



FELSEFE ve D N B LİMLERİ DERGİSİ

Uluslararası Hakemli İlmî ve Akademik Dergi

ISSN: 2757-6639



Atayurttan Anayurda Düşünce Köprüsü

EDİTÖR

Doç. Dr. Enver DEM RPOLAT

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi
Altı Aylık Hakemli Bilimsel Akademik Dergi

Yıl: 1 Sayı: 1

Temmuz-Aralık 2020

e-ISSN: 2757-6639

Journal of Philosophy and Religious Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Year: 1 Num: 1

July-December 2020

e-ISSN: 2757-6639

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Journal of Philosophy and Religious Sciences
Hakemli Bilimsel Akademik Dergi/ Peer-reviewed Scientific Academic Journal

Yıl: 1 Sayı: 1 / Year: 1 Number: 1
Temmuz-Aralık 2020 / July - December 2020

Sahibi/Owner

Editör/Editor

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

Editör Yardımcısı/Editor Assistant

Doç. Dr. Emel SÜNTER-Doç. Dr. Hamdi ONAY

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Responsibal Editorial Manager

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Doç. Dr. Emel SÜNTER

Yayın Kurulu/Editorial Board

İsmail Erdoğan (Fırat Üniversitesi), Rahime Çelik (Fırat Üniversitesi), Şahin Filiz (Akdeniz Üniversitesi), H.Ömer Özden (Atatürk Üniversitesi), Hüsametdin Karataş, (Fırat Üniversitesi, Türkiye), Enver Demirpolat (Fırat Üniversitesi), Hamdi Onay (İnönü Üniversitesi), Emel Sünter (Iğdır Üniversitesi), Mirpenç Akşit (Iğdır Üniversitesi), Nurhayat Çalışkan Akçetin (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Akşit, Mirpenç (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Akyol, Aygün (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Albayrak, Ali (Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Aydın, Fatih (Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Türkiye), Bağlıoğlu, Ahmet (Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Cihan, Ahmet Kamil (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Türkiye), Çalışkan, Nurhayat Akçetin (Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye), Çelik, Rahime (Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Demirpolat, Enver (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Erdoğan, İsmail (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Ertan, Mustafa Hakkı (Dr., Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye), Filiz, Şahin (Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Gülmez, Çiğdem (Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye), Karataş, Hüsametdin (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Kuadibergenovich, Simtikov Zhomart (Prof. Dr., Abay Milli Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan), Nahmedov, Ahmet (Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye), Onay, Hamdi (Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Türkiye), Oymak, İskender (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Özden, Hacı Ömer (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Piriç, Ahmet (Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Türkiye), Sünter, Emel (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Uyanık, Mevlüt (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Ülger, Mustafa (Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye)

Hakem Kurulu/Referee Board

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, Uluslararası akademik bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kelime), İngilizce başlık, Abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan Kaynakça içerir.

Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences, uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles containTurkish abstract (minimum 250 words), keywords (minimum 5 concepts) as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences

e-ISSN: 2757-6639

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

ELAZIĞ

farabi.net





İsnad

İSNAD ATIF SİSTEMİ

Editörden

Akademik dergiler öğretim elemanlarının çalışmalarının sergilendiği bir fuar niteliğindedir. Dergilerin bir başka vazifesi de akademisyenlerin emek ve alın terlerinin gelecek nesillere aktarılmasında bir köprü görevi görmektedirler. Yayın hayatına merhaba diyen Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergimiz aynı amaç ve gayretle yola devam etmek için ilk adımını bu sayı ile atmıştır.

Dergimizde birbirinden değerli yazarlarımızın emeği olan 5 araştırma makalesi bulunmaktadır. Derginin hayat bulmasına emek veren katkı sunan herkese teşekkür ederek yola revan olmanın mutluluğunun gururunu hep birlikte yaşamak dileğiyle...

Editör

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Nurşan NOZOĞLU-İsmail ERDOĞAN

Farabi'nin Bilgi Teorisinde "Hiss-i Müşterek ve "Hayal" Kavramları / The Concepts of "Common Sense" and "Dream" in Farabi's Theory of Knowledge (1-19)

Özkan KERİMOĞLU

Siyaset Felsefesinin Temel Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme/An Assesment About Basic Principles of Political Philosophy (20-46)

Fatma AKSAKAL

Fatma Aliye Hanım'ın Tezahür-i Hakikat'i: Bir İslam-Osmanlı Kadın Yazarının Oryantalizm Eleştirisi /"The Birth Of Realities" By Fatma Aliye: The Criticism Of Orientalism By Muslim Ottoman Woman Writer (47-70)

H. Ömer ÖZDEN

Türkçemizde Konuşurken ve Yazarken Yaptığımız Mantık Yanlışları / The Logical Fallacies We Make When Speaking And Writing in Turkish (71-87)

Şahin FİLİZ

Düşünce ve İnanç Özgürlüğü: Dini Çoğunluk mu? Dinde Çoğulculuk mu? Eleştirel Bir Çözümleme/ Freedom of Thought and Belief: Religious Pluralism? Pluralism in Religion? A Critical Analysis (88-109)

Makale Gönderim Tarihi: 21.12.2021 Makale Kabul Tarihi: 22.12.2021

Araştırma Makalesi

Farabi'nin Bilgi Teorisinde "Hiss-i Müsterek" ve "Hayal" Kavramları

İsmail ERDOĞAN¹

Nurşan NOZOĞLU²

Öz

Filozofların bir çoğu, bilgi ve bilgi edinme yolları üzerine düşünmüş ve farklı fikirler ortaya koymuştur. Bunlardan biri de Farabi'dir. Farabi'nin bilgi teorisinde "hayal" ve "hissi müsterek" kavramlarının önemi büyüktür.

Farabi'ye göre bilme eyleminin gerçekleşmesi aşamalar hâlinde olur. İlk aşamada görev alan beş duyu dediğimiz dış duyulardır. Dış duyular ile maddi varlıkların her bir duyuya ait yönü tek tek algılanır. Ayrı ayrı algılanan bu duyu verileri iç duyu güçlerinden biri olan hiss-i müsterekte bir araya getirilerek insan zihninde o nesne hakkında tek bir yargı oluşur. Hiss-i müsterekte nesne hakkında oluşan bu bilgi hayal gücüne iletilir. Hayal gücü bu bilgileri birleştirip ayrıştırarak nesne hakkında doğru veya yanlış bir takım çıkarımlarda bulunur ve bu çıkarımları kendinde depolayarak akıl gücüne iletir.

Anahtar Kavramlar: Bilgi, Duyu, Farabi, Hayal, Hiss-i Müsterek.

The Concepts of "Common Sense" and "Dream" in Farabi's Theory of Knowledge

Abstract

Atıf/Reference: İsmail Erdoğan-Nurşan Nozoğlu, "Farabi'nin Bilgi Teorisinde "Hiss-i Müsterek" ve "Hayal" Kavramları", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.1, 2020, 1-19.

¹ Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ismailerdogan@firat.edu.tr

² MEB, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Doktora Öğrencisi, nursan23@hotmail.com

Many philosophers have thought about knowledge and ways of acquiring knowledge and have put forward different ideas. One of them is Farabi. In Farabi's theory of knowledge, the concepts of "imagination" and "common sense" are of great importance.

According to Farabi, the realization of the act of knowing happens in stages. The external senses, which we call the five senses, are involved in the first stage. With the external senses, the aspect of material assets belonging to each sense is perceived one by one. These sense data, which are perceived separately, are brought together in common sense, which is one of the inner sense powers, and a single judgment about that object is formed in the human mind. This information, which is formed about the object in the common sense, is transmitted to the imagination. By combining and separating this information, the imagination makes some true or false inferences about the object and transfers these inferences to the power of reason by storing them in itself.

Keywords: Knowledge, Sense, Farabi, İmagination, Common Sense.

1.Bilgi ve Bilgi Felsefesi

Farabi'nin bilgi teorisinde nefsin hiss-i müşterek ve hayal güçlerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü bu iki güç, nefsin diğer güçlerinden elde edilen verileri bir araya getirerek bilgi formatına dönüştürür. Bir başka ifadeyle elde edilen bilgileri kavram haline getirir. Ona göre bir şeyin kavram haline gelmesi, bilen, bilinen ve bilme eyleminin aynileşmesi anlamına gelmektedir.³ Hiss-i müşterek ve hayal kavramlarını incelemeden önce bilgi ve bilgi felsefesi demek olan epistemoloji kavramları üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Çünkü bu iki kavram, epistemolojinin de temel kavramlarındanıdır.

Felsefe tarihinde bilgi ve bilginin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili çeşitli tanımların yapıldığını görmekteyiz. Ancak filozofların büyük çoğunluğuna göre bilgi, düşünen bilinç ile düşünülen nesne arasında kurulan ilgi ve bilme fiilinin sonucunda doğrulanmış bir önermenin ifadesi şeklinde tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle bilgi, süje (bilen ben) ile obje (bilinen nesne) arasında ilgi kurarak var olandan haberdar olma demektir. Bu anlamda bilgi, insan ile evren arasındaki ilişkilerin açıklanması gayreti olarak görülebilir. Bu

³ Yaşar Aydın, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yayıncılık: İstanbul, 2008, s. 94.

tanımlamalardan anlaşıldığına göre bilginin; süje, obje, süjenin elde ettiği veriler, bu verilerden elde edilen kavramlar ve kavramlar arasında kurulan yargılar olmak üzere beş tane ögesi bulunmaktadır.⁴

Bilgiyi konu edinen epistemoloji ise, Yunanca bilgi anlamına gelen “episteme” ve doğru söz anlamına gelen “logos” sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen felsefi bir kavramdır. Kavramın ilk kelimesi olan ‘episteme’, kesin ve kurallı bilgiyi ifade etmek için kullanılmıştır. Hâlbuki Yunancada bilgiyi ifade etmek için ‘doksa’ kelimesi de kullanılmaktadır. Ancak Platon doksa kelimesinin, duyu organlarıyla elde edilen bilgi yani ‘sanı’ ve ‘zan’ anlamına geldiğini belirterek gerçek bilgiyi ifade etmek için ‘episteme’ kelimesini tercih etmiştir. Ona göre ‘episteme’ İdealar âleminden akıl vasıtasıyla elde edilen bilgi olduğu için kesindir.⁵ Kavramın ikinci kelimesi olan logos ise ‘bilim’ ve açıklama anlamına gelmektedir.

Felsefi bir kavram olarak epistemoloji, bilimler tarafından ortaya konulan felsefi problemleri ele alan bir disiplin olup bilimler felsefesini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bundan dolayı epistemoloji, sadece ilmi metotların etüdünü veya tabiat kanunlarının bir sentezini değil, esas olarak ilkelerin, hipotezlerin ve bilginin mantıki kaynağını, değerini, nesnel kapsamını ve geçerliliğini eleştirel açıdan ele alma faaliyetidir.⁶

Bilgi felsefesi hakkında sistemli ve detaylı analiz yapan ilk filozof Platon ve sonrasında Aristoteles olmuştur. Platon’a göre episteme adı verilen bilgi, insan zihninde önsel (a priori) olarak mevcuttur. Duyular her ne kadar kesin bilgi sağlamada yetersiz olsa da insan zihninde doğuştan mevcut olan bilgilerin hatırlanmasında vasıta konumundadır. Bu bilgilerden hareketle, epistemoloji kavramı da genel geçer değil kesin bilgi elde etmeye yarayan felsefe dalı olarak tanımlanabilir.

İslam filozofları da Yunan felsefesinden etkilenmekle beraber bu konuyu farklı bakış açılarıyla ele alarak bilgi felsefesinin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Bu filozofların en önemlilerinden biri de Farabi’dir. Farabi’nin diğer felsefi görüşleri gibi bilgi teorisinin de

⁴ Süleyman Hayri Bolay, Felsefe Doktrinleri ve terimleri Sözlüğü, Akçağ Yayınları: Ankara, 2004, s. 62-63.

⁵ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık: İstanbul, 2010, s. 499, 568.

⁶ Bolay, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, s. 63.

hareket noktasını mutluluk ilkesi oluşturmaktadır. Çünkü ona göre insanı mutluluğa ulaştıracak en önemli unsurların başında bilgi gelmektedir.⁷ Bilme eyleminin nesnesi ise varlıktır. Dolayısıyla Farabi, mutluluktan bilgi felsefesine, bilgi felsefesinden varlık felsefesine ve varlık felsefesinden de siyaset felsefesine ulaşır.

Farabi, bilgi ve bilgi felsefesine girmeden önce, bilme eyleminin mümkün olup olmadığı meselesi üzerinde durur. Ona göre varlığın hakikatine (kün) ve mahiyetine vakıf olmak insanın kudreti dahilinde değildir. İnsan ancak varlığın özelliklerini (havas), gerekliliklerini (levazım) ve ilineklerini (araz) bilebilir.⁸ Bu anlamda hiç şüphesiz bilgi mümkündür. Yani insan eşyayı kendi güçleriyle çeşitli derecelerde anlayabilir, düşünebilir, idrak edebilir, tecrübesinin konusu yapabilir ve nihayet eşyayı belirli ölçülerde bilebilir. Ancak insan, eşyanın hakikatini (kün) değil yalnızca ilkelerini, arazlarını ve görünüşlerini (zevahir) bilme imkanına sahiptir.⁹

Farabi'ye göre bilgi doğuştan gelen bir bilgi olmayıp önce duyular vasıtasıyla daha sonra da akıl ile yapılan bir eylemdir. O, bu görüşleriyle Platon'un bilginin "doğuştan geldiği" teorisini kabul etmez. Ona göre yeni doğmuş bir çocuğun zihni bomboştur; fakat düşünme melekelerine ve algı aracı durumundaki duyu organlarına sahiptir. Bu organlar vasıtasıyla çocuk bilinçsiz olarak dış dünyadan sürekli izlenimler alır. Bu bilgi birikimi zaman içerisinde şuurun teşekkül etmesiyle kavramlara dönüşmeye başlar. Ancak duyular nesneleri bulundukları şekliyle algıladığı için duyu ile elde edilen bilgiler tikeldir. Akıl ise bunların analiz ve sentezini gerçekleştirip tümelin bilgisine ulaşır ve mukayeseler yaparak yeni bilgiler üretir.¹⁰

Madem ki insan nefsi eşyayı bilme imkanına sahiptir, öyleyse bilgi nedir gibi bir soru akla gelmektedir. Mahmut Kaya'nın Farabi'den (Fuşûlü'l-münteze'a, s. 51) naklettiğine göre bilgi, *"varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili*

⁷ Farabi, Mutluluğun Kazanılması, (Çev. Ahmet Arslan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2018, s. 1.

⁸ Farabi, "et-Talikat", Farabi (Hazırlayan ve çeviren Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslav), Kanaat Kitabevi: İstanbul (trs.), s. 76.

⁹ Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, TDV Yayınları: Ankara, 1997, s. 175-76.

¹⁰ Farabi, es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat, (çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas), Büyüyen Ay Yayınları: İstanbul, 2017, s. 42.

olarak akılda kesin hükmün hâsıl olmasıdır.”¹¹ Bu tanımdan anladığımıza göre bilgide önemli olan objeden ziyade süjenin objeyi algılayıp kendisinde oluşturduğu imgedir.

Farabi’nin bilgi felsefesi ilk bakışta karmaşık ve birbirinin içine girmiş bir yığın materyalden meydana gelen bir eylem gibi görüldüğü için onun bilgi felsefesini anlamakta bir takım zorluklar çekilmektedir. Ancak bu karmaşıklık Farabi’nin zihninin dağınık olduğu veya sistemli ve düzenli bir bilgi felsefesi ortaya koymakta yetersiz olduğu anlamına gelmez. Onun anlaşılmasındaki zorluk, Platon ve Aristoteles’i uzlaştırmaya çalışırken her ikisinden de etkilenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Yeni Eflatunculuğu da buna dahil edersek Farabi’nin bilgi felsefesinin ne kadar girift, zengin içerikli ve geniş bir perspektife sahip olduğunu söyleyebiliriz.¹²

Farabi’ye göre bilme eylemi, aşamalı bir süreç olup her bir aşama bir sonrakinin gerçekleşmesini destekler. Bu süreç duyular, akıl ve son olarak keşif diyebileceğimiz içe doğma aşamalarını içermektedir. Bu güçler birbirinden ayrı ve bağımsız değil, birbirine bağlı ve birbirini destekleyen aşamalar şeklindedir. Bu noktada ifade etmek gerekir ki Farabi, âlemi yani bilme eyleminin yöneldiği varlıkları ay üstü ve ay altı âlem olarak ikiye ayırır. Bu âlem ayrımı Farabi’nin bilgi felsefesi açısından önemlidir. Çünkü Farabi’ye göre duyulur nesnelerden oluşan ay altı âlemin algılanması, nefsin duyu güçleriyle gerçekleşir. Akledilir varlıklardan oluşan ay üstü âlemin bilgisi ise duyulardan elde edilen bilgilerin işlendiği ve yeniden yorumlandığı akıl yoluyla gerçekleşir.¹³

Farabi’ye göre akıl, işlev gördüğü alana göre ameli ve nazari akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Ameli akılla insan yapılması ve yapılmaması gereken şeyler üzerinde düşünür ve ortaya bir eylem çıkarır. Nazari akılla ise insan, hiç bilemeyeceği bir şeyin bilgisini sistemli şekilde düşünerek elde edebilir.¹⁴ Bu sistemli düşünme, insanın bilgisini edinmeye çalıştığı cisimsel varlığın ne olduğu, neyle olduğu, nasıl olduğu, neden olduğu ve ne için olduğu gibi sorular üzerinde sırasıyla ve bağlantılı olarak düşünmesi yoluyla gerçekleşir.¹⁵ Bilgisini

¹¹ Mahmut Kaya, “Farabi”, *DİA*, C. 12, s. 152.

¹² Şahin Filiz, *Farabi, İnsan Yayınları*: İstanbul, 2005, s. 101.

¹³ Şahin Filiz, “Bilgi-İnanç Bağlamında Farabi’nin Bilgi Felsefesi”, *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları: Ankara, 2004, s. 16.

¹⁴ Farabi, *es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebadi’ül-Mevcudat*, s. 39; Farabi, *İdeal Devlet*, (çev. Ahmet Arslan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2018, s. 90.

¹⁵ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 12.

edinmeye çalıştığı cismin fizik âleme uzaklığı ve metafizik âleme yakınlığı nispetinde akıl da bir takım evreler geçirir. İlk olarak bil-kuvve hâlde bulunan insan aklı, önce bil-fiil akıl sonra da müstefad akıl seviyesine ulaşır. Müstefad akıl seviyesine ulaşan kişi ise Faal Akıl'la iletişim kurmak suretiyle bilgi edinme yollarının üçüncü aşaması olan keşfi bilgiye ulaşmış olur.¹⁶

Farabi'ye göre insan aklının en alt basamağını, "bil-kuvve akıl" veya "heyulani akıl" oluşturur. Farabi, bil-kuvve akıl derken potansiyel yeteneğe sahip olan aklı kasteder. Ona göre insan ilk doğduğunda aklı boş bir levha gibi olup işlenme kabiliyetine sahiptir. Aklın bu mertebesine heyulani yani maddi akıl denmesi, işlenmemiş ve insanın doğuştan sahip olduğu akıl olması nedeniyledir. Farabi'ye göre bu akıl mertebesi, insanı insan yapan ilk mertebe olup bütün insanlarda müşterektir.¹⁷ Bil-kuvve akıl seviyesinden bil-fiil akıl seviyesine geçiş ise ancak akledilirlerin (ma'kulat) kavranmasıyla gerçekleşir. Bu aynı zamanda keşfi bilgiye geçişin ilk aşamasıdır. Bu aşamada insan, Faal Akıl'dan bilgi almaya yatkınlık kazanmış olur. Farabi bu seviyeye ulaşan insan aklının Faal Akıl karşısındaki konumunu, güneş karşısındaki gözün durumuna benzetir. Nasıl ki göz başlangıçta bil-kuvve gören iken güneş ışığı sayesinde bil-fiil gören hâline gelirse, insan aklı da bil-fiil mertebeye ulaştığında Faal Akıl'la irtibat kurmaya elverişli hâle gelir.¹⁸ Faal Akıl'dan bilgi alabilen akıl ise müstefad yani kazanılmış akıl seviyesine ulaşmış demektir. Bu mertebede insan artık ay üstü âlem bilgisini elde etmeye başlamış ve bilgi edinme yollarının en üstünü olan keşfi bilgiye ulaşmıştır. Görüldüğü üzere Farabi'de bilgi edinme süreci, insan nefsinin olgunlaşma süreciyle de doğru orantılıdır.

Farabi'ye göre, insanın duyuları ve aklı, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, insan bedenine değil insan nefesine ait olgulardır. Yani bilgi konusu, nefis ve nefsin güçleri ile daha bağlantılı ve sistemli hâle gelir. Çünkü ona göre duyulur nesneler cismanidir. Fakat bu duyulur nesneleri algılayan güçler yani duyular ruhanidir.¹⁹ Bu durumda duyular, nefsin nesneleri algılayan güçleridir. Akıl ise nefsin metafizik âlemi algılayan ya da akleden gücüdür. Bu noktadan itibaren Farabi'nin nefis ve nefsin güçleri hakkındaki görüşleri bizi, çalışmamızın asıl konusu olan hiss-i müşterek ve hayal kavramlarına ulaştıracaktır.

¹⁶ Farabi, İdeal Devlet, s. 80.

¹⁷ Farabi, İdeal Devlet, s. 104.

¹⁸ Farabi, es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül Mevcudat, s. 42.

¹⁹ Farabi, İdeal Devlet, s. 68.

Nefsin güçlerine geçmeden önce Farabi'nin nefis ile ilgili görüşleri hakkında da kısaca bilgi vermek istiyoruz. Farabi nefsi "bil kuvve canlı olan tabii cismin ilk yetkinliği" olarak tanımlar.²⁰ Nefsin en önemli özelliği bedene canlılık vermesi ve bilgi elde etmeye yatkın olmasıdır. Onun bilgi elde etmesinin ilk seviyesi ise duyuları kullanarak varlığı tanımaya çalışmasıdır. Varlığı tanımak çok aşamalı bir süreç olduğu için nefsin duyu güçlerini amaçlarına uygun olarak kısımlara ayırmak gerekir. Farabi de bu noktada nefsin güçlerini dış (harici) ve iç (dahili) güçler olmak üzere iki grupta ele alır. Nefsin dış güçleri; görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma olmak üzere beş tanedir. İç duyu güçleri ise hiss-i müşterek (ortak duyu), mütehayyile (hayal), vehim ve hafızadır.²¹

Farabi'ye göre bilgi kısaca şöyle gerçekleşir: Bilgi edinme sürecinde dış duyularla algılanan nesnelerin izlenimleri hiss-i müşterekte bir araya getirilerek birleştirilir. Meydana gelen bu bilgi, hayal gücüne aktarılarak bilginin kalıcılığı sağlanır. Ayrıca hayal gücü, nesne hakkında elde edilen bilgileri daha önce elde edilmiş bilgilerle birleştirerek ya da bu bilgileri ayırarak nesne hakkında iyi-kötü ve yararlı-zararlı gibi hükümler verilmesini sağlar. Vehim gücü ise Farabi'nin ifadesiyle "*maddi şeylerden hareketle maddi olmayan şeyleri bilmektir.*"²² Bu güç, hayal gücü tarafından elde edilen bilgiler doğrultusunda iyiye yönelme, zararlıdan kaçınma gibi eylemlerin ortaya çıkmasını sağlar. Farabi, vehim gücünün etkinliği ile alakalı koyun ve kurt örneğini verir. Ona göre bir koyunun kurt görünce kaçması vehim gücünün etkisi ile gerçekleşir. Vehim gücünde gerçekleşen bu hükümler, hafıza gücünde depolanır. Hafızada depolanan bu bilgiler isi gelecekte ihtiyaç duyulduğunda tekrar hatırlanır.²³

Nefsin güçleri hakkında verdiğimiz bu kısa girişten sonra, hiss-i müşterek ve hayal kavramlarının Farabi'nin bilgi felsefesindeki yerini belirtmek istiyoruz.

2. Hiss-i müşterek

Hiss-i müşterek kavramının ilk sözcüğü olan 'his' kelimesi, Arapça kökenli bir kelime olup, duyu anlamına gelmektedir. Yine duyu kavramını ifade etmek için hâsse (çoğulu havas) kavramı da kullanılmıştır. His ve hâsse kavramları duyu konusunun yanında idrak konusu

²⁰ Enver Uysal, "Kindi ve Farabi'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, S. 2, s. 153.

²¹ İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Neşriyat: İstanbul, 2003, s. 92.

²² Aydın, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, s. 103.

²³ Aydın, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, s. 93-104.

işlenirken de karşımıza çıkmaktadır. Müşterek kavramı ise yine Arapça bir kelime olup dilimizde ‘ortak’ kelimesiyle karşılık bulmaktadır.²⁴ Bu durumda “hiss-i müşterek” kavramının Türkçe tam karşılığının “ortak duyu” olduğunu söyleyebiliriz

Felsefî bir kavram olarak hiss-i müşterek, Yunanca “fantasia” kavramını karşılamak üzere kullanılmıştır.²⁵ Fantasia kavramını ilk kullanan filozofun Platon²⁶ olduğu bilinmekle birlikte bu kavramı felsefî olarak ilk kez ele alan filozofun Aristoteles olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden konuya ilk olarak onun yaklaşımını ifade ederek başlamayı uygun görüyoruz.

Aristoteles’e göre duyular, beş duyu ve hiss-i müşterek (ortak duyu) olmak üzere iki kısma ayrılır: Beş duyu görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma olup bunların duyusalları ise suret, renk, ses, koku gibi algılanabilirlerdir. Ona göre beş duyudan her birinin, kendi özel konuları olan duyusallar hakkında yanılması imkânsız olmasına rağmen diğer duyulurlar hakkında yanılması mümkündür. Örneğin görme duyusu olan göz, bir cismi gördüğü hâlde o cismin sert mi yoksa yumuşak mı olduğu hususunda yanılabilir. Bunu ancak dokunma duyusuyla anlayabiliriz. Aristoteles’e göre diğer bir duyum olan hiss-i müşterek ise farklı duyu organının algıladığı duyusalları bir araya getirip birleştiren duyudur. Bunun duyusalları da hareket, dinginlik, sayı, biçim, büyüklük ve birliktir. Hiss-i müşterek a) duyumsamak, b) duyuların ve özel duyumların çeşitliliği arasında duyunun veya algılayan zihnin birliğini tesis etmek ve c) duyumun bilincini sağlamak olmak üzere üç özelliği bulunmaktadır. Örneğin göz, hiss-i müşterek sayesinde hem görür hem de gördüğünün bilincine sahip olur.²⁷

Aristoteles, bilgi anlayışında önce duyulardan işe başlar ve duyularla elde edilen bilgileri, insanın dış dünyaya dair bilgi edinme sürecinin ilk adımı olarak görür. Bu noktada Aristoteles, duyu verisini aktif duyum ve pasif duyum olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre her duyu ile nesnesi arasında zorunlu bir bağ vardır. Bu bağdan dolayı duyumun pasif olduğu

²⁴ Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, C. 10, s. 8.

²⁵ İsmail Erdoğan, “İslam Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2003, C. 16, S. 1, s. 65.

²⁶ Ahmet Emre Dağtaşoğlu, “Antik Yunan Felsefesi’nde ‘Fantasia’nın Epistemolojik Rolü”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, S. 17, s. 266.

²⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev), Pinhan Yayınları; İstanbul, 2018, s. 167.

durumda duyu verisi yanılmaz, doğru bilgiyi verir. Fakat belli bir hükme ulaştıran duyu verisi olarak tanımladığı aktif duyumda yanılma mümkündür.²⁸

Aristoteles'e göre her duyunun belli bir objesi yani özel bir duyulur nesnesi vardır. Fakat bütün nesnelerde ortak olan hareket, şekil, hacim ve sayı gibi nitelikleri hiss-i müşterek algılar.²⁹ Aristoteles, hiss-i müşterek sayesinde beyaz bir nesneye baktığımızda onun sadece beyazlık özelliğine sahip olmayıp aynı zamanda onun maddesinin (heyûlâ) de bulunması gibi, o nesneye ait ilineksel (arazî) özellikleri de algıladığımızı ifade eder.³⁰

Bu noktada Aristoteles'i böyle bir duyunun varlığı düşüncesine götüren şeyin ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı Aristoteles'in duyu-nesne ilişkisi hakkındaki düşüncelerinden çıkarılabilmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ona göre her bir duyunun algılayabileceği kendine ait objesi vardır. Bu durumda, göz bir nesnenin şeklini, rengini yani kısaca görünüşünü algılarken burun kokusunu, kulak çıkardığı sesi ve diğer duyular da kendisiyle algılanabilecek objeleri algılar.³¹ Fakat burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Duyular aynı nesnenin farklı niteliklerini ayrı ayrı algılarken zihinde bu niteliklerin hepsi aynı anda belirir.³² Demek ki insan zihninde bu beş duyunun ötesinde, hepsinin yaptığı işlevi bir araya getirip aynı anda algılayan başka bir güç daha vardır ki bu da 'ortak duyu' yani hiss-i müşterektir.

Hiss-i müşterek konusunda Aristoteles'in fikrini benimsemiş olan Farabi'nin bu kavramı daha anlaşılır bir hâle getirdiğini söyleyebiliriz. O, bu kavramı genelde hiss-i müşterek olarak adlandırırken zaman zaman da onu 'amir duyu' ve 'amir güç' olarak nitelendirmiştir. Zira Farabi'ye göre hiss-i müşterek, dış duyu güçleri olan beş duyunun amiri yani yöneticisi konumundadır. O, bu hususu şöyle ifade etmiştir: "... beş duyunun her biri kendine has olan cinsi idrak eder. Amir kuvve ise beş duyu tarafından idrak edilen her şeyin kendisinde bir araya geldikleri kuvvedir. Sanki bu beş duyu bu kuvveyi uyarır ve sanki onların her biri özel bir tür haberle veya memleketin bir bölgesinden kendisine ayrı bir haber getirmekle görevlendirilmiş habercilerdir. Amir kuvve ise sarayında memleketin çeşitli bölgelerinden haberciler tarafından getirmiş

²⁸ Hökelekli, "Duyu", s. 8.

²⁹ Hökelekli, "Duyu", s. 8.

³⁰ Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 165.

³¹ Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 129, 159.

³² Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 167.

olan haberlerin bir araya toplandığı bir hükümdar gibidir. Duyuları yöneten bu amir kuvvenin de yeri de kalptir.”³³ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Farabi’ye göre hiss-i müşterek, bilgi edinmenin ilk aşaması olan nesne bilgisi açısından oldukça önemlidir.

Farabi, hiss-i müşteregin bedendeki yerini kalp olarak belirlemiştir. Çünkü ona göre kalp, bedenin amir organıdır ve nefsin yani ruhun bedene yayıldığı yerdir. Ayrıca Farabi, beyni de ikincil amir organ olarak belirlemiş ve ona duyu organlarıyla algılanan nesnelerin bilgilerinin sinirler vasıtasıyla ilk olarak kalpte bulunan hiss-i müşterege iletilmesi noktasında bir görev vermiştir.³⁴ Böylelikle beyin, duyu organları ile hiss-i müşterek arasında bilgi iletme işlevi görmektedir. Bir anlamda beyin, beden ile ruh arasında aracı konumundadır denebilir.

3. Hayal

Farabi’nin bilgi anlayışında hiss-i müşterekten sonraki basamak, nefsin hayal gücüdür. Hayal, Arapça “hayele” kökünden türemiş bir kelime olup “bir şeyin gerçeği zannedilen veya gerçeğine benzeyen, benzetilen görüntüsü” anlamına gelir.³⁵ Felsefi bir kavram olarak ise hayal, iç duyu güçlerinden biri olup duyular ile akıl arasında aracı konumundadır. Yani hayal, dış duyular ile algılandıktan sonra hiss-i müşterekte bir araya gelen bilgilerin akla aktarılmasına aracılık eden bir güçtür.

Bilgi felsefesinde hayal kavramını detaylı bir şekilde ele alan ilk filozofun Aristoteles olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles’e göre nefsin yetilerinden birisi de duyumun hemen üstünde yer alıp onunla sıkı sıkıya bağlı olan hayal gücüdür. Ona göre duyumların her zaman gerçek olmasına karşın hayal sonucu meydana gelen şey her zaman gerçek olmayabilir. Çünkü nefsin gerçek olmayan bir şeyi de hayal etme imkânı vardır. Aristoteles ayrıca hafıza ile hayal gücü arasında da bir ayırım yapar. Çünkü hafıza gücü de hayal gibi bir imgeye sahip olmakla birlikte ondaki imge, hayal gücündeki imgenin kopyasıdır. Ayrıca hafızada, hayal gücünden farklı olarak geçmiş kavramı mevcuttur. Hâlbuki hayal, zamandan bağımsızdır.

Aristoteles, hayal gücünün üstünde yer alan akli, nefsin bir yetisi olarak kabul eder ve onun, nefsin derecelerinin tepe noktasını oluşturduğunu belirtir. Ona göre bilgi, duyumdan başlayarak hiyerarşik bir şekilde önce hiss-i müşterege, hiss-i müşterekten hayal gücüne, hayal

³³ Farabi, İdeal Devlet, s. 66.

³⁴ Farabi, İdeal Devlet, s. 70.

³⁵ Ali Durusoy, “Hayal”, *DİA*, C. 17, s. 1.

gücünden deneye, deneyden akıl yürütmeye, akıl yürütmeden de akılsalların temasına uzanan hiyerarşik bir seyir oluşturur.³⁶

Aristoteles'e göre hayal, duyular olmadan ortaya çıkmaz. Çünkü hayal gücünün doğru veya yanlış bir yargıya varabilmesi için öncelikle bir takım duyumsamalar olmalıdır. Örneğin at ve boynuzu duyularımızla ayrı ayrı algılarız ve hayal gücümüzle birleştirip boynuzlu bir at hayal edebiliriz. Ancak bu görüntünün bizim zihnimizde canlanıyor oluşu, bu bilginin doğru olduğu anlamına gelmez.³⁷ Dolayısıyla hayal gücünü, ruhun duyularla algılanan bilgileri birleştirip veya ayırıştırıp doğru veya yanlış yeni bilgiler elde edebilen ve yorumlayabilen gücü olarak tanımlayabiliriz.

İslam Filozofları da, Aristoteles ile benzer şekilde, hayal gücünü bilgi akışında dış duyuların devamı olarak kabul ederler. Bir başka ifadeyle hayal, duyum ile akletme ya da düşünme arasında aracı konumundadır. Akletmenin ortaya çıkması için duyu bilgisinin kaybolmaması, insan zihninde tutuluyor olması gerekir ki hayal gücünün bir diğer fonksiyonu da budur.³⁸

Farabi, hayal gücü konusunda oldukça kapsamlı ve çok yönlü açıklamalarda bulunmuştur. Her ne kadar kendisinden önceki filozofların ve özellikle Aristoteles'in düşüncelerinden etkilenmiş olsa da hayal gücü konusuna farklı açılardan bakabilmiş ve konuyu ayrı bir boyuta taşıyabilmiştir. Farabi, dini bir içeriğe sahip olan vahiy ve peygamberlik kavramlarını açıklamada hayal gücünü kullanmış ve konuya felsefi bir nitelik kazandırmıştır. Ayrıca bilgi seviyesi ve dolayısıyla manevi mertebe bakımından insanın kendi çabasıyla ulaşabileceği en yüksek mertebeyi işgal eden, aynı zamanda Farabi'nin siyaset felsefesinin bel kemiğini oluşturan 'ilk başkan'ın bilgi edinme sürecinin açıklamasında da hayal gücünün yeri vardır.

Farabi tarafından "muhayyile" veya "mütehayyile" olarak da isimlendirilen hayal gücü, *"kendisi sayesinde insanın geçmişte duyularla edindiği ama artık verili olmayan duyusal şeylerin izlenimlerinin ruhunda muhafaza edildiği kuvve"* ³⁹ olarak tanımlanmıştır. Bu tanımdan da

³⁶ Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 159-62.

³⁷ Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 179.

³⁸ Durusoy, "Hayal", s.1.

³⁹ Farabi, İdeal Devlet, s. 65.

anlaşılabacağı üzere hayal, duyu güçleriyle ilişki içindedir. Farabi, insanın varlığa gelmesiyle birlikte önce beş duyusunun geliştiğini ardından ise beş duyuyla elde edilen veriler doğrultusunda, kendisinde bir şeyleri isteme veya bir şeylerden kaçınma eylemlerini gerçekleştirmeye sevk eden “arzu” gücünün oluştuğunu ifade eder. Arzu gücünün etkisi ile oluşan isteme ve kaçınma güdüsünün kalıcılığı ise bir çeşit depo görevi gören hayal gücü ile sağlanır.⁴⁰ Buraya kadar, insanın varoluşundan itibaren varlığını sürdürebilme, hayatta kalabilme konusunda bir işlev üstlenmiş gibi görünen hayal gücü, bundan sonraki aşamada insanın zihinsel gelişiminin önemli bir parçası hâline gelir.

Farabi’ye göre duyu ile akıl arasında orta bir konumda olan hayal gücü, yardımcı güçleri olmayan tek bir güçtür. Bu güç, öncelikli olarak duyusallarla ilgilenir. Öyle ki onların algıladığı şeyleri yeniden birleştirerek tahayyül edebilir. Bu yüzden hayal gücü, duyu gücünden sonra gelmektedir. Hayal gücünün işlevi, duyularla veya akılla algılanan şeyleri muhafaza etmesi bakımından hafıza gücüne benzemektedir. Ayrıca, hayal gücü, diğer güçlerden farklı olarak insan uyku hâlindeyken de işler hâlde bulunmaktadır. Hâlbuki insan uykuda iken akıl ve duyu güçleri uyanıkken olduğu gibi işlemez. Bu durumda hayal, duyu ve akıl güçleri ile olan ilişkisine ara verir ve önceden kaydettiği duyusal imgelerle ilgilenir. Onları birbirleriyle birleştirir yahut ayırır ve onları taklit eder.

Farabi bu konuda şöyle bir örnek vererek hayal gücünün görevini açıklamaya çalışmaktadır: Nasıl ki akıl gücü nemi algıladığında nemin kendisini değil de mahiyetini kabul ederse, hayal gücü de aynı şekilde nemi hayal gücünün kendi tabiatına uygun olarak alır. Bu aynı zamanda hayal gücünün maruz kaldığı her şeyi olduğu gibi kabul edemeyeceği sonucunu da doğurmaktadır. Çünkü bazı şeyler onun tabiatına uygun olduğu için onları olduğu gibi kabul edebilirken bazı şeyleri (mesela ma’kûller) de olduğu gibi almaya gücü yetmediğinden onları temsil yani benzetmeler yaparak izah eder. Farabi buna örnek olarak küçük bir çocuğun Tanrı’yı zihninde “aksakallı bilge bir adam” gibi canlandırmasını gösterir. Zira Tanrı’yı tam olarak bilmek ya da algılamak mümkün olmadığından, çocuk bunu kafasındaki en mükemmel ya da en mükemmele yakın olduğunu düşündüğü imgelerle tasavvur edecektir. Benzer şekilde Kur’an-ı Kerim’deki cennet ve cehennem tasvirleri ile

⁴⁰ Farabi, İdeal Devlet, s. 65.

onlarda bulunan nimet veya azap şekilleri de aklın idrak etmesi mümkün olmadığı için biz bunların tamamını sadece hayal edebiliriz.⁴¹

Farabi, akıl gücünden doğan, kendisinin fikri güç dediği düşünme yetisinin, hayal gücünden akla iletilen bilgileri ölçüp biçerek bir takım çıkarsamalar yaptığından söz eder. Çıkarsamalar sonucu elde edilen bilgiler doğrultusunda insan daha fazlasını bilme ya da inceleme, gözlemlleme isteği duyar ki insanı bunu yapmaya iten güç ise arzu gücüdür. Bu istek ile insanın duyu güçleri tekrar harekete geçer ve hiss-i müştereğe yeni duyuusal veriler iletilir.⁴² Böylece bilgi edinme süreci, döngüsel olarak, insan bedeninin nefsini etkilemesi ve nefsinin ise bedenini harekete geçirmesi suretiyle gerçekleşmiş olur. Ancak bilme eylemi bununla sınırlı değildir. Çünkü Farabi'ye göre bilme eyleminde sırasıyla görev alan duyular ve akıl kesin bilgiye ulaştırma noktasında yetersizdir. Her ne kadar her bir aşamada kesin bilgiye biraz daha yaklaşmış olsa da asıl kesin bilgi ancak keşfi bilgiye ulaşmak suretiyle mümkün olur. Bu bilgiye ulaşmada da yine hayal gücünün önemi büyüktür.

Hayal gücünün Farabi için daha önemli olan özelliği ise bu gücün Faal Akıl'la olan ilişkisidir. Ona göre insan, hayal gücü vasıtasıyla bazen uykuda ve nadiren de olsa uyanık iken, Faal Akıl'la ittisal ederek ondan bilgi alabilir. Nefsin diğer güçleriyle de sıkı ilişki içinde olan hayal gücü, Faal Akıl'dan algıladığı bu imgeleri adeta görür gibi olur. Hayal gücü kâmil olan bir kişi uyanık hâlde dahi Faal Akıl'dan gelen şimdiye ve geleceğe dair tikeller yahut onların duyuusallarının, aşkın ma'kullerin ve benzeri üstün şerefli mevcudatın temsillerini alır ve onları görür. Bu duruma gelecekte haber verme anlamında kehanet adı verilir.

Farabi'ye göre hayal gücü daha alt derecede olanlar ise Faal Akıl'dan elde ettiği bilgileri bazen uyurken, bazen de uyanıkken nefislerinde tahayyül eder ancak gözüyle göremezler. Daha alt derecede olanlar ise bu bilgilere sadece uyku hâlindeyken erişebilirler ki, bunlar da aldığı bu bilgiler ve onları ifade ediş şekilleri bağlamında birbirlerinden ayrılırlar. Farabi hayal gücüyle alınan bilgiler sonucu mizacın bozulabileceğinden de bahsetmiş ve abdalların, delilerin ve benzerlerinin bu türden insanlar olabileceğini belirtmiştir.⁴³

⁴¹ Farabi, İdeal Devlet, s. 89-95; a. mlf, es-Siyasetü'l- Medeniyye, s. 3.

⁴² Farabi, İdeal Devlet, s. 68.

⁴³ Farabi, İdeal Devlet, s. 94-95.

Yukarıda ifade ettiğimiz zihinsel gelişimin oluşmasında, İslam filozoflarının büyük çoğunluğunun varlığını kabul ettiği Faal Akıl, büyük bir paya sahiptir ki bu payı en iyi açıklayan filozoflardan biri de Farabi'dir. Özellikle Farabi'nin ifade ettiği bilgi edinme aşamalarından, keşfi bilginin anlaşılması ve bu süreçte hayal gücüyle ilişkisinin daha net ifade edilmesi açısından Faal Akıl hakkında bilgi verme gereği ortaya çıkmaktadır.

Farabi'de Faal Akıl kavramı, sudur teorisine dayanır. Bu teoriye göre İlk Varlık olan Tanrı'nın kendisini düşünmesi sonucu İlk Akıl adı verilen bir varlık meydana gelir. İlk Akıl sırf akıldır ve maddi bir varlığı yoktur. İlk Akıl, sırf akıl olması itibarıyla İlk Varlığı ve kendi varlığını düşünür. Onun İlk Varlığı düşünmesi sonucu İkinci Akıl, kendi nefsinin düşünmesi sonucu ise ilk göğün maddi varlığı ortaya çıkar ki bu noktada ikilik başlamış olur. Bu taşma süreci onuncu (bazı eserlerinde on birinci) akla kadar devam eder. Sudur sisteminin sonunda bulunan akıl ise Faal Akıl olup, bu akıldan ay altı âlemdeki maddi varlıkların suretleri ortaya çıkar. Bu noktada Faal Akıl'ın ilk işlevi olan maddi varlıklara suret bahşetme görevi kendini göstermiş olur.⁴⁴ Ancak bu bahşetme Faal Akıl'ın zatından kaynaklanan bir durum değil, Tanrı'nın yardımıyla gerçekleşen bir durumdur. Zira Faal Akıl maddi varlıkların suret bilgisini Tanrı'dan alır.

Faal Akıl'ın konumuz açısından asıl önemli olan işlevine gelince, Farabi bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır: *"Faal Aklın gördüğü iş, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani Yüce Mutluluğa (es-Saadetü'l-Kusvâ) ulaştırmaktır."*⁴⁵ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Farabi'ye göre insanın mutluluğu ile bilme düzeyi doğru orantılıdır. Dolayısıyla Faal Akıl, Farabi'nin bilgi felsefesinde önemli bir yere sahiptir.

Farabi'nin, insanın nazari aklını kullanması ve geliştirmesi oranına bağlı olarak bil-kuvve, bil-fiil ve son olarak müstefad akıl aşamalarından geçtiğini ifade etmiştik. Ona göre Faal Akıl'ın her bir aşmada etkisi olmakla birlikte, bu etkinin doruk noktasına müstefad akıl seviyesinde ulaşılır. Bu nokta, insanın duyularla başlayan bilgi edinme sürecinin akli da aşarak sezgisel bilgiye ulaştığı yerdir. Aynı zamanda bir yönüyle maddi diğer yönüyle nefsi bir varlık olan insanın maddeyi aşarak, düşünme gücüyle geliştirdiği bir takım

⁴⁴ Farabi, İdeal Devlet, s. 31-32.

⁴⁵ Farabi, Siyasetü'l-Medeniyye, s. 2.

soyutlamalardan ziyade, ay üstü âlem hakkındaki bilgilerinin ortaya çıkması anlamına gelir.⁴⁶ Bir bakıma Faal Akıl, maddi âlem ile manevi âlem arasında bir köprü görevi üstlenmektedir. Ayrıca Farabi, Faal Akıl'ı, ifade ettiğimiz işlevine nispetle, "er-Ruhu'l-Emin" ve "Ruhu'l-Kuds" gibi farklı şekillerde de isimlendirmiştir.⁴⁷ Bu ifadelerin İslam literatüründe vahiy meleği Cebrail hakkında da kullanıldığı bilinmektedir. Bu da bizi, Farabi'nin Faal Akıl derken, kastettiği anlamlardan birinin de Cebrail olduğu bilgisine ulaştırmaktadır.

Farabi'nin bilgi anlayışında, bilginin nihai mertebesi olan keşfi veya sezgisel bilgilerin elde edilmesinde de hayal gücü önemli bir görev üstlenmiştir. Ona göre duyuşal ve akli veriler insanı yanıltabilir ancak kendisinin "et-tehaddüs/ el-hads" dediği, aniden içe doğmayı ifade eden keşfi bilgi insanı yanıltmaz.⁴⁸ Ancak Farabi, iki tür keşfi bilgiden bahseder. Bunlardan biri insanı bilge bir filozof yaparken diğeri peygamber seviyesine ulaştırır. Bu bilgiye ulaşmada hayal gücünün çok önemli bir işlevi bulunmaktadır. Bu işlevi daha iyi anlayabilmek için öncelikle Farabi'nin kendi ifadelerine yer vermekte fayda vardır: *"Bu hâl onun akısal kuvvesinin her iki kısmında, yani nazari ve ameli kısımlarında ve muhayyile kuvvesinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine vahiy gelen insan olur ve aziz ve yüce Tanrı, Faal Akıl aracılığıyla ona vahiy indirir. Böylece aziz ve yüce Tanrı tarafından Faal Akıl'a taşan şeyi Faal Akıl, kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvesine geçirir. Ve bu insan, Faal Akıl'dan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, Tanrısal nitelikli bir akli kullanan mükemmel bir düşünür; Faal Akıl'dan muhayyile kuvvesine taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hâlihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici (kahin) olur."*⁴⁹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere hayal gücü, her ne kadar birinci tür keşfi bilgiyi edinmede etkili ise de asıl işlevini insanı peygamberlik seviyesine ulaştıran bilgi türünde gösterir. Bu da konuyu, Farabi'nin vahiy ve nübüvvet görüşü ile bağlantılı olarak ele almayı gerektirmektedir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Farabi'ye göre insan, Faal Akıldan iki şekilde bilgi alır. Bunlardan biri insanın kendi akli çabasıyla gerçekleşir. Bu akli çaba bil-fiil akıl seviyesini geçip kazanılmış (müstefad) akıl düzeyine ulaştırdığında insan, Faal Akıl'dan

⁴⁶ Aydın, Farabi'de Bilgi Teorisi, s. 130.

⁴⁷ Farabi, Siyasetü'l-Medeniyye, s. 38.

⁴⁸ Aydın, Farabi'de Bilgi Teorisi, s. 134.

⁴⁹ Farabi, İdeal Devlet, s. 105.

bilgi almaya yatkın hâle gelir. Bu süreçte insanın Faal Akıl ile ilişki içerisinde olan gücü akıldır ve bu sürecin doruk noktasına ulaşıldığında ise insan bilge bir filozof olur. Faal Akıl'dan bilgi alma yollarından ikincisi ise insanın kendi çabası olmadan, Tanrı vergisi olarak gerçekleşir. Bu süreçte Faal Akıl ile ilişki içinde olan nefsin akıl gücü değil hayal gücü olup bilgiler Faal Akıl'dan, rüyalar veya içe doğma suretiyle hayal gücüne akar. Böylelikle vahiy alma süreci gerçekleşmiş olur.⁵⁰

Farabi, Faal Akıl'dan bilgi elde etme hususunda peygamber ile filozofu aynı kategoriye dahil etmesine rağmen yine de ikisi arasında dikkate değer ince bir ayrım yapar. Ona göre filozof, müstefad akıl vasıtasıyla Faal Akıl'dan bilgi almasına rağmen peygamber aynı bilgiyi hayal gücü vasıtasıyla elde eder.⁵¹ Böylece Farabi, filozoftaki müstefad aklın karşılığını peygamberdeki hayal gücü olarak görmektedir.

Görüldüğü üzere hayal gücü özellikle peygamberlerin vahiy almasında önemli bir rol oynamaktadır. Şöyle ki hem filozof hem de peygamber Faal Akıl'dan bilgi almakta eşittirler. Ancak bu bilgilerin nasıl alındığı ve diğer insanlara nasıl anlatılacağı hususunda Farabi, filozof ve peygamber arasında bir ayrım yapar. Ona göre filozof Faal Akıl'la müstefad akıl vasıtasıyla bilgi aldığı için ondan bilgileri kavramlar hâlinde alır. Peygamber ise Faal Akıl'dan hayal gücüyle bilgi aldığı için bu bilgiler filozofunki gibi kavram hâlinde olmayıp temsiller, rumuzlar veya semboller hâlinindedir. Her ikisi de bilgileri bu şekilde aldıkları gibi başkalarına da aynı şekilde iletirler. Yani filozof, düşüncelerini başkalarına kavram olarak açıklarken, peygamber aynı bilgileri başkalarına temsiller, semboller ve rumuzlar hâlinde aktarırlar. Halkın kendisi de hayal gücü sahibi olduğu için onlar da bu bilgileri misaller ve temsiller yoluyla alır ve o şekilde anlar.⁵²

Farabi, bilgi edinme sürecinde hayal gücünün etkisini anlatırken konuyu rüya ile de ilişkilendirir. Ona göre peygamberin Faal Akıl'dan elde ettiği bilgi, düşünme ve akli kullanma eylemi olmaksızın, direk tahayyül gücüne akar. Bu bilgiler bazen insanın nazari aklını etkiler ve bu etki dolayısıyla insan akılsal varlıkları kavramaya başlar. Bazen de Faal Akıl, bu akılsalların bilgisini tikel biçimde iletir. Elde edilen tikellerin bilgisi uyku hâlinde iken hayal

⁵⁰ Aydın, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, s. 159-160.

⁵¹ Farabi, es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat, s. 45.

⁵² Farabi, Mutluluğun Kazanılması, s. 47-48.

gücüne akarsa bunlar sadık rüya olarak ortaya çıkar. Ancak bazı durumlarda hayal gücü Faal Akıl'dan akan akılsalların taklitlerini alır. Bu taklit bilgiler de insanın bir takım kehanetlerde bulunmasına vesile olur. Ayrıca bazı insanlar Faal Akıl'dan akan akılsalların bilgisini rüya görme yoluyla değil uyanırken de alabilir. Fakat bu durum çok az sayıdaki insanda görülür.⁵³

Hayal gücünün rüya ile bağlantısına değinmişken, İslam filozoflarının rüya ile ilgili görüşlerini de kısaca ele almak, konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır. İslam filozoflarına göre rüya, nefsin bedenden sıyrılıp farklı âlemlere yapmış olduğu bir yolculuk esnasında gördüğü şeylerdir. Onlar bunun izahını ise şöyle yapmaktadırlar: İnsan uyku hâlinde iken nefsi, beden vasıtasıyla işlev gören dış duyuların etkisinden kurtulmuş olur. Dolayısıyla uyanırken dış duylardan elde edilen bilgileri bir araya getirmek ve işlemekle meşgul olan hiss-i müşterek ve hayal güçleri de bu meşguliyetten uzak kalmış olur. Bunun sonucu olarak nefis, bütün eğilimlerini kendisine yönlendirir. Böylece nefis, akli âlemle bağlantı kurmaya elverişli bir hâle gelmiş olur. Onun akli âlemden elde ettiği görüntüler hiss-i müşterekte birleştirildikten sonra hayal gücünde yeniden şekillenir.⁵⁴ Bu belirme, peygamberlerde en net şekilde olup vahiy adını alırken, diğer insanlarda sadık rüya olarak kendini gösterir. Sadık rüya, hayal gücü ile gerçekleşen rüyadır. Duyularla gerçekleşen rüyaya ise aldatıcı/yalancı (kazib) rüya adı verilir.

Sonuç olarak Farabi'de "bilmek", İlk Varlık'tan taşmanın, insanın kendini gerçekleştirmesinin, mutluluğun, ideal devlet düzeninin ve peygamberliğin sebebi ve başlangıç noktasıdır. Bilme eyleminin gerçekleşmesi ise aşamalar hâlinde olur. İlk aşamada görev alan beş duyu dediğimiz dış duylardır. Dış duylar ile maddi varlıkların her bir duyuya ait yönü tek tek algılanır. Aynı ayrı algılanan bu duyu verileri iç duyu güçlerinden biri olan hiss-i müşterekte bir araya getirilerek insan zihninde o nesne hakkında tek bir yargı oluşur. Hiss-i müşterekte nesne hakkında oluşan bu bilgi hayal gücüne iletilir. Hayal gücü bu bilgileri birleştirip ayırıştırarak nesne hakkında doğru veya yanlış bir takım çıkarımlarda bulunur ve bu çıkarımları kendinde depolar ve akıl gücüne iletir. Akıl gücü, bu bilgileri düşünce süzgecinden geçirerek insanın farklı fikirler üretmesini ve soyutlama yapmasını sağlar.

⁵³ Farabi, İdeal Devlet, s. 90-91.

⁵⁴ Erdoğan, İslam Filozoflarının Rüya'nın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri, s. 64-65.

İnsan, düşünce gücünü kullanması oranında Faal Akıl'a yaklaşıp ondan akılsal varlıklar hakkında bilgiler alabilir. İnsanın bu akli seviyesine müstefad yani kazanılmış akıl denir. Böylelikle insan, bilge bir filozof veya ideal devlet yöneticisi olabilir. İnsan bu seviyeye kendi çabası ile gelebilmektedir. Ancak bazı insanlar ise Faal Akıl'dan kendi çabası olmadan bilgi alabilmektedir. Bu bilgi edinme sürecinde hayal gücünün önemi büyüktür. Çünkü bilgiler Faal Akıl'dan insanın hayal gücüne taşmak suretiyle iletilmekte ve insan zihninde belirmektedir. Bu insanlar Tanrı'nın vahyettiği insanlar yani peygamberleridir. Ayrıca hayal gücünün bir diğer işlevi, insanın rüya görmesini sağlamasıdır. Uyku hâlinde dış duyu verilerini işlemekten azade kalan hayal gücü, içe yönelir ve kendinde daha önceden depolanmış olan verileri işlemekle meşgul olur. Bu sırada insan, hayal gücünün bu eylemi sonucu rüya görmüş olur. Bu rüyalardan sadık olanı, peygamberlerde vahiy değeri taşıyabilir. Böylece hayal gücü, Farabi'nin vahiy ve nübüvvet hakkındaki görüşlerini, felsefi açıdan temellendirmesine yardımcı olmuştur.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, Ruh Üzerine, (çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev), Pinhan Yayınları; İstanbul, 2018.
- Aydın, İbrahim Hakkı, Farabi'de Bilgi Teorisi, Ötüken Neşriyat: İstanbul, 2003.
- Aydınlı, Yaşar, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yayıncılık; İstanbul, 2008.
- Bayrakdar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, TDV Yayınları: Ankara, 1997.
- Bolay, Süleyman Hayri, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Akçağ Yayınları: Ankara, 2004.
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık: İstanbul, 2010.
- Dağtaşoğlu, Ahmet Emre, "Antik Yunan Felsefesi'nde 'Fantasia'nın Epistemolojik Rolü", Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2014.
- Durusoy, Ali, "Hayal", DİA, C. 17.
- Erdoğan, İsmail, "İslam Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri", İslami Araştırmalar Dergisi, 2003, C. 16, S. 1.

- Farabi, “et-Talikat”, Farabi (Hazırlayan ve çeviren Hilmi Ziya Ülken-Kıvamettin Burslav), Kanaat Kitabevi: İstanbul (trs.).
- Farabi, es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebadi’ül-Mevcudat, (çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas), Büyüyen Ay Yayınları: İstanbul, 2017.
- Farabi, İdeal Devlet, Çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2018.
- Farabi, Mutluluğun Kazanılması, (Çev. Ahmet Arslan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.
- Filiz, Şahin, “Bilgi-İnanç Bağlamında Farabi’nin Bilgi Felsefesi”, Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri, Elis Yayınları: Ankara, 2004.
- Filiz, Şahin, Farabi, İnsan Yayınları: İstanbul, 2005.
- Hökelekli, Hayati, “Duyu”, DİA, C. 10.
- Kaya, Mahmut, “Farabi”, DİA, C. 12.
- Uysal, Enver, “Kindi ve Farabi’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 13, S. 2.

Makale Gönderim Tarihi: 21.12.2021

Makale Kabul Tarihi: 23.12.2021

Araştırma Makalesi

Siyaset Felsefesinin Temel Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme

Özkan KERİMOĞLU¹

Öz

Bu çalışmamızın amacı, bireyin ve toplumun iyi yaşam ve mutluluğa ulaşması için, ideal siyaset anlayışının benimsediği temel ilkeleri belirlemek ve öz değerlendirmelerde bulunmaktır. İnsan, doğası gereği sosyal bir varlıktır ve yaşamını sürdürebilmesi için çeşitli ihtiyaçları vardır. Sosyal çevre ve burada yaşamak, bu ihtiyaçların temini için olması gereken uygun ortamdır.

Siyaset felsefesinin önemsendiği temel kavramları adalet, özgürlük, eşitlik, hukuk, hak, yasa, birey, sivil toplum diye sıralayabiliriz. Bunlar mutlu birey, huzurlu toplum ve iyi bir yaşam için olması gereken değerlerdir.

Anahtar Kelimeler: Adalet, eşitlik, birey, özgürlük, hukuk.

An Assesment About Basic Principles Of Political Philosophy

Abstract

The purpose of this study is to determine the basic principles adopted by the understanding of ideal politics and to make self-evaluations for a better life and happiness for the individual and society. Human beings are social creatures by nature and they have various needs in order to survive. The social environment and living in this environment is the appropriate place to be in order to meet these needs.

Atıf/Reference: Özkan Kerimoğlu, "Siyaset Felsefesinin Temel Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.1, 2020, 20-46.

¹ Dr., İstanbul, Silivri Yunus Emre İmam Hatip Ortaokulu Müdürü

We can list the basic concepts of political philosophy as justice, freedom, equality, law, rights, individuals and civil society. These are the essential values for a happy individual, a peaceful society and a good life.

Key Words: Justice, equality, individual, freedom, law.

Giriş

İnsan, toplumsal bir varlık olarak yaratılmıştır. Toplumsal yaşantı ve birlikteliğin sürdürülebilmesi için, toplumdaki ilişkileri düzenleyen ortak davranış kurallarının belirlenmesi ve toplum üyelerinin bu kurallara uymasını sağlama gereği vardır. Bu gereksinim, bir yapılanma, örgütlenme ve kurumsallaşma nedeni olmaktadır.² Ayrıca düşünen ve araştıran her insan, kendisini mutlu edecek iyi bir hayatı, iyi bir toplumu ve iyi bir yönetim şeklini elde etmek için uğraş vermiştir, vermektedir ve vermeye de devam edecektir. Bu ve benzeri gerekçeler, arayışlar ve soruların cevabı olarak birtakım oluşumlar ve bilim dalları ortaya çıkmıştır ki bunlardan bir tanesi de siyaset felsefesidir. Siyaset felsefesinin tanımı, konusu, diğer ilim dalları ile ilişkisi gibi konulara geçmeden önce siyaset ve felsefe kavramları üzerinde durmamız, faydadan hali değildir.

Kaynaklar incelenip, filozofların eserleri tarandığında görülecektir ki felsefenin tanımı konusunda ortak bir tutum söz konusu değildir. Her filozof felsefeyi, benimsediği felsefi görüş, felsefi sistem ve kişisel birikim ve kabiliyeti doğrultusunda, yaşadığı çağın gereksinimlerini de göz önünde bulundurarak tanımlamaya çalışmıştır.

Felsefe, Eski Yunancada “sevmek” anlamına gelen philein/philo ile “bilginlik” ya da “bilgelik” anlamına gelen sophia sözcüklerinin philosophia biçiminde birleştirilmesiyle oluşturulmuş; sözlük anlamıyla “bilgelik sevgisi”, “bilgi severlik” ya da “bilgi sevdası” gibi anlamlar taşıyan, içindeki tüm öğeleriyle birlikte bütün bir disipline adını veren terimdir.³ En

² Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul: Güryay Matbaacılık, 1977, 11.

³ Mahmut Kaya, “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV Yayınları, 1995, 12/ 311; Sarp Erk Ulaş, “Felsefe” *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, 532; Mahmut Kaya, “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 12/ 311; H. Ömer Özden-Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2018, 17; Abdülkadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Asa Yayınları, 2001, 41; Süleyman Hayri Bolay, “Felsefe”,

genel anlamıyla felsefe, “saltık gerçeklik” ile “saltık doğruluk”un en son anlamdaki değişmez ilkeleri üstüne düşünen, bütün bir varlık alanını her yönüyle araştıran, her durumda en temel ilkelere, doğru bilgilere, iyi ve güzel yaşama ulaşmaya yönelik olarak yürütülen ussal ve eleştirel sorgulama biçimidir.⁴ Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi felsefe, evreni içinde bulunan her şey ile birlikte anlamaya çalışmak, insan bilgisinin kökenlerini, kaynağını ve temellerini araştırmak, aynı şekilde doğru bilgiyi yanlış bilgidan ayırt edebilmek için birtakım yöntemler ve ölçütler geliştirmek, insanın tanrısal yönelimleri ile doğa ötesi bağlanımları karşısındaki konumunu tanımlamak ve iyi bir yaşam yolunda mutluluğa ulaşmak için nelerin yapılması gerektiği sorusu bağlamında, bütün insan eylemlerinin değerlendirilmesine yönelik köklü bir araştırmaya karşılık gelen soruşturmalar bütünüdür. O halde felsefe için, ilkece üzerine düşünülmesi olanaklı bütün her şeyi düşünen, var olan her şeyi bütün yönleriyle sorgulayan alabildiğine çok araştırmalar bütünü olarak, hem bilginin hem de yaşam bilgeliğinin peşinde koşma etkinliğidir diyebiliriz.

Çalışmamızın içeriği gereği ilgilendiğimiz diğer kavram ise siyasettir. Siyaset terimi, Arapça kökenli bir sözcük olup Türkçeye geçmiştir. Bu dilde “siyasa” şeklinde kullanılmaktadır. Sws veya sasa kökünden gelen siyasa kelimesi “idare etmek, işleri düzene koymak (tedbir), eğitmek, yetiştirmek”⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Orijinal olarak bu kelime önce bedevi toplumlarda hayvanların, özellikle de atların ve develerin, terbiye edilmesi ve yetiştirilmesi için kullanılmıştır.⁶ İngilizcedeki karşılığı “politics” olan siyaset kavramı Yunancada şehir anlamına gelen “polis” kelimesinden türemiştir ki şehirle ilgili işler, devlet idaresi ile ilgili olan, devlete ait işler anlamına gelmektedir.⁷ Sözcük anlamı olarak farklı dillerde benzer anlamları ihtiva eden siyaset kavramının detaylandırılmış tariflerine bakınca farklı tanımlarla karşılaştığımızı gözlemliyoruz. Siyaset kavramı hem günlük konuşma dilinde hem de toplumsal bilim alanında farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Toplumun işlerini

Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995, 140; H. Ömer Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2017, 17.

⁴ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, 1; Ulaş, “Felsefe” *Felsefe Sözlüğü*, 532.

⁵ Dursun, *Siyaset Bilimi*, İstanbul: Beta Yayıncılık, 2002, 25; Süleyman Hayri Bolay, “Siyaset Felsefesi” *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 366; Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37/294; Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, Ankara: AÜ Basın Yayın Yüksek Okulu Yayınları, 1987, 3.

⁶ Dursun, *Siyaset Bilimi*, 25; Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 3.

⁷ Bolay, “Siyaset Felsefesi” *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 366; Kışlalı, *Siyaset Bilimi* 3; Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara: Siyasal Yayınevi, 2004, 1.

üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı şeklinde tanımlanan siyaset kavramı, elbette ki önceki dönemlerde bugünkü demokratik politika gibi herkesi kapsama, çoğulcu ve yarışmacı olma vasıflarından uzaktı. İlerleyen zaman içinde politikanın kapsamı, tarzı ve vasıfları da değişti ve politika, beşeri faaliyetlerin meşru ve gerekli bir türü olarak kabul edilir hale geldi. Şehirlerin ve insanların yönetimi anlamında siyaset, onların refahını artırmak için belirli bir yöntemle onları yönetme sanatı olarak da ifade edilebilir.⁸

Bugüne kadar yapılan tanımların her biri politikanın değişik yönlerini öne çıkarmış veya tanımı yapanların ideolojik ve değerlerle ilgili konumunu sergilemiştir. Felsefede olduğu gibi siyasetin tanımı konusunda da herkesi tatmin eden ve herkesin üzerinde ittifak ettiği bir tanım ortaya çıkmamıştır. Siyasetin kendisi de, tanımı da halen çeşitli bakımlardan tartışılmaktadır. Tanımı yanında, siyasetin bir bilim mi, sanat mı yoksa bildiğimiz anlamda bir hayat gerçeği mi olduğu da siyaset bilimi edebiyatında tartışılan bir konudur.⁹

Politika (siyaset) nedir? Sorusuna eski çağlardan bugüne kadar verilen cevapların çeşitliliğinden yukarıda söz etmiştik. Şimdi bu farklı ve çeşitli tanımlardan çalışmamıza ışık tutacak olanlarından birkaçını sunmaya çalışalım. Bülent Daver siyaseti “Ülke, devlet ve insan yönetimi”¹⁰, P. H. Merkle “İnsanın kendi toplumsal görüşlerine göre içinde yaşadığı topluma bir düzen verme süreci”¹¹, İmam Gazali ise “beşeriyeti ıslah ile dünya ve ahrette selamete ulaştıracak doğru yolu gösteren bir sanat”¹² olarak tanımlamaktadır. Gazali, bu tanımıyla dört mertebede ele aldığı siyaseti, sanatların en şerefli olanı olarak tasvir ederek, bu sanatın diğer sanat dallarının aramadığı kemalatı gerektirdiğini ve bu sanatın sahibinin diğer sanatları kendine hizmet ettirdiğini ifade etmektedir.¹³ Ünlü Türk düşünürü Farabi ise siyaseti mutlak siyaset ve cahiliye siyaseti diye sınıflandırdıktan sonra saadetin ne olduğunu araştıran ilme “medeni ilim (siyaset)” demektedir. Farabi’ye göre siyaset, insanın elde etmek zorunda olduğu olgunluğun ne ve nasıl olduğunu, ona ulaştıran vasıtaları elde etmede yararlı olacak şeylerin neler olduğunu ve olgunluğun yolunu tıkayan engellerin nelerden ibaret olduğunu, her birinin

⁸ Dursun, *Siyaset Bilimi*, 25.

⁹ Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 2.

¹⁰ Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 3; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 315.

¹¹ Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 19.

¹² İmam Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974, 1/40.

¹³ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, 1/40.

neden ve niçin mevcut olduklarını bildiren ve ayırt eden ilimdir.¹⁴ Siyaset, Aristo'nun ifadesi ile "Vatandaşların toplumu ilgilendiren işlerle ilgili olarak yaptığı her şey"¹⁵dir. Bir başka tanıma göre ise genel anlamda siyaset; "devleti her alanda idare edecek kuralların bütünü"¹⁶ olarak tanımlanabileceği gibi, "iktidarın ele geçirilmesine yönelik eylemlerin tümü"¹⁷ diye tanımlamak da mümkündür.

Verilen bu tanımlar ele alındığında siyasetin tamamen farklı ve birbirine zıt iki ayrı yönünün olduğunu görürüz. Bir görüşe göre siyaset (politika) toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır. Karşıt temel görüşü temsil eden düşünürlere göre ise politikanın amacı her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı koyarak genel yararı ve insanların ortak iyiliğini gerçekleştirecek adımları atmaktır. Her iki anlayışta amaç ve hedef tamamen farklıdır. Birisinde bir iktidar hırsı, pragmatik bir hissiyat söz konusu iken, diğer anlayışta daha bütüncül ve pozitif bir hizmet etme tasavvuru hakimdir.

Bu tanımlamalarda akla siyasetin kaynağı nedir? Siyaset neden doğmuştur? sorusu gelmektedir. Şüphesiz bu soruya verilen cevaplarda, siyasetin oluştuğu fiziki, biyolojik, ekonomik, toplumsal ve kültürel çevrelerin etkisinden, katkısından söz etmemek objektif ve rasyonel bir bakışın ürünü olmaz. Birçok yazar siyasetin tarifinin çeşitli olmasının kaynağında, insanların fıtraten birbirlerinden farklı olmasının önemli bir etken olduğu konusunda hemfikirdir.

Bu kanaate sahip olanların ileri sürdükleri gerekçeleri şu şekilde açıklayabiliriz. İnsanlar, dini inanış, dünya görüşü, hayat tarzı, menfaat algılaması, kıyafet kodu, estetik anlayışı, değer tercihleri ve benzeri bakımlardan birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar, insanlar arasında anlaşmazlıkları ve ihtilafları doğurur. Bu anlaşmazlıkları çözmenin değişik yolları vardır. Bu çözüm yollarından biri de siyasettir. Şiddeti dışlayan, müzakere ve uzlaşya açık bir siyaset anlayışı söz konusu ise bu problemlerin çözümünde siyaset, çözüm araçlarının en önemli ve etkilisi olarak ortaya çıkar. Farklı yaratılışlara, ekonomik ve sosyal durumlara sahip insanlar arasındaki bu farklılık politikanın temelini oluşturur.¹⁸ Aynı şekilde insanların toplu halde

¹⁴ Farabi, Mehmed b. Tarhan b. Uzluğ, *Kitabu Tahsil es-Saade*, Haydarabad:, H.1345, 15-16; Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul: Doğu Yayınları, 1983, 14-15.

¹⁵ Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 366.

¹⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2002, 221.

¹⁷ Ali Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2003,1.

¹⁸ Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2002, 17-18; Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 5; Dursun, *Siyaset Bilimi*, 32.

yaşamaları da bir diğer faktör olarak dikkatlere sunulmaktadır. Eğer her birey tek başına ve bir başka bireyle etkileşim halinde olmaksızın yaşamını sürdürebilseydi, siyaset de söz konusu olmazdı; bu bakımdan siyaset, ortak yaşamın bir sonucudur.¹⁹ Çünkü her toplum öncelikle varlığını sürdürmek, ortak sorunlarını çözmek, kamusal hizmetleri görmek, ortak değerler üretmek ve bunların bölüşümünü gerçekleştirmek amacıyla özel bir örgütlenmeye ihtiyaç duyar. İster geleneksel, ister modern ve gelişmiş bir toplum olsun bu tür kamusal ihtiyaçlar için bir yönetim örgütü geliştirmek zorundadır. Şehir devletleri, feodal prenslikler, imparatorluklar, ulus-devletler, dünya siyaset sistemi bu amaçla gerçekleştirilen organizasyonlardır. Bu organizasyonların adı ne olursa olsun biz genel bir adlandırma ile buna “siyasal sistem”²⁰ diyebiliriz.

Siyasetin tanımı üzerinde herkesin ittifak ettiği bir tanımın bulunmadığını belirtmiş ve her tanımın veya yaklaşımın siyasal gerçeklik dediğimiz toplumsal hayatın bir yanına vurgu yaptığını ve farklı bir özelliği öne çıkardığını ifade etmiştik. Bunlara rağmen siyaseti, toplumun tümünü ilgilendiren ilişkileri son aşamada meşru zora dayanarak düzenleyen eylemler bütünü olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır.²¹

Siyasetle İlgili Bazı Kavramlar

Siyasi olgular, yapılar ve olaylar birkaç alanda ele alınıp incelenebilmektedirler. Bunları dört başlık altında toplayabiliriz.

Siyaset Teorisi: Siyaset teorisi, siyasileri siyasi davranış ve toplumsal sorunlar konusunda motive eden düşünce ve teorileri içerir. Siyasi düşünce içinde insanların birbirlerinin siyasi davranışlarını açıklama ve değerlendirme aracı olarak kullandıkları teoriler ve değerlerle, bu davranışları kontrol altına almak için kullandıkları mekanizmalar vardır. Siyasal düşüncenin merkezi fikir ve doktrinlerinin analitik incelemesini içeren siyaset teorisi, devlet, hukuk, hükümet, temsil, seçim gibi kurumların yanında adalet, özgürlük, eşitlik gibi etik veya ahlaki sorularla da ilgilenmektedir. Karşılaştırmalı ve açıklayıcı bir daldır. Tipik örnekleri anayasa tarihi ve anayasal, kurumsal analizlerdir.²²

¹⁹ Dursun, *Siyaset Bilimi*, 31.

²⁰ Dursun, *Siyaset Bilimi*, 33.

²¹ Dursun, *Siyaset Bilimi*, 33.

²² Andrew Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler, Ankara: Adres Yayınları, 1.Basım, 2012, 153; Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 8.

Siyaset Bilimi: Siyaset bilimini, siyasal otorite ile ilgili kurumların ve bu kurumların oluşmasında ve işleminde rol oynayan davranışların bilimi olarak tanımlayabiliriz. Siyaset bilimi, siyasi olanla ilgilidir. Adından da anlaşılacağı gibi, bilim olma iddiası bu dalın baskın özelliğidir. Akademik bir disiplin olarak siyaset bilimi, iktisat ve sosyoloji gibi dalların sağladığı bilgi ve tekniklerden de yararlanarak, siyasi bakımdan önem taşıyan olay ve eylemleri “bilimsel yöntemlerle” analiz etmeye çalışır.²³ Siyaset bilimi, başta devlet olmak üzere siyasal kurumları, siyasal rejimleri sistemli bir şekilde ve herhangi bir değer yargısında bulunmaksızın, sırf açıklayıcı ve betimleyici bir tarzda inceleyip problemleri tespit eden bilim dalıdır. Siyaset bilimi, diğer bilimler gibi, siyasette olanı inceler, açıklar ve yasalarını bulmaya çalışır.²⁴ Buna göre ahlak ve felsefeden bağımsız olarak olması gerekeni değil var olanı nesnel bir biçimde inceleyen siyaset biliminin konusu devlet, devletin kuruluşu, devletin temel işlevleri, amaçları, kurumları, vatandaşlarla ilişkileri; iktidar, güç ve otoriteye ilişkin davranışlar, oluşumlar, faaliyetler, kurumlar ve bunlarla olan ilişkilerdir diyebiliriz.²⁵

Siyasi Düşünce: Siyasi düşünce ifadesi, siyaset felsefesi ve siyaset bilimi kavramlarından daha geniş bir alanı ifade eder. Siyasi düşünce, herhangi bir inancın, kanaatin veya mitosun açıklanması ya da savunusudur. İnsan topluluğunun olduğu hemen her yerde bir siyasi düşünceden bahsetmek mümkündür. Her siyaset felsefesi, siyasi bir düşüncedir ancak her siyasi düşünce siyaset felsefesi değildir. Siyasi düşünce, siyasete yönelik spesifik bir tutumu amaç edinen, insanlığın tarihi kadar eski bir düşünce türüdür.²⁶

Siyasi Teoloji: Siyasi teoloji ise, doğruluğu peşinen kabul edilen kutsala dayanılarak temellendirilen siyasal düşüncedir. Yani, ilahi bir vahiyde temellendirilen siyasal öğretilere ilişkin bir araştırmadır.²⁷

Siyaset Felsefesi ve İlgili Kavramlar

²³ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*;147-148; Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 4; Yayla, 9.

²⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, 154; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 316; Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 5; Dursun, *Siyaset Bilimi*, 67; Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 11.

²⁵ Dursun, *Siyaset Bilimi*, 69; Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 3.

²⁶ Leo Straus, “Siyaset Felsefesi Nedir?” *Siyasi Hermenötik*, çev. Burhanettin Tatar, Samsun 2000, 16; Şenol Korkut, *Farabi'nin Siyaset Felsefesi*, Ankara: Atlas Yayınları, 1.Basım, 2015, 24; Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, 11.

²⁷ Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul İletişim Yayınları, 1999, 52; Korkut, *Farabi'nin Siyaset Felsefesi*, 25; Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 11.

Siyasetle ilgili terimlerin tanımlarına yer verdikten sonra siyaset felsefesi nedir? Siyaset felsefesi hangi sorularla ilgilenir? Siyaset felsefesinin temel kavramları nelerdir? Siyasetin gerekliliği var mıdır? gibi problemleri incelemeye çalışacağız.

İnsanlık tarihinde ne kadar geriye gidilirse gidilsin, insanların ilk ortaya çıktığı andan itibaren toplum halinde yaşadıkları bir realitedir. O halde insanların aile, boy, klan, kabile gibi küçük toplumsal gruplar, örgütlenmeler içinde de olsa her zaman bir toplumda yaşadıkları ve başka insanlarla ilişki içinde olduklarını kabul etmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Ancak bu bir arada yaşayıp bazı ahlaki kurallara uyulması zorunluluğu olmuş, insanlar yaşadıkları toplumun belirlediği ahlak kuralları tarafından yönlendirilmişlerdir. İlerleyen süreçte insanlık, doğal-ahlaki toplum halinden, hukuki-siyasal toplumlara geçmiştir.²⁸ Buna göre hukuki-siyasal teşkilat, üyelerinin belli bir egemen gücün yönetimi altında birbirleriyle hukuki ilişkiye girdikleri, bu egemen güç tarafından çıkarılan yasalara uymak suretiyle yaşadıkları toplum biçimidir. İşte insanların egemen güç yani devletin yönetimi altında, devletin çıkardığı yasalara, kurallara uygun olarak yaşamak durumundan doğan olayları siyasal olaylar olarak tanımlayabiliriz. Öyleyse siyaset felsefesini, “aynı politik otoriteye, aynı yasaya itaat eden insanların meydana getirdiği siyasal topluluğu konu alan felsefi bir inceleme dalı”²⁹ olarak adlandırılabilir.

İnsanlar, felsefeyle tanıştıktan sonra iyi hayat nedir? İyi bir hayat nasıl elde edilir? İyi bir hayat için gerekli olan iyi bir toplum, iyi bir devlet nasıl kurulur? gibi sorularla, hem ahlaki, hem de siyasi bir toplumun nasıl kurulabileceğini sorgulamışlardır. Bu sorular, düşünen, merak eden, araştıran rasyonel insanın sorularıdır. Siyaset felsefesi, siyasi eylem tekniğini yani iktidarın kaynağını, iktidarın kazanılışını ve elde tutulmasını, fertle devlet arasındaki ilişkileri ele alır. Gelecekte toplumların nasıl idare edilmesi gerektiğini ortaya koyabilmek için onların dününü ve bugününü de inceler. Siyaset felsefesi iktidarın kaynağı nedir?, devletin işlevi ve sorumluluğu nelerdir?, en iyi yönetim şekli hangisidir? gibi sorular üzerinde fikir üretir.³⁰

Buradan şunu anlamaktayız ki siyaset felsefesinin özgün ilgi alanını, insan doğasına uygun ve insanı mutlu etmesi mümkün olan iyi bir siyasal yaşama biçiminin nasıl olması gerektiği hususu oluşturmaktadır.

²⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 151.

²⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 151.

³⁰ Bolay, “Siyaset Felsefesi” *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 366; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 316.

Bütün bunlardan sonra siyaset felsefesinin en genel anlamda bir tanımını yapacak olursak şunları söylememiz mümkündür: Siyaset felsefesi, bir bütün olarak siyasetin özünü, doğasını, amaçlarını, kapsamını, içeriğini araştıran ve devletin yapısı başta olmak üzere devletin ödevlerini ve değerini felsefeye özgü yöntemlerle irdeleyen bir felsefe disiplini. Ayrıca siyaset felsefesi, günümüzde var olan ya da geçmişte var olmuş devlet biçimlerini, yönetim düzenlerini bölümleyen, devlet adamında aranması gereken nitelikleri ve sorumlulukları soruşturan, birey ile devlet ya da siyasal otorite arasındaki ilişkiyi siyasal yaşamın temel konuları özgürlükler ve sorumluluklar açısından çözümleyip, adalet, özgürlük, özel mülkiyet, baskı, eşitlik, insan hakları gibi çok temel kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturan bir değer alanıdır.³¹ Anlaşılmaktadır ki siyaset felsefesi, toplumsal ve siyasal hayatla ilgili problemlere bir takım çözümler bulmak üzere ortaya çıkan düşünsel bir formdur. Bu düşünsel formda hedeflenen, insani-toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine yönelik teorik bir zemin hazırlamaktır.³² Siyasetin problemlerini, siyasi sistemleri, siyasal varlıklar olarak tanımlanan insanların belli bir siyasi sistem içindeki davranışlarını felsefeye özgü yöntemlerle ele alıp araştıran siyaset felsefesi, sosyal bir varlık olan insan için aydınlatıcı ve çözümleyici bir felsefe dalıdır diyebiliriz.³³ Siyaset felsefesi üzerine yapılan bu öz açıklamadan sonra, amaç ve ilgilendiği konular itibarıyla yakın bir disiplin olan ahlak felsefesi ile ilişkisine bakabiliriz.

Siyaset Felsefesi-Ahlak Felsefesi İlişkisi

Siyaset felsefesinin özgün ilgi alanını, insan doğasına uygun ve insanı mutlu etmesi mümkün olan iyi bir siyasal yaşama biçiminin nasıl olması gerektiği hususu oluşturmaktadır. Bu bağlamda siyaset felsefesi, ahlak felsefesine benzemektedir; hatta bazılarına göre o ahlak felsefesinin bir dalıdır. Eğer ahlak felsefesini “insan için genel olarak iyi hayatın ne olduğunu araştıran ve buna bağlı olarak insanların nasıl yaşaması ve davranması gerektiğini” belirlemeye çalışan bir disiplin olarak tanımlarsak, siyaset felsefesinin de aradığı şeyin bundan farklı olmadığını ifade edebiliriz. “İnsan için siyasal iyi nedir? İnsanın bu siyasal iyiyi gerçekleştirmek

³¹ Ulaş, “Siyaset Felsefesi”, *Felsefe Sözlüğü*, 1308.

³² Toku. *Siyaset Felsefesine Giriş*, 9; Neşet, Toku. *Johne Locke ve Siyaset Felsefesi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2003, 1.

³³ Ahmet Cevizci, “Siyaset Felsefesi”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 852; Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 8.

için ne yapması gerekir?" şeklindeki soru siyaset felsefesinin hedefini daha iyi anlatabilir.³⁴ Bu, siyasete ahlak açısından bakılması ve onun ahlak açısından değerlendirilmesidir.

Buna mukabil ahlakı, siyasetin bir alt dalı, dolayısıyla ahlak felsefesini siyaset felsefesinin bir parçası olarak görmek de mümkündür. Bu bakış açısının benimseyicilerine göre, iyi insan hayatı, ancak iyi bir siyasal-toplumsal örgütlenme içinde mümkün olabilir. Erdemli bir toplum, erdemli bir siyasal yönetim, adil bir hukuk düzeni mutlu bir kişisel hayat için zorunludur. Toplumsal-siyasal örgütlenme, sadece bireysel hayatın mümkün olması ve devam ettirilmesi için değil, aynı zamanda onun kalitesinin iyileştirilmesi, niteliğinin yükseltilmesi için de zorunludur. Bu görüşü savunanların başında Yunan dünyasından Platon ve Aristoteles, İslam dünyasında Farabi, modern felsefede de Karl Marks sayılabilir.³⁵ O halde bu ikinci gruptakiler de ahlaka siyaset açısından bakmakta ve onu siyaset açısından değerlendirmektedirler.

Görülüyor ki hangi bakış açısı benimsenirse benimsensin, siyasetin ahlakla, siyaset felsefesinin de ahlak felsefesi ile sıkı ilişkiler içinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu iki disiplin, değer felsefesinin sınırlarındadır. Bunun da kaynağında her ikisinin de insani iyi ve mutluluk sorunu ve iyi yaşama sorunu ile ilgili konuları ele almaları bu ele aldıkları konulara bireysel davranışlar-siyasal kurumlar salt açıklayıcı ve betimleyici bir tarzda yanaşmakla yetinmeyip, onlar hakkında değer yargılarında bulunmaları olgusu yatmaktadır.

Ahlak felsefesini genel anlamıyla "iyi" nin iyi olanın, iyi davranışların doğasını, özünü ve kaynaklarını araştıran, "İnsan için iyi bir yaşam ne tür bir yaşamdır?", "nasıl bir yaşam yaşamaya değerdir?", "doğru bir yaşam sürmek için hangi seçimlerin yapılması gereklidir?" türünden birbirini bütünüleyen sorular eşliğinde "nasıl yaşamalı?" sorusuna yanıt arayan geleneksel felsefe dalı"³⁶ olarak tanımlayabiliriz. Ahlak felsefesi, insanın dünyadaki var oluş amacını temele alarak insan doğası için iyi olanla kötü olanın neler olduğunu belirginleştirmek için uğraş verir. İnsanın gerek bireysel gerekse sosyal yaşamı içerisinde yüzleştiği sorunları ele alıp, bunların çözümünü kendine vazife edinir. Eleştirel ve ussal bir sorgulama biçimi vesilesiyle doğru bilgi ve ilkelere ulaşmayı ve yeni etik anlayışları elde etmeyi ve bu anlayışları insanlığın hizmetine sunmayı kendine gaye edinen bir düşünce biçimidir. Ayrıca ahlak felsefesini, insanların ahlaksal sorumlulukları ile toplumsal yükümlülüklerinin neler olduğunu

³⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 153.

³⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 153-154; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 275.

³⁶ Ulaş, "Etik", *Felsefe Sözlüğü*, 500-501; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 118.

ortaya koyan, iyi ve güzel bir yaşam yolunda mutluluğa ulaşmak için nelerin yapılması gerektiği sorusu bağlamında insan eylemlerinin değerlendirilmesine yönelik köklü yaklaşımlar sunan değişik değer öğretileri bütünü³⁷ diye de tarif edebiliriz. Özetle ahlak felsefesi, insan davranışları üzerine yapılan etkinliktir.

Filozoflar, felsefeyi genellikle nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırırlar. Birincisi daha çok insanın bilgileriyle, ikincisi ise faaliyetleriyle ilgilidir. Birincisinde başarılı olmak bizi nazari kemale, ikincisinde başarılı olmak ise bizleri ameli kemale götürür. Her ikisi aynı bireyde bir araya gelirse, o kişinin tam ve hakiki saadete ermesi anlamına gelir. Ameli felsefe veya hikmetin üç ana konusu vardır: Ahlak, tedbirü'l-menazil ve siyasetü'l-müdün.³⁸ Birincisi ferdin nasıl kemale ereceğini ele alır; ikincisi ahlaki aile çerçevesi içinde düşünür; üçüncüsü ise şehirlerin veya ülkenin ahlaklı ve faziletli yönetimini konu edinir. Bu son bölüm görüldüğü gibi siyaset felsefesi ile hemen hemen aynı hedefe kilitlenmiş gibidir. Ahlakı felsefi açıdan inceleyen ve açıklayan bir düşünce biçimi, insan davranışları üzerine yapılan felsefi etkinlik olarak tanımladığımız ahlak felsefesinin terim ve kavramlarının neler olduğunu genel olarak sunarsak, ahlak felsefesinin amacını, konularının neler olduğunu, hangi kavramlar üzerinde çalıştığı hakkında daha sağlıklı bir bilgi edinmiş oluruz. Ahlak felsefesi, olgu ve değer yargıları, iyi ve kötü, özgürlük, erdem, sorumluluk, vicdan, ahlaki karar ve davranış, ahlak yasaları, ahlakın kaynağı, ahlak felsefesi kuramları gibi meseleleri ele almaktadır.³⁹

Bu açıklamalardan sonra gerek siyaset felsefesi gerekse ahlak felsefesinin, “iyi”yi elde etmenin peşinde oldukları söylenebilir. Her ikisi de iyi bir hayat için, iyi bir davranış için ne yapmak gerekir? İyi bir hayat nasıl elde edilir? İyi bir toplum ve iyi bir devlet ne şekilde kurulabilir? İnsana mutluluğu sunmanın en güzel yolu nedir? sorularının cevaplarını aramaktadırlar.

Demek ki siyaseti, yaygın anlamda devleti her alanda idare edecek kuralların bütünü olarak tanımlamak olanaklıdır. Siyaset felsefesi de ahlak felsefesi gibi olması gerekeni ele alır ve gelecekte toplumların nasıl idare edilmesi gerektiğini ortaya koyabilmek için onların dününü ve bugününü inceler. Temelde siyaset felsefesinin cevabını aradığı iki soru olduğu söylenebilir. İlki, insanlardan kimin neye hakkı olacak? Diğeri de herkes adına kim ya da kimler konuşacak?

³⁷ Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayınları, 2012, 348-349; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 252; Ulaş, “Etik”, *Felsefe Sözlüğü*, 501.

³⁸ Mehmet, Aydın. “Ahlak” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2/ 10.

³⁹ Alan Gewirth, “Siyaset Felsefesi”. çev. Ahmet Kesgin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1 (2011), 351

Birinci soruda hak ve özgürlükler söz konusudur. İkinci soru ise siyasi otorite (yani kanun koyma hakkı) ile ilgilidir.⁴⁰ Temelde bu iki soruya cevap arayan siyaset felsefesinin ele aldığı konular nelerdir? Şimdi bu felsefe dalının hangi konuları ele aldığına kısaca bir göz atalım.

Siyaset felsefesi, devletin kaynağı, amacı, önemi, tarihte yer almış ve günümüzde var olan devletlerin sınıflandırılması ve bu devletlerin oluşumuna etki eden nedenler, ideal düzen arayışları, bireyle-devlet, itaat etmekle özgürlük arasındaki ilişki, baskı, sansür ve yönetimin gücü, adalet, eşitlik, özgürlük, haklar ve mülkiyet gibi temel kavramların analizi⁴¹ gibi konuları ele almaktadır. Siyaset felsefesinin temelleri Eski Yunan'da atılmış olup, günümüzde siyasi otoritenin gücünü, doğasını ve kaynağını, siyasi otoriteyle birey arasındaki ilişkileri ele alır. Siyaset felsefesi, siyasi kurumların ve bu arada devletle-birey arasındaki ilişkileri nasıl geliştirebileceğini inceler.⁴² Anlaşılmaktadır ki olanın değil olması gerekenin peşinde olan siyaset felsefesi, hep daha mükemmeli aramakta ve insanlara daha çok hak ve özgürlük, mükemmellik ve daha yüksek bir hayat standardı sunabilecek bir yönetim biçiminin peşindedir.

Siyaset felsefesi, klasik şekliyle Platon ve Aristo tarafından geliştirilmiştir. Daha sonra ise Stoalılar, Ortaçağ İslam ve Yahudi felsefecileri ve Hristiyan Skolastikler, siyaset felsefesinin bu klasik çerçevesini benimsemişlerdir. İdeal bir toplumun gerçekleşmesi için öğütler veren bu klasik anlayışın filozoflarına göre, rejimin iyisi ile insanın iyisi özdeştir. Erdemli insan ancak erdemli rejimin altında var olabilir, aksi ise mümkün değildir.⁴³ Buradan anlıyoruz ki iyi insan ancak iyi bir yönetim biçiminde veya iyi bir rejimde meydana gelebilir. İnsanın kişiliğinin oluşmasında içinde yaşanılan ortamın, çevrenin, aldığı eğitimin, diyalog kurduğu insanların duygu ve düşüncelerinin, ekonomik imkânların ve vatandaş olunan idare biçiminin etkisi göz önüne alındığında haklılık payının bir hayli yüksek olduğu söylenebilir. Anlaşılmaktadır ki modern siyaset kuramları devlet, iktidar, egemenlik, meşruiyet, hukuk gibi siyasal kavramların analizi ile ilgilenmektedirler. Bu da bize gösteriyor ki modern siyaset kuramları, siyaset

⁴⁰ Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 19.

⁴¹ Gewirth, "Siyaset Felsefesi" çev. Ahmet Kesgin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52: 1 (2011), 349; Cevizci, "Siyaset Felsefesi", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 853.

⁴² Ulaş, "Siyaset Felsefesi", *Felsefe Sözlüğü*, 1308; Cevizci, "Siyaset Felsefesi", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 853.

⁴³ Raynaud Philippe –Stephane Rials, "Siyaset Felsefesi" *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kamil, vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, 792; Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 40

felsefesinin doğru ve haklı bir parçasını teşkil etmektedirler.⁴⁴ Verilen bu bilgi ve yapılan açıklamalardan şu sonuç ortaya çıkmaktadır ki siyaset hayatın kendisidir. Siyaset felsefesi de bu hayat çizgisinde insanoğlunun karşılaştığı problemlerin çözümüne pozitif yönde öneriler sunma ve eldeki ile yetinmeyerek daha ideal olanı araştırıp ortaya koymaktır. Siyasetten kaçınmak olsa olsa kötü bir siyaset olur. Çünkü hayatımızın büyük bir bölümü siyasi kurumlar ve süreçler tarafından belirleniyor. Bu yüzden siyasetten kaçmak, hayattan ve hayatımızı belirleyen, yönlendiren temel dinamiklerden kaçmak anlamına gelir ki bu bilinçli bir bireyin seçeceği yol olamaz.

Siyaset felsefesinin problemleri insanların toplum halinde ve siyasal bir örgütlenme içinde yaşamalarından doğan siyasi problemlerdir. Bu problemlerin en önemlileri doğal olarak egemen varlığa, yani devlete ilişkin problemlerdir. Siyaset felsefesi egemen varlığı konu alan devlet felsefesinin kendisinden başka bir şey değildir.⁴⁵ Siyaset felsefesinin problemlerini, devletin kendisinin gerekli olup olmadığını soruşturma, devleti kimin yönetmesi gerektiği, bireyle devlet arası ilişkilerin ne şekilde olması gerektiği, ideal düzeni belirleyen ölçütler, karmaşa, düzen, ütopya diye belirleyebiliriz.⁴⁶

Siyaset Felsefesinin Bazı Kavramları

Siyaset-ahlak felsefesi ilişkisine de kısaca temas ettikten sonra siyaset felsefesinin bazı kavramlarını ele alıp konunun sınırları çerçevesinde açıklamaya çalışacağız. Takdir edilmelidir ki bir şey hakkında sağlıklı, tutarlı bir değerlendirme yapabilmek, rasyonel çıkarımlarda bulunabilmek için onu bize tanıtacak temel kavramları açık seçik bilmek gerekir. Aksi halde pozitif sonuç elde etmemiz güçleşecektir. Felsefenin problem alanlarından biri olan değer sahasının alt disiplini olan siyaset felsefesini anlamak için, öncelikle yapılması gereken şey, kavramlarını açık ve seçik olarak tanımlamaktır. Siyaset felsefesinin temel kavramları şunlardır: Birey, toplum, sivil toplum, devlet, iktidar, yönetim, meşruiyet, egemenlik, hak, hukuk, yasa ve bürokrasidir.

Birey (Fert): Ferd (çoğulu efrad) sözlükte “tek, yegâne, eşi olmayan” anlamına gelir. Siyaset felsefesinde tek insan varlığı anlamına gelen birey, kendisini diğer insanlardan ayıran, kendisine ait bir varlığı olan kişidir. Birey, diğer bireylerle birlikte toplumda yaşayan ama bazı

⁴⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 155.

⁴⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 157.

⁴⁶ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 325; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 158-162.

özellikleriyle topluma bağımlı bazı özellikleriyle görece özgür bir varlıktır. Tabi ki birey, birey olarak kendisini gerçekleştirmek için, topluma ve devlete ihtiyaç duyar.⁴⁷ Buradan da anlaşıldığı gibi bireyin kendini tam olarak tanımlaması ve ifade edebilmesi için bir topluma ve bir devlete ihtiyacı vardır. Toplum ve devlet olmadan bireyden ve bireyin haklarından, onun insani ve toplumsal ilişkilerinden bahsedemeyiz.

Toplum: Toplum, tek tek tüm ihtiyaçlarını gideremeyen insanların fiziki ve sosyal ihtiyaçlarını gidermek için bir araya gelip, belli bir bölgede oluşturdukları düzenli insan grubudur. Bireylerin çeşitli amaçlar doğrultusunda ortak bir kültür çevresinde toplanmasıyla toplum oluşur. Aynı toprak parçası üzerinde bir arada yaşayan ve temel çıkarlarını sağlamak için iş birliği yapan insanların tümüne, cemiyet⁴⁸ diyebiliriz. O halde, bireysiz toplum olamayacağı gibi, toplum olmadan da bireylerin kamil manada ihtiyaçlarını temin etmesi ve varlığını devam ettirmesi kolay olmayacaktır.

Sivil Toplum: Toplumun, devletin kurumlarının dışında, kendi kendisini yönetmek ve yönlendirmek amacıyla kurduğu demokratik yapıya sivil toplum denir. Sivil toplum ve kurumları, özgür vatandaşların bir araya gelmesi sonucu istek, arzu ve haklarını devlete karşı savunacakları birimlerdir. Sivil toplum, ancak hukuk devletinin olduğu bir rejimde gerçekleşebilir. Sivil toplum kavramının kapsamına kabileler, feodal beylikler, uluslar, krallıklar, imparatorluklar, siteler... girmektedir. Her sivil toplum kendine özgü karmaşık ve değişken yapılar, kültürel modeller, fikirler ve değerlerle kısaca ortak bir örgütlenme ve zihniyetle belirlenir. Sivil toplumu, sosyal hayattaki çeşitli sorunları bağımsız olarak ele alıp kamuoyunu bilgilendirme ve aydınlatma görevi yapan, öneriler sunan her türlü birlik⁴⁹ diye de tanımlayabiliriz. Görüldüğü üzere sivil toplum kuruluşlarının amacı hukuk kuralları çerçevesinde toplumdaki problemleri ele alıp, kamuoyunu bilgilendirme ve aydınlatma ve bunların çözümü konusunda öneriler sunmak, insanların hak ve isteklerini devlete karşı savunmaktır.

⁴⁷ İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, "frd", Der Sadır, Beyrut Lübnan, 15/1990; Selahaddin, Polat. "Ferd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 12/ 368-369; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 340; Ulaş, "Bireycilik" *Felsefe Sözlüğü*, 243; Şükrü Haluk Akalın vd., "Birey", *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2005, 280; Bolay, "Birey", *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 48.

⁴⁸ Akalın, "Toplum", *Türkçe Sözlük*, 1993; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 317; Ulaş, "Toplum Felsefesi", *Felsefe Sözlüğü*, 1431.

⁴⁹ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 317; Akalın, "Sivil Toplum Kuruluşu", *Türkçe Sözlük*, 1778; Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 74; Bolay, "Sivil Toplum", *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 365.

İktidar: Bir işi yapabilme gücü, erk, kudret demektir. İktidarı, devlet yönetimini elinde bulundurma ve devlet gücünü kullanma yetkisi⁵⁰ diye de tanımlayabiliriz. Genel anlamıyla, kendi istencini egemen kılabilme gücü olan iktidar, siyasal olarak ise bir toplumun egemenliğini elinde bulunduran gücü ifade etmektedir.⁵¹ İktidarda olan güç, hukuk kuralları çerçevesinde devletin gücünü elinde bulundurur ve bu güce göre bir yönetim sürdürür. İktidar, insanların ya da bireylerin eylemde bulunma, yapıp etme yetisi, belli bir işi başarma, ortaya bir takım etkiler ya da sonuçlar çıkarabilme yeteneğidir diyebiliriz. İktidar kavramı içinde, fiziksel ya da tinsel bir etki yaratabilme ya da bu tür bir etkiye karşı direnebilme yeteneğini de barındıran bir terimdir. Toplumda doğrudan ya da dolaylı yollarla değişimi meydana getirme ya da olası değişimleri önleyip önüne geçme kapasitesi de iktidar kavramının anlamlarındandır. İktidar gücü, devletlere, hükümetlere ya da kurumlara ellerinde bulunan iş ve işlemleri yapma yetkisi veren kaynaktır.⁵² Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere iktidar kavramının etki alanı bir hayli geniştir. Fiziksel, siyasi, psikolojik, toplumsal, hukuksal pek çok sonucunun olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Anlaşılmaktadır ki iktidar kavramı, siyaset, toplum ve devlet mekanizmalarında hayati bir değere sahiptir.

İktidar kavramı otoriteyi de içerir. Otoritenin görüldüğü her yerde yöneten ve yönetilen ayrımı bulunur. İnsanlar arasındaki etkileşim sonucu eşitsizlikte ortaya çıkar. İktidar toplum içerisindeki toplumsal ilişkilerin eşitsizlik biçiminde oluşmasıdır. Toplumsal ilişkiler, mutlak bir karşılık ve eşitlik düzeyinde gelişseydi, toplumsal denge kendiliğinden oluşurdu ve iktidar kendiliğinden gereksizleşirdi.⁵³ Demek ki iktidarı ortaya çıkaran ve iktidara gereksinim alanı açan temel faktörlerin başında toplumdaki ve toplumsal ilişkilerdeki eşitsizlik ve dengesizlik gelmektedir. Otoriteye toplumun en küçük birimlerinde bile, hatta ikili ilişkilerde dahi rastlayabiliriz. Otoritenin olduğu her yerde yöneten ve yönetilen ayrımı bulunur.⁵⁴ Herhangi bir kişinin iktidar sahibi olabilmesi için toplum içinde var olan bazı araçları elinde tutması gerekir. Bu araçlar mal, maddi servet olabileceği gibi bilgi, yetenek gibi soyut kavramlar da olabilir. İktidar kavramı, karar alma ve onu uygulama, uygulatma gücünü içerir. Siyasi iktidar, tüm

⁵⁰ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 44; İsmail Durmuş, “İktidar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22/56; Akalın, “İktidar”, *Türkçe Sözlük*, 951; Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 10; Bolay, “İktidar”, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 187.

⁵¹ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 317.

⁵² Ulaş, “Güç/İktidar” *Felsefe Sözlüğü*, 628; Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 61.

⁵³ Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 4; Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 61.

⁵⁴ Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 61; Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 4.

toplumu etkileyen ve kapsamına alan etkileme ve yaptırım gücüdür.⁵⁵ Burada iktidar kavramı ile ilgili bu kadar bilgi ile yetinip, siyaset felsefesinin diğer bir kavramı olan yönetim ilkesine geçiyoruz.

Yönetim: Yönetme işi, çekip çevirme, idare⁵⁶ anlamına gelmektedir. Yönetim bir kurumu, toplumu ve devleti belli kurallar, ilkeler ve amaçlar çerçevesinde çalıştırma, yönetme ve yönlendirme anlamını içermektedir.⁵⁷ Yönetme kavramı siyaset felsefesinin en temel kavramlarından biri olup, bir kurumun, devletin, toplumun siyaseten ve ahlaken yetkin bir yönetim anlayışı tarafından idare edilmesi önem arz etmektedir. Çünkü ehil ve yetkin yönetim anlayışının iş başında olduğu kurumda, toplumda ve devlette her alanda verim ve mutluluğun üst düzeyde olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde o toplum, kurum ve devlette siyaset felsefesinin temel hedefi olan bireyleri mutlu etme idealinin gerçekleşmesi hedefi zayıflamıştır.

Meşruiyet: Meşruiyet kavramının çağrıştırdığı ilk anlam yerleşik kurallara ve prosedüre uygunluktur. Genel olarak yasallık anlamına gelir. Sözcük anlamı, yasallık veya yasaya uygunluk olan meşruiyet, yapılan eylemin veya etkinliğin yazılı yasaya, pozitif hukuka uygun olması demektir. Bir eylemin meşru olması, dayandığı ahlak ilkesine bağlı olmaktan çok, yasaya, yani pozitif hukuka uygunluğuna bağlıdır.⁵⁸ Sözlükte “açıklamak, açığa çıkarmak, bir işe başlamak, uyulmaya değer adet başlatmak, din-hukuk kuralı koymak” gibi manaları içeren şer kökünden gelen meşru, İslami literatürde dini kaynaklara dayalı hükümleri veya dine ve ilkelerine uygun olan eylem ve işlemleri ifade eden bir terimdir.⁵⁹ Meşruiyet kavramının farklı anlayışlarda ortak bir anlayışla “yasaya uygun, haklı, doğru” gibi manalar içerdiğini söyleyebiliriz. Gerek Batı gerekse İslam kültüründeki yaygın anlamıyla meşru “dinin, yasanın veya kamu vicdanının doğru bulduğu şey” demektir.⁶⁰ Eğer mevcut ahlak ve hukuki norma uygunluk arz etmiyorsa o kurum ya da kuralın meşruluğundan söz edilemez. Meşruiyet, benimsenen değerler sistemine yani din, ahlak, hukuk, gelenek ve görenek gibi farklı kaynak ve yaptırıma sahip sosyal düzen kurallarına uygunluğu ifade eder. Bir değerın toplumca ne düzeyde benimsendiği sosyolojik bir sorun olmakla beraber itibarını yitirmiş bir anlayış

⁵⁵ Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 10; Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 4.

⁵⁶ Akalın, “Yönetim”, *Türkçe Sözlük*, 2196.

⁵⁷ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 318.

⁵⁸ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 318; *Türkçe Sözlük*, “Meşruiyet”, 1380; Bolay, “Meşruiyet”, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 277.

⁵⁹ Bilal Aybakan - İbrahim Kâfi Dönmez, “Meşru”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/378-379.

⁶⁰ Aybakan-Dönmez, “Meşru”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 378.

toplumun tepkisini çekmeye adaydır. Bununla birlikte normatif doğruluğun ölçüsünün toplum mu yoksa akıl mı olduğu hususu tartışmalı bir konudur. Elbette ki kamu vicdanını rahatsız eden bir karar veya durum kanuni de olsa meşru sayılmaz. Toplumun adalet anlayışının aynası olan maşeri vicdan bir anlamda meşruiyeti belirleyen en önemli unsurdur. Demek oluyor ki bir kanun veya işlem maşeri vicdanın sesini temsil ederse meşruiyet temeli kazanır. Bununla birlikte pek çok alana göre pek çok meşruiyet türünden bahsedebiliriz. Bunları siyasi meşruiyet, Hukukta meşruiyet, Milletlerarası meşruiyet, Sosyolojik meşruiyet gibi bölümlere ayırabiliriz. Biz çalışmamızın hedefi ve konusu gereği siyasi meşruiyeti kısaca ele almak ve değerlendirmek istiyoruz.

Siyasi meşruiyet, iktidara geliş ve iktidarı kullanışta yerleşik ilkelere, yani toplumun genel kabulüne mazhar olmuş usullere ve siyasi - ahlaki değerlere uygunluk⁶¹ olarak tanımlanır. Siyaset felsefecileri meşruiyeti, yönetimlerin genellikle vatandaşlardan itaat etmelerini talep etmelerini sağlayan bir zemin olarak ahlaki veya rasyonel bir ilke olarak ele alırlar.⁶² Siyaset bilimcileri ise meşruiyeti, nasıl sağlanırsa sağlansın bir kurallar sistemine boyun eğme isteği olarak görürler. Buradan anlıyoruz ki siyaset bilminde meşruiyet, yönetilenlerin değil yönetenlerin tasarruflarını, bir başka anlatımla eşitler arasında değil güçlü ile zayıf arasındaki ilişkilerde güçlü olanın zayıfa yönelik davranışlarında dikkate alması gereken mülahazaları ilgilendiren bir kavram olup, siyasi iktidarın kurumsallaşması yanında ahlaki açıdan temellendirilmesine imkân veren süreci ifade eder. Siyasi meşruiyet, tanınmış ilkelere dayalı yönetme hakkı olduğuna göre yönetim emirlerini uygulatmak için ihtiyaç duyduğunda zor kullanma yetkisine de sahiptir.

Egemenlik: Siyaset felsefesinin temel kavramlarından biri de egemenliktir. Egemenlik devletin, belli sınırlar içerisinde, belli bir toplumda, serbestçe iktidar gücünü kullanabilmesidir. Yani dış ve iç baskılardan kurtularak devleti yönetebilmesidir. Devletlerarası ilişkiler açısından hukuken, bir devletin diğer devletlere ve federal otorite veya milletler cemiyeti gibi diğer otoritelere karşı mutlak bağımsız olmasıdır.⁶³ Devleti devlet yapan temel güçlerin başında insan topluluğu, sınırları belirlenmiş bir toprak ve egemenlik kavramı gelmektedir. Egemenlik gücü,

⁶¹ Aybakan-Dönmez, "Meşru", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 379.

⁶² Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 49.

⁶³ Bolay, "Egemenlik", *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 119; Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 35; Akalın, "Egemenlik", *Türkçe Sözlük*, 604.

devletin iktidar gücünü hiçbir iç veya dış baskı olmadan kullanma gücüdür.⁶⁴ Anlaşılmaktadır ki egemenlik, devleti devlet yapan temel güçtür. Bu yüzden devletin içinde veya dışında ondan daha büyük bir güç olmamalıdır. Egemenlik bir devletin diğer devletlere karşı bağımsız olduğunun en önemli simgesidir. Buda şu anlama gelmektedir ki egemenliğin en önemli göstergesi devletin özgür olarak kendi kendini yönetmesidir. Yine egemenlik, iktidarın devlette iş yapabilme, örneğin emredebilme, para basabilme, ordu kurabilme, denetim yapabilme gibi özelliklerini belirtir.⁶⁵ Egemen devlet iç ve dış politikaya ilişkin alacağı kararlarda öteki devletlerin ve çok uluslu güçlerin etkisinde kalmadan, kendi ulusal çıkarları için kararlar alabilen devlettir.

Bağımsız bir devletin vazgeçilmez niteliklerinden olan egemenliğin başlıca iki anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi, egemenliğin ilk ve orijinal anlamıdır. Bu, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi devletin iktidarının en üstün olma, sınırsız ve mutlak olma, bölünmez ve devredilmez olma gibi niteliklerini belirten tanımıdır. Diğer anlamıyla ise egemenlik, devlet iktidarının niteliğini değil, fakat doğrudan doğruya kendisini, onun içeriğini ve kapsamını ifade eden bir terim olarak karşımıza çıkıyor. Bu tanımlamada egemenlik devletin “kanun yapmak, savaş ve barış ilan etmek, para basmak, vergi toplamak gibi icraatlarını kapsamaktadır.”⁶⁶ Buradan şu sonuca varabiliriz ki egemenlik anlayışı geçmişte olduğu gibi günümüz siyaset bilim ve hukuk devlet anlayışında da önemini korumaktadır ve egemenlik bir devlet ve toplumun bağımsızlığının simgelerindendir.

Hak: İlk anlamıyla hak, hukuk devletinin yapılmasına izin verdiği ve yasa, tüzük, yönetmeliklerde belirlediği serbestliktir. Hak, adaletin, hukukun gerektirdiği veya birine ayırdığı şey, kazançtır. Sözlükte “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek, bir şeyi gerçekleştirmek, bir şeye yakinen muttali olmak”⁶⁷ anlamlarında isim olan hak kelimesi genellikle batılın zıddı olarak kullanılır. Bizim başkalarına karşı yapmamız gereken, başkalarının da bize karşı yapması gereken şey hak’tır. Bu bakımdan hak, aynı zamanda bir şeyi ahlaki olarak yapma gücüdür. Hak ahlaki anlamda ödevle ilgilidir. Bu anlamda insanın her

⁶⁴ Çüçen, “Egemenlik”, 318; Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 17.

⁶⁵ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 318.

⁶⁶ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 59-61.

⁶⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “hkk”; Mustafa Çağrırcı, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 15/137; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 318; Bolay, “Hak”, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 169; Akalın, “Hak”, *Türkçe Sözlük*, 829.

hakkı, başkalarına karşı bir vazifeyi yapmayı gerektirir. Toplum içinde yaşamak hakkımızdır, ama toplumun fertlerine iyi davranmak görevimizdir.⁶⁸

Siyasi manada hak, bir kanun veya kural ile verilmiş olan fiildir. Burada da kurala uygunluk vardır. İnanç ve düşüncelerini ifade hakkı, siyasi ve sosyal haklar bunlardandır. Biz hakları, kamu ve özel hukuktan doğan haklar olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Kişinin toplum ve devletle ilişkisini düzenleyen yasaların verdiği izinler kamu haklarını, kişinin özel yaşamında izin verdiği haklar ise özel olanı kapsar.⁶⁹ Altın ve gümüş alma gibi haklar özel haklar iken, bireyin seçme ve seçilme hakkı kamu hakkıdır. Anlaşılmaktadır ki her iki anlamda da hak, ödev bilinci ve sorumluluğunu gerektirir. Haklar sorumluluk alındığında anlamlıdır. Ödünç para aldığımızda, aldığımız parayı sıkıntımızı giderdikten sonra zamanın da geri iade etmemiz bir sorumluluktur, yani bir ödevdir. Toplumı oluşturan bireyler iyi bilmeliler ki her hak bir sorumluluk gerektirir. Sorumluluğunu yerine getirmeden hakkını kullanmaya kalkmak medeni ve duyarlı bir ferdin davranışı olamaz, olmamalıdır. Hatta sorumluluğunu yerine getirmeyen bir kişinin hakkını kullanmaya hakkı olmamalıdır da denilebilir. Hakkım var sözü, sorumluluğum var sözüyle eşdeğer tutulmalı ve böyle uygulanmalıdır. Böyle algılayan ve uygulayan toplumlarda sağlıklı bir hak anlayışı vücut bulur. Buna bağlı olarak da siyaset felsefesinin temel gayelerinden biri olan mutlu ve adil bir yönetim ve toplum şekli oluşur.

Hukuk: Bir başka siyaset felsefesi terimi de “hukuk” tur. İnsan sosyal bir varlık olup, bir toplum içerisinde yaşadığına göre, toplum ve birey ilişkilerini düzenleyen, belirleyen ve devletin yaptırım gücüyle uyulması zorunlu kılınan davranış kurallarının oluşturduğu sisteme hukuk denir.⁷⁰ Hukuk kuralları yaptırıma sahiptir. Bu yüzden, hukuka aykırı davranmak veya kanunu çiğnemek, mutlaka bir ceza ile neticelenir. Hukuk kurallarına uyulması için bazı yaptırımlar uygulanır. Para cezası, hapis cezası bunlardandır. Burada şu sorular akla gelebilir: Hukuk nereden doğmuştur? Hukuku doğuran etkenler nelerdir? Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, insan tabiatı icabı bir arada yaşamak durumunda olan yani toplumsal bir varlıktır. Dolayısıyla hukuk, ihtiyaçların giderilmesi ve güvenliğin sağlanması zaruretinden doğmuştur

⁶⁸ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, 313; Bolay, “Hak”, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 169.

⁶⁹ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 178; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 318-319; Bolay, “Hak”, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 169.

⁷⁰ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 38; Akalın, “Hukuk”, *Türkçe Sözlük*, 903; Bolay, “Hukuk”, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 179-180; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 319.

diyebiliriz. Bu ihtiyaç ve zaruretlar toplumda bir takım kuralların bulunmasını zorunlu kılmıştır ki hukuk bu kuralların konulması, düzenlenmesi ve uygulanmasıdır.

Sonuç olarak hukukun varlığı, toplum içinde olması kuvvetle muhtemel kaos, kargaşa, adaletsizlik gibi olumsuz davranış türlerinin olmaması veya en azından asgariye indirilip huzurun sağlanması ve devamının temini için zorunludur.

Yasa: Devletin yasama organları tarafından konulan ve uyulması gereken kurallar bütünü, kanundur. Toplumsal hayat içinde kendiliğinden oluşan ve uyulması toplum içinde yaşamının bir mecburiyeti olan alışkanlıkların bütünüdür. Devletin, bireylerin ilişkilerini düzenlemek ve kargaşaya mahal vermemek için koyduğu kurallardır. Toplumun bireyelerine, içinde yaşadıkları cemiyetin kurallarına uymaları gerektiğini bildiren yazılı buyruklardır.⁷¹ Burada görmekteyiz ki bir toplumun içinde kendiliğinden oluşan ve yazılı olmayan bir de devletin koyduğu ve yazılı olan yasalar vardır. Her ikisine de uyulmadığında problemin çıktığı ortadadır. Devletin koyduğu yasaların resmi bir yaptırım gücü söz konusu iken, toplum içinde kendiliğinden oluşan yasaların ihlalinde ise kamu vicdanı tarafından bir kınanma ve tepki görme söz konusudur. Sonuçta her ikisi de toplumun birliği ve beraberliği, huzuru ve mutluluğu için mevcuttur. Her iki yasa türüne de ihtimam gösterip, önemseyip ve içselleştirerek benimsediğimizde sağlıklı bir toplum olma yolunda mesafe kat etmiş olacağız.

Bürokrasi: İnsanoğlunun ihtiyaç duyduğu kamu hizmetlerinin düzenli, yasalı ve eşit yapılabilmesi için bir teşkilatın varlığı zorunludur. İşte bu hizmetlerin eşit ve düzenli yapılabilmesi amacıyla kurulmuş hiyerarşik örgüte verilen isim bürokrasidir. Devlet, oluşturduğu yasa, tüzük ve yönetmelikleri bürokrasi aracılığı ile düzenli olarak yürütmektedir. Bürokrasi aşağıdan yukarıya daralan bir yapıyla ve kişisel ilişkilere dayanmadan genel kurallar çerçevesinde devletin işlerini yürüten organdır. Bürokrasinin merkezi fonksiyonu hukuk ve politikayı uygulamak ve yerine getirmektir. Devletin işlemesi ve devamlılığın sağlanabilmesi için siyasi iktidar değişikliklerinden etkilenmeyen sürekli bir yönetim cihazına ihtiyaç vardır. İşte bürokrasi, bu sürekli idare cihazının adıdır.⁷² Bürokraside çalışan memurların yapacakları işlerin tarifi yapılmış, iş bölümü esasına göre iş tasnifi belirlenmiş ve bu anlayışa uygun bir hiyerarşi söz konusudur. Bürokrasinin görevi işleri kolaylaştırmaktır. Fakat zaman zaman

⁷¹ Fethi Gedikli, “Yasa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 43/336; Bolay, “Yasa”, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 447; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 319; Akalın, “Yasa”, *Türkçe Sözlük*, 2140; Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 38-39.

⁷² Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 271; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 319; Bolay, “Bürokrasi”, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 56; Akalın, “Bürokrasi”, *Türkçe Sözlük*, 335.

bunun tam tersi durumlarda söz konusu olmaktadır ki bürokrasi bazen işlerin daha da uzamasına ve zor halledilir olmasına da sebep olabilmektedir. Buda, bürokrasinin kuruluş amacının dışına çıkması anlamına gelmektedir. Bu durumda problem çözme makamı, problemlerin çözümünü zorlaştırma ve hatta bazen kendisi problem haline gelebilmektedir. Bu anlayış ise o ülke ve ülke insanı için hayatı zorlaştırıcı olmaktadır.

Adalet: Siyaset felsefesinin temel kavramlarından biride adalettir. Adalet, ferdi ve içtimai yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlaki erdemdir.⁷³ Adalet, “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak” gibi manaları içermesinin yanında her bir kişiye, genellikle adilane hak edişleri olduğu düşünülen şeyi, yani kendi hakkını vermek anlamına da gelen bir kavramdır. Siyasal sistemlerin, bireyler arasındaki ilişkilerin ve eylemlerin ahlak bakımından adil ya da doğru olma niteliği, adil davranma ilkesidir. Eylemde adil olma niteliğini ya da ilkesini gösterme, dürüstlüktür. Bir eylemin ahlaki doğruya, ahlaksal usa ya da gerçeğe uygun olmasıdır. Hakkın ya da haktanırlığın hüküm sürmesidir. İlkçağ Yunan felsefesinden bu yana dört temel erdemden biridir.⁷⁴ Kimi yerlerde “toplumsal adalet” diye de adlandırılan bölüştürücü adalet, herkesin hak ettiğini ya da payına düşeni alması için kaynakların ve görevlerin adil paylaşımını tanımlayan ilkeleri belirler.⁷⁵

Bakıldığında modern dönemde ahlak felsefesi en genel anlamda bir ikilik üzerine kuruludur. Bu ikiliğin bir tarafında siyaset felsefesinin olduğu gibi hukukun, ahlakın da temel bir kavramı olan adalet bulunmaktadır. Diğer tarafta ise insanlık ve onda içerimlenen yardımseverlik, iyilik, cömertlik, konukseverlik ve benzeri erdemler bulunmaktadır. Bu yüzden Platon, sosyal ahlakın bu temel ilkesini, herkesin kendine düşen görevi gerçekleştirmesi olarak tanımlamaktadır. Onun asıl önemi ise öteki erdemlerin devlet çerçevesinde gerçekleşip

⁷³ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 163; Çağrı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1/341.

⁷⁴ Aristoteles, *Politika*. çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013, 1280a,101; Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, 2004, 73; Veli Urhan, *Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik, Özgürlük*. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 26/Bahar (2016), 104; Ulaş, “Adalet”, *Felsefe Sözlüğü*, 10; Çağrı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1/341; Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 163; Akalın, “Adalet”, *Türkçe Sözlük*, 18; Bedia Akarsu, “Adalet” *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994, 17; Ahmet Cevizci, “Adalet”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, 1996, 11.

⁷⁵ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 163; Ulaş, “Adalet”, 10; *Türkçe Sözlük*, “Adalet”, 18

yaşamısına olanak sağlamasıdır. Aristoteles'e göre ise adalet topluluk hayatının temelidir ve haksızlık yapmak ile haksızlığa katlanmanın arasında bulunan doğru ortadır.⁷⁶

İslam felsefesinde adalet, öncelikle ontolojik bir kavram olarak ele alınmış ve bu kavram feyz ve sudur sırasında her varlığın, kendi mertebesine göre "İlk Varlık" tan bir varlık payı alması şeklinde açıklanmıştır. Buna göre Allah'ın adaleti, var olan her şeye varlık hiyerarşisi içindeki durumuna göre tamlik ve mükemmellik kazandırmasıdır. Böylece İslam Filozofları ilahi inayete bağlı olarak adaletin, varlık sahnesinde yer alan her varlığın bütün gelişim safhalarında ve hatta her cüzünde tecelli ettiğini söylemişlerdir. Nitekim Farabi insanın biopsişik yapısının işleyişinde de adaletin bulunduğunu belirtmiştir. Buna göre kalbin hizmetinde bulunan beyin, onun ısını dengede tutar ve bu sayede öğrenme ve hatırlama, tahayyül ve düşünme gibi psikolojik aktivitelerin sağlıklı bir şekilde işlemesi demek olan adalet gerçekleşir. Bunun sonucunda da insana yakışır fiiller, iyi ve dengeli davranışlar doğar.⁷⁷ Görüldüğü gibi toplumsal hayatın her tabakasında olduğu gibi devletlerin, sistemlerin, tabiattaki düzenin ve hatta insan vücudun organlarının işlemesinde ve çalışmasında da bir uygunluk, bir düzen ve adalet söz konusudur. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi adalet toplumsal hayatın, hukuk sistemlerinin ve siyaset felsefesinin temel bir değeridir. Aynı şekilde toplumdaki huzurun, refahın, mutluluğun, birlik beraberliğin, kardeşliğin teminatı olduğu gibi kaosun, düzensizliğin, nizamsızlığın da vuku bulmasına, ortam bulmasına en büyük ve en temel engeldir.

Eşitlik: Siyaset felsefesinin temel kavramlarından biri olan eşitlik, insanların temel haklar bakımından ve insan olma niteliği itibarıyla aynı kabul edilmesini ifade eden ahlak ve hukuk kavramıdır. İnsan hakları, tür olarak insanın en temel iki var oluşsal ahlaki değerinden kaynaklanan haklardır. Bu iki var oluşsal ahlaki değerlerden birincisi özgürlük, diğeri ise bütün insanların insan olmak bakımından aynı değere sahip olmak anlamında eşitliktir. Eşitlik, iki veya daha çok şeyin eşit olması durumu, denklik, müsavat, muadelet anlamlarına gelmektedir. Kanunlar yönünden insanlar arasında ayırım bulunmaması durumu, bedensel, ruhsal, başkalıkları ne olursa olsun, insanlar arasında toplumsal ve siyasi haklar yönünden ayırım bulunmaması durumu⁷⁸ diye de tanımlayabiliriz.

⁷⁶ Frank Thilly. *Felsefe Tarihi*. çev: İbrahim Şener, İstanbul: 1995, 136; Macit Gökberk. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, 67-88-89.

⁷⁷ Çağrı, "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1/342.

⁷⁸ Louis Gardet, *Müslüman Site, Toplumsal ve Siyasi Hayat*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, 56; Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, 73; Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Ankara: Elis

Eşitlik çoğu zaman amaçlanmaya değer bir politik hedef veya ideal olarak sunulur. Eşitliğin farklı farklı taraflarını savunan pek çok düşünür söz konusudur. Eşitliği nasıl anlamalıyız? Açıktır ki insanlar her bakımdan eşit olamazlar. Bireyler zekâ, güzellik, atletik beceri, boy, saç rengi, doğum yeri, giyim tarzı ve daha birçok bakımdan birbirlerinden farklılık gösterirler. İnsanların birbirlerine her bakımdan mutlak olarak eşit olduğunu öne sürmek pek sağlıklı bir yaklaşım değildir.⁷⁹ Biz çalışmamızın içeriği gereği daha çok siyasal ve toplumsal haklar yönünden bir eşitliğin varlığından ve var olması gerektiğinden bahsedebiliriz. Kanunların düzenlenişi ve uygulanışı, siyasal ve sosyal birtakım haklardan ve bu hakların verdiği imkânlardan yararlanma noktasında mutlak bir eşitliğin var olması gerektiği talep edilmeli ve bu sağlanmalıdır. Takdir edilecektir ki bu ilkenin mükemmellik içinde uygulanması, o toplumun huzur ve mutluluğunun da en büyük göstergesi olacaktır. Eşitlik ilkesinin bihakkın yerine getirilmediği toplumlarda toplumsal anlaşmazlıklar, yönetenle yönetilen kitleler arasında bir güvensizlik vuku bulacak, bu durumda doğal olarak bir güven problemi doğuracaktır. Güven duygusunun olmadığı bir toplum, bir ülkede ise siyaset felsefesinin temel hedefi olan mutluluktan söz edilemez.

Sonuç

İnsanlık düşünce tarihini, evrensel bir perspektifle ele alıp incelediğimizde şunu gözlemlemiş olacağız ki ilahi ve insani pek çok düşünce sisteminin ana eksenini insanın ve toplumun iyiliği, yararı, mutluluğu oluşturmaktadır. Sosyal bir varlık olan ve fıtratı gereği ihtiyaç duyduğu ve karşılanması gereken pek çok ihtiyacı bulunan insanoğlu, bu gereksinimlerini en iyi ve üst düzeyde ancak sosyal bir çevrede elde edebilir. Bu realiteyi göz önünde bulunduran düşünür ve araştırmacılar, insanların mutluluğu elde etmeleri için oluşturdukları sistem ve siyasal kuramlarını bu doğrultuda organize etmişlerdir. Bu vesile ile insanlık düşünce tarihinde çıkış noktası, yöntemi, araçları farklı da olsa, amacı insanı mutlu etmek olan birbirinden değerli teori, siyasal kuram, siyasal ve ahlaki öğretisi oluşturulmuştur. Siyaset ve ahlak felsefesi de iyi hayat, mutlu yaşam, ortak iyiyi amaçlayan ve bu düzlemde araştırma ve irdeleme yapan düşünce alanlarındandır.

Yayınları, 2005, 311; İlhan Kutluer, "Müşavat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/ 76; Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, 174; Akalın, "Eşitlik", *Türkçe Sözlük*, 657.

⁷⁹ Nigel, Warburton. *Felsefeye Giriş*. çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, Ekim 2000, 76.

Siyaset felsefesinin, mutlu yaşam için birey devlet ilişkisi, devletin amacı, kaynağı, devletin ödevleri, devlet başkanında olması gereken vasıflar, özgürlük adalet, eşitlik gibi konuları çalışma alanı olarak seçmiş bir felsefe dalı olduğunu gördük. Siyaset felsefesinde bireyin mutluluğu için asli unsur olma özelliği taşıyan temel ilkeler vardır. İyi yaşam, eşitlik, özgürlük, adalet, yasa, erdemli lider, nitelikli bir sivil toplum, hukuk, hak anlayışı, sistemli ve ilkeli işleyen bürokrasi gibi temel ilkeler siyaset felsefesinin ana temalarındandır. İnsanın nitelikli ve mutlu bir hayat sürmesi ve bu huzurlu yaşamın daimi olabilmesi için sıraladığımız temel ilkelerin erdemli bir lider veya siyasal yönetim anlayışı tarafından, bireyin ve toplumun faydasına olacak şekilde pratikte uygulanması gerekmektedir. Böyle olduğu takdirde toplumsal bir mutluluk anlayışı ve yaşamı elde edilebilir.

Değişen zaman ve şartlara uygun bir şekilde farklı yönetim biçimleri ve geçmişin irdelenmesi sonucu elde edilen tecrübe ile olması gereken yönetim anlayışları ve moral değerlere sahip siyasal yönetim ve ahlaki değerlerin egemenliğinde bir siyaset anlayışının arzulanan ve istenen toplumsal mutluluk anlayışına büyük katkısı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 1280a,101, 2013.
- Arnhart, Larry. *Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, 2004.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Aybakan, Bilal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Meşru", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* ,29/378-383, Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aydın, Mehmet. "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/10-14, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Barry, Norman P. *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayınları, 2012.
- Bayraklı, Bayraktar. *Fârâbi'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Doğu Yayınları, 1983.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefeye Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Can, Nevzat. *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Ankara: Elis Yayınları, 2005.

- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, 1996.
- Çağrı, Mustafa. “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/137-139, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1/341-343, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çam, Esat. *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul: Güryay Matbaacılık, 1977.
- Çuçen, Abdülkadir. *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Asa Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. “İktidar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22/56, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dursun, Davut. *Siyaset Bilimi*, İstanbul: Beta Yayıncılık, 2002.
- Fârâbi, Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *KitabTahsilu's-saade*, Haydarabad, H.1345.
- Gardet, Louis. *Müslüman Site, Toplumsal ve Siyasi Hayat*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Gedikli, Fethi. “Yasa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43/336-340, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gewirth, Alan. *Siyaset Felsefesi*, çev. Ahmet Kesgin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011), 349-379.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Heywood, Andrew. *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Heywood, Andrew. *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler, Ankara: Adres Yayınları, 1. Basım, 2012.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*, 15 Cilt, Beyrut- Lübnan: Der Sadır, 1990.
- İmam Gazali, *İhyau Ulumi'd Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 1/ İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Kapani, Münici. *Politika Bilimine Giriş*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2002.
- Kaya, Mahmut. “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12/311-319, İstanbul: TVD Yayınları, 1995.
- Kışlalı, Ahmet Taner. *Siyaset Bilimi*, Ankara: AÜ Basın Yayın Yüksek Okulu Yayınları, 1987.
- Korkut, Şenol. *Farabi'nin Siyaset Felsefesi*, Ankara: Atlas Yayınları, 1.Basım, 2015.
- Köse, Hızır Murat. “Siyaset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37/294-299, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kurtoğlu, Zerrin. *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

- Kutluer, İlhan, "Müsavat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/76-79, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özden-Elmalı, H.Ömer-Osman. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2018.
- Özden, H.Ömer. *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Öztekin, Ali. *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2003.
- Polat, Selahaddin. "Ferd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12/368-369, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Raynaud Philippe - Stephane Rials, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Straus, Leo. "Siyaset Felsefesi Nedir?" *Siyasi Hermenötik*, çev. Burhanettin Tatar, Samsun: 2000.
- Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: 1995.
- Toku, Neşet. *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Toku, Neşet. *Johne Locke ve Siyaset Felsefesi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2003.
- Ulaş, Sarp Erk. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Urhan, Veli. "Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik, Özgürlük". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 26/Bahar (2016), 103-119.
- Warburton, Nigel. *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, Ekim, 2000.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- Yayla, Atilla. *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara: Siyasal Yayınevi, 2004.

Makale Gönderim Tarihi: 21.12.2021

Makale Kabul Tarihi: 22.12.2021

Araştırma Makalesi

Fatma Aliye Hanım'ın Tezâhür-i Hakikat'i: Bir İslam-Osmanlı Kadın

Yazarının Oryantalizm Eleştirisi

Fatıma AKSAKAL¹

Öz

Fatma Aliye 1862–1936 yılları arasında yaşamış, Tanzimat döneminde yetişmiş önemli bir yazar ve mütefekkirimizdir. Yazarın felsefe alanlarında yazmış olduğu Tedkik-i Ecsâm (Cisimlerin İncelenmesi) ve Terâcîm-i Ahvâl-i Felâsife (Filozofların Biyografileri) adlı eserleri bulunmaktadır. Fatma Aliye Hanım, dönemi itibarıyla eserleriyle ve düşünceleriyle oldukça dikkat çekmiştir, kendisi Tanzimat döneminde felsefe ile ilgili eser yazan tek kadındır. Felsefe ve roman dışında pek çok makale, kitap ve çevirileri bulunmaktadır. Bizim çalışmamız ise yazarın yakın zamanda Osmanlı Türkçesi'nden çevrilmiş olan, Fatma Aliye'nin kendine bir vazife-i müdafaa olarak gördüğü Oryantalizm eleştirilerinin kapsamlıca yer aldığı Tezâhür-i Hakikat (Hakikatin Tezahürü) adlı eseri ile ilgilidir. Çalışmamızda yazarın eserde bahsi geçen oryantalistlerin olumsuz İslâm algılarına yönelik eleştiri ve düzeltmelerini ortaya koymaya çalıştık. Tezahür-i Hakikat'in asıl amacı oryantalistlerin Batı'nın Doğu'ya tahakküm

Atıf/Reference: Fatma Aksakal, "Fatma Aliye Hanım'ın Tezahür-i Hakikat'i: Bir İslam-Osmanlı Kadın Yazarının Oryantalizm Eleştirisi", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.1, 2020, 47-70.

¹ İHL Meslek Dersleri Öğretmeni-Sosyolog, Felsefe ve Din Bilimleri Uzmanı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

süreçlerinde yol gösterici doğrulayıcı ve belirleyici bir işlev üstlenen menfi İslam algısını tenkit ve tashih etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fatma Aliye, Oryantalizm, İslâm, Tezâhür-i Hakikat

“The Birth Of Realities” By Fatma Aliye: The Criticism Of Orientalism By Muslim Ottoman Woman Writer

Abstract

Fatma Aliye was an important writer and thinker who lived in Tanzimat period and lived together between 1862 ef 1936. He wrote the philosophy of the author Tedkik-i Ecsâm (Examination of Objects) and Terâcîm-i Ahvâl-i Felâsife (Biographies of Philosophers).Fatma Aliye has attracted a lot of attention with her works in the period and her thoughts, and she is the only woman who wrote a book about philosophy in the Tanzimat period. Apart from philosophy and novel, it contains many articles, books and translations. Fatma Aliye, who was translated from the Ottoman Turkish, has been approaching herself as a duty or defending against your names about Orientalism with her book Tezahür-i Hakikat (The Birth of Realities). In our study, we tried to put forward the criticisms and corrections of the author mentioned in the work or orientated towards negative perceptions of Islam. The main aim of Tezahür-i Hakikat is to criticize and correct the negative Islamic perception of orientalist as a guiding and determinative function in the processes of the West's domination of the East.

Key Words: Fatma Aliye, Orientalism, Islam, Tezahür-i Hakikat

Oryantalizm

Oryantalizmin Kelime ve İstilah Anlamı

Oryantalizm (Fr. orientalisme), bir düşünce biçimi ve uzmanlık alanı olması itibariyle ilk olarak Avrupa ve Asya arasında değişken tarihsel ve kültürel ilişkiyi, ikinci olarak XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren çeşitli Doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmayı ifade eden Batı'daki bilimsel disiplini, üçüncü olarak da dünyanın Doğu olarak isimlendirilen bölgesi hakkındaki ideolojik varsayımları, imgeleri ve hayalî resimleri içerir.²

Roma İmparatorluğu zamanında Roma şehri meskûn dünyanın merkezi sayılmış, doğu tarafı için “oriens”, batı tarafı için “occiden” tabiri kullanılmıştır. Bu devirde Batı'ya kıyasla Doğu “medeni ülke” idi. VII. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu'nun büyük kısmının Müslümanların eline geçmesiyle birlikte kavramın muhtevası da genişledi. Haçlı seferleri esnasında Doğu'dan maksat İslâm dünyasıydı.³

Oryantalist kelimesi tarih içerisinde farklı anlamlara sahip olmuştur. 1683'te oryantalist terimiyle Doğu veya Yunan kilisesinin bir üyesi kastedilirken, “Doğu araştırmalarında uzmanlaşmış kişi” manasında oryantalist kelimesi İngilizce'de ilk defa 1779'da Edward Pococke üzerine kaleme alınmış bir makalede, Fransızca'da 1799'da Magasine Encyclopédique'te görülür. 1824'te Journal Asiatique'te Louis Langlés için yayımlanan ölüm ilânında oryantalist kelimesine yer verilmiştir. Oryantalizm “Doğu incelemesi” anlamıyla 1838'de Dictionnaire de l'Académie française'e girmiştir. Türkçe'de şarkiyat, daha sonra doğu bilimi, Arapça'da istiṣrāk kelimeleriyle karşılanmış, oryantalist için müsteşrik kelimesi kullanılmıştır.⁴ İstiṣrak ile ilgilenen kişilere de ‘Müsteşrik’ denilir.⁵ Oryantalizmin basit tanımı, Doğuyu anlama, Doğuya olan tecessüsü giderme çabasıdır.

Oryantalizmin en kapsamlı tarifi bu konuda kapsamlı araştırmalar yapan Edward Said'e aittir. O, oryantalizmi, “Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dilbilimci

² Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *DİA*, İstanbul, 2007, c.33, s. 428.

³ Yücel Bulut, c.33, s. 429.

⁴ Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *DİA*, İstanbul. 2007, c.33, s. 428-429.

⁵ Cenap Şahabeddin, *Günümüz Din ve Fikir Hareketleri Ansiklopedisi*, Yayınlayan: Milletlerarası İslam Gençlik Konseyi, Çeviri: Kemal Hoca, Risale Yayınları, İstanbul, 1990, s. 135.

olsun özel yahut genel bir açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse şarkiyatçıdır ve yaptığı şey şarkiyattır.”⁶ İfadesiyle açıklamaktadır.

Oryantalizmin Kısa Tarihi

Oryantalizm başlangıçta ideolojik amaçlarla çeşitli doğu milletlerinin dillerinin araştırılması ve bu diller hakkında materyal toplanmasıyla başlamıştır denilebilir. Özellikle de İspanya'daki Endülüs Emevi devletinin kullandığı dil olan Arapça üzerinde yoğunlaşmıştı. Ortaçağ İspanyası'ndaki Arapça araştırmaları, misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde başlamış, ancak, Endülüs Emevi devletinin ortadan kaldırılışıyla birlikte bu ilk çalışmalar önemini kaybetmeye başlamıştır. Daha sonra bu araştırmalar, senatonun Doğu kiliselerinin birleştirilmesi ile ilgilendiği Roma'da, genel olarak Sâmi araştırmaların bir parçası olarak sürdürüldü.

16. asrın sonunda ve 17. yüzyılın başında Paris, Hollanda ve Almanya'da özellikle İbn-i Sina tıbbı hakkında daha iyi bilgi sahibi olma düşüncesiyle Arapça kitap basımına yeniden teşebbüs edilmek zorunda kalındı.

S. Zvermer, H.Lamnens, D. B. Mac Donald, M. A. Palacios, C. De Faucault, M. Watt, Ignaz Goldziher, K. Cragg, Louis Massignon gibi isimler çalışmalarını yayınladı. İslam konusundaki şüpheleri ortaya atıp, onu ikincil bir konuma düşürmeye çalıştılar.⁷

Oryantalistlerin milletlerarası ilk konferansı 1873 yılında Paris'te yapıldı. Mesela Almanya'nın Dresden şehrinde ilk defa 1849 yılında toplanan ve bu tarihten sonra periyodik şekilde devam eden Alman Oryantalistler (Müsteşrikler) Konferansı bunlardan biridir. Bu gibi konferanslarda yüzlerce oryantalist ilim adamı hazır bulunmuştur. Mesela, Oxford konferansında 25 ülkedeki 80 üniversiteden ve 69 ilim cemiyetinden dokuz yüz ilim adamı hazır bulunmuştur.⁸

⁶ W. Edward Said, *Oryantalizm*, Çeviri: Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1989, s. 15-16.

⁷ İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2007, s. 118- 122.

⁸ Cenap Şahabeddin, s. 137.

Özellikle 19.asrın ortasından itibaren İslam dünyasının maruz kaldığı işgallerin, Avrupa'nın Şarka olan bakış açısını belirlemede büyük rolü oldu. Sömürgecilik, müsteşriklik kültüründen istifade etti.

Oryantalizm ve İslam Düşüncesine Etkileri

Oryantalizmi kısaca özetleyecek olursak şu netice ortaya çıkmaktadır:

a) Oryantalizm; Müslüman doğu medeniyetinin; din, edebiyat, dil ve kültürü içine alacak şekilde bütün unsurlarını inceleyerek İslam dünyası hakkında Batılıların sistematik bir bilgiye sahip olmalarını sağlayan, İslam ve Batı medeniyeti arasındaki mücadelede Batı uygarlığı lehine veriler elde etmeye çalışan bir akımdır.

b) Oryantalizm, Batı'nın Doğu üzerinde tahakküm kurmak, kendi çıkarlarına göre yeniden yapılandırmak amacıyla geliştirdiği bir yoldur. Bir oryantalist bu durumu şöyle ifade eder: "Oryantalistlere güven duyulmamasının sebeplerinden biri ne yaptıklarıdır. Milletleri araştırır, ne olduğunu, nasıl konuştuğunu, tarihini, dilini ve dinini, her şeyini öğrenir ve size anlatırlar. İnsanlara bu milletlerle ilgili konularda nasıl düşünmeleri gerektiğini salık verirler.

c) Oryantalizmin kuruluşunun arkasında duran ve uzun zaman boyunca hiç ayrılmadığı dinî hedefleri şu şekilde sıralanabilir:

1-Hz. Muhammed'in (sav) risaletinin doğruluğu hakkında şüphe uyandırmak ve hadislerin Müslümanlar tarafından ilk üç asırda uydurulan sözler olduğunu iddia etmektir.

2-Kur'an-ı Kerim'in yüce Allah'ın kalamı olduğu hakkında şüphe uyandırmak ve Kur'an'ı kötülemek.

3-İslam fıkhnın değerini küçük göstermek, İslam fıkhnın Roma hukukundan alınma olduğunu ileri sürerek bunu pekiştirmek.

4-Arapçayı küçük düşürüp, anlaşılmaz olduğunu iddia etmek.

5-İslam'ın, Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına dayandıklarını ileri sürmek.

6-Misyonerlikle Müslümanları, Hristiyanlaştırmak.

7-Zayıf haberlere ve uydurma hadislerle dayanarak görüş ve teorilerine güç kazandırmak.

d) Müsteşrikler Kur'an, Sünnet, Peygamber'in hayatı, Fıkıh ve Kelâmın her konusunda araştırma yaptıkları gibi; Sahabenin, Tabiinin, Müctehid imamların, Fakihlerin, Hadisçilerin, hadis ravilerinin, Cerh ve Tadil ilminin, rivayet sahiplerinin hepsine temas eden çalışmalar yapmışlar, Sünnetin delil olup olmayacağı, tedvin şekli ve İslâm hukukunun kaynağı konularını araştırmışlardır.

e) Müsteşriklerin yukarıda saydığımız çalışmaları neticesinde, İslam dünyasında bir takım fikrî ve akidevî karışıklıklar ortaya çıkmış, Batı dünyası karşısında kompleksli bir aydın sınıfı oluşmuş ve İslam'ın temel sabiteleri çiğnenerek Kur'an ve Sünnetten uzak, her şeyi akla göre yorumlayan bir İslam anlayışı kitlelere yayılmıştır.

Tüm bunlarla birlikte dünyaca ünlü İslam Bilim Tarihçisi Fuat Sezgin, İslâm dünyasının oryantalistler hakkında yanlış ve olumsuz düşünceleri olduğunu, onların belirli kötü amaçları için İslâmiyet'i eleştirdiklerinin kabul edildiğini ifade etmektedir. Müsteşriklerin yeterince tanınmadığını belirtirken, onları 'körü körüne' savunmadığını da söylemektedir. Sezgin, oryantalistlerin hepsinin iyi olmadığı konusunda da uyarılarda bulunmaktadır. Ancak o bir noktaya daha dikkat çekmektedir: "Ama içlerinde geceli gündüzlü, İslâm'ın bilimler tarihindeki yerini ortaya koymaya çalışan oryantalistler var. Bu gerçekliği milletime duyurmayı, söylemeyi, insani ve dini bir borç olarak telakki ediyorum."⁹

⁹ Bayram Ali Çetinkaya, "Fuat Sezgin ve Oryantalistler-1", Milat Gazetesi, 9 Mart, 2019.

Sezgin, Avrupalıların/oryantalistlerin, daha mütevazı olup Batılı bilginin gerçek kaynaklarını hatırlamalarını; Müslümanların ise cesaretle ve hamasate düşmeden sistemli bir biçimde çalışmalarını tavsiye etmektedir.¹⁰

Fatma Aliye Hanım

Fatma Aliye Hanım, Osmanlı devlet adamı, hukukçu, tarihçi, yazar olan Ahmet Cevdet Paşa ve eşi Advie Hanım'ın kızı olarak 27 Rebiülahir 1279, miladi 22 Ekim 1862 yılında dünyaya gelmiştir.¹¹ Konağın işleriyle ilgilenen annesi ve babasının meşguliyetinden dolayı üç yaşına kadar onları çok az görmüştür. Genel olarak dadılar ve hizmetkârlarla büyümüştür.

Bu dönemde, Fatma Aliye hayatında önemli bir yeri olan Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerini de okumaya başlamıştır.¹² Yazar Ahmet Mithat Efendi'yi 'Letâif-i Rivâyât' adlı eseriyle tanır. Daha sonra Hâce-i Evvel, Hasan Mellah, Monte Kristo, Dünyaya İkinci Geliş, Felâtun Bey, Rakım Efendi ve Kâinat adlı eserlerini de merakla okumuştur.¹³ Felsefeye olan merakı 15-16 yaşlarında başlamıştır. Bu dönemde okuduğu kitaplardan ayrı bir zevk almaktadır.

Fatma Aliye Hanım ilerleyen zamanda görevinden ayrılan babasından mantık, belagat ve ilm-i münazara dersleri almaya başlar. Baba kız birlikte Mevlana Celalettin Rumî'nin Mesnevi'sini, İbn-i Haldun'un Mukaddime'sini, Kaside-i Bürde'yi¹⁴ okur. Aristo, Eflatun, İbn-i Rüşd ve İmam Gazalî'yi karşılaştırarak tartışmalar yaparlar.

¹⁰ Bayram Ali Çetinkaya, "Fuat Sezgin ve Oryantalistler-2", Milat Gazatesi, 12 Mart, 2019.

¹¹ Ahmet Mithat Efendi, *Fatma Âliye Hanım Yahut Muharrire-i Osmaniye'nin Neşeti*, İsis Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 39.

¹² Ahmet Mithat Efendi, s. 56.

¹³ Ahmet Mithat Efendi, s. 55-56.

¹⁴ Ahmet Mithat Efendi, s. 75.

Yapılan bu dersler genişleyerek Descartes, Spinoza, Darwin, Comte'ye kadar uzanır.¹⁵

Fatma Aliye bu derslere Durûs-u Aliye adını vererek notlar tutar.¹⁶

Fatma Aliye Hanım'ın İslam düşüncesi üzerine tespit edilmiş kitapları: ¹⁷

- Nisvan-ı İslam, İstanbul Tercüman-ı Hakikat Matbaası (1309)
- Teaddüd-i Zevcat-a Zeyl, Konstantiniyye, Tahir Bey Matbaası (1316)
- Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife, İstanbul Hanımlara Mahsus Gazete (1317)
- Tedkîk-i Ecsâm, İstanbul Hanımlara Mahsus Gazete (1317)
- İstîlâ-yı İslam, Konstantiniyye, Tahir Bey Matbaası, (1318)
- Tezâhür-i Hakikat, Taksim Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları

(D.N:1236)

Fatma Aliye Hanım ve Tezâhür-i Hakikat

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e devreden felsefe mirasımızı, sürece doğrudan müdahil kurucu aktörlerin arayışlarına tanıklık eden felsefi metinlerle gündeme taşımayı amaçlayan Osmanlı Felsefe Çalışmaları dizisi, henüz yola koyulurken, kültür dünyamızda ilk kadın mütercim, ilk kadın felsefeci, kadın sorunlarına sistematik bir şekilde değinen ilk kadın romancı Fatma Aliye Hanım'dır.

Bu çerçevede o, Greko-Romen felsefesi ve İslâm düşüncesinin bilim, felsefe ve kelâm geleneklerini bir araya getiren biyografik karakterli bir felsefe tarihi sunan Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife'yi ve tabiat metafiziği ilgisiyle, Osmanlı düşünce hayatında önemli tartışmalara konu olan materyalizme yönelik erken eleştirilerden birini sunan Tedkîk-i Ecsâm'ı okurlarıyla yeniden buluşturmuştur.

¹⁵ Ahmet Mithat Efendi, s. 75.

¹⁶ Mehmet Köksal, *Fatma Âliye'de Felsefe ve Kelam*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 5-6.

¹⁷ H. Emel Aşa, *Fatma Aliye Hanım (Hayatı-Eserleri-Fikirleri)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993, s. 111- 115.

Tezahür-i Hakikat, Atatürk Kitaplığı Fatma Aliye Hanım Evrakı'nda Osman Ergin Yazmaları 1236 demirbaş numarasıyla kayıtlı yazma eserdir. Atatürk Kitaplığı Fatma Aliye Hanım Evrakı Kataloğu'ndan eserin Nail Bayraktar tarafından ortaya çıkarıldığını öğrenmekteyiz.

Birçok eseri ile Devlet-i Aliyye'nin kadın kalemi olma misyonunu üstlenmiş görünen Fatma Aliye, Cumhuriyet sonrası dönemde Halide Edip gibi yeni kadın elitler arasında da yer bulamayacaktır. Batılı yazarların İslâm ve İslâm kültür dünyası hakkındaki görüşlerine her zaman dikkatle eğilen Fatma Aliye, Tezahür-i Hakikat'te özellikle oryantalizm konusuna odaklanır ve oryantalistlerin lehte ve aleyhte fikirlerinin değerlendirildiği "apolojetik"¹⁸ bir metin sunar.

Sorun 19.y.yılda İslâm-Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu durum ve Batılı yazarların çoğu önyargılı metinlerinde üretilen, "orijinal İslâm" ve tarihsel hakikatler karşısında tasrih ve tashih¹⁹ edilmesi gereken İslâm algısıdır. "İslâmlar ma'ârif ve sanâyi' cihetinden bundan üç asır kadar mukaddem âli bir derecede idiler. Ondan sonra bir tevakkuf ve hatta inhitât²⁰ devrine girmişlerdi" tespitinde bulunan Fatma Aliye, çöküş devrimizde görülen hallerin İslamiyet'ten gelme bir şey olmadığının altını çizer:

"Üç asırdan beri vukû'unu haber verdiğimiz tevakkuf ve inhitât ise İslâm'a değil, Müslümanlara müte'allikdir." diyerek Osmanlının son döneminde ortaya çıkan duraklama ve gerilemenin sebebi İslâm'la ilgili değil aksine Müslümanların içerisinde bulunduğu durumlar ile ilgili ve alakalıdır. Zira İslâm terakkilerinin mahfazası²¹ demek olan kitaplar hâlâ mevcuttur. Ama o müddet zarfında Müslümanlar birtakım

¹⁸ İnanç Savunması

¹⁹ Açıklama ve Düzeltme

²⁰ Duraklama ve Hatta Gerileme

²¹ Yükselmelerinin, İlerlemelerinin Güvencesi

siyasi meselelere ve tahrip edici muharebelere vakit ayırarak bilimler ve sanat ile uğraşmaktan geri kalmışlar, ardından uğraşabilmek iktidarını da kaybetmişlerdir.²²

Son olarak Fatma Aliye Tezahür-i Hakikat'de, "Ukelâ ve ulemây-ı ecânibin (...) İslamiyyet hakkında da tedkîkat ve tettebbu'âtta bulundukları şu zamanda, İslâmmiyete i'tiraz yolunda olan birtakım neşriyyât-ı ecânibin bir te'siri olmamak üzere kemâl-i aczimle şu risâleyi yazmağa bizi dindârlığımız gayreti sevk ve icbâr eylemiştir."²³ diyerek yabancı ilim araştırmacılarının İslamiyet hakkındaki inceleme ve yayınlarındaki oryantalistlerin etkisinden uzak, dindarlığının meydana getirdiği hassasiyeti, oryantalistlerin çeşitli yayın ve basın unsurlarındaki İslâm hakkındaki bu tip olumsuz algılarına yönelik savunmaya yöneltip Tezahür-i Hakikat adlı çalışmasını yazmayı zorunlu kılmıştır.²⁴

Bu çalışmada Fatma Aliye "muharrire-i Osmaniyye"²⁵ kimliğiyle oryantalizme bir eleştirel mukabele geliştirdiği kadar 19.y.yıl Osmanlı toplumunun modernlikle imtihanının öz eleştirel bir muhasebesini de sunmuştur.²⁶ Üzerinde çalıştığımız bu eser terekesinde bir asırdan fazla bir süre bekledikten sonra Osmanlı Felsefe Çalışmaları kapsamında çeviri yazı ve sadeleştirmesi haliyle Ali Utku ve Mukadder Erkan tarafından serideki 42. yazma eser olarak 2016 yılında felsefe dünyamızda gün yüzüne çıkarılmıştır.

Fatma Aliye Hanım'ın Tezahür-İ Hakikat'deki Eleştirileri Üzerine

Oryantalistlerin Çalışmalarından Önce Avrupa'nın İslâm Hakkındaki Fikirlerine Yönelik Değerlendirmeleri

²² Fatma Aliye, *Tezâhür-i Hakikat*, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Demirbaş No:1236, s. 5.

²³ Fatma Aliye, *Tezâhür-i Hakikat*, s. 72-73.

²⁴ Fatma Aliye Hanım, *Tezahür-i Hakikat*, yay. haz. Ali Utku, Mukadder Erkan, Çizgi Yayınları, Konya, 2016, s. 19.

²⁵ Osmanlı Kadın Yazarı

²⁶ Fatma Aliye Hanım, s. 39.

Geçmiş devirlerde İslâmların bilimlere ve fenlere hizmetleri medeni terakkilerde yükseliş dereceleri, Avrupa'nın birçok bilimsel eserleri Arapçadan nakil ve tercüme ettiği malum iken, İslamiyet'i medeni terakkilere engel görenler ve İslâmların medenileşmesinin mümkün olmadığını söyleyenlerin bulunması Avrupa'nın bugünkü bilimsel terakkileriyle uyuşamayacak hallerden olmakla beraber başka türlü düşünen ve başka türlü söyleyen Avrupalılar da bulunur.²⁷ Oryantalistlerin Doğu'nun hakikatlerinin meydana çıkarmaya başlamasından önce Avrupa'nın İslamiyet hakkında ortaya koyduğu yeni fikirlerin pek yanlış olduğunu ifade eden Fatma Aliye Hanım bu yanlış fikirlerin Haçlıları gayretlendirmek için Pierre L'Ermite²⁸ tarafından başlayıp bundan bir asır öncesine kadar devam ettiğini ifade etmektedir.²⁹

Müslümanlığın ve Müslümanların mahiyetlerine dair Pierre L'Ermite'e uyan papazlar tarafından o kadar yalanlar yayılmıştı ki, onları saymaya ve tekrarlamaya hacet yoktur. En garibi Avrupa kamuoyunun bu yalanlara gerçek nazarıyla bakıp kabul etmesiydi. Bu dönem içerisinde yerküre üzerinde 300 milyon Müslüman olduğunu ifade eden Aliye, kendimize yabancılaşmamızın nedenini kara bir cehalet olarak tanımlayarak bu durumun kendi parlak mazimizden dahi çoğumuzu bîhaber hale getirdiğini dile getirir.³⁰

Oryantalistlerin Çalışmaları Başlığı Altında Avrupa'ya Yönelik ve Eleştirileri

Mazimize, hakikatlere oryantalistler tarafından aleyhimize yazılanlara karşı halkımızı vakıf etmek için Arapça eserlerin dilimize tercümesi şöyle durusun, bu hususta âlimlerimizin ağızları dahi halka karşı mühürlü, kapalı idi.³¹

Bunlarla ilgili fikir yürütmek ve hakikati beyan etmek ancak âlimlerimiz arasında yürürlükte olup onlara mahsus bir sır olarak tutuldu. Âlimlerimizin Avrupa dillerine

²⁷ Fatma Aliye Hanım, s. 151.

²⁸ Pierre L'Ermite veya Keşiş Pierre, Amiens'li Fransız bir keşiş. Hristiyanları, Müslümanlara karşı savaşa sürükleyen bir Fransız vaizdir.

²⁹ Fatma Aliye Hanım, s. 153.

³⁰ Fatma Aliye Hanım, s. 158.

³¹ Fatma Aliye Hanım, s. 159.

vakıf olmamaları sebebiyle bir zamanlar aleyhimize yazılan şeyler ne yazık ki cevapsız bırakıldı.

Halkımız yabancı dillerin öğrenimine rağbet ederek Müslümanların medenileşmesinin mümkün olmaması ve onlara yerleşik hayatı layık görmeyip çöllere saharlara sürülmesi şeklindeki fikirlerin ortaya konulduğunu gördüler ve şaşaalı bir medeniyet cihanı olan mazimiz bilinir iken tarihimiz meydanda iken bu sözlerin nasıl reva görüldüğüne hayretler ettiler. Yabancı dillere vukuflarını artıran âlimlerimiz hakkımızda hakikate muhalif olan isnatlara cevap vermek ve İslami hakikatleri ortaya çıkarmak üzere gayret gösterdiler. Çöküş devrimizde görülen hallerin İslâmiyet'ten gelme bir şey olmadığını anlatmak istediler bir yandan da oryantalistler doğunun hakikatlerini araştırmak ve incelemekle meşguldüler.

Fatma Aliye Hanım'a göre Doğu'nun sırlarını meydana çıkarmaya çalışan oryantalistlerin çabalarına bizim müteşekkik kalacağımız gibi bizden ziyade Avrupa'nın müteşekkik kalması lazımdır. Zira biz Avrupa'ya meçhul kalmaktan eğer bir dereceye kadar zarar görmekte isek de yüz elli seneyi aşkın bir zamandan beri, yani İbrahim Müteferrika ve Kâtip Çelebi gibi zatların girişimleriyle Avrupa'nın dillerini ve bilimlerini öğreterek gerçekleşen terakkilerinden³² yine hisse sahibi olmaktaydık.³³

Ona göre, o dönemde Avrupa kendi genişliğinin sekiz on mislini aşan Doğu memleketleri ve onun en önemli kısmı olan Müslümanlık hakkında ortaya çıkmasından maddi ve manevi külliyyet üzere istifade edeceği sahih bilgilerden mahrumiyetle hakikaten pek büyük ziyan görmekteydi. Bu sebeplerden ötürü oryantalistlerin çabası sayesinde meydana çıkan hakikatler bize fayda sağladığından ziyade Avrupa'ya fayda sağladığı için bizden ziyade Avrupa'nın sevinmesi, şükretmesi gerekir.³⁴

³² İlerlemelerinden

³³ Fatma Aliye Hanım, s. 153, 154.

³⁴ Fatma Aliye Hanım, s. 154.

Misyonerlere Yönelik Değerlendirmeleri ve Eleştirileri

Fatma Aliye Hanım'ın tespitlerine göre Katolik olsun, Protestan olsun kilise erbabı, Haçlı devrinden beri Avrupa'nın devam edegelen gafletinden istifade için asıl Amerika gibi vahşilik ufuklarına mahsus kalması lazım gelen "propaganda" gayretini Doğu yönüne de çevirmişlerdi.³⁵

Hristiyanlık hamiyetinin galip olup bütün cihanı kendi dinlerine sokarlarsa övünç sebebinden başka manevi mükâfatına da nail olacaklarını ümit eyleyen binlerce gayret erbabının milyonlarca nakdi yardımlarından istifadelerini sürdürme gayreti o misyonerlere bu hareketi ettirmiştir. Çin gibi, Japon gibi hatta Hindistan'ın bazı yerleri gibi İslâm hudutlarının dışında bulunan yerlerde bunların ne kadar başarılı olabildiklerini biz mükemmel derecede tayin edemez isek de İslâm memleketleri dahilindeki başarı dereceleri gözlerimiz önündedir. O dereceyi tayin lazım gelirse adeta sıfır ile tayin etmek gerekir.

Fatma Aliye Hanım'ın ifade ettiği üzere İslâm'dan Hristiyanlaşmış belli başlı hiç kimse görülüp iştirilmemiş olduğu halde İslâm memleketlerine gelmiş Avrupalılardan, hatta misyonerlerden bir hayli kimselerin İslâm'ı kabul eyledikleri isimleriyle, sıfatlarıyla yine Avrupa gazeteleri tarafından ilan olunmuştu. Bununla ilgili olarak da "Demek oluyor ki ava giden avcılar kendi avlarına av olunuyorlar" diyerek de çarpıcı bir çıkarımda da bulunmaktadır.

Misyonerlerin İslâm memleketlerindeki bu acziyet ve zayıflıkları biri Protestan, diğeri Katolik olmak üzere Hristiyanlığın büyüklerinden iki kimseyi pek ziyade gücendirmiş ve şikâyetlere uğratmış olduğunu söyleyen Fatma Aliye Hanım bunların birisi İngiliz papazı Isaac Taylor ve diğeri Fransız papazı Kardinal Lavigerie olduğunu belirtmektedir.³⁶

³⁵ Fatma Aliye Hanım, s. 154.

³⁶ Fatma Aliye Hanım, s. 154.

İslam'ın Yayılması Başlığı Altında Oryantalistlere Yönelik Değerlendirmeleri ve Eleştirileri

Tezahür-i Hakikatte oldukça geniş yer kaplayan bu konu hakkında Fatma Aliye İslamiyet'in yayılmasından bir din olarak sahip olduğu inanç dinamiklerinde, kabul edildiği toplumlarda maddi ve manevi anlamda ilerlemeye olan katkılarından İslâm alimlerinin üzerine düşen görevlerden bahsetmektedir. Aliye'ye göre o dönemde İslamiyet bir yandan kendi manevi kuvvetiyle yayılıyor. Bir yandan Hindistan yönüne diğer taraftan da Afrika taraflarına yayılıyor. Hindistan'da Mecusilerden her yıl birçoklarını Müslüman eden şey, İslâm âlimlerinin Mecusi âlimler ile olan tartışmalarıdır. Afrika'da ise Senusi dervişleri³⁷ zencileri bölük bölük Müslüman etmektedirler. Yine kendi tespitlerine göre onlar vaaz ve nasihatleriyle fikirleri ve kalpleri çektikleri gibi kendi hareketleri ve davranışlarında ve geçim usullerinde görülen intizam ve refah ile de zencileri kendilerine çekmekteydiler.³⁸ Hindistan'da ve Afrika'da İslamiyet'in bu surette yayılması Isaac Taylor ve Lavigerie gibi gayretli Hristiyanları pek kuşkulandırdığından, bunlar birçok makalelerinde başarı derecesine yaklaşmayı bile beceremediklerinden dolayı kendi misyonerlerini eleştirmiştir.³⁹

Oryantalistlerin bilim ve fen amaçlı bu çalışmalarını işaret ederek "Giyecek, yiyecek barınma gibi temel ihtiyaçlarımızın tedarikinde bile dışarının mesaisinden yararlanan bizler! Bu hususlardaki çalışma ve gayreti de dışarıdan mı bekleyeceğiz?" Arapça pek iyi bilen birçok kerem sahibi alimimiz var!.. Ayrıntılı bir İslam Tarihi yazılmayacak mı? Kaybedecek vaktimiz yok!.." ⁴⁰ diyen Fatma Aliye, İslam'ın yayılmasına hizmet eden birçok gayretli Müslümanın da olduğundan ve İslam'ın yayılması hakkında ve bütün Müslümanların hal ve mevkileri hususunda bilgimizin

³⁷ Kuzey Afrika'da yaygın olan Senusiye tarikatı mensupları

³⁸ Fatma Aliye Hanım, s. 155.

³⁹ Fatma Aliye Hanım, s. 156.

⁴⁰ Fatma Aliye Hanım, s. 158.

bulunması gerektiği ve lehimizde, aleyhimizde yazılanlara vukuf kazanmamızın⁴¹ gerekliliği çok açıktır ve ortadadır, der.

Fransız Le Chatelier'nin yazdığı bir kitapta İslam'ın yayılması hakkında ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Le Chatelier şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Muhammed şakirtlerine ciddi bir din bıraktı. Bu dinin esası tamamıyla mutlak kudret sahibi ve yaratıcı bir Allah'ın mevcudiyetidir... Peygamber kendisini de bu ilahi azamet dışında tutup, yani uluhiyetten kendine dahi hisse vermeyip kendisini de adeta mahluk sayar. Böyle bir esasın tatbiki insanlığı kesin bir bağlılıkla hükme boyun eğdirir. Kanunları dini hükümleridir. Moral ve hususi siyasi bütün kanunları da dinlerinden kaynaklanır. İslamiyet'te yalnız bir şer'i hüküm vardır ki, o da ruhani kudrettir. Cismani kudret ancak onun sonuçlarındandır."⁴²

Yine Le Chatelier "Türkiye Müslümanlarının Avrupalılarla pek çok ortamda birlikte oldukları ve memleketlerinde dinleri tamamıyla serbest bırakılmış olan birçok Hristiyanlar bulunduğu, bizim çoğu adetlerimizi ve fikirlerimizi, bilimlerimizi, sanatlarımızı aldıkları halde yine Müslüman kalıyorlar" diyerek hayretini ifade etmiştir.⁴³

Bir başka oryantalist olan Charles Mismar ise yazmış olduğu "Soirées De Constantinople" başlıklı Fransızca kitabında "İnsanlar okuyup bilimler ve fenlerle tanıştıkça Hristiyanlıktan çıkarlar." diye yazmıştır.⁴⁴

Paris'te bir yükseköğretim mektebinde müdür yardımcısı olarak görev yapan Hartwing Derenbourg tarafından yazılmış olan *Dini İlimler ve İslâm* adındaki makalesinde Hz. Peygamber'e dair bir hal tercümesi yazıyor. İslamiyet'in Asya ve Afrika taraflarındaki yayılışından bahisle İncil ile Kur'an arasında bulunan bu halkın

⁴¹ Bir konu hakkında derinlemesine bilgi sahibi olma

⁴² Fatma Aliye Hanım, s. 159. (Bkz., Alfred Le Chatelier, *L'Islam au XIXe siècle*, Ernest Leroux, Paris, 1888)

⁴³ Fatma Aliye Hanım, s.165.

⁴⁴ Fatma Aliye Hanım, s.166.

İslamiyet'i daha kolay kabul etmelerinin sebebinin bu dinin daha sade ve saf olması olduğunu söylemektedir.⁴⁵

Tüm bunlara bir sonuç sadedinde Fatma Aliye, bilimler aleminde söylenen sözler arasında dahi birbirine muhalif olanlar vardır ki, onlardan hakikate hizmet maksadıyla yazılıp İslamiyet'in saflığı ve yüceliğini ortaya koyanlara teşekkür nasıl borcumuz ise, garazkârane bir tavırla kalem oynatarak birçok hatada bulunanların isnatlarına karşı savunmada bulunmak da her Müslümana farz olan bir husus olduğunu söylemektedir.⁴⁶

Bir başka eleştirisi ise, Le Chatelier'in İslam'ın yenilenmesi adlı kitabında Asya ve Afrika'daki İslam'ın yayılışına sözü getirip oralarda İslamiyet'i yayanlar Avrupa medeniyetiyle yenileşme yaşayan Müslümanlar olduğundan "gelecek için hükmolunamadığı, bundan dolayı medeniyet âleminin menfaatleri için büyük bir tehlike olduğu inkar olunamaz" sözüne karşılık Fatma Aliye "Mösyö Chatelier İslamiyet'in yayılma sureti hakkında elde ettiği coğrafi ve tarihi bilgisi kadar da İslamiyet'in temel hükümlerini inceleyip araştırmış olsa, İslamiyet'i tamamiyla öğrenmiş bulunsa, apaçık dinin bütün temel hükümlerinin medeniyeti gerektirdiğini anlar idi. İslamiyet'te zuhur eden tarikat şeyhliklerini Hristiyanlıktaki ruhbaniyete kıyası da pek yanlıştır. İslamiyet'te "clérge" yani ruhbaniyet yoktur." diye cevap verir.

Kadınlara Özel Başlığı Altında Oryantalistlere Yönelik Değerlendirmeleri ve Eleştirileri

Fatma Aliye'nin ifadeleri üzere İslamiyet'te evlilik meselesi bugün Avrupa ve Amerika müterakki ve modernlerinin yapmak istedikleri surettedir. Geçinirlerse beraber yaşarlar. Uyuşamadıkları halde ayrılırlar. Hristiyanlıkta ise bu böyle değildir.

⁴⁵ Fatma Aliye Hanım, s. 169. (Bkz. Hartwig Derenbourg, La Scences des religions et l'islamisme, deux conférences faites, Ernest Leroux, Paris, 1886.)

⁴⁶ Fatma Aliye Hanım, s. 170.

Kadın geçinsin geçinmesin, karı koca uyuşsun uyuşmasın nihayete kadar birbirlerine bağlı bulunmak ve kocası yüzüne baksın bakmasın kadın ömrü boyunca o rabitanın (bağın) esiri olmak zorundadır.⁴⁷

Perron adlı bir oryantalistin bir taraftan İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye ait olduğunu belirttiği "Kadınların kadılık memuriyetini yerine getirmeleri şeriatça yasaklanmış değildir ve şahitlikleri makbuldür... bunun için mutlak erkek olmak gerekemez..."⁴⁸ ifadelerine rağmen bir taraftan da "Peygamber, kadını işlerinin başına koyan iş göremez diyor" diye yazarak çeliştiğini ifade eden Fatma Aliye, Perron'un İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin, Hz. Peygamberden sonra gelmekle beraber sözlerini şeriate uyarak söylediğini ve Muhammedi şeriat dışına çıkmayacağını unuttuğunu dile getirmektedir.⁴⁹

Bu konuyla bağlantılı olarak Fatma Aliye Hanım insanın bazen öyle tercümelere denk geldiğini ki yapılan hatalar sebebiyle kendisini hayretten almasının mümkün olmadığından, tercüme olunacak İslami eserlerin tercümesinin birebir yani aynen olması gerektiğini ifade eder. Hz. Ömer'in geçim işine yardım eden zevcenin hayırlı olmasından bahsettiği bir sözünde "bez dokumak gibi münasib (uygun) ve mübah (iyi) olan kazancıyla yardım ve katkıda bulunan" gibi bir ifadenin sözün geçtiği orijinal metinde aslında yer almadığını ifade etmektedir.⁵⁰

Hatta "Duruma vakıf olan âlimlerimizden hangisi inkâr edebilir ki bugün medeni cemiyetlerden atılmakta bulunan kadın, o günlerde Hazret-i Ömer'in şer'i hükümleri tebliğ ettiği hilafet meclisinde dahi bulunurdu."⁵¹ diyen Fatma Aliye, tarihte adalet ve hakkaniyet hüküm sürdüğü müddetçe İslamiyet'in kadınlara bahsettiği haklara

⁴⁷ Fatma Aliye Hanım, s. 174.

⁴⁸ Fatma Aliye Hanım, s. 178.

⁴⁹ Fatma Aliye Hanım, s. 179.

⁵⁰ Fatma Aliye Hanım, s. 231.

⁵¹ Fatma Aliye Hanım, s. 231.

dokunulmadığını ve kadınların erkeklerden tazim ve hürmet görerek yaşadıklarını belirtmektedir.

İslam kadınlarının önceden beri, başlarını örttükleri günden bu yana örtülerine pek sadık ve ondan pek hoşnut kalarak onu çıkarmayı asla hatırlarından bile geçirmemişlerdir diyen Fatma Aliye tesettür hakkında iki ayet-i kerime olduğundan bahseder. Bunların birincisinin kadınların ziynetini örtmesi hakkında olduğundan kadınların o zaman saçlarının üzerine bir örtü koyduklarından ve buna yöneliktir. İkinci olarak nazil olan ayet-i kerimede ise kadınların örtülerini yanlarına doğru indirmeleri emir buyrulduğundan gerdan ciheti de örtüldüğünden bahsederek⁵² tesettürün ise İslâm kadınlarının çalışmalarına ve terakkilerine asla engel olmadığını, onların bulunmuş oldukları mevkileri ve kazandıkları mertebelerin tarihin yazmasıyla sabit olduğunu, tarihte on dört kadarını bulduğumuz Müslüman kadının hükümdarlık yaptığını ki bunların ikisinin isminin de Padişah Hatun olup diğerlerinin de farklı farklı adlarda olduğunu ifade etmiştir.⁵³

İslam kadınları meşru surette örtünmüş olduğu halde erkeklerle beraber cemiyette bulunmuş, erkeklerin bulunduğu ders halkalarında öğrenim görmüş, erkek talebelere dersiamlık⁵⁴ etmiş, camide vaaz kürsüsüne çıkıp erkeklere vaaz eylemiş, bilim ve edebiyat meclislerinde erkeklerle beraber aynı ortamda bulunmuş, kadılık ederek fetva vermiştir. İslam ordusu ile Avrupa kıtasına da erkekler ile beraber geçerek cesaret göstermiş, yaralıların yarasını sarmış, kale burçlarına İslam sancağını diken kadınlar görülmüş olduğu halde o zamanlarda gelen bunca İslam âlimleri ve imamlar onları asla şeraite aykırı görmemiş ve su-i zanda bulunan da olmamıştır.⁵⁵

Şeriat koyucu olan Hazreti-i Peygamber'in zamanında kadınların erkeklerle beraber cemiyette, bilim ve edebiyat meclislerinde bulundukları ve Resûl'ün

⁵² Fatma Aliye Hanım, s. 232.

⁵³ Fatma Aliye Hanım, s. 234.

⁵⁴ Baş Ders Verici

⁵⁵ Fatma Aliye Hanım, s. 246.

fikirlerine en ziyade vakıf bulunan, şer'i hükümlerde kendilerine soru sorulan Hulefay-ı Râşidîn⁵⁶ zamanında kadınlar erkeklerle beraber çalışmalarda, bir takım ilmi faaliyetlerde bulundukları halde o zamanlarda görülen hallere ve yaşam tarzına itiraz kendilerinin haddi olamayacağını o imamlar ve âlimler idrak etmiş oldukları gibi Resul-i Ekrem'in "Ben size iki zayıfın hakkını haram kılarım! Onların biri yetim, diğeri kadındır." buyurmuş olduğunu da bildiklerinden İslamiyet'in kadınlara bahşeylediği haklara riayetkâr idiler.⁵⁷

Baron Carra de Vaux⁵⁸ adlı oryantalistin evvelce İslam kadınlarının ilimler ve fenlerde aldıkları mevkilerden ve Endülüs'te hekimlik dahi yaptıklarından bahsettiği halde bunları İslamiyet'in kadınlar üzerindeki baskısıyla beraber yetişen istisnalardan saymasına karşılık Fatma Aliye tarihi kayıtlardaki sabitliğiyle beraber "Yalnızca İmam Suyûtî'nin bile derslerinde hazır bulunan yüksek ilim tedris eden kadınların sayısının yüze ulaşmış olması nasıl nadirattan ve istisnadan sayılabilir?" diye itirazda bulunmaktadır.⁵⁹ Yine Baron Carra de Vaux'un İslamlarda kadınlara ticaret ettirilmediği hakkındaki asılsız iddiasına karşılık ise Fatma Aliye, dördüncü surenin otuz altıncı ayet-i kerîmesinde "Birbirinizin kâr ve kazancına tamah etmeyiniz. Erkeklerin kazançları kendine kadınların da kendinedir"⁶⁰ buyrulmuş olduğunu söyleyerek İslamiyet'te kadınlara ticaret için müsaade olunduğunu ifade etmiştir.

Son olarak yabancıların çok kadınla evlilik hakkındaki itirazlarına karşılık, İslam'da çok kadınla evliliğin dini bir emir olmayıp bir mesaj (izin) olduğunu belirterek Kur'an-ı Kerim'in tercüme ve tefsirinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini esasen birçok hatanın bundan kaynaklandığını dile getirmiştir.⁶¹

⁵⁶ Yolda Olan, Kemale Ermiş Halifeler. (Bkz. Fayda, Mustafa, Hulefay-ı Raşidin, *DİA*, c.18, s.325)

⁵⁷ Fatma Aliye Hanım, s. 247.

⁵⁸ İslâm kültür ve medeniyeti üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Fransız şarkiyatçısı. (1867-1953)

⁵⁹ Fatma Aliye Hanım, s. 249.

⁶⁰ Kur'an-ı Kerim, 4/36

⁶¹ Fatma Aliye Hanım, s. 252-253

Perron adlı oryantalist gelince; Fatma Aliye Hanım, Perron'un, "İslamiyet önceden Arap kadınlarında olan imtiyazları kaldırdı. Onları aşağı menzile indirdi"⁶², Araplarda evvelce birden fazla kadınla evlilik varsa da boşanma işi kadınların dahi imtiyaz sahibi olduklarını, İslamiyet'in ise birden fazla kadınla evliliği getirdikten sonra boşanma hükmünü erkeğe bıraktığı tarzındaki değerlendirmelerine karşılık Fatma Aliye İslamiyet'te evlilik meselesinin bugün Avrupa ve Amerika müterakki ve modernlerinin yapmak istediği surette olduğunu belirtmektedir.

Oryantalist Hyacinthe Loison'un Konferanslarına ve Perron'a Yönelik Değerlendirmeleri ve Eleştirileri

1895 miladi senesi Mayıs ayında Hyacinthe Loison⁶³ adında biri tarafından iki konferans verildiğinden bahseden Fatma Aliye, Paris'te bu konferanslarla ilgili yayımlanmış olan makaleleri elde ederek bunları okuyup tedkik etmiş ve birtakım tespitlere ulaşmıştır. Hyacinthe Loison adlı bu Fransız oryantalistin, konferanslarından birinin başında açıkça bir din ikrarı olduğunu dile getiren Fatma Aliye, Loison'un "Ben bir Hristiyan papazıyım! Lâkin Hazret-i İsa'ya hakiki şekilde iman eden şakirtlerindim. Hz. Muhammed'i Arapların peygamberi olmak üzere tanımakla Hazret-i İsa'ya isyanda bulunmuş olman" demiştir.⁶⁴ Loison'un bir hatıratına yer veren Fatma Aliye Loison'dan şöyle aktarıyor: "Birkaç ay önce Fas sınırında Telemden'de idim. Cuma günü karım ile beni camiye kabul etmek lütfunda bulundular. Arap zekâsı bugünkü düşüşü ile değil, önceki ulviyyeti (yüceliği) ile hüküm vermelidir. O girdiğimiz cami sanatların en yüksek tabakasını gösteriyor."⁶⁵

⁶² Fatma Aliye Hanım, s. 173

⁶³ 1827'de Orleans'ta doğan, uzun süredir Peder Hyacinthe olarak bilinen Charles Loyson, Paris'teki rahibelik yapmıştır ve ardından Dominicanların bir sapmasından sonra Karmelit düzenine girdi. Tanınmış bir konuşmacı olarak, 1865'te Paris'teki Notre-Dame'de vaiz oldu. Ünlü konferanslarda Katolikliği modern fikirlerle bağdaştırmaya çalıştı. Protestanlık, milliyetçilik, sosyalizm, gizli toplumlar, İncil toplumları, Kilise ile Devletin ayrılması, bilim ve felsefe özgürlüğü, liberalizm hakkında çalışmaları bulunmaktadır. (Bkz. oratoiredulouvre.fr/index.php/articles/hyacinthe-loison)

⁶⁴ Fatma Aliye Hanım, s. 205.

⁶⁵ Fatma Aliye Hanım, s. 206.

Loison camiyi tarif ederek kiliseden ziyade sade kaldığını, putlardan, sanemlerden uzak abideler ile dolu olduğunu, fakir ve zengin karışık olup müminlerin eşitliğine güzel bir misal teşkil eylediğini anlattıktan sonra, namaz kıldırın imamdan bahisle İslamiyet'te *clergé* yani ruhbâniyet olmadığını her müminin ibadetini kendi edebileceğini ve imamın cemaatle namaz kıldırmaya memur olduğunu gözlemlediğini aktarıyor.⁶⁶

Yine Loison İslamiyet'in zuhurundan bahsederek, İslamiyet ve Hristiyanlık arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Hz. Muhammed Aleyhisselâm geldiği vakit Allah'ın birliğine inananlara "Hanif" denildiğini ve muteber kişilerden bulunduklarını ve bunlardan Zeyd b. Amr'ın övülmeye değer olduğundan bahsederek Zeyd'in Kâbe'ye gidip Araplara putperestliklerinden dolayı serzenişte bulunduğunu ve sonra "Yâ Rabbim! Senin en ziyade beğeneceğin ibadetin nasıl olduğunu bilsem öylece ibadet ederdim, lâkin bilmiyorum" diye haykırdığını dile getirmektedir.

Bunun kendi halklarına bir misal olması gerektiğini söyleyerek Fransa ve Avrupa'da kendilerinden ne kadar kimse varsa o kadarının oradaki putları görecekları için mabetlerine gidemediklerini dile getirmiştir.⁶⁷ İslamiyet olmasa idi kadim bilimler tamamıyla meçhul kalacak idi. Yalnız kilisenin emir ve hükümlerinin insan bilgisi olarak bulunduğu on beş asır zarfında insanlığın bilimlere ve edebiyata ilişkin büyük bir servet kaybetmiş olduğunu da bize kim söyleyecek idi?⁶⁸

Son olarak Loison, Hazret-i Muhammed'in "kanunlar değişebilir, yalnız zamanın ihtiyaçları ile" buyurduğunu söyledikten sonra bilimin Çin'de dahi olsa alınması hakkındaki hadis-i şeriften bahsederek Hazret-i Muhammed'in bu sözlerinin terakkilere(ilerleme ve gelişmelere) pek ziyade uygun geldiğini ifade etmiştir.⁶⁹

⁶⁶ Fatma Aliye Hanım, s. 206.

⁶⁷ Fatma Aliye Hanım, s. 204

⁶⁸ Ahmed Mithat Efendi, Fazıl ve Feylesof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar, s. 267-272

⁶⁹ Fatma Aliye Hanım, s. 203.

“Perron’un pek çok hataları arasında büyük bir hatası vardır ki o da şudur”⁷⁰ diyen Fatma Aliye, Perron’un Avrupalılara yanlış bilgiler verdiğini Hazret-i Muhammed’den sonra mezheplerin çoğalıp meselenin karmakarışık bir hale geldiğini ve nihayet birçok imamlar içinde dört imamın mezheplerinin kabul olunduğunu, bunun ise Hristiyanlığın diğer İnciller içinde 4 İncil’i kabul etmesine benzediğini söylüyor.

Buna karşılık ise Fatma Aliye “Hata! Hata! Bu da dört bin kere değil, dört yüz bin kere hata!.. Ey Doktor Efendi hayatta bulunmadığından dolayı şu hatalarını yüzüne çarpamıyorsak bari adım yaşasın ve iftihara vesile olsun diye bıraktığın eserlerini didikliyoruz ya! Hz.İsa “fena insanların günahını evlatları da çekerler” dememiş mi idi? İşte senin garazkârlıktan dolayı olan haksız sözlerinin cezasını da o hayatının mahsulü olan manevi evlatların, yani eserlerin çekiyor da Hazret-i İsa’nın vermiş olduğu hüküm icra kılınmış oluyor.

Zira hak peygamber olan ve bizim dahi tanıdığımız ve tanımaya Kur’an-ı Kerîm’le memur olduğumuz Hz.İsa dahi hakikati gizleyip garazkârlıkta bulunan bir Hristiyanı sevmez, Müslümanların kitabı birdir, dört değildir, Allah’ları bir olduğu gibi kitapları da birdir. İmamlar ona benzer kitap yapmak değil, onun bir harfine bile dokunmadılar. O bize peygamberimizin bıraktığı gibi kaldı.”⁷¹ demiştir.

Sonuç

Tezahür-i Hakikat’teki odaklandığımız esas sorun çalışmamızın da konusu olan on dokuzuncu yüzyılda İslâm Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu durum ve Batılı yazarların çoğu önyargılı metinlerinde üretilen, “orijinal İslâm” ve tarihsel hakikatler karşısında tasrih ve tashih edilmesi gereken “İslam algısıdır”.

⁷⁰ Fatma Aliye Hanım, s. 204

⁷¹ Fatma Aliye Hanım, s. 175.

Tezahür-i Hakikat' te Batılı yazarların İslâm ve İslâm kültür dünyası hakkındaki görüşlerine dikkatle eğilen Fatma Aliye, özellikle oryantalizm konusuna odaklanır ve oryantalistlerin lehte ve aleyhte fikirlerinin değerlendirildiği “apolojetik (savunmacı)” bir metin sunar.

“İslâmlar ma'ârif (eğitim) ve sanâyi (üretim) cihetinden bundan sonra bir tevakkuf (duraklama)ve inhitat (gerileme) devrine girmişlerdi.” tespitinde bulunan Fatma Aliye, çöküş devrimizde görülen hallerin İslâmiyet'ten gelme bir şey olmadığını altını çizer ve *“Üç asırdan beri vukû'unu haber verdiğimiz tevakkuf ve inhitât ise İslâm'a değil, Müslümanlara müte'allik (ilgili) dir.”* diyerek sözünü zira *İslâm terakkilerinin mahfazası (İlerlemelerinin Güvencesi) demek olan kitaplar hâla mevcuttur. Ama o müddet zarfında Müslümanlar birtakım siyasi meselelere ve tahrip edici muharebelere vakit ayırarak bilim ve sanatlar ile uğraşmaktan geri kalmışlar, ardından uğraşabilmek iktidarını (gücünü) da yitirmişlerdir,* tespitinde bulunur.

Fatma Aliye, bu eserinde Oryantalist dediğimiz Batı menşeli olup da İslami fikriyat, eser ve olaylar üzerinde fikir yürütenlerin tespitlerini hermenötik ve modern temayüller açısından ele alarak yanlışlarını tespit edip detaylı bir analize tabi tutarak doğrularıyla beraber gözler önüne sermiştir.

Biz de bu çalışmamızda Fatma Aliye Hanım'ın Tezahür-i Hakikat'deki tespitlerini altı ayrı konu başlığı altında ele alarak yaşadığı dönem olan Tanzimat Dönemi'ndeki Oryantalizm çalışmalarına ve Oryantalistlere yönelik değerlendirme ve eleştirilerini bir tasnife tabi tutarak ortaya koymaya çalıştık.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

- Ahmet Mithat Efendi, Fatma Aliye Hanım Yahut Bir Muharrire-i Osmaniyye'nin Neşeti, Çeviri Yazı: Lynda Goodsell Blake, İsis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Ahmet Mithat Efendi, Fazıl ve Feylesof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar, ss.267-272.
- Aşa, H. Emel, Fatma Aliye Hanım (Hayatı-Eserleri-Fikirleri), Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul, 1993.
- Bulut, Yücel, "Oryantalizm", DİA, c.33.
- Çetinkaya, Bayram Ali, "Fuat Sezgin ve Oryantalistler-2", Milat, 12 Mart, 2019.
- Çetinkaya, Bayram Ali, "Fuat Sezgin ve Oryantalistler-1", Milat, 9 Mart, 2019.
- Derenbourg, Hartwig. La Scences des religions et l'islamisme, deux conférences faites, Ernest Leroux, Paris, 1886.
- Doğan, Mehmet, "Büyük Türkçe Sözlük(11.Baskı)". İz Yayıncılık, s. 655, 1996,
- Fatma Aliye, İstîlâ-yı İslam, Musavver Fen ve Edebiyat, nr.37, Mayıs 1900.
- Fatma Aliye, Tedkîk-i Ecsâm, Sadeleştirenler: Ali Utku-Arzu Ekinci. Konya: Çizgi Kitabevi, Aralık, 2009.
- Fatma Aliye, Terâcim-i Ahvâli Felâsife, Sadeleştirenler: Ali Utku-Uğur Köroğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.
- Fatma Aliye, Tezâhür-i Hakîkat, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Demirbaş No:1236.
- Fatma Aliye, Tezahür-i Hakikat, yayına hazırlayan: Ali Utku, Mukadder Erkan, Çizgi Yayınları, Konya, 2016.
- Fayda, Mustafa, "Hulefay-ı Raşidin", DİA, İstanbul, c.18.
- Kalın, İbrahim, İslam ve Batı, İsam Yayınları, İstanbul, 2007.
- Köksal, Mehmet, Fatma Aliye'de Felsefe ve Kelam, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Le Chatelier, Alfred, L'Islam au XIXe siècle, Ernest Leroux, Paris, 1888.
- Mismer, Charles, Soirées De Constantinople, Librairie internationale, Paris; S. H. Weiss, Constantinople, 1870.

- Şahabeddin Cenap, Günümüz Din ve Fikir Hareketleri Ansiklopedisi, Yayınlayan: Milletlerarası İslam Gençlik Konseyi, Çeviri: Kemal Hoca, Risale Yay, İstanbul, 1990.
- W. Sait, Edward, Oryantalizm, Çeviri: Selahattin Ayaz, Pınar Yay, İstanbul, 1989, (2. Baskı).

Makale Gönderim Tarihi: 21.12.2021

Makale Kabul Tarihi: 22.12.2021

Araştırma Makalesi

Türkçemizde Konuşurken ve Yazarken Yaptığımız Mantık Yanlışları

H. Ömer ÖZDEN¹

Öz

Dil, aynı kültüre mensup insanların birbirlerini anlamak için kullandıkları bir iletişim vasıtasıdır. Doğru kullanıldığı zaman iletişim kurmakta sıkıntı çekilmezken, hatalı ifadelerle birlikte kullanıldığında özellikle de entelektüel düşünenler için anlaşılmazlık gibi bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu problem, gerek yazıda gerek konuşmada, genel olarak da mantık kurallarına uyulmadığında görülmektedir.

Mantık kurallarının uygulanabilirliği açısından Türkçe, mantık kurallarının rahatlıkla uygulanabildiği en uygun dillerden biridir. Ancak cümle yapısı, yanlışlara da müsaittir. Birbiriyle çelişen ifadeler kullanan nice yazar, şair, akademisyen ve hatip görmek mümkündür.

Çalışmamızda bu yanlışları örneklerle açıklamaya çalışacağız.

The Logical Fallacies We Make When Speaking And Writing in Turkish

Abstract

Language is a means of communication used by people belonging to the same culture to understand each other. When used correctly, there is no problem in communicating, but when used with incorrect expressions, there is a problem of

Atıf/Reference: H. Ömer Özden, "Türkçemizde Konuşurken ve Yazarken Yaptığımız Mantık Yanlışları", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.1, 2020,

¹ Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

incomprehensibility, especially for intellectuals. In general this problem is seen when logic rules are not followed, both in writing and in speaking.

In terms of the applicability of logic rules, Turkish is one of the most appropriate languages in which logic rules can be applied easily. However, sentence structure is also suitable for mistakes. It is possible to see many writers, poets, academics and orators using contradictory statements.

We will try to explain these fallacies with examples in our paper.-

Giriş

Konuştüğümüz dilimiz olan Türkçemizle konuşma ve yazmanın belli kuralları vardır; ancak bu kuralları çok kimse bilerek kullanmaz. Kulaktan duyma yoluyla konuşan ve yazanların sayısı hiç de önemsenmeyecek kadar az değildir. Tahsilli olmayanlarda görülen kurallara uymaksızın konuşma ve yazma, maalesef tahsil görmüş, diplomalı insanlar arasında da yaygındır. Kuralları “öyle de olabilir böyle de olabilir” şeklinde tereddütlere yer bırakmayacak derecede çok açık ve kesin olan Türkçemizin özellikle dil bilgisi kurallarının, ana dili Türkçe olan çok insanımız tarafından bilinmemesi, üzüntü verici bir durum olmaya devam etmektedir. Oysaki Türkçemizin kuralları, öğrenilmeyecek kadar katı ve uygulanması da zor değildir. Makalemizde, birçok dile göre çok rahat kuralları olan Türkçemizle konuşurken ve yazarken ortaya çıkan mantık ve dil bilgisi hatalarını tespit etmeye çalıştık

Her dilin kendine göre kuralları vardır. Bu kurallar dilden dile değiştiği gibi aynı dil içinde bile lehçe ve şivelerdeki farklılıktan kaynaklanan değişiklikler bulunmaktadır. Bölgelere göre değişen ağızdan kaynaklanan farklar da olmasına rağmen, bunlar dilin temel kurallarına etki etmez. Ağız farklılıkları, çoğunlukla da konuşma diline yansır. Yazı dili ise o dilin temel kurallarının belirlendiği ve değişiklik olmaması gereken kısmıdır ve burada hata yapmak demek kuralları ihmal etmek ya da kurallara uymamak anlamını taşır. Birçok dilde yazı ile konuşma arasında

farklılıklar olmasına rağmen Türkçemiz, bu anlamda en kolay dildir. Çünkü Türkçe, yazıldığı gibi konuşulan ve konuşulduğu gibi yazılan bir lisandır. Türkçede konuşma ve yazı arasındaki fark, sadece ağız farklılıklarında görülür. Ağız farklılıkları ise resmi yazı ve konuşma dili değildir. Milletimizin hem yazılışı hem de konuşmasındaki resmi dili İstanbul ağzına göre olan Türkçedir ve bunun yazılışı ile okunuşu aynıdır. Hâlbuki mesela İngilizcenin yazılışı farklı, okunuşu farklıdır.

Türkçemizin yazı diline göre konulmuş olan kuralları, konuşmamız için de geçerlidir ve bu kurallara uyulduğunda ortaya hata çıkmaması gerekmektedir. Dil, kurallara uyulduğunda noksansız konuşulup yazılabilir. Ancak bu kurallara uyulmadığı için zaman zaman hatalar görülmekte, hatta kurallara uyulmadığında yanlış anlamalara bile sebebiyet verebilecek anlam kaymalarına da yol açmaktadır.

Bilindiği gibi dil kuralları her dilin kendi mantık örgüsü içerisinde belirlenmiştir. Mantık terimi, Arapça bir kavram olarak Türkçemize girmiş olup, kökü söz söylemek, konuşmak anlamını veren n-t-k (نطق) fiilidir; nutuk terimi bu fiilin mastarı, mantık da aynı fiilin alet ismidir. Bu terimin Batı dillerindeki karşılığı ise logic'dir ve logos'tan türetilmiştir. Logos, doğa yasası olarak kabul edilmekle birlikte akla uygun söz söylemek anlamını da içermektedir. Buradan hareketle de logic kavramına ulaşılmıştır. Buna göre mantık, doğru düşünmenin yolu, yöntemi ve aletidir. Nitekim Türk-İslam düşüncesinin oluşumunda önemli katkıları bulunan Farabi (870-950), dil yani lisan olmaksızın düşünce olamayacağını, düşüncenin bir iç konuşma (nutk-ı dâhilî), sözlere dökülen konuşmanın ise dış konuşma (nutk-ı hâricî) olduğunu ve terimlerin/kelimelerin ağızdan çıkışıyla gerçekleştiğini belirtmektedir.

O halde dil, düşüncenin ortaya çıkışındaki kavramları oluşturmamıza ön ayak olan, düşünerek oluşturduğumuz kavramları terimler halinde konuşma ve yazmaya aktarmamızı sağlayan çok değerli bir araçtır. Bu aracın kurallarını belirlemede de o dilin mantık örgüsü mühim rol oynamaktadır. Ancak gerek konuşurken gerek yazarken dilin mantık örgüsüne uymayan cümle yapılarıyla sık sık karşılaşırız. İşte bu

sebeple bildirimizde mantık kurallarına uymayan yanlış kullanımlara -örnekleriyle- dikkat çekmeye çalışacağız.

Yanlış kelimesi sözlükte, bir kurala, bir ilkeye, bir gerçeğe uymama durumu, yanlış ve hata olarak tanımlanmıştır. Yanlışın zıddı doğrudur ve belirtildiği gibi mantık da doğru düşünme kurallarını tespit etmektir. O halde mantığın görevi, doğru düşünmenin ilkelerini belirleyerek hata yapmamak için gereken ölçütleri vermektir. Bu çerçevede mantık insanı doğru düşünmeye sevk eder, düşündüklerini doğru olarak ifade etmesine yardımcı olur ve bu ifade ediş sırasında hataya düşmekten korur. Yanlışlarla konuşup yazanlar, kendilerini doğru anlatamadıkları gibi, onları dinleyenlerin de onları yanlış anlamalarına ve doğrudan uzaklaşmalarına sebep olurlar. Hatalar ne kadar sık yapılır ve uyarılarla düzeltme gereği duyulmazsa, bunlar giderek yaygın hale gelir; böylece yanlış konuşma ve yazma, doğru konuşma ve yazmanın yerini alır ve yanlış, normal görülmeye başlanır. Bu tavır, düşünme mekanizmamızın da yanlış yolda ilerlemesine zemin hazırlar ve neticede dilimizin giderek anlatım ve yazım yanlışlarıyla dolmasına ve bozulmasına yol açar. Bu nedenle büyük Türk filozofu Farabi, “önce doğruyu bilmek gerekir; doğru bilinirse yanlış da bilinir, ama önce yanlış bilinirse doğruya ulaşılamaz”² diyerek bu gerçeğe işaret etmiştir.

Konuşurken ve yazarken yapılan yanlışların birçok sebebi bulunabilir. Sebeplerin neler olabileceğine bakıldığında, yanlış kullanılan terimlerin çoğunlukla anlamının veya kelimenin kendisinin bilinmeksizin kullanılmasını ilk sıralarda görebiliriz. Üstelik çoğu yazar veya konuşmacı, dinleyici ve okuyuculara, bilmediği bu terimi bildiğini gösterme çabasına girince çok ilginç durumlar ortaya çıkabilmektedir. Özellikle eski terimlerde bu hataya düşüldüğü görülmektedir. Sözelimi işlemekte olan bir sürecin kesintiye uğradığını anlatmak isteyen biri, bunu eski terimle anlatmak isteyip de ‘inkıtâ’ kelimesini kullanmak yerine ‘intika’ olarak

² Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, nşr. Dietrici, el-Samarât el-Marziya fî Ba'z er-Risâlat el-Fârâbîya (içinde), Leiden, 1890, s. 70.

telaffuz ettiğinde iki harfin yer değiştirmesi ile anlam tamamen farklılaşmaktadır. Mesela “Dergimizin yayını kesintiye uğradı!” diyecekken, eski terimleri de bildiğini göstermek için “dergimizin yayını intikaya uğradı!” deyince, derginin yayınının aksadığını söylemek yerine “dergimizin yayını, seçildi/ayırt edildi” gibi anlamsız bir ifade ortaya çıkabilmektedir. Bunun en önemli sebebinin dilimize Arapça ve Farsçadan geçen ve Türkçeleřmiř kelimelerin kullanılmaya kullanılmaya unutulmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Günümüzde ilahiyat tahsili yapanların birçoğu, Osmanlı Türkçesinde kullanılan sözcükleri maalesef bilmemektedirler. Dilimize yerleşmiş bulunan bu kelimelerin Türkçe olmadığı iddia edilerek dışlanması, bugün bir dil yabancılaşmasına yol açmış ve kuşaklar arasında birbirini anlayamama sıkıntısı ortaya çıkmıştır.

Pek çok yanlışta mantık kurallarını bilmeme, mantık kurallarına uygun şekilde düşünmeme/konuşmama/yazmama veya mantık kurallarını önemsememe görülmektedir. Buna Türkçemizin dil kurallarının bilinmemesi de eklendiğinde, nice tahsil yapmış kişilerin bile konuşmalarının ve yazılarının yanlışlarla dolu olduğu gerçeğiyle karşılaşmaktayız.

Dilimizde ortaya çıkan bazı hataların da alfabe değişikliğinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Tarih sahnesinde ilk görüldüğümüz zamanlardan bugüne kadar birkaç alfabe değişikliğine maruz kalmış olmamızın dil konusunda bazı anlaşmazlıklar yaşamamıza yol açtığı reddedilemez bir gerçektir. Sözelimi Göktürk alfabesinde “tanrı” terimi, nazal n harfiyle yazılmaktayken Arap alfabesine geçildiğinde bu harfe karşılık bulunamadığı için kef harfinin üzerine bir çizgi ya da üç nokta koyarak bunu karşılamışlardır. Latin alfabesine geçildiğinde ise yine nazal n harfi bulunmadığından normal n ile yazılmış, metinlerde ng sesiyle “tengri” şeklinde yazılıp okunmuştur. Diğer taraftan “ke” harfi ile “ka” harfi de Latin alfabesinde tek bir k harfiyle karşılanmakta olup mesela kitap da kalem de k harfiyle yazılır olmuştur. Bir başka hataya yol açan harf de e sesidir. Açık e ve kapalı e sesi yazılışta fark olmadığından

dolayı aynı yazılmakta yabancı anlamındaki el ile bir organ olan el arasında yazılış farkı olmadığı için okunurken hata yapılmaktadır.

Burada ele alacağımız yanlışlar ise daha ziyade mantık kaynaklı hatalar olacaktır. Gramer, yani dil bilgisi kuralları aynı zamanda mantık içerisinde ele alındığı için dil bilgisi hatalarına da yazımızda birkaç örnekle yer vermeye çalışacağız.

Son bir hatırlatmada bulunarak asıl konumu olan, bu yanlışların neler olduğuna geçebiliriz.

Bu çalışmada pek çok örneğe müracaat ederek yanlışları ortaya koymaya çalışırken, bu örneklerin bulunduğu yerleri referans olarak vermedik. Belki bu bir eksiklik olarak görülebilir; ancak dipnot olarak gösterilmesi halinde hem bu yanlışların sahiplerini afişe etmenin bilim etiğine sığmaması hem de cevap hakkı doğuracağını düşünerek bu yola başvurmadık.

-Teşrif teriminin yanlış kullanımı.

Teşrif, bir yeri onurlandırma, şereflendirme anlamında çok sık kullanılan bir terim olmasına rağmen en sık hata yapılan terimlerin başında gelmektedir. Bu terimi en sık kullananlar, resmi kurum ve kabullerde görev alan teşrifatçılardır. Kuralları en fazla bilenler arasından seçilmelerine karşın, bu terimde yanlış yapmaktan kurtulamamaktadırlar. Teşrifatçıların, bir yetkilinin salona geldiğini ilan ederlerken “Sayın Büyüğümüz salonumuza teşrif etmişlerdir!” dediklerine sıkça tanık olmuşluğumuz vardır. Bir konuşmacıyı kürsüye veya sahneye davet eden teşrifatçının “Sayın Müdür’ün buraya teşriflerini arz ederim” veya “Sayın Müdür’üm sahneye teşrif etmenizi arz ederim!” dediğini hep duymuşuzdur; ama bunun hatalı bir kullanım olduğunu da çoğumuz bilmeyiz. Oysaki bu ilanın veya davetin doğrusunun “Sayın Büyüğümüz salonumuzu teşrif etmişlerdir!” şeklinde, davetin de “Sayın Müdür’ün kürsüyü/sahneyi teşriflerini/teşrif etmenizi arz ederim!” tarzında olması gerekmektedir. Çünkü salona gelen veya kürsüde konuşacak olan kişi, oraya ayrı bir değer katacak, orayı onurlandırmış olacaktır. Hatalı kullanımda ise o kişinin alelade birisi olarak bulunulan yere geldiği anlatılmak istenmektedir. Fakat ilginç olan tarafı

da bunu böyle söyleyenin bunun farkında olmayışıdır. Bu yanlış ortadan kaldırmanın yolu, teşrif teriminin yerine ‘davet etme’ teriminin kullanılmasıdır. “Sayın Müdür’ü kürsüye davet ediyorum!” gibi.

- Çünkü niye?

Konuşurken, anlatırken bir konunun aydınlatılması veya açıklanması gerektiği anda konuşan kişi bu açıklamayı yapabilmek için ‘çünkü niye?’ diyerek izahata başlar. Hâlbuki bu ifade, mantık bakımından yanlıştır. Çünkü ‘çünkü’ bir açıklama edatıdır ve bir soruya karşılık olmak üzere “şundan dolayıdır ki” anlamında bir açıklamanın kısaltılmış halidir. ‘Niye?’ ise bir soru edatıdır ve açıklama edatından önce gelmelidir ki soru sorulmuş olsun. O halde bir konuda konuşurken açıklama yapma gereği duyulduğunda önce ‘niye?’, ‘niçin?’, ‘neden?’ gibi bir soru edatı ile açıklama yapılmak istenen konu hakkında merak uyandırıcı bir soru sorulmalı, ardından da ‘çünkü’ ile devam edilmelidir. Örneğin: “Sağlık önemlidir. Çünkü niye? İnsanın yaşamını dengeli sürdürmesinin ilk adımıdır da ondan!” Bu, yanlış ifade yerine söylenmesi gereken doğru anlatım şudur: “Sağlık önemlidir. Çünkü insanın yaşamını dengeli sürdürmesinin ilk adımıdır.”

- Takdim etmek

Sunmak anlamında olan bu terim, genel olarak törenlerde ve hediye verilmesi esnasında sunucu veya teşrifatçı tarafından hediye vermeye kürsüye veya sahneye davet edeceği kişi için kullanılır. Sözelimi “Fakülte dekanı Falan Bey’i, Filan Bey’e plaketini takdim etmek üzere kürsüye davet ediyorum!” der. Bu doğru bir hitaptır; ancak “Falan Bey’i plaketini takdim almak için davet ediyorum” dediğinde bu yanlış olur. Bununla birlikte bu tarzda sunum yapanların olduğunu görmekteyiz.

- Yanlış anlam yüklemesi yapmak

Atma kelimesinin yanlış kullanımı

Son zamanlarda özellikle konuşma dilinde bazı terimler, kendi anlam veya anlamlarının dışında farklı bir anlam yüklemesi yapılarak telaffuz edilmektedir. Bunlardan en dikkat çekici olanlardan biri, 'atıyorum' kelimesidir. Türkçemizde elindeki bir şeyi atmak, fırlatmak için 'atmak' terimi kullanılır. Sözelimi 'yerden aldığı taşı, uzağa attı!' gibi. Burada atmak terimi, gerçek anlamında kullanılmış olup aynı terimin bir de mecazi anlamı vardır ki o da aslı astarı olmayan şeyler söyleyenler için 'yine atıyorsun!' diye kullanılan şeklidir. Bu iki temel anlam dâhilinde toplam 38 farklı eylemi anlatmak için kullanılan atmak teriminin hangi anlama geldiği, kullanıldığı yere göre anlaşılmaktadır. Oysaki son yıllarda bu terimin, örnek verme anlamında yanlış olarak kullanılmaya başlandığını da görmekteyiz. Üstelik bunun, okuryazarlar arasında yaygınlaştı. Ancak sözlükte verilen otuz sekiz anlamdan hiçbirinde 'örnek verme' anlamı bulunmamaktadır. Birçok kişi Türkçemizde örneğin, mesela, faraza, örnek olarak, misal olarak, sözelimi, sözgelisi gibi örnek vermeyi çağrıştıracak onlarca terim bulunmasına rağmen argo kullanımı hatırlatır tarzda 'atıyorum' kelimesini tercih etmektedir. Bu sözcüğü kullanan kişinin, gerçeği değil de yalan ve yanlış konuştuğunu söylemek istediği anlaşılmaktadır. Bu kullanım biçiminin ya bilinçsizlikten, ya cahillikten ya da özentiden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Anlam kaymasıyla kullanılanlardan biri de 'izlemek' terimidir. İzlemenin sözlükteki anlamı, birinin veya bir şeyin bıraktığı izi, işaretin peşinden gitmek, o izi takip etmektir. Ülkemizde televizyonun bulunmadığı 1968 yılı öncesinde tiyatro, sinema gibi eğlence yerlerinde sergilenen oyun veya filmler için 'tiyatroyu izledim', 'filmi izledim' denilmez, 'tiyatro oyununu veya sinema filmini seyrettim' denilirdi. Hatta o zamandan kalan bir alışkanlıkla tiyatroya gittiğinizde oyun başlamadan önce 'iyi seyirler!' temennisinde bulunulduğunu hatırlayalım. Televizyonun ülkemize girişinden bir zaman sonra seyretme teriminin yerini izleme terimi aldı. Bakmak, seyretmek gibi kelimeler yerine niçin izlemek terimi kullanılır anlamak zor. Çünkü izlemek teriminde bir eylem, bir hareket anlamı bulunmaktadır; hâlbuki TV'yi

seyretmekte bir eylem yoktur. Oturulan bir yerden bakılan, seyredilen, hatta bu sırada dinlenildiği ifade edilen bir durum için izleme teriminin kullanılması sadece bir anlam yanlışı değil, aynı zamanda bir mantık yanlışıdır. Çünkü seyretmekte bir durumun, bir halin ifadesi varken izlemekte bir fiil, bir eylem bulunmaktadır. Televizyon, bir yerden bir yere gitmediği için onun peşinden gidilerek izlenmez; oturarak, yatarak veya ayakta bir haldeyken seyredilir.

Son zamanlarda çok sık kullanılan ve adeta herkesin diline pelesenk (persenk) olmuş bulunan “aynen” kelimesini de bu kategoride değerlendirmek gerektiğini düşünmekteyiz. Bu terim, dilimize Arapçadan geçen ve “olduğu gibi, bir değişiklik olmaksızın” gibi anlamlara gelen bir mastardır. Birisi tarafından söylenen herhangi bir söze karşılık olarak yeni bir fikir üretemeyenlerin “aynen” diyerek kenara çekildikleri bu terim, aslında mantık açısından tutarlı bir karşılık olmamaktadır. Çünkü herkesin fikri tıpa tıp birbirinin aynı olamaz. Haliyle benzer şekilde düşünmek ve benzer ifadeler kullanmak ayrıdır, hiçbir değişiklik olmaksızın olduğu gibi düşünmek ve aynı ifadeyi üretmek ayrıdır. Hiçbir insan, hiçbir zaman birbirinin birebir aynısı olan şeyi düşünemez ve bu düşünce sonucunda başkasının söylediği aynı şeyi söyleyemez. Çünkü her insanın düşünme biçimi ve ifade biçimi farklıdır. Bir konu hakkında düşünüp onu yazılı olarak ifade etmemiz istense herkes o şey hakkında farklı ifadelerle düşündüklerini ifade eder; bu da ifade zenginliğine sebep olur. Fakat aynı durumu sözle söylemeleri istense ve A şahsı ilk olarak konuşsa, B şahsı aynen diyerek düşündüklerini söylemekten çekinir veya onun söylediklerini tekrar ederek konuşmaktan kaçınır. Bu durum eskiden, daha ziyade ilk eğitim öğretim yıllarında yani ilköğretim sıralarında görülen bir durumdur. Oysaki günümüzde üst düzey eğitim almış insanlarda da görülen bir hal almaya başladı. Bunun en önemli sebebi kanaatimizce az okumak ve konuşmamaya dayanmaktadır. Bu zaafiyetin ortadan kaldırılması için insanlarımızın daha çok okuyup, okudukları hakkında tartışmalarını sağlayacak yöntemler bulunmalıdır.

Bir başka terim de “aşkım” sözcüğüdür. Yine son zamanlarda dilimize yerleşip birbirini seven sevmeyen herkesin birbirine aşkım diye seslendiği bir topluma dönüşmüş bulunmaktayız. Aşk, yüksek duyguları ifade eden bir duygu olmasına rağmen bu alelade kullanılışından ve samimiyete, sevgiye ve saygıya dayanmayan her duygu aşk olarak nitelendirildiğinden dolayı değerini kaybetmiş durumdadır. Aşkın çeşitli ifade ediliş biçimleri vardır ama galiba aşkım demek bunlardan biri değildir. Çünkü terimin bu şekilde telaffuzu bile mantık kurallarına uygun olmasa gerektir. Çünkü terimin bu tarz ifadesi, bir anlamda “aşk benim” ya da “ben aşkım” anlamını da ifade etmektedir. Durumu iyelik bakımından ele alacak olsak da durum değişmemektedir. Aşk bir eşya değildir, bir duygudur. Eğer somut bir karşılığı olsaydı, aşkım terimi uygun olurdu. Mesela bir anne veya bir baba kendi çocuğuna “yavrum, evladım, çocuğum” diyebilir. Bu ifadeyle çocuğun kendisine aidiyetini bildirmiş olur. Arabam demek de böyledir. Ama aşk bir duygu olduğu için “aşkım” denildiğinde çocuğun kendisine ait olduğu konusundaki anlamı vermemektedir. Aşkım demek, sevgilim demekle aynı anlamı taşımamaktadır; bu kavram her durumda “bana ait aşk” anlamına gelmektedir.

- Uyarı levhalarındaki yanlışlar

Zaman zaman bahçelerde, inşaat alanlarında... çeşitli levhalar görürüz. Bunlar genellikle bir duruma yasak getiren tabelalardır. Bu tabelalarda yer alan ifadeler, insanı çelişkiye düşürecek şekilde istiflenmiş yanlışlıklar içermektedir. Sözelimi “İzinsiz havuza girmek yasaktır!”, “İzinsiz buza, izinsiz inşaata, ... girmek tehlikeli ve yasaktır” gibi. Burada karine ile anlaşılıyor ki izin almaksızın inşaata, havuza, bahçeye vs. girmek yasaklanmaktadır. Ancak ilk okuyuşta insanın aklına inşaatın, havuzun, buz pistinin izinsiz olduğu anlaşılmaktadır. Sanki buralar izinsiz yapıldığı için girilmesi tehlikeli ve yasak kılınmıştır. Bu yanlış ifadenin doğrusu “havuza, müzeye, bahçeye, inşaata izinsiz girmek tehlikeli ve yasaktır!” şeklinde olmalıdır.

- Tarihlerle ilgili yanlışlar

Gerek yazarken, gerekse konuşurken geçmişteki bir tarihe atıf yapmak istendiğinde önemli bir mantık yanlışlığı yapıldığı görülmektedir. Bilindiği gibi yıllar, bir, on, yüz ve binlik dilimlerle anılırlar. Bir tarihten söz edileceği zaman ya kesin bir tarih verilir, mesela 'Erzurum, 12 Mart 1918 tarihinde düşman işgalinden kurtarıldı!' gibi veya belli bir gün ve ay verilmeksizin o yıl içindeki geniş zaman aralığından söz edilir. Olayın, ifade edilen yıl içerisindeki herhangi bir zamanda olduğu anlatılmak istenir. İşte hata da bu tarz anlatımda veya yazımda gerçekleşir. Sözgelimi "1975 yılında şöyle bir olay olmuştu", "dokuzuncu yüzyılda şu olaylar oldu", "birinci milenyumda insanlık şöyle gelişti" denildiğinde herhangi bir hata söz konusu değildir. Ama bunlar genel ifadelerle dönüştürüldüğünde dikkatli düşünülmezse, önemli mantık hataları ortaya çıkmaktadır. Örneğin "Kıbrıs Barış Harekâtı, 1974'lü yıllarda yapılmıştı", "dokuzuncu asırlarda İslam medeniyeti yükselişe geçmişti", "milenyumlu yıllarda insanlık oldukça gelişmişti" gibi ifadeler mantıksal olarak yanlıştır. Çünkü 1974 yılı on iki ayın bir araya gelerek oluşturduğu tek yılın tümel ifadesidir; dokuzuncu asır, ardı ardına gelen yüz tane tek yılın tümel ifadesidir; milenyum da bin tane tek yılın tümel ifadesidir. Aynı yıldan mesela 1974 yılından birkaç tane değil bir tane vardır; dokuzuncu asırdan ve ilk milenyumdan da sadece birer tane vardır. O halde yıllar söz konusu olduğunda doğru kullanımın, bir yılı, on yılı, yüz yılı veya bin yılı kapsayacak şekilde olmasıdır. Sözgelimi "Kıbrıs Harekâtı, 1974 yılında yapıldı", "1970'li yılların Türkiye'sinde, içinde Kıbrıs Harekâtının da olduğu birçok olay yaşandı", "dokuzuncu asırda/yüzyılda İslam medeniyeti yükselişe geçti", "ilk milenyumda insanlık oldukça gelişmişti." Böylece bu olayların başlangıç tarihlerini bilmesek de genelleyici bir yaklaşımla hangi tarihte olduğunu bilmediğimiz bir süreyi anlatmış oluruz.

- Öznenin belirsizliği

Önemli yanlışlardan biri de cümlede öznenin kim olduğu belirlenmeksizin zamir kullanılmasıdır. Böyle hatalar birçok yerde görülmekle birlikte mantık konusunda yazılmış bir kitapta görülmesi oldukça dikkat çekicidir. “Mantık Yanlışları adlı çalışma onun doktora çalışmasıdır. 1946 yılında çalışmasında nedensellik yasasıyla ayrıntılı bir biçimde ilgilenen Falan’a (ismi özellikle belirtmedik, yerine belirsizlik bildiren falan terimini kullandık) göre nedensellik bir kaç alanda ve zihnimizde oluşur.” Bu iki cümledeki hata, birinci cümlede zamir kullanılıp ikinci cümlede öznenin isim olarak zikredilmesidir. Hâlbuki özne belirtilmeksizin zamir kullanılması hem mantık hem de gramer yapısı bakımından yanlıştır. Doğrusu, önce öznenin belirtilip, sonraki cümlelerde öznenin yerine geçen zaminin kullanılmasıdır.

Benzer durum, ‘bir sürü’ terimi için de geçerlidir. Bir sürü terimini çoğunlukla yanlış kullanıyoruz. Çokluk anlamına gelmesine rağmen sürü, akli nitelikleri bulunmayan hayvanlar veya cansız eşya için kullanılmaktadır. ‘Bir sürü koyun, bir sürü tavuk, bir sürü kedi, bir sürü taş, bir sürü elma, bir sürü buğday’ olur, ama ‘bir sürü öğrenci, bir sürü erkek, bir sürü kadın, bir sürü işçi, bir sürü adam’ olmaz. Belki seçimini, iradesini ve aklını bizzat kullan/a/mayan veya kendilerinde bu nitelikler hiç bulunmayanlar için kullanılabilir. Ama yine de insanlar için kullanılmaması gereken bir terimdir, sürü; çünkü sürü terimini insanlar için kullandığımızda, onları hayvanlık sıfatıyla nitelemiş oluyoruz.

- Tekil ile çoğulu bir arada kullanmak.

Görülen mantık hatalarından biri de tekil ile çoğulu aynı cümlede yan yana kullanmaktır. Mesela bir kitapta gördüğümüz “Camiler şehirlerin bir sembolleridir” cümlesi ve “çok pahalı bir cihazlar”, “özel bir parçalar” ifadeleri gibi.

Hiç kuşku yok ki tekil ile çoğul bir arada kullanılabilir, ama önceki paragrafta görüldüğü gibi öyle örneklerle karşılaşılıyor ki bunu mantık kabul edemiyor. Birinci cümlelerin doğrusunun “camiler, şehirlerin önemli birer sembolüdürler”, ikinci

ifadenin doğrusunun “çok pahalı cihazlar” ve üçüncü ifadenin doğrusunun da “özel parçalar” şeklinde olması gerekirdi.

- Telefon konuşmalarındaki yanlışlar

Telefon konuşmalarında konuşmaya nasıl başlanacağı konusunda çoğunlukla hata yapılmaktadır. Sabit telefonla aradığı kişiyle görüşmeye başlayan kişinin karşısındakine ‘Alo, odanda mısın?, evde misin?’ diye sorması, telefondaki kişiyi yok saymak gibi olabilir. Hâlbuki ‘orda olup olmadığını teyit için aramıştım!’ demek daha doğru olacaktır.

- Çelişkili ifadeler kullanmak

Yazılı metinlerde olsun, konuşmalarda olsun tutarlı olmak önemlidir. Birbiriyle çelişen ifadeler, yazıdaki ve konuşmadaki bütünlüğü ortadan kaldırdığı gibi, okuyan ve dinleyenin de dengesini bozar. Tutarlı olmak, çelişkisiz konuşup yazmak, sadece mantık ve felsefede değil, tüm alanlarda geçerlidir. Tutarlı konuşabilmek ve yazabilmek için tutarlı düşünmek gerekir. Birbirini çürüten düşüncelerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan yazı veya konuşma asla anlaşılmaz ve sadece kafa karışıklığına yol açar. Bu konuyla ilgili örneğimizi tarihi vesikalardan seçtik. Bilindiği gibi Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesi, pek çok konudan bizleri haberdar eden, ama bunun yanında abartılı anlatımlar içeren bir eserdir. Çelebi, Erzurum bölümünü anlatırken, Erzurum’un soğuğunun ne kadar etkili olduğunu anlatmak için damdan atlayan kedinin hikâyesinden bahseder. Buna göre bir kedi, zemheri günlerinde damdan dama atlarken tam ortada donmuş ve bahara kadar havada asılı kalmış, bahar geldiğinde buzlarının çözülmesiyle yere düşüp koşarak uzaklaşmıştır. Bu hikâye, çelişkili anlatımın en güzel örneklerinden biridir. Çünkü yukarıya atılan veya kedi gibi atlayan her cisim, herhangi bir dayanağı olmadığı sürece aşağıya düşer; donmuş olsa bile.

Bu konuda Nasreddin Hoca fıkralarına da müracaat edilebilir. Hoca'nın fıkraları, akıl ve mantığın öne çıktığı, bundan dolayı da düşündürten gülmecelerdir. Onun fıkralarından her birinde ya toplumsal bir probleme çözüm önerisi vardır, ya ahlaki değerlere vurgu vardır, ya da burada yer vereceğimiz gibi tutarlı düşünüp tutarlı konuşmak gibi mantıksal bir konuya temas vardır. Bilindiği gibi Nasreddin Hoca, evine iki kg. et göndermiş ve eşinin akşama etli pilav yapmasını tembihlemiştir. Karısı evine misafir gelince eti pişirip onlara ikram etmiş ve akşama da sofraya etsiz bulgur pilavı getirmiştir. Hoca eti niçin pişirmediğini sormuş, eşi de eti kedinin yediğini söylemiştir. Bunun üzerine kediyi yakalayan Nasreddin Hoca, kantarla onu tartıp iki kg olduğunu görünce "Bak hatun! Şu gördüğün bizim kedi tam iki kilo geldi. Aldığım et de iki kiloydu. Bu tarttığım kedi ise, et nerede? Yok bu tarttığım et ise, kedi nerede?!" diye sorar.

Burada eti yiyen kedinin iki kg.dan fazla gelmesi beklenirken tam iki kg. gelmesi, Hoca'nın karısının tutarsız düşünüp tutarsız konuştuğunu göstermektedir. Günümüzde bu tür tutarsız konuşma ve yazılara haddinden fazla rastlanmaktadır. Özellikle yalan konuşan insanlarda tutarsızlık had safhada olmaktadır. Bir yalanı örtbas etmek için başka bir yalan, onu perdelemek için daha başka bir yalan derken birbiriyle çelişen pek çok ifadeyi bir arada duymak mümkündür.

- Ne ..., ne de... kalıbının yanlış kullanılması

Ne... ne de... olumsuzluk kalıbıdır. Bu kalıp kullanılırken, çoğunlukla hataya düşülmektedir. Ne... ne de..., olumsuzluk belirten bir kalıp olduğu için cümlelerin olumsuzluk ekiyle bitirilmemesi gerekir. Ama çoğunlukla olumsuzluk ekiyle tamamlanarak yanlışla düşüldüğü görülmektedir. Örneğin "ne siz bize gelmeyin, ne de biz size gelmeyelim" gibi. Bunun üç tür doğru kullanımı bulunmaktadır. Şöyle ki ya "ne siz bize gelin, ne de biz size gelelim," ya "ne siz bize gelin, ne de biz size," ya da "ne siz bize ne de biz size gelelim" şeklinde kullanılması gerekir ve en doğru

kullanım da üçüncü sırada zikrettiğimizdir. Bu üç doğru ifadenin dışında olumsuzlukla bitirilen bütün ibareler hatalıdır.

- Banyo yapmak, duş almak

Her ikisi de Batı dillerinden dilimize geçen bu iki terim de yanlış kullanılmaktadır. Banyo, yıkanılmakta olan yere verilen ad iken banyo yapmak, bu yıkanılan yerin yapılması, inşa edilmesi, onarılması gibi anlamlar taşımaktadır. Ancak yanlış bir kullanımla yıkanmak anlamı kazanmıştır. Duş da suyun yağmur taneleri gibi boşaldığı alet anlamında olup duş almak, çarşıdan bu aleti almak anlamını taşır. Hâlbuki Türkçemize bu kelime yine yanlış bir kullanımla yıkanmak gibi geçmiştir. Türkçemizde bunların karşılığında olan yunmak, yıkanmak terimi varken neden bu iki terime müracaat edilmiştir anlamak zordur.

- Misafir almak

Eve misafir ya da konuk çağırmak anlamında misafir alacağım, misafir aldım gibi terimler yanlıştır. Almak, ekonomide bir şeyi satın almak anlamındadır; gündelik kullanımda ise bir şeyi bulunduğu yerden kaldırmak için ele almak anlamını ifade etmektedir. Misafir satın alınamayacağına ve bir yerden kaldırmak için ele alınamayacağına göre bunun doğru kullanımı, misafir davet etme ya da çağırma terimlerinin kullanılmasıdır. Eğer misafir alma terimi, misafir ağırlamanın kısaltılmış şekli ise buna söylenecek bir söz olmayabilir, ama yine de yanlış çağrışımlara neden olduğundan dolayı en doğrusu misafir çağırma olsa gerektir.

- Eski terimlerin bilinmemesinden kaynaklanan yanlışlar

Yazımızın girişinde yanlışlık sebepleri üzerinde dururken Osmanlı Türkçesinde kullanılan çoğu terimin artık kullanılmaktan vazgeçildiğinden dolayı

yeni nesiller tarafından yanlış telaffuz edildiği ve anlam kaymalarına hatta anlamsızlıklara yol açtığından söz etmiştik. Şimdi birkaç örnekle bunları çeşitlendirebiliriz.

Tekabül etmek, karşılamak, yerini tutmak gibi anlamları ifade etmektedir. Bu terimi duyup da kullanmak isteyen nice yüksek tahsilli kişi, bunun yerine olgunlaşma, gelişme, mükemmelleşme gibi anlamları olan tekâmül etme terimini kullanarak anlam kaymasına yol açmaktadırlar.

Kendisine söz söylenen kimse, kendisiyle konuşulan kişi anlamındaki muhatap sözcüğünü, televizyonlarda program yapan şöhretli kişiler, gazeteci ve yazarların muhattap olarak kullanması, entelektüellik düzeyimizi gösteren güzel bir örnektir. Oysaki muhattap, odun anlamındadır ve “benim muhattabım sensin” diyen kişi, bilmeden karşısındaki kişiyi odun yerine koymaktadır.

- Başka bazı örnekler

Gerek bilimsel kitap ve makalelerde, gerekse roman, deneme, şiir gibi edebi eserlerde özellikle dil bilgisi bakımından birçok yanlış yapıldığını sıkça gözlemlemekteyiz. Dil bilgisi denince ilk akla gelen yanlışın, bağlaç olan “ki” ile ilgi eki olan -ki’de ve bağlaç olan “de” ile ismin -de halinde yaşandığını görmekteyiz. Pek çok tanınmış yazar ve şairde de bu yanlışların olduğunu görmek, bu kurallara uyanları fevkalade rahatsız etmektedir.

Yanlış kullanılan ifadelerden biri, resmigeçit terimidir. Bu terim, geçit töreni demek olup i harfinde uzatma bulunmamaktadır; ama i harfinde uzatma yapıp resmî geçit denilerek hata yapılmaktadır.

Türkçe dil bilgisinde çok sık rastlanan hatalı kullanışlar arasında -ler, -lar eki ile -dir, -dır ek fiillerinin bir araya getirilmesinde yapılan hatalar görülmektedir. Örneğin “içsellikleri, arka tarafları yoktur; muğlak değillerdir.” “Özleri gereği güzellerdir.” gibi. Bu örneklerde görüldüğü gibi cümleler, -ler çoğul eki, -dir ek fiilinin önüne alınarak, değillerdir, güzellerdir şeklinde sonlandırılmaktadır. Oysaki doğru

kullanımı, ... değildirler, güzeldirler tarzındadır. Burada yapılan dil bilgisi yanlış, ek fiil eklerinin çoğul eklerinden sonra gelmesi kuralına aykırı davranılmasından kaynaklanmaktadır.

Dil bilgisi yanlışlarından söz ederken, imla yanlışlarına da değinmek yerinde olacaktır. Buradaki örneğimizi de doğrudan doğruya bahse konu ettiğimiz sözcükle verelim. Kelimenin doğru yazılışı yanılmak teriminden türetilerek yanlış şeklinde olmasına rağmen birçok yazıda sessizlerin yer değiştirerek “yalnış” şekline büründüğünü görmekteyiz. Bir başka imla yanlışının da yalınlıktan gelen yalnız kelimesinin yine ünsüz harflerdeki yer değiştirmeyele yalnız şeklinde yanlış kullanılmasıdır.

Sonuç

Asırların içinden süzülerek gelen ve kuralları açık olarak bilinen Türkçemiz, sadece dil uzmanlarının değil, bu dili konuşup yazan herkesin titizlik göstermesi gereken bir lisandır. Dünyanın en gelişmiş dillerinden biri olan Türkçemizin daha da gelişmesi ve kusursuz bir hal alması için sadece dil bilgisi kurallarına göre değil, aynı zamanda mantık kurallarına da uyulması gerektiği açıktır. Türkçemizin, bir konuşma ve yazı dili olmasının yanında bir bilim, felsefe, din ve sanat dili olduğunun da unutulmaması gerekir. Adriyatik kıyılarından Çin Seddi’ne kadar konuşulup yazılan güzel Türkçemizin, bütün dünya dilleri arasında daha saygın bir yerde bulunması, önce bizlerin dilimize hassasiyet göstermesiyle gerçekleşecektir. Bu bakımdan konuşurken ve yazarken dil bilgisi ve mantık kurallarını ihmal etmeksizin titiz davranmaya özen göstermemiz, hem milli, hem de vicdani bir görevimizdir.

Düşünce ve İnanç Özgürlüğü: Dini Çoğunluk mu? Dinde Çoğulculuk mu? Eleştirel Bir Çözümleme

Şahin FİLİZ¹

Öz

Din ya da dinler, doğrudan doğruya insan ve özgürlük sorunlarını akla getirir. Yeryüzünde pek çok din vardır; bir kısmı tarihe gömülmüş, adı-sanı unutulmuş ama etkisi bu günlere kadar gelebilmiştir. Yine de bu gün ayakta kalan dinler epeycedir. Bunlar arasında diyalog, ilişki, çeşitlilik veya çoğulculuktan söz edilince sayısız varlıkları karşısında ne yapacağımızı bilemeyiz. O yüzden dinler ile yalnız üç Sami dini kastedeceğim. Sırasıyla Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam üç büyük din olarak kabul edilir. Bunların dışındaki dinlere haksızlık etmemek için, “üç büyük din” yerine, birbiri peşi sıra gelen üç Sami kaynaklı dinler grubu dersem yerinde bir adlandırma olacaktır. Çünkü dünyada bunlardan başka ve büyük de olan diğer dinler de vardır. Ama yazacağım bölümün sayfaları hepsini içermeyecek kadar kısıtlı olduğundan çoğulculuk, çeşitlilik, diyalog, ilişki kavramlarını sırf bu dinler bağlamında değerlendireceğim.

Anahtar Sözcükler: Din, Özgürlük, Çoğulculuk, İslam, insan

Freedom of Thought and Belief: Religious Pluralism? Pluralism in Religion? A Critical Analysis

Atıf/Reference: Şahin Filiz, “Düşünce ve İnanç Özgürlüğü: Dini Çoğunluk mu? Dinde Çoğulculuk mu? Eleştirel Bir Çözümleme”, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.1, 2020,

¹ Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Summary

Religion, or religions, directly brings to mind the problems of human and freedom. There are many religions on the earth; some of it is buried in history, its name has been forgotten, but its effect has survived to these days. Still, there are quite a few religions that survive today. Speaking of dialogue, relationship, diversity or pluralism among them, we cannot know what to do in the face of their numerous beings. So by religions I will only mean the three Semitic religions. Judaism, Christianity, and Islam, respectively, are considered to be the three major religions. In order not to be unfair to other religions, instead of "three great religions", if I say three consecutive Semitic religious groups, it would be a proper name. Because there are other great religions in the world as well. But since the pages of the chapter I will write are so limited that they cannot contain all of them, I will evaluate the concepts of pluralism, diversity, dialogue, and relationship only in the context of these religions.

Keywords: Religion, Freedom, Pluralism, Islam, human being.

Volney, din fenomeninin yüzyıllardır süren benzer durumunu duygusal ama gerçekçi bir dille şöyle betimler:

“Yeryüzünde kendilerine Tanrının sırdaşı diyen kalpazanlar türedi; bunlar, biz kavimlerin mürşidiyiz diye ortaya çıkıp yalana, hakkaniyetsizliğe yol açtılar: anlamsız ya da gülünç işleri değerlendirdiler; bir takım tavırlar takınmayı, bir takım sözler söylemeyi, bir takım adları hecelemeyi erdem diye gösterdiler; bazıları etlerle içkilerin belli günlerde yenilip içilmesini günah saydılar. Ey yüce ve gerçekten göğe dayanan doktrinler: Ey şehitliğe ve havariliğe yakışır yetkin ahlak kuralları! Bu eşsiz kanunları vahşi kavimlere, uzaklardaki milletlere öğretmek için denizler aşacağım; onlara diyeceğim ki: Tabiatın çocukları! Bu cahillik yolunda daha ne kadar yürüyeceksiniz? Dinin, ahlakın gerçek ilkelerini daha ne zamana kadar tanımayacaksınız?”

² Volney, Harabeler, Çev. Kazım Akses, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946, ss. 64, 65.

Diyalog ve Çatışma... Dinler ve inançlar arası diyalog veya çatışmadan söz edebilir miyiz? Başka türlü sorayım. Farklı din ve dinlere bağlı insanlar bir arada yaşayabilir mi? Yoksa bu mümkün değil, kesinlikle çatışmalar diyebilir miyiz? İnançlar çatışır ya da uzlaşırlar mı? Bu sorularının hepsine hayır cevabı verebiliriz. Çünkü çatışan veya diyalog kuran, ne dinler, ne de inançlardır. Başka başka din ve inançlara sahip insanlar, ne çatışmalar, ne de aralarında pürüzsüz bir ittifak kurabilirler. O halde dini çoğulculuk nedir? Birden fazla dinlerin birlikte yaşaması mıdır? Yoksa dinler arasında inanç ilkeleri bakımından hiçbir fark olmadığı anlamına mı gelir? Bütün dinler inanç ilkeleri olarak eşit durumda mıdır?

Dini çoğulculuk

Bu kavram, dinlerin birlikte yaşama kültüründen çok, eşit doğruluk değerlerine sahip olması anlamına gelir. Dini çoğulculuğu daha iyi anlamak için bunun karşıtı ya da benzer anlamlarını içeren diğer kavramları görmek gerekir. Bunlardan birisi *dini tekelliktir*. Exclusivism, Particularism ya da absolutism, dini tekelliliğin yabancı dildeki karşılıklarıdır. Bu karşılıklar, dini çoğulculuğun esasen Avrupa kültürüne ait olduğunu göstermektedir. Tekelliliğin çeşitleri vardır: katı tekellilik yani dışlayıcılık, kendinden başka hiçbir dini doğru ve haklı görmemektir. Kapsayıcılık ya da ılımlı tekellilik, katı tekelliliğe göre daha hoşgörülüdür; kendinden başka diğer bütün dinler yanlıştır ama onlara bir dereceye kadar hoş görü gösterilebilir. Çoğulculuk ya da aşırı ılımlı tekellilik, kendini tek doğru din olarak görmekle birlikte başka dinlerin de doğru olabileceğini kabul eder.³

Ülkemizde dini çoğulculuk, genellikle John Hick'in başlattığı bir sorun olarak tartışılmaktadır. Başka bir deyişle, Avrupa'da Hristiyanlığın öteki dinlerle ilişkisinde ortaya çıkan toplumsal ve teolojik problemler Türkiye'deki dini çoğulculuk tartışmalarının ana eksenini oluşturmaktadır.

³ David Basinger, Religious Diversity A Philosophical Assessment, Ashgate, NY., 2002, s. 5 ve devamı.

John Hick'e göre fenomenolojik açıdan bakıldığında, geleneklerin ve her bir gelenek içerisindeki çeşitliliklerin çokluğunu anlatır. Felsefede büyük dünya dinleri tek bir tane olan nihai ve ilahi hakikatin çeşitli şekillerde dile getirilmesi ve onun karşısında da neler yapılabileceğinin birer anlatımı ve örneğidir. Hakikat her dinin ortak yarasıdır ve hiçbir din kendi başına hakikati temsilde yeterli değildir.⁴

Dini çoğulculuk, dini dışlayıcılığın karşıtıdır. Esasen her din ötekine göre dışlayıcıdır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam olmak üzere üç büyük dinin doğasında dışlayıcılık hem de katı bir dışlayıcılık vardır. Çünkü her biri kendini tek hakikat ve hak olanın temsilcisi kabul eder.

“Dini çoğulculuk ilahi dinlerle ilahi olmayanları eşitler. Bunun yerine “İbrahimi” dinler ile kısmi çoğunluğu ikame etmelidir”⁵ görüşü, bir temenniden öteye gidemez. Çünkü hiçbir din diğerine doğruluk ve hakikati temsilde kendine rakip olarak görmez. Kaldı ki “İbrahimi” dinler kavramı, İslam dinini Sami geleneğinin sadece bir parçası konumuna düşürür. Çünkü özellikle İslam dini, en son ve en sahih din olma savından dolayı hiçbir dinin devamı ya da parçası olmayı kabul etmez. Nitekim aynı yazar, Maturidi'yi örnek vererek İslam dininin değişmez, fitri din, hak din, İbrahim dini ve tevhit dini olduğunu söyler. Tevhit ilkesine bağlı Maturidi, metafizik çoğulculukla ilişkilendirilemez. Maturidi'ye göre çoğulculuk vahyin dindeki yerini sarsar, dini ahlaka indirger. Bu bağlamda dinlerin inanç önermelerini eşitlemesi rölativizmi doğurur.⁶ İslam dininin Hz. İbrahim'le elbette ilişkisi vardır. Çünkü Kur'an 'da Hz. İbrahim'e atıflar vardır. Ancak bu onun Yahudilik ve Hristiyanlığın doğal bir parçası olduğunu göstermez.

Dini çoğulculuk, dini kapsayıcılık ve dini tekellilik olmak üzere üç kategoride ele alınan dini çeşitlilik, bazılarına göre sosyolojik bir kavramdır. Tekelliliğe göre tek bir din Hak'tır ve kurtuluşa ancak o erdirir. Dini kapsayıcılık tek Hak dinle birlikte başka dinlerin de Hak ve kurtarıcı olduğunu ileri sürer. Buna kapsayıcılık veya

⁴ Hanefi Özcan, Maturidi'de Dini Çoğulculuk, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s.140.

⁵ Hanefi Özcan. agm, a. yer

⁶ Hanefi Özcan. agm, a.yer.

indirgemecilik de denir. Dini çoğulculuk ise, tüm dinlerin hakikat değeri ve kurtuluşa erdirmeye açısından eşit olduğunu savlar. ⁷Hatta bunu “dini çokluk” olarak adlandırıp şöyle tanımlayanlar vardır: Dinlerin doğruluk ve yanlışlıklarına bakmaksızın, dinlerin mevcut çokluğunu kuramsal ve metinsel bir olgu olarak rasyonel gören ve yaşama haklarının kaçınılmaz olduğunu ileri süren, farklılıklarını hoş gören bir anlayıştır.⁸ Bu tanım sosyolojik ve politik bir tanımdır. Farklı dinlerin bir arada yaşamaları, zaman zaman bir takım çekişme, itişme ve hatta savaşlara neden olmuştur. Tarihte meydana gelen bazı çatışmaların dinler arası gerilimlerden kaynaklandığını ve bu nedenle dinlerin barış ve huzur içinde birlikte yaşamalarını salık veren dini çokluk, dini çoğulculuktan farklıdır.

Dinler çokluğu aynı gerçekliğin ve doğruluğun bir boyutu olup farklı ve çelişkili doğruluk değerleri bir üst doğruda birleştirilir, dini çokluğun aksine dinlerin doğruluk iddialarını göreceleştirir. Dini çeşitlilik veya farklılık ise, farklı dinlerin veya inançların kurtuluş için önerdiği alternatif yolları, öğretileri ve değerleri dile getirir. ⁹ Dinlerdeki en önemli Gerçek, Tanrı kavramı ya da Tanrı anlayışıdır. Kurtuluş vaadi de bu anlayış etrafında şekillenir.

Bir Süreç Olarak İnanç

Dinler ve inançlar, bir toplum veya milletin kültürünü oluşturan en önemli unsurdur. Modern yaşamda şu ya da bu dine mensup olmak, kültürlerarası geçirgenlik nedeniyle başkasından ayrıcalıklı olma şansını ortadan kaldırmıştır. İnançların değil de kültürlerin uzlaşması veya çatışma içinde olması, laiklik ilkesini açıklamak için yeni bir kapı açıyor demektir. Çünkü bir dine inanmak, en nihai noktada kişinin kendi iç dünyasında olup biten bir süreçtir.

Düşünün ki, en basit olayda bile kişi kendi iç dünyasında, aklında veya vicdanında, hesabı kapatılmamış bir yığın sorgulamalara başvurur. En somut ve

⁷ M. Kazım Arıcan, Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, C. XV, Sayı: 1, ss. 71-98.

⁸ Arıcan, agm, A.yer.

⁹ Arıcan, agm, A.yer.

gündelik bir durumda kişi, düşündüğünü sonuçlandırırsa bile, evvelini ve ahirini hala ölçüp tartmayı sürdürür. Üstelik oldubitti diye baktığımız nice sıradan işlerin beklenmedik sonuçlarıyla karşılaşabiliriz. Basit olgu ve olaylarda dahi kesintisiz bir süreç varsa, inanç konusunda bu süreç daha ince ayarlı ve son derece karmaşık olacaktır. Karmaşayı zihninde ve ruhunun derinliklerinde yaşadıkça inanç, her an tazeliğini korur; canlıdır ve bitimsizdir. Olmuş bitmiş bir şey değildir. Sonuçlanmaz ve kalıcılığını da bu iç mücadeleye borçludur. İnanan insanın bu anlamda belki kafası karışık değildir ama zihninde ve ruhunda bin bir çeşit sorular ve cevaplar birbiriyle sürekli çarpışır durur. Kendi içinde süreç olan inanç, başkalarına kesinleşmiş ve en son cevabı bulunmuş bir meta olarak takdim edilemez. İnanç, zihin ve ruhun ortaklaşa beslendikleri, sürekli de beslenmek zorunda oldukları bir erdemlilik halidir. Erdemlilik ise, sonu gelmeyen bir ahlaksal değer mücadelesini gerektirir. Ahlak somut cevaplar ve sonuçlar değil, erdemsizliği, her başkaldırışında öncelikle iç dünyamızda bastırmaya yarayan bir ruh disiplindir.

Çatışan ya da Uzlaşan Kültürlerdir

Din, inancın örgütlenmiş biçimidir. Din bize, inancımızı hazır örgütlenmiş olarak sunma iddiasındadır. Ancak bu ne yazık ki bir iddia ve temenniden öte gidememektedir. Çünkü bırakın farklı dinleri, aynı din içinde dahi, farklı inanç örgütlenmesi hep kaçınılmaz tarihsel bir gerçeklik olmuştur. Şiilik, Sünnilik, Alevilik, Zeydilik, Nusayrilik ve yüzlerce mezhep, bu tip örgütlenmenin örnekleridir. Üstelik çokluğundan sayamayacağım bu mezheplerin kendi içinde bile birbirini temelden reddeden mezhep içi inanç blokları vardır.

Peki, Çatışma veya Uzlaşma Nerededir?

Eğer bir çatışma veya uzlaşmadan söz edeceksek, bunun, inanç örgütlenmelerinin yarattıkları kültürler arasında meydana geldiğinin altını çizmemiz gerekecektir. İşin hakikati böyledir. Hani, uzlaşma varsın kültürler arasında olsun, diye içiminizden geçtiğini biliyorum. Ancak çoğunlukla çatışmalara tanık oluyoruz. İslam dünyasının bu gününden geriye ya da gerisinden bu gününe tarihsel süreci izlediğimizde, aynı din içinde farklı inanç guruplarının yarattıkları kültürlerin hep

çatışma halinde olduğunu esefle görürüz. Öyleyse, önce dinler arası diyalog veya uzlaşma değil, bir dinin kendi içindeki farklı inançların doğurduğu kültürleri arasında bir uzlaşma olup olmayacağı meselesi üzerine kafa yormak zaruridir. Çatışan inançlar değil, onların yarattığı kültürel unsurlardır. İslam ülkeleri arasındaki bir yandan kısıtlı diyalog ve diğer yandan geniş çatışma, aynı dindeki farklı inançların değil, asıl bu farklı inançların yarattığı farklı kültürlerden kaynaklanmaktadır.

Laiklik işte tam bu noktada doğal olarak kendini dayatmaktadır. İtikadi değil ama siyasi bir tavır olan laiklik, hem aynı din içindeki hem de farklı dinlerdeki farklı inançların yarattıkları kültürleri uzlaştıracak henüz daha iyisi icat edilmemiş bir çaredir. Gerçi inançların çatışması ya da uzlaşımını sağlayan laiklik değildir. Çünkü inancın, insanın kendi iç dünyasında ve ruhunun derinliklerinde devam ede gelen diyalektik bir süreç olduğunu söylemiştik. Laikliğin bu noktada insanın vicdanı ve zihinsel süreçleriyle ilgili yapabileceği olumlu ya da olumsuz bir katkısı yoktur. Asıl katkısı, bu inançlardan kalkılarak yaratılan farklı kültürler arasındaki çatışmayı önlemede ve bunu uzlaşma ya da dönüşümde görülecektir. Din ve inanç, vicdanda yaşanan kesintisiz ama sonuca bağlanmamış bir iç tecrübe olduğu için, laiklik bu aşamada istese de kişiye müdahil olamaz; hem müdahil olması için de bir sebep yoktur. Laiklik, kültürlerin en önemli kaynağı olan inançları zaten denetleyemez. Ancak onların ürettikleri yaşam biçimleri, ibadet tarz ve şekilleri, davranış ve yapıp-etmelerden doğan somut unsurları tüm farklılıkları ve çeşitlilikleriyle uzlaştırmak için zemin hazırlar. Çatışmaları önlemeye çalışır.

Şu halde, dinler ve inançlar, iç süreçler oldukları için, ne diyalog ne de çatışma tesis edebilir; ancak ürettikleri kültürler bakımından olumlu ya da olumsuz etkileşime girebilirler. Eğer Türkiye diğer İslam ülkelerine benzeseydi, çatışma, aynı din içinde farklı inançların çatışmasına sahne olurdu. İslam ülkelerindeki iç çatışmalar, ironik biçimde benim tezimi alt üst etmektedir. Bu hiç olmazsa görünüşte böyledir. İslam içinde Müslümanlar, kabile içinde kabileler ve çöl içinde çöller aynı dinin aynı inancını paylaşmalarına rağmen birbirilerini kıyasıya boğazlamaktadırlar.

Oysa çatışan inançlar değildir. Çünkü İslam ülkelerinde düşünce ve inanç üretilmeyeli beri asırlar olmuştur. Çatışan, kültürsüzlüğün kültürleridir.

Türkiye çok şanslıdır. Aynı din içinde farklı inançların varlığını ve birlikteliğini sağladığı gibi, bunların ürettikleri farklı kültürleri de laik cumhuriyet geleneğiyle uzlaşım içinde tutabilmektedir. Hatta farklı dinlerin kültürleri ile İslam kültürünü laik tavrı nedeniyle uzlaşmış bir güce dönüştürmesini bilmiştir. Atatürk'ün dehasını, yeniden keşfediyoruz.

İnanç ve Özgürlük Etik Kavramlarıdır

İnanç ve özgürlük kavramları, insanlık tarihi kadar eskidir ve belli bir dine ait değildir. İnsan, kendisini diğer varlıklardan ayıran belirli özelliklerinden başka, en çok ve belki de en açık biçimde bir ahlak varlığı olmakla öne çıkar. İnanç özgürlüğe bağlıdır. Ancak özgürlük de sorumlulukla birlikte vardır. İnanç, bireyin istediği şeye kısıt getirilmeksizin inanma ihtiyacını karşılar. İnanmanın gereklerini yerine getirme noktasında, inanca özgürlük ve sorumluluk kavramları sosyal ve hukuksal kısıtlar ve sınırlar vaz eder. Çünkü birey toplumun bir parçasıdır. Belki inanma aşamasında bireysel tüm haklarını kendi vicdan ve düşüncesinde kullanma özgürlüğüne sahiptir, ancak inandıklarını uygulama aşaması toplumsal platformda gerçekleşebileceği için, sınırlamalar getirilir. Bireysel olarak inanıp düşündüğümüz her şeyi, bir parçası olduğumuz ve çok farklı düşünce ve kanaatlerin barındığı bir toplumda sınırsız ve sorumsuzca yerine getirmek özgürlük değildir. Kaldı ki bireysel olarak sahip olduğumuz inanç da kendi doğasında sınırsız ve sorumsuz olamaz. Etiğe, hukuka, temel insan, normlara, toplumsal kural ve yaşama düzenine, kısacası ortak insani değerlere aykırı olan hiç bir inanç, özgürlük talebinde bulunamaz. Bilime, apaçık gerçeklere, insancıl düşünce ve kanaatlere taban tabana zıt hiç bir inanç, masum ve makul olamaz. Demek ki inanç için sınırlar aslında daha bireyin vicdan ve kanaatleri oluşurken doğal olarak çizilmek iktiza etmektedir.

İnanç ve özgürlük kavramları doğrudan doğruya ahlak sorunuyla ilgili kavramlardır. Ahlak sorunu ise, insan varlığını en iyi tanımlayan bir düşünce ve duyguyu içerir. İnanmak güven duymak, bel bağlamak, inanılan şey ile kendisi

arasında mesafenin azaltılması ya da ortadan kaldırılmasıdır. Vurgulamak gerekir ki, inanç insanın en doğal ve en temel ihtiyacıdır. Ahlak sorunu nasıl ki sadece insanla ilgili ise, içinde yer alan inanç da yine yalnız insanla ilgilidir. Çünkü insanın altındaki canlı-cansız varlıklar için ahlakın özgürlük ve sorumluluk gibi bu iki temel kavramı geçerli değildir. Bizim dışımızdaki varlıklar ne özgürdür, ne de sorumludur. Aynı durum Tanrı için de geçerlidir. O ne özgür ne de sorumlu olarak tanımlanamaz. O halde ahlak, ne bizim altımızdaki, ne de üstümüzdeki varlıklar için geçerli bir tanımlama değildir. Bu tanım sadece biz insanlara aittir.

İnanan kişi, eğer gerçekten inanıyorsa tüm varlığıyla kendisini inandığı ilkeye, dine ya da kişiye teslim etmiş demektir. İnsan vicdanında, duygu ve düşüncelerinde meydana gelen bu süreç, vicdani boyutunu koruduğu sürece insanın kendi ruh dünyasına has bir değer olarak varlığını devam ettirir. Ancak hiçbir inanç, insan tekinin ruh dünyasında başlayıp yine orada sona ermez. Ucu açık bir süreç olarak toplumsallaşma, inanç fenomeninin karşı konulamaz doğasını ele verir. Başka bir deyişle, her inanç üç aşağı beş yukarı toplumsallaşmaya doğru gelişme ve kendini açığa çıkarma itiyadındadır.

İnanç, hurafelerden dini dogmalara, ilkel düzeydeki sanılardan bilimsel bulgulara kadar çok geniş bir tayfı ifade eder. Bilim, din ya da siyasi bir ideoloji, inanca dönüştüğü zaman birbirinden farklı özelliklerini yitirirler; hepsi de vicdani durağanlıktan toplumsallaşma hareketliliğine doğru genişleyip yayılır. Örneğin, dinlerin ve dini inançların dönemi olan Ortaçağlarda, din kapsamı içinde söylenen ve yapıp edilen her şey, kaynakları olan din ya da dinler kadar, dinleştirebilmişlerdir.

18. Yüzyıldan itibaren din ve din adamlarının dünyevileşme üzerindeki tesiri kırılınca bilim dinin tahtına oturmuştur. Din, insan ve yaşamı ile ilgili pek çok noktanın aydınlanmasını Tanrı ile mücadele etmek şeklinde yorumlayarak, insanın gücünü sürekli arka planda tutmayı başarmıştır. Vicdanen her şeyin Tanrı'ya havale edilmesinin ötesine geçerek, Tanrı'nın doğa için koyduğu değişmez genel-geçer yasalar da bu havale kapsamına alınarak insanoğlunun neyi ne kadar yapabileceğinin sınırları uzun süre saptanamamıştır. Bilim, dünya yaşamını

kolaylaştırıcı icatlara ve bilginin teknolojiye aktarılmasında rüştünü ispata yarayan yeni bulgulara eriştikçe, dinin Tanrı hakkında öne sürdüğü güç ile ahlakı kullanarak sürekli sınırlamaya çalıştığı insanın gücünün sınırlarını daha nesnel ölçülerle belirlemeye başladı. Ancak bilim bu başarılarıyla edindiği bilimsel inandırıcılığının, zamanla kendini din yerine koyarak zedelenmesine mani olamadı. Bilime bilimsel metodolojinin sınırları dışına çıkmaması uyarısının yapıldığı yeni felsefi düşünce akımları ortaya çıktı. Ancak yazımızın konusu bu akımlar değildir.

Laiklik, bu bağlamda, her türden düşünce ve inanç özgürlüğünü sağlamayı amaçlar. Sözcük olarak “dine ve din adamı sınıfına ait olmayan” şeklinde anlam taşımaktadır. Bu anlam, kilisenin din adına her türlü bilimsel ve düşünsel gelişmeye direnmesi temel alınarak oluşmuştur, diyebiliriz. Bu nedenle laiklik, doğumu ve esinlendiği anlam kaynağı göz önüne alınarak din karşıtlığı şeklinde yorumlanmıştır. Oysa siyasi bir tavır olan laiklik, siyaset gibi değişken bir yönetim-çıkart ilişkisinde değerleri esas alan dinin araçsallaşmasını engellemeye yaramaktadır. Şu halde laiklik, sadece dini değil, her türlü inanç ve düşüncenin, kanaat ve duygunun özgürlüğü ile ilgili bir kavramdır. Laiklik, hangi inanç ve düşünce olursa olsun, toplumsallaşma aşamasında müdahil olur. Bu, her inandığımızı ve her düşündüğümüzü uygulamaya girerken sınırlarla karşılaşacağımız anlamına gelir. Laiklik esasen, her bir inancı diğer inanç ve kanaatler adına denetlemek olmalıdır. Devletlerin resmi inanç ve dinlerinden söz edemeyeceğimize göre, laiklik, hiçbir inancı devlet adına denetlemek olmamalıdır. Diğer inançlara yer açmak için, ilgili inancın toplumsal alanda başka inançlara ket vurmasını önlemek üzere laiklik, işlevselleşir.

Bireysel Hak, Aşiret ya da Grup Adına Talep Edilemez

Özgürlük, bilinçli birey ya da bireylerin ne talep ettiklerine ilişkin en çarpıcı hakların başında gelir. Doğrudan doğruya insanla ilgilidir ve bu yüzden tamamen ahlaki bir kavramdır. Ahlak bakımından eğitilmiş birey, aynı zamanda aydın insandır. Aydın insan, hak talebini kendisi, birey olarak yapar. Örgüt, grup, dernek ya da aşiret adına veya herhangi bir etnik grup ya da dini bağlılıklar adına dile

getirilen özgürlük talepleri, doğrudan bireyin özgürleşmesine beklenen faydayı sağlamaz. Birey adına özgürlük talebinde başarı kazansalar da, bu tip grupların, mensubu olan bireylerine bu özgürlükten ne kadarını lütfedecekleri belli değildir. Özellikle inanç özgürlüğü, doğrudan bireyin kendi hak ve sorumlulukları etrafında düşünülmesi gereken bir değer olarak belirlenmelidir. Özgürlük, her şeyden önce bireyseldir. Grup ya da kitle adına özgürlük talepleri, bireyi beklediği özgürlük konusunda hayal kırıklığına uğratabilir. Öyleyse özgürlük, doğasında bireysellik ve aydınlanma olmak üzere iki temel özeliği taşımaktadır. Aksi takdirde özgürlük bir ahlak sorunu olarak değil, kitlesel bir sorun olarak algılanır. Birey bu kitlesellik içinde kendi varlığını ve mevcut özgürlüğünü yitirebilir.

İnanç Özgürlüğünün İki Unsuru

Buna göre, inanç özgürlüğünün sınırlarını iki esas unsur belirler: ilki, içten dışa doğru süreçtir. Birey bu süreçte bilincini kesintisiz aydınlanma ile yeniler. Neyi, neden istediğine dair fikirleri olgunlaşır. Her inandığı ve düşündüğü şeyin eylem alanına geçmesi gerekmediğinin farkına varır. Özgürlüğü kendisi için ister. Bir kişi, grup ya da topluluk için değil, temel insan hakkının bir gereği olarak bu talepte bulunur. Özgürlük isteyen insan teki, bu talebine koşut olarak sorumluluk altına gireceğini hesaplamalıdır. Çünkü özgürlük sorumluluk olmadan düşünülemez. Özgürlük bireysel bir taleptir, karşılığı olan sorumluluk da bireyseldir; talep eden kişiye aittir. Özgürlükler, birey adına istenip sorumluluklar bir dine, inanç ya da fikir sistemine yüklenemez. Çünkü özgürlük ve sorumluluk kavramları birbirine mütakabiliyet esası üzere bağlıdır.

İkinci esas, dıştan içe doğru olan unsurdur. Bu da laiklikle gerçekleşir. Bireyin elde ettiği özgürlük sonucu karşılaştığı sorumluluğu, toplumsal alana eylem ve davranış olarak yansıtmasını denetlemek işi, laikliğin müdahale alanı içine girer.

İnanç özgürlüğü dendiği zaman Türk toplumunda ilk anlaşılan şey, dini inanç ve bu inancın gereklerini özgürce yerine getirebilme serbestisidir. Her din gibi İslamiyet'in de amentüsü ve inanç esasları vardır. Yine her din gibi İslamiyet'inde bir birey, toplum ve devletle ilgili yorumlara dayalı bir yığın tarihsel literatürü

elimizdedir. Bununla birlikte, özgürlük taleplerinin, inandıklarımızın hukuksal ve siyasal alanlarla işlevselleşmelerine kadar uzanan sınırsızlığı göz önüne alınınca, bu ucu açık özgürlük istemi, aynı toplumda yaşayan başka din ve inançları kısıtlayarak ancak gerçekleşebilir. Din ve Tanrı adına istenen özgürlüklerin sınırı olmaz. Oysa din, kendi içinde sınırlıdır ve o da insan içindir. Aynı insan, özgürlüğü kendisi için değil de Tanrı ve din adına talep ettiği için, başka insanlar üzerinde kurmayı tasarladığı egemenlikte kesinlikle sınır tanımayacaktır. Tarih boyunca bitmek tükenmek bilmeyen farklı dinler arasındaki savaşlar ve hatta aynı din içindeki mezheplerin kıyasıya boğuşmaları bunun bariz kanıtlarındandır. İnanç özgürlüğünün doğal sınırları, içten dışa bireysel sorumlulukla; dıştan içe de laiklikle çizilmelidir.

Özgürlük İnsana Özgü Bir Değerdir

Felsefe, en çok insanın kendi hakkında düşünmesi demektir. İnsan önce kendini keşfetmeli ki onu çepeçevre saran evreni, varlık dünyasını ve içinde yaşadığı toplumu hakkıyla anlayabilsin. Her bilim, insanı kendi sınırları içinde tanımlar. Hukuktan siyasete ve kimyadan fizik bilimlerine kadar birbirinden farklı insan tanımlarına rastlarız. Her biri kendi ilke ve yöntemlerine göre bu tanımları yapar. Kimi akıllı, kimi düşüncesi ve kimi de eylem ve davranışlarını konu alır. Ancak insanı, tüm hakikatiyle tanımlayan tek disiplin, ahlakıdır. Ahlak dışındaki tüm tanımlarda biz insanların diğer varlıklarla ortak bir veya birkaç yönüne rastlayabiliriz. Oysa ahlak konusunda hiçbir varlıkla ortak bir yönümüz yoktur. Hatta ahlak Allah için bile geçerli değildir. Çünkü O bile bir ahlak varlığı olarak tanımlanamaz. Ahlak varlığı olan tek canlı, insandır. İçinden geçirdiği niyeti, duygu ve düşünceleri ve dolayısıyla bunların yaşama geçirilmesi olan tüm eylemleriyle insan, bir ahlak varlığıdır.

Sorumlu Varlık Olarak İnsan

Allah ahlak varlığı değildir, dedim. Çünkü yapıp ettiklerinden, niyet ve tasarılarından kimseye karşı sorumlu değildir. Sorumlu olsaydı, O'nun için de bir özgürlük talebi olduğunu ileri sürmemiz gerekecekti. Ama bu noktada Allah özgür değildir sonucunu çıkarmak mantık dışı olur. Çünkü ne özgürlük ne de onun doğal

gereği olan sorumluluk, Allah hakkında söylenemez. Allah'ın bir ahlak varlığı olarak tanımlanmadığını söylemek, O'nun ahlak erdemlerine aykırı kaza ve kader yarattığı anlamına gelmez. Allah, ahlak karşıtı bir varlık olarak da görülemez. Özgürlük ancak sorumlu varlık için istenen bir değerdir. Yaptıklarından ve eylediklerinden başkalarına karşı sorumlu olmak, Allah için düşünülemez. Aynı şekilde, insan dışındaki diğer varlıklar için de söz konusu olamaz. Öyleyse insan, sorumlu olduğu için özgür olmalı, özgür olduğu için de sorumluluk duymalıdır. Allah'ın yapıp-etmelerinden sorumlu olduğunu ve dolayısıyla 'sonuçlarına katlanmak zorunda bulunduğunu' ileri sürmek gibi çelişki, O'nu Allah olarak bilmemize manidir. Diğer varlıkları da 'niyetleri ve eylemleri yüzünden yargılayıp sonuçlarından sorumlu tutmak', bir başka çelişkiye düşmek olur. O halde aklı, düşüncesi ve eylemleriyle sorumlu olan; bu nedenle de yaptıklarının sonucuna katlamak durumunda olan tek varlık, insandan başkası değildir. Bu sorumluluk, ister yaşadığı topluma, ister inandığı dine ve Tanrı'ya karşı olsun, neticede insana şu ya da bu yükümlülüğü dayatır. Ödül veya cezaya muhatap kılar.

Hukuk Ahlaktan Ayrılmaz Ya da Ahlaksız Bir Hukuk Olmaz

Her hukuki olan mutlaka ahlaki ilkelere uygun olmalıdır. Ama her ahlaki olan, kesinlikle hukuki olmak zorunda değildir. Çünkü hukuk ilham ve yönergelerini ahlaktan almak zorundadır ve her adımda ahlaka muhtaçtır. Her türlü ahlaki niyet ve eylem hukuka yansımaz. Bunların ancak bir kısmı hukukileşebilir. Ahlak tüm dengelimsel, hukuk ise tümevarımsaldır. Yani ahlak genel ve kapsayıcı ilke ve kurallara vazeder; hukuk da olgu ve görüngülerden hareketle bu genel ilkelere uygun yargılara ulaşmaya çalışır. Görünüşte hukukun yaptırımı ahlaka göre daha etkilidir. Ancak gerçekte böyle değildir. Hukuk sizi, çoğu zaman mahkeme, karşı taraf ve yargıçlar nezdinde yargılar. Oysa ahlak sizi, tüm toplumda ve hemen her bireyin vicdanlarında mahkûm eder. Hukuki ceza ne de olsa, süre ve mekânla bağlıdır, ama ahlaki cezaların ne süre ve mekânları vardır; nerde başlar nerde biter, belli olmaz. Vicdanları ve toplumsal sağduyuyu tamir etmek bir ömrü alabilir. Hukuku erdemsiz bir hükme mahkûm etmek, ahlaki hukukun emrine vermek; halk

deyişle aslanı kediye boğdurmak demektir. Yargıtay'ın N.Ç. adlı mağdure hakkında verdiği hüküm, tam olarak bu durumu açıklar. Ahlakın alanı hukuktan daha geniş ve hukuku belirleyici konumda iken, bu yanlış kararlar dar hukuk adeta geniş olan ahlaka ahlak dersi vermiştir. Eğer böyle bir hukuki kararın ardında bir siyasi ideoloji varsa, hukuk ahlaka, siyaset de hukuka tecavüz etmiş olmaktadır.

Özgürlük Zihinde Başlar

Özgürlük talebinde bulunmadan önce, ona inanıp inanmadığımızı; elde ettiğimiz takdirde özgürlüğün dayanılmaz sorumluluğunu taşıyıp taşıyamayacağımızı iyi hesap etmemiz lazımdır. Özgürlükten önce sorumsuz isek, özgürlüğün bize daha fazla sorumsuzluk sağlayacağını beklemek, hayaldir. Çünkü özgürlük daha fazla sorumluluk duygusuna hazır hale gelmemiz gerektiğini dikte eder. Başkasından özgürlük talep etmeden önce, zihinsel olarak özgür olup olmadığımızı iyice irdelemek gerekir. Acaba biz, başkasının elinde bulunup da ondan dilendiğimiz özgürlükten daha azına mı sahibiz? Zihnimizde birey olarak özgür olduğumuzu yeterince inanıyor muyuz? Başkasının bize vereceği özgürlük, bizim kendimize layık gördüğümüzden ileri bir aşamayı mı ifade ediyor? Benim zihnimdeki özgürlük sınırlarının, talep ettiğim özgürlüğün sınırlarından daha geniş ve mutluluk verici olduğundan gerçekten emin miyiz?

Türk toplumundaki özgürlük taleplerinin zihinsel fizibilitesi tam yapılmamıştır. Özgürlük isteyen dini, etnik ya da bölgesel aktörler, kendi iç dünyalarında talep ettiklerinden fazla bir özgürlük bilincine sahip olup olmadıklarını dönüp kendilerine sormalıdırlar. Dindar insanların en az özgür topluluk olduğunu ileri sürenlere bakalım. Cemaat ve sivil toplum örgütleri adına bu düşünceleri öne sürerken, kendi iç dünyalarında, zihinsel ve ahlaki olarak özgürlüğe ne denli bağlı oldukları tartışılır. Koskoca İslamiyet'i belli bir grup veya topluluk sınırları içinde yorumlamaya mahkûm eden gruplar, kendi zihinsel süreçlerinde başka yorumlara açık kapı bırakmazken, farklı anlayışlara hiçbir müsamaha göstermezken, nasıl olur da bu taleplerinde samimi olabilirler? Kendi zihinlerine ve çevrelerine, hali hazırda sahip oldukları özgürlüğü bile çok gören bu insanlar,

istedikleri ‘fazla’yı nerede değerlendireceklerdir? Aynı dine inanmak sınırı bile, aynı gruba göre inanmakla daha da daraltılmışken, elde edecekleri ‘fazla özgürlüğü’ ne yapacaklarını anlatmalıdırlar. Asıl sorun, zihinlerdeki mahkûmiyettir. Kendi zihnini ve çevresini özgürlüğe layık görmeyeni, kimse özgürlük talebinde samimi ve gerçekçi görmez.

Etnik ve bölgesel özgürlük talepleri de bu örnekten ırağa düşmez. Aşiret yapısı, kan davası, kadına karşı şiddet, ırk fanatizmine düğümlenmiş ilkel ve saldırgan siyaset biçimiyle özgürlük talep ederken, adama, ‘sen önce bu çağdışı ve köleci bağlarından özgürlük talep ettin mi’ diye sorarlar.

Özgürlük, önce zihinde başlar; bireyi inşa eder. Özgürlük, bir topluluk, grup ya da cemaat, etnik ya da bölgesel kapsamda talep edilmezden önce, zihinsel ve ahlaki olarak talep edilir. Özgürlük önce bireyi yaratır. Özgür bireylerden oluşan bir topluluk varsa, o da millettir; aşiret ya da cemaat değildir. Aşiret veya küçük gruplar için özgürlük istemek, var olanı sindirememiş olduğu kadar, istenilenin de ‘ne işine yarayacağını’ bilmemek demektir.

Sorumsuz bir özgürlük, başıboş bir eyleme yol açar. Özgürlük istemek, insana hastır. İnsanın en temel hakkı elbette özgürlüktür. Ama ahlaki bir varlık olarak bu talepte bulunduğunu hiç unutmamak lazımdır. İsterken ‘insan’, yararlanırken ‘diğer canlılar’ ya da ‘Tanrı’ imişçesine davranmak, insanın ahlaki bir varlık olarak tanımıyla kökten çelişir. Ahlakı hukukun, hukuku da siyasetin vesayetinden özgürleştirmek, bireyi aşiret ve grupların vesayetinden özgürleştirmekle aynıdır.

Birey, özgürlüğü kendi için istemelidir. Çünkü on bu verildiği zaman, sınırlarını kendi tayin etme hakkını elde etmiş olur. Aksi halde, birey topluluk ya da grup için özgürlük talebiyle ortaya çıkarsa ve mensubu bulunduğu grup sonuçta istediğini alırsa, bunda emeği olan bireye o özgürlükten ne kadarını lütfedeceği belli değildir. Grubu için talep ettiği özgürlüğü, bu kez birey, mensubu olduğu grubun elinden kurtarmak için mücadele etmek zorunda kalacaktır.

İnanç, Siyaset ve Tutkuların Aleti Olamaz.

1920'ler sonunda Cumhuriyet'in laik temeller üzerine oturtulması ardından hükümet 1930'lu yıllarda dikkatinin büyük kısmını ideolojik temellerine adadı. İlk olarak 24 Eylül 1931'deki bir konuşmasında Atatürk, Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, Laiklik ve İnkılâpçılığın Kemalizm'in temel ilkeleri olduğunu ilan etti.¹⁰

Bu ilkeler aynı zamanda inanç ve düşünce özgürlüğünün siyasi ve düşünsel temelleridir. Ben bunlar arasında özellikle Milliyetçilik ilkesinin düşünce ve inanç özgürlüğünün esaslı şartlarından biri olduğunu belirteceğim ve muhafazakârlıkla kıyaslayacağım.

İnanç Özgürlüğü ve Sınırları Açısından Milliyetçilik ve Muhafazakârlık

Geçmiş çağlarda, birer değişiklik aracıydılar. Doğmakta olan bir din hareketi, baştan aşağı değişiklik ve denemelerle doludur ve her yönden yeni görüşlere açıktır. İslamiyet, doğduğu zaman, örgütlendirici ve modernleştirici bir ortam meydana getirmiştir. Ancak diğer dinler gibi İslamiyet de muhafazakârlaşmaktan kurtulamamıştır. Oysa bir dinin muhafazakârlaşması, can suyunun pıhtılaşması gibidir.¹¹

Muhafazakârlar, ontolojik bakımdan bireyin zayıf ve aile, din, gelenek gibi kurumlarla desteklenmesi gereken bir varlık olduğuna inanırlar. Epistemolojik bakımdan bireyin akıl kapasitesinin sınırlılığını vurgulayarak, tarihi tecrübenin ve pratik bilginin soyut akıl yürütmeye tercih edilebilir olduğunu kabul ederler. Siyasi bakımdan da hiçbir biçimde her şeye muktedir olduğuna inanmadıkları soyut akıl yürütmelerle üretilen "devasa projeler"den ve siyaset alanının ara kurumlar aleyhine genişletilmesinden kaygı duyarlar.

Milliyetçilik ve muhafazakârlık birbiriyle uyuşmaz. Milliyetçilik inkılâpçıdır, muhafazakârlık ise mevcut statükonun ve onun getirdiği şartların korunmasını ideolojik olarak savunur. Milliyetçilik ilkesi, toplumsal ilerleme ve gelişme için

¹⁰ Soner Çağaptay, Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir? Çvr. Özgür Bircan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 17.

¹¹ Bkz. Eric Hoffer, Kesin İnançlılar, çvr. Erkil Günur, İm Yayınları, İstanbul, 2005, s.30.

vazgeçilmez bir ilkedir. Herhangi bir etnik kökene göndermede bulunmaz. Türk Milliyetçiliği, kültürel ve tarihsel birlik ve beraberliği resmeder. Bununla da kalmaz; Türk toplumu içinde mevcut farklı etnik kökenlerin, din ve mezheplerin birbirlerine tasallut ve tahakkümlerinin de önüne geçer. Türklük bu sebeple şemsiye bir kimliktir; ırki kökene dayalı hiç bir kimlik, belirli bir din ya da mezhebe bağlı hiçbir din yorumu diğerlerinin üstünde ya da altında olmak imtiyazı ya da mahrumiyeti ile karşı karşıya değildir. Milliyetçilik ilkesi bu bağlamda tüm farklı etnisitelere geniş bir özgürlük alanı yaratmakla kalmaz; mevcut bütün din ve mezheplere, hatta aynı din içindeki farklı anlayışlara da inanç özgürlüğü alanı yaratır. Milliyetçilik milli özgürlükle birlikte toplumsal ve bireysel özgürlüğün de can suyudur.

Gerek Fransız, gerekse Rus devrimlerinin birer milliyetçi hareket haline dönüşmüş olmaları göstermektedir ki, modern çağda milliyetçilik, kitle heyecanının en yoğun ve en sürekli kaynağıdır. Devrimci heyecanın başlatmış olduğu büyük değişiklikler zincirine son verilmek isteniyorsa, milliyetçi heyecanın önü alınmalıdır.¹²

Japon milliyetçiliğinin yeniden canlanma ruhundan yararlanılmasaydı, Japonya'nın olağanüstü kalkınması belki de mümkün olmazdı. Batı Avrupa ülkelerinin özellikle Almanya'nın hızla modernleştirilmesinin de, milliyetçi heyecanın iyi bir şekilde teşvik edilmesiyle kolaylaştırıldığı düşünülebilir. Mevcut belirtilere göre bir yargıya varıldığında, Asya ülkelerinin uyanışını gerçekleştirecek ortam, milliyetçi hareketlerden başka bir şey olmayacaktır. Mustafa Kemal Atatürk'ün hemen hemen bir gecede Türkiye'yi modernleştirmesine imkân veren durum, samimi bir milliyetçi hareketin doğuşu olmuştur.¹³

1924 Anayasası Türk sözcüğünün siyasal ve sosyal yönden çok açık tanımını yapmıştır: "Türkiye halkına din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık yönüyle ıtlak olunur." (md. 88). Anayasa, dinsel ve ırksal farklılıkların bir anlam taşımadığını yalın bir dille belirtmiştir. Bu tanım, Cumhuriyet yönetiminin milliyetçilik anlayışını da

¹² Eric Hoffer, age, s. 31.

¹³ Eric Hoffer, age, s. 32.

ortaya koymaktadır. Atatürk ilkelerinden biri olan milliyetçilik, sömürgecilik ve yayılmacığa karşı, insani ve cihanşümul bir öz taşır, soyu ve dini temel alan bir anlayışa dayanmaz.¹⁴

Millet: Muhafazakâr, Ulus: Modernist?

Millet ve ulus kavramları farklı kesimler tarafından kullanılmakla birlikte esasen aynı anlamdadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin özel konumu ve tarihsel olayların gelişimi sonucunda aynı anlama sahip olan bu iki kavram değişik dönemlerde devreye girmiştir. Milliyetçilik kavramı millet sözcüğünden kaynaklanmaktadır. Ümmet sözcüğü bir dine dayanan insanlar topluluğu demektir. Zaman içinde dini toplumdan laik düzene geçilirken ümmet kavramının yerini millet kavramı almıştır. Ne var ki daha sonraları da millet kavramının ümmet kavramını çağrıştırması nedeniyle Türklerin Orta Asya döneminden gelen ve Orhun Kitabeleri'nde yer alan 'ulaş' kavramından yararlanılarak ulus sözcüğü türetilmiştir. Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinden önceki bir dönemden gelen bu kavram din dışı bir birlikteliği ifade ettiği için laik ve çağdaş bir devlet kurmak üzere yola çıkan cumhuriyetimizin kurucuları tarafından benimsenmiştir. Sonraki yıllarda toplumun sağcı kesimleri, muhafazakârlar ve dindarlar millet ve milliyetçilik kavramlarını kullanmışlar, Türk toplumun ilerici ve çağdaş kesimleri ile laikliği benimseyen gruplar ve sol düşünceli aydınlar ise ulus ve ulusalcılık kavramlarını sıcak karşılayarak kullanmışlardır.¹⁵

Atatürk'e Göre Özgürlük ve Sınırları

Atatürk diyor ki:

"İslam dinini, yüzyıllardan beri alışlageldiği şekilde bir siyaset aracı durumundan uzaklaştırmak ve yüceltmek gerekli olduğu gerçeğini görüyoruz. Mukaddes ve ilahi inançlarımızı ve vicdani değerlerimizi karanlık ve kararsız olan ve her türlü çıkar ve tutkulara görüntü sahnesi olan siyasal işlerden ve siyasetin bütün kısımlarından bir an evvel ve kesin şekilde kurtarmak, milletin dünyevi ve

¹⁴ Bkz. Fethi Karaduman, Çöküş ve Doğuş, Atatürk Devrimi, Günizi Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 609-612.

¹⁵ Anıl Çeçen, "Ulusalcılık-Milliyetçilik Kavramları", (Milliyetçilik: Neden Şimdi?, Hazırlayan: Çetin Yetkin, Yar Yayınları, Antalya, 2006 içinde), ss. 54-63.

uhrevi mutluluğunun emrettiği bir zorunluluktur. Ancak bu yolla İslam dininin yüksekliği belirir.”¹⁶

Vicdan Özgürlüğü

Atatürk diyor ki:

“Her birey istediğini düşünmek, istediğine inanmak kendine özgü siyasal bir fikre sahip olmak, seçtiği bir dinin gereklerini yapmak veya yapmamak hak ve özgürlüğüne sahiptir. Kimsenin fikrine ve vicdanına egemen olunamaz. Vicdan özgürlüğü sınırsız ve sataşılmaz, bireyin doğal haklarının en önemlilerinden tanınmalıdır. Din ve mezhep, herkesin vicdanına kalmış bir iştir. Hiçbir kimse hiçbir kimseyi ne bir din, ne de mezhep kabulüne zorlayabilir. Din ve mezhep, hiçbir zaman siyaset aracı olarak kullanılamaz.”¹⁷

İnanç Özgürlüğü

İslam dini anlaşılmayı amaçlar. Kur'an'da “ bu kitap anlaşılın diye indirilmiştir, diye belirtilir. İnanç özgürlüğü işte anlaşılmanın sınırları ölçüsünde insanidir ve insana göredir. Ne var ki dinin anlaşılması, kötü niyetli kimselerce kitleler üzerinde haklı olarak etkili olmayan bir yoldur. Tam tersine bu kimseler dinin anlaşılmadığı oranda etkili olabileceğini keşfetmişlerdir. O yüzden insanların dini yeterince hatta hiçbir şekilde anlamalarını arzu etmezler. Bunun için ellerinden geleni yaparak önce onların zihinsel ve ruhsal özgürlüklerine, dini öne sürerek bir takım engeller koyarlar ki insanlar dinin doğasında onu anlamamak olduğu yanılgısına düşürülürler.

Böylece bir öğretinin etkililik derecesi hakkında varılacak yargı, onun derinliği, yüceliği ve doğruluğundan değil, fertleri kendi nefsinden ve gerçek çevresinden ne kadar iyi ayırabildiğinden çıkarılmalıdır. Pascal'ın etkili bir din hakkında söylediği, etkili bir öğreti için de kabul edilebilir: “Etkili bir din, doğaya, sağduyuya ve zevk almaya karşı olmalıdır.” Bu suretle açıkça görülmektedir ki bir

¹⁶ Utkan Kocatürk, Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri, Atatürk Araştırma Merkezi, Üçüncü Basım, Ankara, 2007; s. 192.

¹⁷ Utkan Kocatürk, age, s. 193.

öğreti etkili olabilmek için, anlaşılmaz fakat inanılır olmalıdır. İnsanlar sadece anlamadıkları şeylerden kesinlikle emin olurlar. Anlaşılabilir bir öğreti güçten yoksundur.¹⁸

Din kimseyi inanmaya ve inandıklarını tatbika zorlamaz. İnanmak zorunlu olmadığı gibi inandığını yapıp yapmamak da zorunlu değildir.

“Dinde zorlama yoktur.”¹⁹ “Ey Muhammed! Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. Öyle iken inanmaya sen mi zorlayacaksın?”²⁰

İslam kelamı, başka bir deyişle İslam ilahiyatı, Allah’ın iradesini ikiye ayırır. İlki, Tekvini İrade’dir: doğum, ölüm, güneşin doğup batması, mevsimlerin birbiri ardına gelmesi gibi doğa yasalarıyla ilgili olan iradededir ki burada zaten kendiliğinden zorlama vardır. Canlı cansız tüm varlıklar, doğal süreç içinde tekvini iradeye ister istemez bağlıdır. Hiçbir varlık bu irade dışında ve ona rağmen ne var olabilir, ne de ölebilir. İkincisi Teşrii İradedir ki bunda ilahi ve doğal bir zorlama söz konusu değildir. Allah bu iradesiyle, insanların kendine ve yolladığı dinlere inanmalarını arzu eder, ama yaratılış ve doğa ile ilgili iradesinde olduğu gibi, kimseyi doğa kanunlarına boyun eğdirdiği gibi inanmaya boyun eğdirmez, her insanı inanç konusunda özgür bırakır. İnanmalarını arzu etmesi, insanların iyiliğini dilemesinden dolayıdır. İsteseydi, doğa kanunlarındaki doğal zorlamayı bu iradesiyle de gerçekleştirebilirdi. Ancak bu zorlamayı kendi şanına uygun görmemiş; insana değer vermekle kalmayıp onun özgür tercihi de değer atfetmiştir. Kimseyi doğa yasalarındaki zorunlulukta olduğu gibi zorla inandırmayı kendi yüceliğine münasip görmeyen Allah, bu konuda bu ve benzeri birçok ayette²¹ ifade edildiği gibi kendi Peygamberine bile herhangi bir yetki ya da izin vermemiştir. Dolayısıyla inanç özgürlüğünü yine Allah kendi katında ve şanında himayesi altına almıştır.

Türkiye’de inanç ve düşünce özgürlüğü, uluslaşma ve dolayısıyla bireyleşme süreçlerinde yaşadığımız toplumsal sancılar hafiflediği zaman yerli yerine

¹⁸ Eric Hoffer, age, s. 122.

¹⁹ Bakara, 2/ 256.

²⁰ Maide, 5/ 99.

²¹ Mesela bkz. Al-i İmran; 3/20; Nahl, 16/ 35, 82; Nur, 24/ 54; Ankebut, 29/18; Çâşiye, 88/21-22.

oturacaktır. Uluslaşma ve buna bağlı olarak bireyleşme gerçekleşmeden inanç ve düşüncenin konusu olan konuların doğasında olgunlaşma beklenemez. Bireye sunulan inanç ve düşünce konularının bilim, aydınlanma ve insan merkezli felsefi birikimle yeniden gözden geçirilmesi, özgürlük ve onun sınırlarını da doğal olarak yeniden belirleyecektir. Felsefi sorgulamaya karşı derin kuşku, bilimsel yöntembilim eksikliği, okuma-yazma oranındaki düşük seviye, kısacası bilgi aleyhine inancın her şeyi belirlemesi gibi düşünsel sorunlar aşılmadıkça; aşiret, bölge ve etnik temelli sosyal yapının ulusal yapıya beklenen hızda dönüşmemesiyle ilgili sosyolojik problemler çözülmedikçe, inanç özgürlüğü ve sınırları her zaman birbirini tamamlayan unsurlar olarak değil, birbirine karşıt iki cephe olarak konumlandırılacaktır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Arıcan, M. Kazım, Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, C. XV, Sayı: 1.

Basinger, David, Religious Diversity A Philosophical Assessment, Ashgate, NY., 2002

Çağaptay, Soner, Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir? Çvr. Özgür Bircan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Çeçen, Anıl, “Ulusalcılık-Milliyetçilik Kavramları”, (Milliyetçilik: Neden Şimdi?, Hazırlayan: Çetin Yetkin, Yar Yayınları, Antalya, 2006 içinde).

Hoffer, Eric, Kesin İnançlılar, çvr. Erkil Günur, İm Yayınları, İstanbul, 2005.

Karaduman, Fethi, Çöküş ve Doğuş, Atatürk Devrimi, Günizi Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Kocatürk, Utkan, Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri, Atatürk Araştırma Merkezi, Üçüncü Basım, Ankara, 2007.

Özcan, Hanefi, Maturidi’de Dini Çoğulculuk, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.

Volney, Harabeler, Çev. Kazım Akses, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946.