdü. Klasik öğrenimini IV.Henri Lisesinde yaptı. Genel yarışmalarda bir çok ödüller aldı. "Devlete karşı vatandaşın görevleri" konulu kompozisyon yarışmasında Fransız inceleme ödülü alması bunlardan bırısıdir. Dini eğitimini "Saint-Etienne du Mont" kilisesinde tamamladı. Jansenist geleneğe bağlı bu kilisedeki eğitim, onun iç dünyasının zenginleşmesini sağladı.

1865'de 'Ecole Normale Supérieure'e girdi. Orada tanınmış filozof Jule Lachelier'nin talebesi oldu ve ondan çok faydalandı. Lachelier'nin etkisi, onu matematik ve fizik bilimleri üzerinde titiz araştırmalara sevk etti. 23 yaşında felsefe agrégé'si oldu. Aynı yıl Ecole des Haute-Etude'e müzakereci tayin edildi. Daha sonra bir görevle Almanya'ya gönderildi. Heidelberg'de meşhur felsefe tarihçisi E. Zeller' den ve diğer önemli bazı felsefecilerden yararlandı. Alman üniversite çevresi ona yeni ufuklar açtı, bu yeni ufuklar onun psikolojik yetilerinin gelişmesine de yol açtı.

Dönüşte Cean Lisesine felsefe öğretmeni oldu. Tezinin ana fikirlerini burada tespit etme fırsatı buldu Bu lisede iken ünlü matematikci Jules Tannery'den de çok faydalandı. 1872 de izin alıp meşhur "Contingence Doktrını"ni hazırladı. 1874'de Sorbonne'da Caro ve Paul Janet'nin önunde tezini savundu. "De la Contingence des Lois de La Nature"adlı tezi aynı yıl yayımlandı. O yılda Montpellier'dé Stoa ve Alman felsefesi üzerine dersler verdi. 1876'da Nancy'de H.Poincaré'nin ailesiyle temas kurdu. Yine aynı yılda E.Zeller'in "Grek Felsefesi"ni çevirdi 1877 de Ecole Normale'e konferansçı oldu. 1888'de Sorbon'da Felsefe Kürsüsü başkanlığına getirildi. 1892-93 de burada verdiği dersleri "De L'Idée De La Lois Naturelle Dans La Sience et Dans La Philosophie Contemporaine" adıyla yayımladı.

E.B., bu arada çok önemli felsefe tarihi araştırmaları yayımladı. Leibniz'in "Monadoloji" sinin tenkitli ve yorumlu neşri (1880), "Ahlak ilmi-

---

* Felsefe Asiklopedisinde Yayımlanmıştır.

nin Kurucusu" "Sokrat" (1883), "Jacob Boehme" (1888), "Aristo" (1886), "Kant" (1895), "Descartes'da Ahlak ve Bilim İlişkisi" (1896) gibi araştırmaları bunların en önemlileridir. Ahlak, eğitim ve din alanındaki araştırma ve konferanslarını "Ahlak ve Eğitim Meseleleri" (1895), "Ahlak ve Din" (1925) adlı kitaplarda topladı.

E.B., 1902'de "Thiers" vakfı başkanı oldu. Bu vakıftaki çalışmalarını, "Çağdaş Felsefede Bilim ve Din" (1908) adlı daha sonra klasikleşmiş kitabında topladı. Bu arada bir taraftan da çeşitli ülkelerde ve muhtelif üniversitelerde bir çok konferanslar verdi.

E.B., bir fikir adamı ve filozof olduğu kadar bir eylem ve hareket adamıdır da. O, düşünce hayatıyla ahlâkî hayatını birbirine destek yapmış, ilkini yükseltmiş, ikinciyi uygulamış ve yaşamıştır. Ona gore, şahsiyet olabilmek için davranışlarını kurallara bağlamak, insanlar arasında dayanışma fikrini benimsemek ve kendisi için değil başkaları için hareket etmek gerekir.

E.B., 1898' de "Ahlâkî ve Manevî İlimler Akademisi"ne üye oldu: 1909'da oraya başkan seçildi. Bu Akademideki çalışmaları da çok verimli geçti: Gençlere destek oldu. Onların eserlerini tanıttı. Jürilerinde bulundu. Leon Brunschwicg, Gaston Milhaud, Gley, Grasset, Fredrique Rauh, Picavet, Hamline, Hannequin, Edmund Goblot, Charles Blondel, Bergson gibi sonradan şöhret kazanmış filozoflar. bunlardan bazılarıdır.

E.B., 1914'de Académie Francaise'e üye seçildi. Bu yeni üyenin meslek hayatı, Paul Bourget tarafından okundu. Birinci Dünya harbi onun bazı ümitlerini kırmıştı. Bundan sonra bazı konferanslarında yeni Fransız idealizminin günlük hayata nasıl karışabileceğini gösterdi. E.B., uzun bir rahatsızlık döneminden sonra 22 kasım 1921'de hayata veda etti. E.B., Lincei, Roma, Danimarka ve diğer bazı akademilerin aslî üyesi, Britanya Akademisiyle Cenevre Enstitüsünün muhabir üyesiydi.

Başlıca eserleri: 1-Des Idées Eternelles Chez Descartes, Paris, (Aslı Latince olup Canguiléme tarafından Fransızcaya çevrilen yardımcı tezdir: "Descartes'da Ezelî Fikirler"); 2-De la Contingence Des Lois De la Nature, Paris, 1874; E.B.'nun temel tezi olan bu eser, H.Ziya Ülken tarafından "Tabıat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında" adıyla çevrilmiş ve 1947 de ve 1988'de M.E.Bakanlığı tarafından basılmıştır. 3-De L'Idée Des Lois Naturelle Dans La Philosophie Contemporaine, Paris, 1895; 4- La Philosophie de Kant, Paris, 1926; 5- Etudes d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1897; 6-Pascal,1902; 7-Science et Religion Dans La Philosophie Contemporaine, Paris,1908 (Bu eser, Hüseyın Cahıt tarafından 1927 de ve Hasan Katiboğlu tarafından 1987 de tercüme edilmiş

olup "Çağdaş Felsefede Bilim ve Din" adıyla M.E.Bakanlığınca basılmıştır.); 8-Williame James, Paris, 1902; 9- La Philosophie Allemande au xvii.eme Siécle, Paris, 1948; 10-Morale et Religion, Paris, 1925, 11- La Nature et L'Esprit, PARİS, 1926 (Makale ve konferanslar); 12- Nouvelles Etudes d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1927.

***

E.B., yetiştiği ortamda Fransa'da ve Avrupa'da pozitivist, materyalist akımlarla evrensel mekanizm ve determinizm ile siyantizm en etkili felsefe cereyanları arasındaydı. Bunlar ve benzeri akımlar, özellikle siyantizmin ve pratik maddeciliğin değerler alanında meydana getirdiği yıpratıcı etkiler, maddeci anlayışların pratik hayatta ve bilhassa siyasette ahlakta ve toplum hayatında yaygınlaşmasına yol açtı.

E.B.'nun esas amacı, insan hürlüğünü korumak, ona olgular ve gerçekler dünyasında bir temel bulmak, hayatta insanın bir mevkisi olduğunu göstermek, bireysel olanı korumak, kişinin şuurlu ve iradeli davranışlarına bilimsel, felsefî bir dayanak bulmak idi. Bundan dolayı o, şahsın ozgurluğunu engelleyen her anlayışa karşı köklü bir mücadele açtı: Seçmeciliği yersiz gördü. Düşünceyi, olayların pozitif incelemesine indirgeyen dar ve daraltıcı pozitivizme ve uzantılarına karşı çıktı. Mümkünün bilgisini bize pozitif bilimlerin veremediğini, düşunceyi kendi haline bıraktığını ileri sürdü. Değişmeyi engelleyen bir anlayışa sahip olduğu düşuncesiyle Lavoisier'nin meşhur ilkesini eleştirdi. Evreni insan zihnine hapsettiği gerekçesiyle Hegel'ın panlojik sistemını skandal olarak niteledi. Özellikle Laplace'ın koordinatları verilen herhangi bir noktasından bin sene sonra evrenin her tarafında neler olabileceğini hesaplayabileceğini iddia eden mutlak determinist söylemini yıkmak için "contingence/ olumsuluk/ zorunsuzluk" doktrınını ortaya attı. Aynı amaçla devrinin biyolojide, fizikte, kimyada, psikolojide ve sosyolojide geliştirilen ve insan hürriyetini kökünden yıkan evrensel determinzmlere ve mekanizmlere karşı çıktı, dolayısıyla bu akımları ve başlıca temsilcilerini şiddetle tenkit etti. Çünkü bu felsefî akımlar, tabiat bilimlerinin sonuçlarını ve tabiat kanunlarını, insan eylemleri uzerınde zorlayıcı bir güç olarak görüyordu Bilhassa evrensel mekanizm ve determinizmler, pozitif bilımlerin ve tabıat kanunlarının ahlak, din, sanat gibi değerler sahasını düzenleme yetkisi olduğunu ileri suruyorlardı. Bu durumda insan özgürlüğü ve iradesi, dolayısıyla insan ahlakı, zorunlulukların sultası altına girmiş olacaktı. E.B., ahlakı, dini ve sanatı, yani değerler sahasını, insan özgürlüğünü adı geçen felsefelerin baskısından kurtarmak için uzun süreli ama felsefî ve bilimsel bir faahyetin içine girdi.

***

E.B.' nun yöntemi ve hareket noktası: O, güçlü bir felsefe tarihcısıdir. Onun felsefe tarihi araştırmalarındaki amacı, insan zihninin hürlüğünü, olumsuluğunu (zorunsuz-luğunu) ve felsefenin yaratıcı zekâya açtığı ufkun genişliğini göstermek idi. O, bu maksatla her teorinin derinliğine nüfûz ederek fikirlerin karmaşıklığı arasında özü ve temel fikri yakalamak fırsatı elde etti.

E.B., araştırmalarında tarihî yömtemi kullandı. Ama yerine göre başka yöntemleri de kullanmaktan çekinmedi. Ünlü tezinde bilimsel mekanizmi ve zorunluluk fikrini eleştirirken en genel ve en soyut kavramlardan ve mumkünden (possible) yola çıktı. Fakat hürriyete ulaşabilmek için sisteminin bütününde deneysel bilgi teorısınden hareket etti ve reel ile bağı hiç koparmadı. Olumsuluk hakkındaki tezinde, ilerleyen, finalist ve özgür bir diyalektik hakimdir. Bu diyalektik nesnelerden şuura, olgudan fikre, belirsizden belirliye, tikelden tümele doğru ilerler; sonra düşünceden olguya geri döner. E.B., bu yöntemle zorunluluğun şartlarını, farklı varlık tiplerini, olumsuluğun her varlık tabakasından bir üsttekine geçerken nasıl arttığını ve bu artışın unsurlarının neler olduğunu tesbıte çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur.

E.B., kuramını ortaya koymadan önce zorunluluğu, çeşıtli zorunluluk anlayışlarını eleştirdi. Bu eleştırı çerçevesıne kategorık ve şartsız (matematik) yahut mantıksal ve hükmî zorunluluk ile deneysel ve olgu (şartlı ve teorik) zorunluluğunu dahil etti.Bu ikincisi fizik zorunluluk olduğu için nedensellik ilkesine dayanmaktaydı. Boutroux, zorunluluk tarifini modernlerden farklı yapmaktadır. Bir şeyin olduğundan başka bir şey olamaması, onu özdeşlik ilkesine yaklaştırıyor. Çünkü bu tarife dayanan ilke, varolan ve devam eden değişimin önünde en büyük manıdır. Burada herhangi bir kanunun sebebinde her hangı bir olay, etkili olmaktadır. Eşya değişebilir ve değişken olduğundan eşyadaki özdeşlik, yüzeydeki zorunluluk ile değil, derinlerdeki olumsuluk ile mânâ kazanmaktadır. Satıhta zorunluluk veya özdeşlik varsa da cansız maddî alemden canlı ve manevî aleme doğru yükseldikçe varlıkta hürnyet, bağımsızlık ve biriciklik, kendine has olma özellikleri hakım olmaktadır. Boutroux, bundan dolayı, maddî alemdeki özdeşliği, yukarı tabakalara genellememiştir. Böylelikle artan bu olumsuluk sayesinde özel bir yere ve öneme sahip olan insan, en ileri derecede hürlüğe sahip olmuş, hem ferdî, hem de toplum hayatında tabiat kanunlarının baskısı insan üzerinden kalkmış olmaktadır.

E.B., nedenselliği kabul etmekle beraber onu da tenkitten geri durmadı. O, ayrıca bu reel zorunluluğun yanında ahlâkî yani ideal zorunluluğu da ele aldı.

E.B., doktrinini kurarken başlangıçta zorunluluk ile determinizmi özenle ayırdı. Ona gore zorunluluk, "Bır şeyin olduğundan başka bır şey olmasının imkansızlığını ifade eder"di. Bu tanım, değişmezliğin klâsik bir ifadesidir. Mesela ateşin yakması, sıvının akması bir zorunluluktur. E,B., buna karşı determinizmi şöyle tarif eder. "Determinizm, bir olayın bütün varoluş biçimleriyle birlikte, olduğu gibi konmuş olmasını meydana getiren şartların bütününü ifade eder." Zorunlulukda katı ve kesin bir değişmezlik fikri hakim iken, determinizmde şartların değişmesiyle sonuç da değişebilmektedır. Zorunlulukda nesnelerin tabiatı asla değişmemesine karşı, determinizmde nesnelerin tabiatı her zaman değişebilmektedir. Tabiat kanunları, nesneleri ve olguları, devamlı değişen terimlerle birbirine bağlar ve birleştirir.Bu bakış açısından zorunluluk, olumsuluğun (contingence) tam karşıtı olmaktadır.

E. B., esas olarak üç çeşit zorunluluk üzerinde durdu: a- Mutlak ve sırf zorunluluk: Bu mantık ve matematik aksiyomların taşıdığı zorunluluktur. Bunun madde dünyası ve varlıkla hiçbir ilgisi yoktur. Bu zorunluluk, daha çok yukarıda bahsi geçen a=a özdeşlik önermesinde kendisini gösterir. b-a priori sentezlerde görülen nedenli (causale) zorunluluk: Zihın bu zorunlulukdan vazgeçemediği gibi onsuz düşünemez de. c- Deneyden çıkan deneysel sentezlerin zorunluluğu: Bu zorunluluk,tümevarım yoluyla olaylarla sentezler arasında karşılıklı ve sabit bir ilişki olduğunu gösterir. Böylece E. B., analitik, a prıorı sentetik ve a posteriori sentetik zorunlulukları,farklı varlık alanlarında,onların çeşitli kademelerinde ve pozitif bilimlerin hiyerarşisinde aramıştır Bu üç zorunluluğu o, varlıkların içinde ve dışında aramış yani varlıklardaki iç ve dış zorunluluğu tesbite çalışmıştır Böylelikle varlıkların oluşumlarında dıştan zorlayıcı bir kuvvete tabi olup olmadıklarını ve her varlığın kendi iç kanununda ve özel gelişmesinde içten bir zorlamayla idare edilip edilmediklerini çözmeğe çalışmıştır.

E.B., zorunluluğun ölçüsünü şöyle koymuştur· "Bir ilişkinin zorunlu oluşunun ölçüsü, onu analiz yoluyla öznel ve nesnel olarak zorunlu bir senteze indirgemenin mümkün olmasıdır. Varlıkların zorunlu bağının ilkesi, sadece a prıorı sentez olabilir. E.B., zorunluluğu ıç ve dış olmak üzere varlıkta, cinslerde, maddede, cisimlerde, canlı varlıklarda ve düşunen alem olan ınsanda ayrı ayrı araştırır; bu tabakalarda iç ve dış zorunluluk olduğu iddialarını tartışır ve bu iddiaları eleştirir.Bu tabakalarda idiaların aksine, zorunluluk değil olumsuluk bulunduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre, realitede "sebep" kelimesi, bilimsel kullanılışında bir olayın "doğrudan şartı" olup bir başkasının gerçekleşmesi ıçın önceden meydana gelmesi gereken bır olaydır. Dolayısıyla

"sebep"in metafizik bir temeli olmayıp sadece olaylarda belirleyici şarttır; bu ise durağanlığı değil değişmeyi ifade eder. Öyleyse nedensellik kanunu, olaylar arasında zihnin a priori olarak kurduğu bir ilişkidir. Bundan dolayı nedensellik ilkesi, zorunluluk taşımaz. Onun unsurları deneyden alınmıştır. İnsan zihni, mutlak başlangıçta yokluktan varlığa varlıktan yokluğa gidiş gelişlerde belirsiz olayların takibini kabul etmiştir.

E. B., buradan Kantvârî meşhur bir ilke çıkarmıştır: "Olaylar arasındaki bu ilişki, bir değişmeyi değişmeyen bir diğer olaya bağladığı için bilimi idare eden nedensellik ilkesi, zihin tarafından nesnelere dikte ettirilmiştir." Nedensellik (causalité) ilkesi, nesnelerin tabiatından çıkmadığı için varlıkların iç tabiatına nüfuz edemez. Bu ilkenin ifade ettiği zorunluluk, varlıkların içinde olmadığı gibi dışında da yoktur; o göreli bir zorunluluktur E.B., bir gaye koymanın zorunluluk olduğunu da kabul etmez. Çünkü ona göre hiçbir gaye zorunlu olarak gerçekleşmez; konulan bir amacın veya bir olayın gerçekleşmesi muhtemeldir, zorunlu değildir,olmayabilir de. Üstelik amacın gerçekleşmesinde kullanılacak vasıtalar da belirli ve kesin değildir. Dolayısıyla amacın gerçekleşmesi zorunlu değil, olumsudur.

E.B., evreni meydana getiren kuvvetlerin rastgele hareket etmeleri halinde tesadüfî bir takım sonuçlar doğacağını, bunun da kaosa yol açacağını düşünür. Böyle bir kaos ortamında tabiatta mevcut kabul edilen serbest ve sebepsiz olumsu durum, bir kararsızlık ve istikrarsızlık unsuru olmayacak mıdır? Olur, elbette. Fakat Boutroux bunun farkındadır, bundan dolayı o, "üstün müdahaeleci" bir varlığı araya koymakla sorunu çözmeye çalışır. Çünkü olumsuluk ve onun doğurduğu hürriyet bu müdaheleci varlığa yaklatıkça gerçekleşir. Önceden belirlememe, olumsuluğu kaldırırsa ebedî ve düzeltilemez düzensizliklere yol açacağından dolayı o, bir üstün müdahaleciye ihtiyaç görmüştür. Bu üstün mudahaleci evren çapında Tanrı'dır, toplum ve dünya çapında ise insandır, insanın hür iradesidir. Zemini hazır olduğu halde bir türlü gerçekleşmeyen ihtilali gerçekleştiren kişi ve doğum günü geçen çocuğun doğumunu gerçekleştiren hekim de üstün müdahalecidir.

E.B., canlı varlık tabakalarında geçerli olan kanunların canlı varlık tabakalarında geçersiz olacağını ileri sürer. Çünkü canlı varlıklardaki protoplazmada "irkilme" olduğunu, canlısız varlıklarda ise böyle canlılık alameti bulunmadığını, buna karşılık insanî varlık tabakasında şuur ve iradenin hakim olduğunu iddia eder. E.B. aktivist şuur anlayışıyla aşağı canlılardaki şuurla insandaki şuuru ayırır. İlki, hissiz bir şuur olup bir ben tarafından idrak edilmez. Buna karşılık insanî şuur, bir çokluk ve çeşitlilik halini ifade

eder. O, bu çeşitliliğin sebebini Ben'e bağlamayı tercih etmiştir. Onun nazarında insanî şuur, bir olay değil, bir eylemdir, bir harekettir, dış verilerin iç veriler haline gelmesidir. Orada olaylar ardarda şekil değiştirir ve bütün bir alem, ideal bir kılığa bürünür. Böylece şuur varlığı yeniden meydana getirir. Çünkü en yüksek varlık şekli olan "şuurlu şahıs" şuura giren her şeye gerçeklik verir. Artık o, yepyeni bir yaratmadır ve unsurdur: hayata bir iştirak olarak mutlak bir sentezdir. İşte bundan dolayı insanî alemde tamamen olumsuluk (contingence) hakimdir. Burada tabiat kanunları, bireye has kanunlar halinde bölünür. Genel kanun dolaylıdır; bu sebeple insanî varlık tabakasında tamamen insanın kendi yaptığı kanunlar hakimdir. E.B., burada çok önemli bir şey söylemektedir: "Kanun olguya yaklaşmaya çalışır." Bu söz, E.B.'nun kanunları olguları idare ettiği tarzındaki esas fikrinin bir ifadesidir

E.B., olumsuluk (contingence) öğretisini ileri sürmeden önce, zorunluluk kavramından sonra, tabiat kanunlarını ve tabiat bilimlerini de eleştirmiştir. E.B., tezini hazırladığı sıralarda Batı'daki bilim ve felsefe dünyasına evrensel mekanizm ve determizim hakim olduğundan bu katı anlayışlara karşı, hürriyet problemi ön plandaydı. Tabiat kanunu gözlem ve deneyden çıkarıldığı için kesin ve bağlayıcı görülmekte, onlardan üretilen muhtelif kuramlar da aynı şekilde bağlayıcı kabul edilmekteydi. Bundan dolayı E.B., tabiat kanunlarının insan hürriyetine kapıları kapatıp kapatmadığını araştırmış, dolayısıyla bu kanunların değişmez ve her yerde özdeş olmasını kimin garanti edeceğini sormuştur

E.B., "Çağdaş Bilim ve Felsefede Tabiî Kanun Fikri" adlı eserinde tabiat kanunlarını derinliğine incelemiş; bu münasebetle tabiat kanunu fikrinin,bu fikrin felsefî yorumunun, onun metafizik ve ahlakî açıdan anlamının belirtilmesini gerekli görmüştür. O, probleme açıklık kazandırmak için F.Bacon ve Descartes'den başlayarak kendi dönemine kadar olan rasyonalist, empirist ve idealist anlayışları gözden geçirmiş ve tabiat kanununun evrensellik ve geçerlilik karakterlerinin aynı anda insan zihni tarafından kavranamadığını ileri sürmüştür. Ona göre, zihnimiz bu kanunların evrenselliğini düşünse, gerçekliğini kaçırıyor, gerçekliğini ele alsa evrenselliğini yakalayamıyor. Yani Heisenberg'in atom altı alemde belirsizlik ve kesinsizlik hakim olduğunu ileri süren ilkesinin makrokozmozdaki ifadesi gibi bir anlayış. E.B., bu konuda şöyle bir yöntem kullanmıştır: O, dayanak noktası olarak bilimlerin verilerini almakta, onların ilkeleri ve ulaştıkları sonuçlar itibariyle bazı felsefî yorumları da göz önünde tutmakta, tabiat kanunlarını, bilimlerin sunduğu şekilde farklı gruplar halinde incelemekte, sonunda da bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. O, değerlendirmeyi üç ayrı noktadan yapmaktadır: a) tabiat

kanunlarının mahiyeti, b) t. kanunlarının objektifliği, c) t. kanunlarının anlamı. E.B., ilkinde t. kanunlarının hangi mânâda ve ölçüde kavranabildiği, aralarında genellik ve karmaşıklık farklarının olup olmadığı meselesini araştırmıştır. Amacı, t kanunlarının birbirlerinden çıkarılıp çıkarılamıyacağını, bunların birbirlerine indirgenip indirgenemiyeceğini tesbit etmektir. İkincisinde t. kanunları, nesnelerin özünü mü teşkil etmekte, yoksa olguların görünüşüne mi hakim olmaktadır? Mutlak olarak gerçek midir?, realitede geçerlilikleri nedir?, Bunlar mutlak veya göreli midir, yoksa realitenin sembolleri midir? gibi sorulara cevap aramıştır. Üçüncüsünde ise determinizm tabiatta var mıdır? Yoksa nesneleri düşüncenin konusu yapmak için onları zincirleme sıraya dizme tarzımızı mı temsil eder? gibi soruların cevabını araştırmıştır. Onun esas hedefi, t. kanunlarının reel bir zorunluluğu açıklayıp açıklamadığını vuzuha kavuşturmaktır. Böylelikle o, insan fiillerinin hürlüğü açısından problemi çözmeye çalışmaktadır

E.B., tabiat kanunlarını bir mertebelenmeye tabi tutarak şöylece sıralamıştır:

a- Mantık kanunları. Bunlar t. kanunlarının en genelidir. b- Matematik kanunları. Bunların olduğu yerde yeni bir unsur vardır: sezgi. c- Mekanik kanunları. Bunlar, matematik sezgiye indirgenemeyen fenomenal sebeplik bağını kapsar. d- Fizik kanunları. Bunlar nedensellik bağına yeni bir kavram katar: Enerjinin kalitesi kavramı. e- Kimya kanunları: tabiatta sabit ve goreli olan özel cisimlere uygulanır. f- Biyoloji kanunları: gayelilik ve ilerleme fikrini ileri surer. g- psikoloji kanunları: psişk varlığı gerektirir. Amaçları gerçekleştirmeye yarayan kanunları tasarlamak için bile bu kanunlar lüzumludur. i- Sosyoloji kanunları: en özel ve en üst yeri işgal eder. İnsandan, zeka ve iradesine ait güçlerden soyutlanamayan hallerde belirir. Bu kanun tiplerinin her birisi, bir varlık tabakasına tekabül etmektedir; dolayısıyla bunlar birbirine indirgenemez. En alt tabaka, maddî dünyadır, bu dünya zamansal ve belirlenmiştir. Her varlık aleminin özel kanunu vardır ve her tabaka kendi özel kanunu ile idare edilir. Her tabaka, yukarıya doğru bir gelişmeyi ve mükemmele doğru bir yükselmeyi ifade eder. E.B., tabiat kanunlarını incelerken bu kanunların gerçeklikle ilişkisini ve insanî şahsiyetin doğadaki durumunu tesbit etmeyi hedeflemiş, böylece insan fiillerinin hür ve kendiliğinden olup olmadığı problemini çözmeye çalışmıştır.

E.B., tabiat ilimlerine karşılık gördüğü tabiat kanunlarını tek tek ele alarak onların eleştirisini yapmış ve bu kanunlarda da zorunluluğun değil olumsuluğun egemen olduğunu ileri sürmüştür. O, bütün bu eleştirilerinden

sonra olumsuluk (contingence) öğretisını ortaya koymuştur. Olumsuluk çeşitli anlamlarda kullanılmıştır: O, zihnın var olmayan veya başka şekilde var olan biçimin kavradığı şeyi ifade eder. Olumsu olan, başlayıp bitmesi gereken ve değişen her şeydir. Her hangi bir tarzda ortaya çıkan ve kaybolan basit olgular veya ilintiler/arazlar, bir özneye bağlı olan nitelikler, cüzî ve sonlu bir varlık olarak gözönüne alınan süjenin kendisi, öznenin cüzî iradesi gibi her şey olumsudur.Ama genel anlamda gelecekte bir olayın gerçekleşmesinin veya gerçekleşmemesinin aynı derecede mümkün olmasıdır; ama o olguya daha yakındır.

E.B., bu sebeple olumsuluk, "olgunun apaçık karakterıdir." yahut bır şeyin meydana gelebilmesi veya gelememesinin imkanı, yani değişmedir, demiştir. Olumsunun bu çeşitli anlamları. E.B.'nun doktirininde ne kadar yer aldı? Aslında bu anlamların hiç birisi onda yer almadı. Dolayısıyla E.B.nun contingence kelimesine verdiği anlam farklıdır: E.B. ye göre a- tabiat kanunları zorunlu değildir ve ınsan düşuncesının tabıatına aykırı olmaksızın, başka türlü de olabilirler. b- t. kanunları belirleyici (determinist) değildir. Bu anlayış, t. kanunlarının zorunlu, zorlayıcı, değişmez ve belirleyicilik özelliklerini kabul etmemektedir.

E.B nun doktrininde a- her bilimin sahası bir öncekine indirgenemez; b-kanunlar, genel hallerde gerçektir, özel ve tekil halde değil, c-her ilim hipotezler vasıtasıyla kurulur. E.B.da olumsuluk, gerçekliğin menfi görünüşünü ifade eder ve hürriyet bu görünüşte olumlu özü meydana getirir.Bu durumda E.B. nın goruşünde olumsuluk tabiat kanunaları ile ilgili olarak şu anlama gelmektedir: a, tabiat kanunları ve bunlarla ilgili teoriler zorunlu değildir; çünkü eşya ve zihin onları empoze etmiyor. b) zihnin belirlediği t. kanunları, deneyde kesinlikle doğrulanamadığı için bunlar olumsudur; c) mantığın temel kanunlarının, zihnin kategorilerinden kıyas yoluyla çıkarılamadığı ve özdeşlik ilkesine indirgenemediği için yine t. kanunları olumsu karaktere sahıp olup zorunlu ve zorlayıcı değildir.

E.B.'ya göre, esas olarak a- mantıkî olumsuluk, b- tabiatta gerçekleşen dış olumsuluk olmak üzere iki olumsuluk vardır. İlkinde kavramların aynı cinsten olmasına dayanmak esastır. Mantığın ve bilimın kavramları analitik olarak birbirinden çıkmaz; bundan dolayı zorunlu değil, olumsudur. Bunun yanında olumsuluk,belli kavramlarla ilişkisinde,imkanlar çokluğunu, hatta sonsuzluğunu ifade eder. E.B.nun ansiklopedilere geçen tarifiyle olumsuluk" Birşeyin olduğundan başka türlü olabilmesidir." E.B., olumsu anlayışı, tesadüften ozenle ayırır: Bir çok filozof tesadüfü olumsuluk olarak gordüğü halde

o, bunları ayrı kabul eder. Çünkü ona göre, bilim sırları değil problemleri ele aldığı için,tesadüf cahilliğimizin ölçüsü olarak kalır. Bilim tesadüfu aramaz; ama olguları ve mantıkî çıkarımları kabul eder. Aklın ve bilincin rehberliğinde tesadüf kovulur. Tesadüfün olduğu yerde kaos vardır. Onun olmadığı yerde ise olumsu bir hal hakimdir.

Varlıklar alanında olumsuluğun egemenliği yanında ahlak alanında da olumsuluk egemendir: E.B. nazarında, hür irade bahsinde, insan, ilahî iradenin bir simgesine sahiptir. "Olumsu/contingent olan unsur, ahlakî ilerleyiş yahut düşüşte iyi veya kötü bir alışkanlığı değiştirmek için hürriyetin müdahelesinin dış etkisidir." Tabiat kanunları mutlak zorunlu olsalardı, "hürriyet objesiz bir fikir olarak kalacaktı." Bu bakımdan E.B., hürriyetin duyulur alemde bulunduğuna ve olayların akışında kendisini hakim bir şekilde gösterdiğine kanidir. Zira hürriyet, olaylar dünyasındaki yaratma ve değişme gücünün işaretleridir.

Burada önemli bir problem ortaya çıkmaktadır: Bir şeyin meydana gelmesi veya gelmemesi aynı derecede mümkün ise, o şey olumsu olarak nasıl meydana gelecektir? Bu takdirde iki eşit imkandan birini seçecek bir "müdaheleci" veya Gazzali'nin tabiriyle bir tercih edici olması gerekmez mı? E.B., böyle bir müdahelecinin varlığını neden lüzumlu gördüğünü yukarıda belirtmiştik. Bu seçici, makro düzende Tanrıdır; ama dünya düzeninde insanın hür iradesidir, yahut bu hür iradenin belirlediği başka bir sebeptir. Burada önemli olan husus şudur: Mutlak varlığın veya insanın müda-helesiyle meydana gelen olaylar zorunlu olmayacak mıdır? E.B.ye göre, zorunlu olmayacaktır. Çünkü meydana gelecek olay, Tanrı'nın ve insanın müdahelesinden önce gelen bir varlık sebebine sahıp olmayacaktır. Böylece kendilerini meydana getiren fiilden önce asla zorunlu olmayacak; zira çeşitli imkanlar arasından seçilmiş olacaklardır İnsanın seçici hür iradesi daima belirleyici ve ön planda olacağı için ne onun yaptığı kanunlar zorlayıcı olacak/çünkü olguların akışına göre değişebilecek/ ne de eylemleri zorunlu ve zorlamalı olacaktır

Olumsuluk bir seçmeye dayanmasaydı ve sırf bir belirsizlik olsaydı, hürriyetin inkarı gerekli olurdu. Bunun sonucu olarak varlıkta bir tereddüt ve gevşeme meydana gelirdi.Bu bakımdan olumsuluk, hürriyetin ve finalitenin işaretidir. Tanrı ise bu olumsu/contingent/doktrinin esas ilkesidir. Çünkü E.B. ye göre insan yükümlülüklerini gerçekleştirmek için harekete geçtiği anda "üstün bir aleme katılmış olur." Çünkü Tanrı'nın mutlak kudreti, varlığımızın temelidir. O, mutlak olarak hürdür. Tanrı, varlık olarak tamamen gerçekleşmiştir, bazı filozoflarda olduğu gibi Tanrı, zaman içinde gerçekleşe-

cek değildir. Tanrı'nın fiilen tamamen gerçekleşmiş olması, varlıkların Onu ideal kabul etmesine yol açar ve Onun inayet ve lütuf sahibi olarak insana el uzatmasını ifade eder. Bu hal, aynı zamanda, Tanrı'nın insan hürriyetinin de kaynağı olduğunu gösterir.

E.B., tabiat olaylarına ve tabiat bilimlerinin verilerine dayanarak kurduğu hürriyet ve ahlak doktininde Kant'tan hareket etmekle birlikte Kant'ın insan hürriyetini ve ahlakını temellendirmesini yetersiz bulmakta ve onun ahlakı temellendirmesini eleştirmektedir. Çünkü E.B.ya göre Numen'in ne olduğu ve nerede bulunduğu belirsizdir. Böyle belirsiz bir kavrama ahlakî sorumluluğu dayandırmak mümkün değildir. Buna karşılık E.B., hürriyeti ve ahlakî fiili olgular selinin akışına bakarak temellendirmek gerektiğine kanidir. Zaten E.B., t. kanunlarını "olgular selinin yardığı sel yatakları" na benzetmekteydi. Yani yatak olgular selini taşıyamadığı zaman kendine yeni bir yatak kazar ve orada akar. Bu hal ile toplumlarda da karşılaşılır. Anayasa ve kanunlar, olguların akışını ve gelişmesini kucaklayabilmek için sık sık değiştirilmektedir. Bunu yapan da insanın hür iradesi ve seçimidir E.B., Kant'ın uzlaştırma kuramını reddederken kendisi insan hürriyetine en büyük yeri ayırmıştır. Onun düşüncesinde "hür olan sırf bizim karakterimizin yaratılışıdır." Böylece birey, kendi karakterini oluştururken hayat olgularının seyrine karışır ve onlara yön verir. Böylelikle o, kazanılmış eğilimlerini değiştirebilir. Yani diğer varlıklar, dışarıdan etkilerle değişirken, insan, şuurlu ve iradeli olarak kendi kendisini değiştirebilmektedir Fakat E.B., bu fikirleri ileri sürerken insan hürlüğünün toplum vicdanından geldiğini ileri süren görüşlere de karşı çıkmaktadır.

E.B. nun çokcu alem anlayışı, insan özgürlüğünü temellendirmede önem arzederken kendi döneminde ve kendisinden sonraki dönemlerde çeşitli düşünürlere ve filozoflara da derinden etkiler meydana getirmiştir: Bu cümleden olarak N.Hartmann, E.Durkheim, E.Goblot, Pierre Duhem, Bergson, G.Milhaud, G.Gurvich, L.Brunscvicg, P.Cesar, Xavier Leon, J.Hadamar, Kuki Shuzô gibi isimler bunlar arasında sayılabilir. Türkiye'de ise, Z.Gökalp, S.Halîm Paşa, Mehmet İzzet, Fuat Köprülü, A.Hamdi Tanpınar, Şemseddin Günaltay, İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fennî, M.Emin Erişirgil, H.Ziya Ülken ve benzeri düşünürler sayılabilir. Hatta Mehmet İzzet, Sorbon'da Boutroux'nun derslerini dinlemiş ve bir makalesinde nasıl ders verdiğini ve düşünme ve araştırma metodunu açıklamıştır.

E.B., temel kitabı ve bu tezleriyle bilimlerin modern eleştirisinde yol göstericilik yapmış ve felsefî ve bilimsel düşünceye yeni ufuklar açmıştır.

Olumsuluk doktrini, radikal bir belirlenimsizlik değildir. O, ihtimaliyet hesaplarının önemine, evrendeki ve toplumdaki somut oluşumlara,gerçek zamana dikkati çekmiş, kanunların olgulara körü körüne hakim olduğu fikrini yıkmış, kanunların olgulara yaklaşan ifadeler olduğunu göstermiştir Bu fikrin doğruluğunu Brunscvicg'in belirttiği gibi, modern fizikteki dalgalalar mekaniği ile belirsizlik kuramı, açık bir şekilde göstermiştir.

E.B., olumsuluk doktriniyle, görev formu altında, hürriyet ve zorunluluğu, insanın seçimine dayanarak kaynaştırmıştır. Bu, aslında pratik bir zorunluluktur. İnsan bir seçeneği tercih edince, dışarıdan zorlama olmaksızın, kendi hür iradesiyle seçtiğini gerçekleştirmek için kendisini kendi iradesiyle yapmaya mecbur tutması, bu yeni zorunluluğu ifade eder. E.B.nun olumsuluk öğretisi, yeni hürriyet anlayışıyla, yani hürriyeti duyulur alemde olayların akışındaki yaratma ve değişme gücünün işareti olarak görmesiyle,insanın "cüz'i iradesi"nin neler yapabileceğini ortaya koymuştur. Tabir caizse E.B., Kant'ın hürriyetini gökyüzunden yere indirmiş ve onu realitenin içinde olayların arasında insanın eline tutuşturmuştur. Olumsuluk problemi felsefedeki yerini günümüzde de korumaktadır. 1941'de ölen Japon filozofu Kuki Shuzô'nun contingence problemi ile ilgili olarak aynı sene ölümünden sonra yayımlanmış Fransızca eserinde problem tamamen ahlak problemi etrafında döndürülmüştür. 1990'da Abraham Moles'un "Les Sciences de l'Imprécis" adlı eseri Türkçeye "Belirsizin Bilimleri, İstanbul, 1992, Y. Kredi yay." Başlığıyla çevrilmiş olup yazar bu eser de Laplace'ın ve benzerlerinin mutlak determinizmine ve tabiat bilimlerinin bilgilerinin kesinliği fikrine karşı çıkıyor. Yazarın başlıca tezi şudur: Bilim, kesin olmaları ileri sürülerek uzlaşılmış bilimlerle sınırlandırılamaz "Kesin (?) bilimlerin yanı sıra, kesin olmayanın, belirsizin, muğlak olanın, zayıf korelasyonların bilimleri de vardır ve bunlar bizi günlük yaşamımızda yüzyüze getirmekte, karşılaşma zorunda olduğumuz şekliyle gerçeğin bilgisine doğa bilimlerinden daha çok yaklaştırmaktadır; bu alanda bir epistemoloji (hakikate ulaşmak için kurallar), bir metroloji (belirsizin ölçme teknikleri ve bilimleri) ve bir metodoloji (insanın belirsiz şeyler üstünde etkili olmasını sağlayacak yöntemlerin bilgisi) oluşturmak zorundayız." (s.17) Bu tezler E.B' nun temel tezleriyle örtüşmektedir. Bir diğer kitap Jeremy Rifkin ve Ted Howerd'a ait "Entropi" (Dünyaya yeni bir bakış) adıyla Türkçeye çevrildi; çev. Hakan Okay, İz yayıncılık, İstanbul, 2003, 3. baskı.) Yazarlar, Entropinin ikinci kanununa dayanarak "Varolan paradigmanın niye bozulmakta olduğunu" anlamayabileceklerini söylüyorlar. Entropinin ikinci kanunu,madde ve enerjinin sadece bir doğrultuda yani yararlanabilenden yararlanılmayana, geçerliden geçersize veya düzenliden

düzensize doğru değiştirilebileceğini bildirir. "Esas olarak ikinci yasa, tüm evrende, her şeyin bir yapı ve değer ile başladığını ve değiştirilemez biçimde rastgele kaos ve tükenmeye doğru gittiğini söyler." Bu yasa, "bilim ve teknolojinin daha düzenli bir dünya yaratılacağı sanısını yıkar." O, "çağdaş dünya görüşünü aşar." Bu kanun, fizik dünyanın dışında, "ruhî aşkınlığın dikey dünyasına geldiğinde sessiz kalır.", Entropi yasası, zaman, mekan ve madde dünyasını yönetirken, kendisi de, algıladığı ezelî ruhî kuvvet tarafından yönetilir." (s.12-14) Kitabın yazarları entropi yasasına dayanarak toplumsal değişimi politik, ekonomik, kültürel, bilimsel ve eğitimsel boyutlarına yeni dünya görüşüyle bakma cesaretini verdiğini söylüyorlar. Dolayısıyla entropik bir toplumda değerleri, kurumları, bilimi, eğitimi yeniden tanımlayarak toplumu insan iradesiyle yeniden düzenlemek mümkün olacaktır. Bu da "yeisten umuda" geçişi sağlayan iyimser bir hayat felsefesidir. E.B.nun olumsuluk öğretisi de iyimser bir hayat felsefesidir. Bu öğretinin hedefi, güzellik (sanat), iyilik (ahlak) ve sevgi (din) dolu olan bir dünyada ahengi ve huzuru Tanrı'ya yaklaşmak ideali veya mükemmelleşme gayesi ile temin etmektir. Bunun da baş mimarı insandır. Onun yetkinleşme gücüne bir sınır çizilemez. Bunun için insanın hürriyetini kullanması, bunun için de" teşebbüs hürriyeti"ne sahip olması lâzımdır. Bu, insanın bir seçme yapmasını zorunlu kılar. Seçmeden ilk hareketi yaptıktan sonra sıra "uygulama hürriyeti"ne gelmektedir. Bunu yapabilmek için de hem psikolojik hürriyete sahip olmalı hem de "alışkanlığın kalın tabakasını delmeli" dir. Hürlüğün kaynağı, mükemmelliktir. İnsan hürlüğünün teminatı ise, Tanrı'nın mutlak hürlüğüdür. Gerçek düzen ve ahenk de Tanrı'dan gelir. Dolayısıyla olumsuluk öğretisi, bir atılım, bir değişme, bir yenileşme, hamle, huzur, dinamizm ve eylem yani hayat felsefesidir.

(KAYNAKLAR: Metinde adı geçen E.B.'a ait eserler, S.H.Bolay, Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, M.E.B.yay., İstanbul, 1999, ikinci baskı)

JAPON FİLOZOFU KUKI SHUZO'NUN OLUMSU (CONTİNGENT) FELSEFESİ*

Kuki Shuzo'nun bu kitabının bir tez çalışması olduğu anlaşılıyor. Filozof 1941'de ölmüştür. Öyle anlaşılıyor ki filozofun vefatından sonra eserin Batı'da tanınması istenmiş ve Japonca'dan Fransızca'ya Osaka Üniversitesi profesörü Odomako Hiyasuki tarafından çevrilmiş ve bir giriş ilave edilmiştir. Bu girişte Odomako Hiyasuki, Kuki Shuzo'nun eserini özetlemiştir.

Kuki Shuzo, contingence doktrini sahibi Emile Boutroux'dan farklı bir şekilde problemi ele alıyor. O önce contingence'i üçe ayırıyor.

-Kategorik; Kesin, şartsız

-Hipotetik; Şüpheli, bitişik şartlı

-Disjonctif; Ayrık şartlı

1) Kuki Shuzo, contingence Kategorik'ten daima mantık kavramları sahasındaki olumsuluğu anlıyor: Mantıkî olumsuluk

2) Contingence hipotetik tecrübe aleminde tesirli olan nedenselliğe (causalite) bağlı olarak çok açık şekilde görülen contingence'ı anlıyor.

3) Tecrübî contingence disjonctif'den de özellikle mutlak metafizik karşısında görülen olumsuluğu anlamaktadır.

Ona göre, esas olarak, olumsuluk, mantıktan çıkan modalitelere dayanır.

Kategorik olumsuluk

Bir Kavramın yapısı genel bir özdeşliğin bir çok temsilcinin paylaştığı müşahedelerine dayanır. Bir kavramın yapıcı muhtevası öze ait karakterlerin bütününe özdeştir. Dolayısıyla kavram ve öze ait karakterler arasındaki ilişki, bir zorunluluk ilişkisidir.

Kavram ile öze ait olmayan karakterlerin ilişkisi contingent (olumsu) ilişkisidir

Öze ait olan karakterler, zorunludur, diğerleri olumsudur.

---

* 29 Eylül -1 Ekim 2005'de İstanbul'da yapılan I. Asya Felsefeleri sempozyumunda sunulmuştur.

Şu halde kategorik olumsuluk, olumsu karakterlerin contingence'ından ibarettir.

Mesela üçgenin öze ait karakterleri 3 doğru ile sınırlı kısmî bir mekanda bulunmaktır. Bunların ilişkisi zarurîdir.

Üçgenin açıları dik, geniş veya dar açı olabilir Bunlar üçgen kavramının olumsu karakterleridir. Bir üçgende iki dik açı olamaz. Çunkü o zaman üçgen olma özelliğini kaybeder.

Cevher özdeşlik ilkesi ile zamanda değişmeden tutunan şeydir. Cevher kavramı kavramın (concept) gerçekleşmesi olarak, Platon'un idea kavramıdır.

Kategorik contingence, olumsu karakterlerin, yanı mesela uçgenın değişebilen unsurlarının bir kavrama ait olumsuluğudur. (s.11)

Sentetik hükumler de, Kant'ın sentetik a posteriori hükümleri gibi olumsu bir özellik taşır.

Aslında Kavram elementer bir hükümdür.

Hüküm ise gelişmiş bir kavram olup, contingent hukmündeki çeşitli formlar altında ortaya çıkabilen kavramda tespiti mümkündür.

Bir önermede yüklemin yerini alan karakter, kavramın olumsu karakteridir. Burada Contingence, konu ile yüklemin ilişkisinde ortaya çıkar

Sentetik hüküm, esasında bir konu kavramı ile onun mümkün muhtevalarının bir sentezidir. Kavramın bu olumsu karakteri ki o yüklemin yerini alır, contingent olur.

"Bu adam sarıdır" onermesi analitiktir, dolayısıyla insanla sarı ilişkisi zarurîdir. İnsan kavramı elde etmek için contingence bir karakter olarak sarı derinin karakteri soyutlanarak elde edilmiştir.

Sentetik hüküm insan ve sarı tecrübesini bağlayınca sonuçta kavram olarak bunların bağlanışı tartışmasız olumsudur. Fertlerin contingent'i problemi kategoriktir. Bu problem insan kavramına nispetle fertlerin ve onun contingent oluşunun belirlenmesi problemi ile ilgilidir.

Varlıkla ilgili olduğu için contingence, ilmin temel verilerinden biri olabilir. Ama ilmin konusu olarak ele alınmaktan da kaçınılabilinir

Her ilim temelde (köklerinde) metafiziğe bağlıdır.

Contingence problemi metafizikle ilgili ise, yokluk problemine bağlanabilir. Gayesi: ımkan nıspetında ontolojik yapıyı ve contingence'in metafizik sebebini aydınlatmaktır.

Zorunluluk fikri, bir özdeşlik yani A=A dır.

Rastlantı (rencontre) Hipotetiktir: çünkü bu bir nedensel (causale) seri ile diğer bir nedensel serının karşılaşmasıdır.

Nâdir olma ise kategoriktir; bu, kavram ile karakterleri arasında tespit edilir; çünkü o, sadece nadiren bir sıfat izafesi mânâsına gelir.

Mümkün ise disjonctif (ayrık şartlı) den başka bir şey değildir. Çünkü o sadece bir imkanın olduğu manâsını taşır.

HİPOTETİK, Şüpheli Olumsuluk

1) Contingence Rasyonel (Ratıonelle)

Çelişki ilkesi, özdeşlik ilkesidir. (s.29)

Contingent rasyonel; pozitif iki şey arasındaki müsbet ilişki olmasıdır.

Nedensellik de aslında özdeşlik ilkesidir.

Akıl ilkesi, özdeşlik ilkesine indirgenir.

Nedensellik ilkesı, zaman içinde objelerın varlığına uygulanan illıyet ilkesidir.

Su, oksijen ve hidrojenden meydana gelir. Burada suda oksijen ve hidrojenin kombinezonu arasında zarurî bir bağ var; yanı bu ikısı özdeş olarak suda bulunmaları içindir.

Burada vasıta ile gaye arasında genış mânâda nedensel bir ilişki vardır. Gaye sebep bu bakımdan etkin (motrice) sebep olarak algılanabilir

Sebep olarak amaç ıtıcı güçtür (motordur), neticeyi doğuran vasıta olarak ise etkin sebeptir.

Finalite (gayelilik) bir şeyi gelecek ile tayındır. (s.42)

Sebeplilik ve gayelilik, özdeşliğe dayanan zorunluluğun iki ayrı karakteridir.

Contingence, zaruretin inkarıdır. Bundan dolayı bu inkar nedensel gayeci formda zaruret ile karşı karşıya gelebilir.

Nedensel contingence, nedenselliğin bozulmasıyla kendini gösterir. Contingence finalde, gayeci contingence ise gayeliliğin bozulmasıyla ortaya çıkar. (s. 44)

Hipotetik contingence akliliği, nedenselliği, gayeliliği inkar eder. s. 45

Kuki Shuzo'ya göre mucizenin varlığı nedensel contingencedir. (s. 46)

Müsbet gayeli contingence, iki ve daha fazla olay arasındakı bir münasebetin ortaya çıkmasıdır. Meselâ ağaç dikmek için bir ÇUKUR kazıyoruz, bir HAZİNE buluyoruz. (s. 54)

Menfi, gayeci contingence gayeliliğin ortadan kalkmasına dayanır. Bu aynı zamanda hürriyet mânâsını da alabilir. (s. 69)

Hürriyet: Hür irade, contingence formundaki iradedir; hürriyet ise zorunluluk altındaki iradedir. İrade hürriyeti, sıklıkla sadece hür irade olarak kavranmıştır.

Shuzô iki çeşit hürriyeti ayırmaktadır: 1- Menfi, 2- Müsbet

Nedensel contingence olarak kararsızlık, kendiliğindenlik belirtir

İkincisi ise Hegelci mânâda gayeci zorunluluktur. (s.73) Yani belli bir gayeye doğru kendi içinden gelen bir zorunlulukla, kendini mecbur hissederek yürümektir.

Bir de zamanî contingence vardır. Bu zamanî Contingence bir konuda tecrübenin müsbet contingence'ın yerini alması halinde ortaya çıkar Bu durumda aynı anda ardarda birbirini takip eden contingence dizisi görülür. Meselâ, trenden şişeyi attık; bir camcının camı veya mermeri kırıldı. Bu bir ardarda geliş olumsu bir harekettir İlki iradi hareket idi, ama camın kırılması düşünülen bir şey olmadığı için iradi değildir. Dolayısıyla bu hesapta olmayan contingent harekettir.

Bunlar gibi bir rüya veya gerçeklikler dünyasındaki birbirini takip eden birtakım olaylar yine contingent özellik taşır. (s. 95)

Contingence disjonctive

Bu, bütün ile parçaları arasında olan münasebetten ortaya çıkan bir Contingence'dır.

Bütün, tabiatı gereği mutlak özdeşliğe sahiptir

Parçalar, bütünde içerilmiştir, ayrık olarak birbirleriyle ilişkidedir. Bu ilişki disjonctiftir, yani ayrık şartlıdır

Mesela bir üçgen dik, dar ve geniş açıya sahip olabilir.

Bunların dışında üçgen olmaz.

Contingence, varlığın zaruretinin inkarı olarak zorunlu varlığın contingence'ını reddetmek olduğundan contingence ile zorunluluk çelişik iki kavramdır

Bu bakımdan metafizik zorunluluğun inkarı metafizik contingence'dır. (s. 173)

Contingence, aynı zamanda yakın yokluğun varlığa gelişidir. Bunların uyumu varlık ve yokluğun uyumunu ilham eder. (s. 184)

Kuki Shuzô, olumsu anlayışa yapılan çeşitli itirazlara cevap veriyor. O, bu itirazlara karşı, olumsuluğu, iki eşdeğer keskin ucun kesişme veya kavuşma noktası olarak görmektedir. (s. 107)

Bu iki eşdeğer olayın kavuşması onun öznel değil nesnel olduğunu gösterir.

Olumsuluğun (zorunsuzluğun) insanî varoluş için tam bir şahsiyetin karmaşık bir modelini ifade etmesi, onu kader ile karşı karşıya bırakır. Olumsuluk kader olarak alınırsa, zorunluluk ile düzensiz (hétérojence) bir bağ içinde "olumsu-zorunlu" görünüşte bir yapıyı ortaya koyar. Bu olumsu zorunlu görünüş aşkın bir gücün işe karışmasına fırsat verir veya verebilir

Kuki Shuzô, ayrık şartlı olumsulukta metafizik zorunluluğun inkarını metafizik zorunsuzluk olarak kabul etmektedir. (s. 177)

Kuki Shuzô, olumsuluğun (zorunsuzluğun) yoklukla ilgisini de ele alır ve "olumsuluk, yokluğun yakın varoluşudur" der. Olumsuluk ve zorunluluğun karşılıklı bağlantısı varlık ve yokluğun da böyle bir bağlantısı olduğunu telkin eder. Zorunluluk, varlık sahasını işgal eder. İmkanlılık ise "mümkün varoluş" olarak varlığın dış yüzüne oturur. Zorunsuzluk ise "zıddın mümkün olması" olarak yokluğa yaklaşır; yani "mümkunun var olmayışı üzerine dayanır. (s.184) olumsulukta yokluk vasıtasıyla varlığa derin bir nüfuz etme vardır. Bundan dolayı, olumsuluk nazik (Fragile) bir varoluştur (s. 187)

Kuki Shuzô, kitabının sonuç kısmında uzunca bir değerlendirme yapar. Özetle kategorik olumsuluğun derin mânâsının, bireysellik ve bireysel fenomenalite; hipotetik olumsuluğun derin mânâsının bağımsız bir sezinin diğer bir bağımsız sezi ile karşılaşması; disjonctif olumsuluğun derin anlamının ise, mümkün bir yokluğun varlığı olduğunu söyler. (s. 198)

Kuki Shuzô, "karşılaşma" nın sen'in hal'de Ben halinde görünmesi, "boş hiçbir şey olmaz" demenin Ben'i şartlandıran Sen'in bendeki gelecek imkaniyeti içselleştirmek olduğunu, küçücük (infeme), bir imkansızın yakın bir imkaniyetinin de olumsulukta bir gerçeklik olduğunu, bunun da yeni yeni olumsuluk meydana getirerek zorunluluğa kadar gelıştiğini ifade eder: Böylelikle, kader olarak Budda'nın aynı kurtuluş arzusu yoluyla "insanın kurtuluşu (selameti)" nun gerçekleştireceğini söyler. Kuki Shuzô, burada gelecek imkan vasıtasıyla hal'i canlandırmak için contingence'in bir aracı olduğunu belirtir. Ona göre teoride olumsuluk somut gerçekliğin kaçınılmaz

bir şartıdır; fakat eylem sahasında, biz, bizzat kendi içimizde bunu içselleştirerek bu düzeni kurabilirsek teorinin boşluğunu doldurabiliriz. O, kitabını şöyle bir sözle bitiriyor. "o tarzda hareket et ki karşılaşmalar boşuna meydana gelmesin" (s.196)

Görüldüğü gibi Kuki Shuzô, uzun tahlillerini insanın kurtuluşunu sağlayacak bir netice ile bitiriyor. İnsanın iç dünyasında ahlâkî ve manevî düzeni kurması sonucunda olumsuluğun ona kurtuluşun yolunu açacağını söylemektedir. Bu da bir takım imkanları içselleşirmeyle yani onları özümleme ile mümkün olacaktır. Bunun ferdî ve toplumsal sonucu budur.

CONTİNGENCE PROBLEMİ*

Evvela contingece'in Türkçedeki karşılığına işaret etmek istiyorum. Bu hususta, bir ittifak yoktur. "Contingence" kelimesini bazıları "olumsal" bazıları "olasılık" kelimesi ile karşılamaktadır. Kanantimizce bunlar isabetli görünmemektedir. Çünkü "olumsal" kelimesindeki "sal" eki nisbet bildiren bir ektır. Contıngence kelimesinde böyle bir durum yoktur. Bu kelimeyi "olanak" veya "olasılık" veya "imkan" ile karşılamak da ısabetli değildir. Çünkü bu takdirde kelime "possibilité" ve "probabilité" ile kanşmaktadır. Halbuki bu kelimelerle contingence kelimesi arasında da mânâca fark vardır

Rahmetli Hilmi Ziya Ülken E. Boutroux'nun bu hususlaki meşhur eserinin "Tâbiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında" adıyla tercüme etmiştir. Dolayısıyla "Zorunsuz-luk" kelimesi, "Necessité-Zorunluluk" tan çıkarılmıştır. Kelimenin aslında böyle bir şey yoktur. Yani bu durumda contingence değil, Nonécessité" denilmesi lâzımdı. Böyle bir şey de mevcut olmadığına göre "Zorunsuzluk" kelimesi de isabetli görünmemektedir.

Geriye bir "olağanlık" kelimesi kalıyor. Aslında söylenışı ıtıbarıyle en uygun olanı budur. Yunus Emre'den günümüze kadar bu kelime kullanılmaktadır. Nitekim 1930 larda bazı felsefeciler contingence karşılığı olarak "olağanlık" contingent" karşılığı olarak da "olağan" kelimesini kullanmıştır. Fakat bu kelime de "normal" kelimesi karşılığı olarak da kullanılmaktadır. Buna rağmen "olağanlık" kelimesıne contingence mânâsı da yüklenebilir. Belki contingence karşılığı "olabilirlik", "olabilme", contingent karşılığı olarak da "olabilen" denebilir. Ama birleşik kelime olduğu için söylenişi pek rahat değil. Bu bakımdan meseleyi felsefecilerin huzuruna getiriyorum ki doktrinden evvel kelime ve kavram üzerinde düşünme imkanı bulunsun.

Belki daha iyi bir teklif gelebilir. Ama Contingent karşılığı "olumsu" kelimesi, çok uygun düşmektedir. Çünkü "mavimsi" gibi "maviye yakın"a benzer olarak "olmaya yakın" anlamında kullanılabilir. Üstelik söylenişi güzel, kolaylık ve dil kurallarına da uygundur. Kavram Olarak Contingence ne demektir?

---

* 19-21 Kasım 1986 da Ankara'da yapılan I Felsefe - Mantık – bilim tarihi sempozyumunda sunulan tebliğ, Yayın: T. I. Felsefe –Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri Ankara, 1991, Ülke Yayınları, Haz: K. Gürsoy Alparslan Açıkgenç.

Felsefe sözlükleri umumiyetle "Varolabilen veya var olmayabilen yani ne zorunlu ne de imkansız olan şey" yahut "olduğundan başka birşey olabilen şey" şeklinde tarif etmektedirler. Mutlak mânâda şöyle ifade edilmektedir: Gelecekteki bir olayın gerçekleşmesinin veya gerçekleşmemesinin aynı derecede mümkün olmasıdır. İzafi olarak ise bir olgunun herhangi bir genel kanuna veya arketipe nisbetle zorunlu olmaması demektir.

Bir şeyin olduğundan başka bir hale geçebilmesi bakımından contingence genel olarak değişmeyi, başkalaşmayı ifade eder. Bu bakımdan contingence üzerine bir felsefe sistemi kuran Emile Boutroux, değişmeye karşı olduğu düşüncesiyle Lavoisier prensibini şiddetle tenkit etmiştir. Aynı manaya uygun olarak contingence varlığa geçişi, var oluşu da ifade etmektedir. Nitekim Emile Boutroux ona "olgunun apaçık karakteridir" derken onun varlık meselesi ile ilgisini kastetmektedir. Bunun yanında Japon filozofu Kuki Shûzô contingence problemine bir varoluş problemi gözüyle bakmaktadır. E. Boutroux, varolması da olmaması da aynı derecede denk olan şeye contingent derken; Kuki Shûzô, onu yokluğa daha yakın görüyor, hatta yokluk ile varlığın temas halinde olduğu sınır olarak kabul ediyor. O gelecek imkan vasıtasıyla hâl'i canlandırmak için Contingence'ı bir aracı olarak görür. Bunun için de insanın ahlakî seçimler için onu içine sindirmesi gerekir Olduğundan başka bir şey olamayana zorunlu "Nécassaire" denildiğine göre bu, herhangi bir şekilde varlığa geliş sebebini kendisinde taşıyan şeydir; Contingence ise böyle bir yeter sebebe kendisinde sahip olmayan olgunun halidir. Demek ki "contingence" genel bir değişmeyi ifade ediyorsa da ontolojik olarak varlığa geçişi ve varlıktaki şekil değiştirme manalarını da içine almaktadır

Burada varlık tabakaları, tabiat ilimleri ve kanunları ile insan hürriyetini temellendirmek için kullanılmakta, dolayısı ile ahlâki sahada contingence karşımıza çıkmaktadır.

İlmi anlayışta contingence, belli bir olayın belli şartlarda bazen şöyle bazen de daha başka bir sonucu doğurmasıdır. Mesela bir toplumda nüfusun fazla artması, bazen iş bölümünün gelişmesine, bazen iktisadi hayatın bozulmasına bazen suçların artmasına, bazen bir harbın doğmasına, bazen de bunların birkaçına yahut hepsine birden yol açabilir.

Bunun yanında belirli kavramların ilişkilerinde "contingence", imkanların çokluğunu ifade eder Çünku insan zihninin işleyişi kavramların dizilişi ve buradan önermelerin, onlardan da hükümlerin ve kanunların çıkarılışındaki istikamet zorunlu, zorlayıcı değildir. Bunlardan dolayı Emile Boutroux "tabiat kanunları, alimin (zihnin) tabiata sorduğu sorudur, alim aldığı cevabı

beğenmezse sorduğu soruyu değiştirir," demiştir. Mantıkî zorunsuzluk, kavramların ayrı cinsten olmasına dayanır Mantıkî kavramlar gibi bilimsel kavramlar da zorunsuzdurlar; çunkü bunlar analitik olarak birbirinden çıkmazlar.

İster cemiyet olaylarında, isterse tabiat hadiselerinde olsun determinizm değil, zorunluluk hiç değil ama contingence hakimdir. Daha doğrusu tabiattaki olgular arasında olduğu gibi, cemiyetin karmaşık yapısı arasında da contingence hakimdir. Tabiatta hakim gibi görünen zorunluluk satıhtadır, derinlikte değildir. Çünkü tabiatta olguların ve onlarla tabiatın değişmesi de bir contingencedır. Değişmemek, işte bu statik bir yapıdır. Peki tabiatta her şey değiştiğine göre, sabit bir şey yok mudur? Vardır. Değişmeyen esaslara göre değişmenin meydana gelmesi, bir taraftan varlıklardaki monotonluğu kırar, bir tarftan da var olanın esas karakterini korumuş olur.

Burada contingence ile zorunluluğun karıştırılmaması lâzımdır, yahut karışmaması için dikkatli olmak gerekır. Değişmeyen esas, zorunluluğu, değişen de contingence'ı ifade eder. Zorunluluğu, inkar ederek contingence'ı kabul etmek mümkün değildir. Burada mühim olan, bizim dışımızda tabiatta zorlayıcı kanunların bizi zorlayıp zorlamadığı meselesidir. Eğer tabiatta Boutroux'un dediği gibi, contingence hakim ise; biz insan olarak mükellefiyetleri olan üstün varlık olarak kendimizi tabiata hakim olduğu ileri sürülen zorunluluktan kurtarabiliriz. Böylece kendi hür fikrimizi kendimiz seçebiliriz ve onu yapacak kanunları da kendimiz koyabiliriz. Çünkü insan, fizik ve kimyaya konu olan varlıklardan çok farklıdır. Onların kanunları insana ve cemiyetine tatbik edilemez. Dolayısıyla kendi kanunlarını kendisi kovunca insan, o yeni kanunlara uyma serbestisini kendisi seçecek onlara uymak zaruretini de kendisi koyacaktır.

Böylece contingence'in etik ile ilgisi ortaya çıkar ki burada da contingence doktirinin insan hürriyeti ile ilgisi ve önemi kendini gösterir. Zaten bu doktirinın esas hedefi, insan hürriyetinin tabiattaki olaylardan itibaren mevcut olduğunu ortaya koymak; boylece tabiat ilimlerinin ve tabiat kanunlarının contingent (zorunsuz) olduğunu göstermek suretiyle ahlakın, dinin ve sanatın, yani değerler sahasının, onların baskısında olmadığını ortaya koymaktır.

Tabiî bu hedefin, contingence'ı felsefî bir doktorin haline getiren Fransız bir filozofu Emile Boutroux'ya (1845-1921) ait olduğunu hemen belirtmek lâzım. Boutroux bu maksatla, önce varlığın yapısını incelemiş, varlıkta sekiz ayrı varlık tabakası olduğunu tesbit etmiştir. Bu tabakalarda geçerli olan kanunlar ayrı ayrıdır. İlk tabaka olmadan ikinci tabaka mevcut olmaz ama,

her tabaka birbirinden müstakil olup, biri diğerine bağımlı değildir Böylece mesela madde ve cisimler yahut cinslerde geçerli olan kanunların farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada Boutroux aşağıdan yukarıya yahut matematik ilkelerden ruhi realiteye doğru çıktıkça (nécéssite)nın azaldığını ve gittikçe contingence'ın hakım olduğunu gösterdi. Artık insanın bulunduğu tabakada tabiat kanunlarından değil, insanın kendi koyduğu ahlakî kanunlardan bahsedilebilir (Boutroux'dan 50 sene sonra N. Hartmann' ın kurduğu ontolojide kabul ettiği varlık tabakaları ile oralarda geçerli olan kanunlar hemen hemen Boutroux' nunkilerin aynısıdır)

Boutroux varlıkta mevcudiyetini kabul ettiği tabakalara karşı da. sekiz çeşit tabiat ilminin mahiyetini inceler. bunların kanunlarının yapısını gözden geçirir ve tenkitlerini yapar.

Boutroux zorunsuzluğun mevcudıyetını ispat edebilmek için once zorunluluğun (nécéssité) ne olduğunu sorar ve onu "Bir şeyin olduğundan başka bir şey olmasının imkansızlığı" diye tarif eder. Fakat Boutroux varlık tabakalarında zorunluluğun olup olmadığını araştırırken, her tabakadaki varlıkların hem içten hem de dıştan bir zorunluluğa tabi olmadığını ortaya koymaya öncelik verir. Bu arada zorunluluk yahut zaruret ile determınızmı dikkatli bir şekilde ayırır. Determınzm mesela E. Goblot'ya göre "Olgular arasında zihnın kavradığı ve ıstediği bir münasebet" iken; Boutroux'ya göre "Bir olgunun bütün varoluş tarzlarıyla birlikte olduğu gibi konmuş olmasını gerektiren şartların bütününü ifade eder."

Bu determinizm tarifinde zaruret yani değişmezlik yoktur; aksine değişebilmeye, insanın müdahale gücüne ve hürriyetine bir kapı açılmış olur. Yani mesela Hegel'de, Marx'da ve Durkheim'de olduğu gibi dıştan tarihin, ekonomik mirasın ve cemıyetin suruklemesıyle hakım olan bir determinizm yoktur.

Boutroux bundan dolayı contıngence anlayışını tarihe de yaymış, tarihte de contingence'ın hakim olduğunu müdafaa etmiştir. Bunu da E. Zeller'den çevirdiği "La Philosophie Des Grecs, Paris, 1877" isimli esere yazdığı 80 sayfalık önsözde yapmıştır.

Boutroux'nun sisteminde iki çeşit zorunsuzluk görülür.

1- Tabiat kanunları zorunlu değildir ve ınsan düşüncesinın tabıatına aykırı olmaksızın başka bir türlü olabilir.

2- Bu kanunlar tayin edici, yön belirleyici ve zorlayıcı da değildır. Fizik düzenden, biyolojik ve insani düzene çıktıkça onların tatbikatı, finaliteye ve hürriyete gittikçe artan bir yer bırakır.

Buna göre her varlık sahası gibi her bilimın sahası da bir öncekıne ırca edilemez, her bilim hipotezlerle yani zihnin mahsulü olarak kurulur. Tabiat kanunları da ferdi hallerde değil genel hallerde gerçektir; böyle olunca ferdi hürriyete bir yer kalmaktadır. Görüldüğü gibi contingence, değişme ve imkanların çokluğu demektir. Bu da Boutroux'nun monist ve mekanist sistemlere karşı pluralist, finalist ve endeterminist bir sistemi getirdiğını gösterir. Dolayısıyla tabıat ve cemiyet olaylarında continuité yerine discontinuité (süreksizlik) fikrini de felsefeye yerleştirmiştir. Modern fizikteki dalgalar mekaniği discontinuité fikrini kuvvetlendirdiği için, Boutroux'da teyid edilmiş oldu.

Burada bir noktayı önemle belirtmek yerinde olacaktır. Boutroux'nun contingence anlayışında ve sisteminde tesadüfe asla yer yoktur. Mesela Aristo'da ve A Cournot gibi filozoflarda contingence fikri "tesadüf"ten ibarettir. Halbuki Boutroux'ya göre tesadüf sadece "Cehaletimizin ölçüsünden ibarettir". Aklın ve şuurun gereği olarak alemde tesadüf yoktur. Tesadüf olmadığına göre zorunsuzluk vardır; çünkü Boutroux'ya göre, tesadüfün olduğu yerde düzen değil kaos hakim. Tabiatta ve alemde zorunsuzluğun en küçük parçası zorunsuzluğunu kaybetse yani zorunluluğa tabi olsaydı bütünü de zorunluluğa tabi olacaktı. Bu ise mümkün değildi.

Boutroux belirtmeye çalıştığımız özellikleri ile zorunsuzluk doktrinini bir atılım, hamle ve hayat, iman, huzur ve aksiyon doktrini olarak görmektedir. Devamlı uyanık bir şuur hali, tekrara düşmeden, körelmeden, karamsarlığa düşmeden daima yenilenen bir çaba ile üstun ideale doğru hürlük içinde insan ilerleme imkanı bulur. Bu doktrinde öncülden sonuca değil, yani mantıki zorlamalarla, değil, vasıtadan üstün gayeye, ruhun üstün hamlelerine üstün müdahalecinin gerektiğindeki desteği ile gidilir.

Yukarıda contingence'in esas hedefinin ahlakî olduğunu söylemiştik. Bunun yanında contingence Allah'ın varlığının delili olarak kullanıldığı gibi, mesela Gazzali'de olduğu gibi mucizenin kurtarılmasında yahut aklî olarak izahında da kullanılmıştır. İsmail Fenni Ertuğrul, "Lugatçe-i Felsefe" adlı eserinde her ne kadar "contingence, Allah'a inanan filozofların felsefesidir" demekte ise de J.P. Sartre gibi ateist filozoflar da contingence'i kabul etmektedir. Fakat tabii ki filozofların contingence anlayışında farklılıklar, bazen zıtlıklar bile vardır. Ama her hal ü kârda contingence, nécéssité ile birlikte felsefenin temel problemi olmaya devam etmiş ve edecektir. Çünkü ontoloji epistemoloji, etik, hürriyet determinizm, endeterminizm, finalite ve benzeri bir çok problem bu iki probleme bağlıdır.

Nitekim E. Boutroux'nun gerek ilim felsefesinde, gerek ahlak ve din felsefesinde çok değişik, derin ve kalıcı tesirleri olmuştur. İlimler felsefesi ve tabiat bilimleri üzerindeki tenkitlerinden etkilenen bir çok genç bilim adamı ve filozof ismi saymak mümkündür. Bunlar arasında Milhaud, Dunan, L. Liard, A. Hannequin, Bruncshvicq, G. Richard, J.Wilbois, L.Weber, A. Lalande zikredilebilir. Ayrıca metodoloji ve mantıkta Goblot, Couturat, Poincaré, E. Picard, P. Duhem, E. Leroy, Hadamard sayılabilir.

Bunların dışında daha sonra bir kısım felsefeciler de contingence problemi ile yakından ilgilenmeye devam etmişlerdir. Bunların başında Japon filozofu Kuki Shûzô gelir. Bu zat "Le Probleme de la Contingence, trad. et introduction par Onodaka Hisayuki Ed. de L'unıversité de Tokyo" adlı eserinde meseleyi Boutroux'dan farklı bir şekilde ele alır. Kuki Shûzô categorique, Hypothézlique ve Dısjonctıve yahut rationelle, coausale ve finale olmak üzere üç contingence çeşidi kabul eder. Kuki'nin hedefi tamamen ahlakidir. Eserini Çin, Hind ve Japon felsefesinden de faydalanarak zenginleştirmiştir. Kendisinin Doğunun ve Batının klasik ve kaynak dillerini bildiği anlaşılıyor. Eser çok kıymetli ve faydalıdır. Kuki, Boutroux gibi meselenin ilimler cephesini ele almamıştır

Aynı problem üzerinde çalışan bir diğer felsefeci Héléna Konczewska'dır. "Contigence, Liberté et la Personalite Humaine, Paris, Vrain. 1937" ısımli esernnde hürriyet ve insan fiilleriyle ınsan şahsiyetıne contingence açısından ağırlık vermiştir.

Bir diğer eser ise, Paul César'ındır. "Les Déterminismes et la Contingence, PUF, Paris, 1950" ısımli esernnde contıngence'ın determınızm çeşitleriyle ilgisi üzerinde durmuştur; yani yine hürriyet meselesi ağırlıktadır. Eserde yazar Boutroux'ya dayanmaktadır. Bunlardan da anlaşılacağı üzere contingence problemi bir devirde ortaya çıkıp kaybolmuş bir problem olmayıp daima felsefedeki yerini ve önemini korumaktadır.

Not: Metinde adı geçen eserlerin dışında Kaynakça "Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" isimli doçentlik tezimize bakılabilir.

İBN-İ SİNÂ'DA "CONTINGENCE" ANLAYIŞI*

İbni Sînâ'da Contingence (Kontenjans) (Zorunsuzluk) anlayışını ortaya koyabilmek için önce kavram olarak Contingence'dan ne anlaşılması gerektiğini açıklamak yerinde olacaktır

Felsefe lügâtları Contingence'ı, "olduğundan başka bir şey olabilen" yahut "bir şeyin bulunduğu halden başka bir hale geçmesi" olarak tarif etmektedir. Bu mânâda Contingence genel bir değişmeyi ifade ediyorsa da ontolojik olarak varlığa geçişi ve varlıkta şekil değiştirme mânâlarını da içine almaktadır. İlmî anlayışta, belli bir olayın, belli şartlar içerisinde bazen bir sonucu doğurduğu gibi, bazen da bir başka sonucu doğurmasıdır. Meselâ bir toplumda nüfusun fazla artması, bazen iş bölümünün gelişmesine, bazen iktisadî hayatın bozulmasına, bazen suçluların artmasına, bazen bir harbin doğmasına, bazen de bunların bir kaçına veya hepsine yol açabilir.

İster toplum olaylarında, isterse tabiat hâdiselerinde olsun, zorunsuzluğun artması, determinizmin azalmasına, mekanizmin daralmasına sebep olur.

Bu açıdan bakarsak İbni Sînâ'nın kâinatı, ne mekanizmin ne de determinizmin hâkim olduğu bir kâinattır. İbni Sînâ mekanist bir âlem anlayışından uzaklaşmak için "gaye"yi ve gaye-sebebi hakim sebep olarak almaktadır. "En-Necat"da açık bir şekilde belirtmektedır kı gaye, malulün (eserin) fiilen vücud bulduğu bir sebeptir ve diğer illetlere (nedenlere) tekaddüm eder, bu sebeple de o, illetlerin illetidir; o bir şey olması itibariyle önce gelir, diğer illetler de ancak onun bilfiil var olması için neden olurlar. İbni Sînâ aynı yerde daha ileri giderek şöyle der: "Gerçekten her şey ilk fail ve ilk muharrik, gayedır." Buna mısal olarak da tabîbin bütün fiillerini tedavi gayesiyle yaptığını söyler Hatta öyle ki bu gayeyi ruhlarda gızli olan ve iradeyi vasıtasız olarak harekete geçiren bir kuvvet olarak görmektedir. [1]

Burada dikkatimızı çeken bır nokta var: Aristo, dört sebebi ikiye yani formel ve maddî sebebe, onları da bıre, yani formel sebebe irca ederken; İbni Sînâ ise bütün diğer sebepleri gaye'ye ve gaye-sebebe irca etmektedir.[2]

---

* Uluslararası İbn Türk, Hârezmı, Fârâbi, Beyrunî ve İbn Sina Sempozyumu (9-12 Eylül 1985 Ankara) nda sunulan tebliğ metni Yayın: Ankara, 1990

1 En - Necat, 2. Baskı, Mısır 1938, s.212

2 S.H.Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırması, 2. Baskı, İstanbul 1980. s. 66 v.d.

Kapanış ve değerlendirmede Koreliler, çok somut teklifler de getirdiler: Kore'den İstanbul'a bir hızlı tren hattı döşensin. Bu tren 350 km hızla ilerlesin ve trene "Altaylılar Ekspresi" adı verilsin. Ayrıca bir otoyol yapılsın.Bu otoyol ,on senede biter.Bunlara ilaveten ticarî, iktisadî ve kültürel münasebetler geliştirilsin, müşterek araştırma birimleri kurulsun; muhtelif konularda derin ve etraflı araştırmalar yapalım.

Koreliler bir sonraki sempozyumun yapılmasını üstlendiler ve her türlü masrafı karşılayacaklarını söylediler.

Fatih Üniversitesi, Asyalılar okyanusuna bir maya çaldı ve maya da hemen tuttu. Başta Alparslan Açıkgenç olmak üzere, Fatih Üniversitesi yetkililerini tebrik ediyoruz. Fakat artık böyle toplantıları şehir merkezinde yaparlarsa ıştırakin artmasını kolaylaştırmış olurlar. Basın ve televizyonlar da kolayca gidip görüntü alıp millete duyurabilirler. Hâlbuki bu güzel sempozyumun basında ve televizyon kanallarında hiçbir yankısı, hemen hemen, hiç görülmedi.