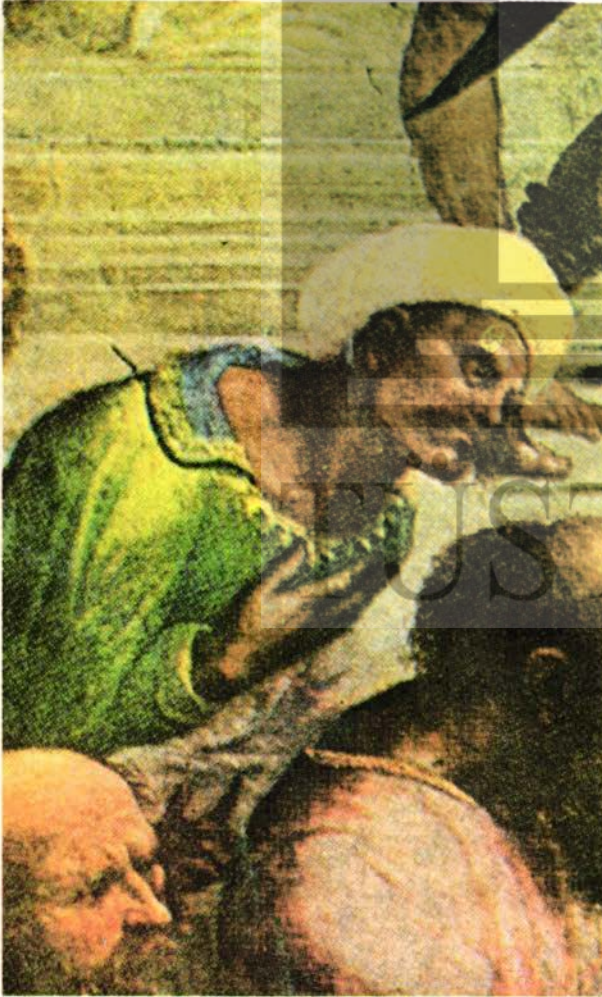


# Felsefe dergisi

88 / 3



## DİN VE FELSEFE

**İslâm Dünyasında Din-Felsefe  
İlişkisi ve İbn Rüşd**  
*Oktay Özel*

**İslâm ve Adalet**  
*Güney Dinç*

**Hıristiyanlık**  
*S.A.Tokarev*

**20. Yüzyılda Engizisyon**  
*J.R.Griguleviç*

**Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi**  
*Todor St. Stoyçev*

••  
**Platon, Felsefe  
ve Şaşılık Üzerine**  
*Abdullah Kaygı*

**“Nous Poietikos” Kavramı**  
*Saffet Babür*

**Maymundan İnsanlaşma  
Sürecine Geçişte  
Çalışmanın Payı**  
*Friedrich Engels*

**Nomoi-Yasalar II**  
*Platon*

••  
**“Karamazov Kardeşler”**  
*Klaus Städtke*





TÜSTAV



# Felsefe dergisi

TÜSTAV

---

Felsefe dergisi: Üç ayda bir çıkar. • Sayı: 25. • Fiyatı: 2500 TL (KDV dahil).  
Yurtdışı 5 DM. • Yönetim yeri: Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5, Kat 3  
Cağaloğlu / İstanbul • Sahibi: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. adına  
Ayhan Kızılöz. • Yazışleri Müdürü: Fevzi Göloğlu. • Genel Yayın Yönet-  
meni: Oğuz Özügül. • Basıma hazırlık: Dizgi-Yayın Merkezi. • Basım:  
Bizim Ofset. • Abone koşulları: Yurtiçi yıllık 6000 TL. Yurtdışı 20 DM. •  
Abone bedelinin yatırılacağı hesap No.: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti.  
Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 • Kapak: İbn Rüşd. Raffael'-  
in Vatikan Müzesindeki "Atina Okulu" freskinden ayrıntı.

---



## İÇİNDEKİLER

Sunu .....	3
<b>Felsefe Tarihi</b>	5
Thales'ten Platon'a - III / <i>Helmut Seidel</i> .....	5
<b>Felsefe Sorunları</b>	13
Platon, Felsefe ve Şaşılık Üzerine / <i>Abdullah Kaygı</i> .....	13
"Nous Poietikos" (Intellectus Agens) Kavramı / <i>Saffet Babür</i> .....	18
<b>Felsefe ve Doğabilimleri</b>	23
Maymundan İnsanlaşma Sürecine Geçişte Çalışmanın Payı / <i>F.Engels</i> ...	23
<b>Özel Bölüm</b>	33
İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkisi ve İbn Rüşd / <i>Oktay Özel</i> .....	33
İslâm ve Adalet / <i>Güney Dinç</i> .....	46
Hıristiyanlık / <i>S.A.Tokarev</i> .....	58
20. Yüzyılda Engizisyon / <i>J.R.Griguleviç</i> .....	74
Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi / <i>Todor St. Stoyçev</i> .....	87
<b>Tarih Felsefesi</b>	96
Ludwig Feuerbach'ın Düşüncesinde Tarih / <i>Gisela Schröter</i> .....	96
<b>Felsefe Eleştirileri</b>	103
Varoluş mu Yoksa Tanrı mı? / <i>Hans-Martin Gerlach</i> .....	103
<b>Estetik ve Sanat Kuramı</b>	113
"Karamazov Kardeşler" / <i>Klaus Städtke</i> .....	113
<b>Felsefe Metinleri</b>	126
Nomoi-Yasalar II / <i>Platon</i> .....	126
<b>Felsefe Kitapları</b>	143
"Felsefe'nin Tarihi" "Orman" Adlı Bir "Dev" midir, "Engin Su Birikimi" mi? / <i>Dr.Vural Yıldırım</i> .....	143
<b>Felsefe Haberleri</b>	154
Felsefe Konferansı .....	154
<b>Felsefe Bibliyografyası</b>	156
Felsefe Yayınları Kaynakçası / <i>Hasan S.Keseroğlu</i> .....	156
<b>Felsefe Sözlüğü</b>	159
Felsefe Sözlüğü / <i>Afşar Timuçin</i> .....	159
<b>Filozoflar Ansiklopedisi</b>	162
Adorno, Theodor W. / <i>Friedrich Tomberg</i> .....	162



## sunu

Özelliği, doğa ile toplumun insan bilincinde deforme edilmiş, ters bir şekilde yansıtılmasından ileri gelen, dđnyagörüşsel karaktere sahip bir toplumsal bilinç biçimi olan, doğa ve toplumdaki fenomenleri doğaüstü nedenlere, amaçlara bağlayan ya da, başka bir deyişle, doğaüstü süreçler ve güçler olarak tasarlayan din bu sayımızın ağırlıklı konusunu oluşturuyor.

Dinin doğuşundan, özünden ve gelişim tarihinden meydana çıkan sorunlar bugüne kadar pekçok düşünür ve bilimadamınca araştırılmıştır. Dinin özüne ve kökenine ilişkin bilimsel görüşe biçim vermek için harcanan çabalar daha çok toplumun ilerici güçleriyle gericiлик arasındaki ideolojik çatışmanın bir bölümünü oluşturmuştur. Dinin savunucuları kölecilerin, derebeylerin ya da burjuvazinin sömürü düzenini de savunmuş, eleştircileri ise toplumun gerici güçlerine karşı savaşmuştur.

Dinin kökeni üzerine daha Antikçağ'da ilginç görüşler çıkmaktadır karşımıza. Elea Okulu filozoflarından Xenophanes ve Atinalı Anaxagoras ile Antiphon insanların tanrıları kendi diş görünüşlerine göre yarattıklarını öne sürerler. Kritias dinin toplumsal işlevini, insanlar hemcinslerinin yüreğine korku salmak ve yasalara uyulmasını sağlamak için tanrıları yaratmıştır, diyerek tanımlamaktadır. Hatta tarihçi Polybios dini zorunlu bir sahtekarlık saymaktadır. İlk olarak Demokritos dinin, ürkütücü doğa fenomenleri karşısında duyulan korkudan kaynaklandığını söylemiştir. Ancak bütün bunlar sorunun özüne yaklaşmaktan henüz çok uzaktırlar.

Ortaçağ'da ise kilisenin çok büyük olan etkisi yüzünden din konusunda bilimsel bir görüş oluşturmak doğallıkla mümkün değildi. Bunun ilk belirtileri kapitalizmin ve ilk burjuva devrimlerinin ortaya çıktığı dönemde görülmeye başlanmıştır. İngiliz materyalistisi Thomas Hobbes'a göre, "kamuoyunca benimsenen" bir kuruntudur ("kamuoyunca benimsenmeyen" kuruntu ise boşinançtır). "Dinin tohumu" diye adlandırdığı psikolojik kökenlerini de insanlar için tipik olan fenomenlerin nedenlerini meydana çıkarma gereksiniminde, görünmeyen güçlerden duyulan korkuda, gelecek endişesinde aramıştır. Benzer düşünceleri Spinoza da belirtmiş, dinin köklerini insanoğlunun kendi gücüne karşı duyduğu güvensizlikte, umutla korku arasında durmadan bocalayışında görmüştür.

18. yüzyılın Fransız aydınlanmacıları dini, bencil iktidar sahipleriyle din adamları tarafından halkın aldatılması, bir boşinanç diye tanımlamışlar, insan aklının dine karşı savaşması gerektiği görüşünü savunmuşlardır. Ancak kimi aydınlanmacılar uzlaşma eğilimleri göstermiş, dini kitleler için yararlı, hatta onları zapdedip yönetmek açısından gerekli bile bulmuştur. Bu eğilimde, tarih sahnesine çıkan burjuvazinin çıkarlarının etkisi belli olmaktadır.

19. yüzyıldan günümüze kadar burjuva dinbiliminde pek çok akım ortaya çıkmıştır. Bunlardan en önemlileri arasında, eski dinsel tasarımların gökyüzü fenomenlerinin kişileştirilmesinden doğuğunu kanıtlamaya çalışan mitolojik okulu, insan bedeninde yaşayan ikinci bir kişiliğin, ruhun varlığı ve bunun zaman zaman ya da tamamen bedeni terkettiği, ölümden sonra bu ruhların yaşadığı ve bu ruhlardan zamanla tek tanrıya varana dek değişik tanrıların yaratıldığı görüşünden yola çıkan animizm kuramını, nevrozların dinsel tasarımlarda da görüldüğünü ve bunun temelinde çocukluk çağında



bastırılan cinsel itkilerin yattığını kanıtlamaya çalışan Freud'un psikanaliz yöntemini, dini doğrudan doğruya toplumsal bir fenomen olarak açıklayan Durkheim'in sosyoloji okulunu, son olarak da 20. yüzyılın başlarında ABD'de yankı bulmuş, her çeşit nesnel gerçeği yadsıyan, bilimsel gerçeğin yararlılıkla aynı anlama geldiğini, insanın pratikte gereksinim duyduğu ve kendisine yararlı olan şeylerin gerçek sayıldığını ve insanların büyük çoğunluğu tarafından hâlâ yararlı görüldüğü, toplumun örgütlenmesine ve sosyal bir kargaşanın önlenmesine katkıda bulunduğu için dinin de gerçek olduğunu öne süren pragmatik akımı sayabiliriz.

Oysa din, daha önce de belirttiğimiz gibi, toplumsal bilinç biçimlerinden biri, bir ideoloji biçimidir, ne var ki, her ideoloji sonuç olarak insanın maddi varlığının, toplumun ekonomik yapısının bir yansımasıdır ve bu durumda dini tıpkı felsefe, ahlak, hukuk ya da sanat gibi aynı görüş açısından ele almak mümkündür. Ancak din, bu ideoloji biçimleri arasında özel bir yer tutmaktadır. "Bütün dinler, insanların kafalarında gündelik varoluşlarına egemen olan dış güçlerin fantastik bir şekilde yansımalarından, dünyevi güçlerin dünyadışı biçimler aldığı bir yansımada başka bir şey değildir." Ayrıca dinin kendi tarihi, bağımsız bir tarihi de yoktur; dinin tarihi, toplumun tarihinin deforme edilmiş bir yansımasıdır. "Gerçek dünyanın dinsel yansıması, ancak pratik çalışma yaşamındaki ilişkiler insanların birbirleriyle ve doğayla olan günlük rasyonel ilişkileri haline geldiği zaman ortadan kalkabilecektir."

\*\*\*

Özel Bölüm'de yer alan yazılar arasında "İslâm Dünyasında Din Felsefe İlişkisi ve İbn Rüşd" başlıklı çalışmayla Oktay Özel İslâm'da felsefi düşüncenin gelişimi ile karşısına çıkarılan dinsel düşünceler (hikmet) arasındaki ilişki ve etkileşimi, İbn Rüşd'ün metafizik felsefeye katkılarını açıklıyor.

Güney Dinç ise İslâm'ın başka bir yönünü, İslâm'da adalet anlayışını ele alıyor ve çağdışılığını gözler önüne seriyor.

S.A. Tokarev doğuşundan günümüze dek Hıristiyanlığın ayrıntılı bir şekilde dökümünü yapıyor.

J.R. Griguleviç yüzyılımızda kilisenin, engizisyonun işlevini, egemen sınıfların hizmetine girişini ve bu sınıfların çıkarları doğrultusunda yürürlüğe koyduğu uygulamaları eleştiriyor.

T.St. Stoyçev L. Feuerbach'ın antropolojik felsefeye dayanan ateizmini eleştirirken, düşünürün materyalist görüş açısından dine karşı yürütülen mücadele alanındaki hizmetlerini övgüyle belirtiyor.

Öteki bölümlerdeki yazılara da kısaca değinirsek, A. Kaygı, "Platon, Felsefe ve Şaşkınlık Üzerine" başlıklı polemğinde, K. Güzey'in dergimizin 88/1 sayısında yayımlanan "Platon Felsefesinin Toplumsal Kökenleri" adlı incelemesine karşı çıkıyor, eleştiriyor. Dergide yer alan yazıların tartışılmasına yönelik çalışmalara savunulan görüşlere katılmasak da yer veriyoruz, vereceğiz.

S. Babür Ortaçağ'da Aristoteles'e maledilen "Nous Poietikos" kavramının bu düşünürden kaynaklanamayacağını açıklıyor.

Dr. Vural Yıldırım Felsefe Kitapları Bölümünde Doç. Dr. Şahin Yenişehiroğlu'nun "Felsefe Diyalektik Bilgi Kuramı (Epistemoloji)" adlı kitabını inceliyor.

Bu yılın son sayısı olan Ekim 88/4 sayısında YENİ DÜŞÜNCE'yi özgün kaynaklarından tanıtmaya çalışacağız.

\*\*\*

Eski Genel Yayın Yönetmenimiz sayın Aziz Çalışlar'ın ağır bir ameliyat geçirdiğini ve tedavi altında olduğunu üzümlere haber almış bulunuyoruz. Kendisine geçmiş olsun der acil şifalar dileriz.

**Felsefe Dergisi**



# Felsefe Tarihi

---

thales'ten platon'a - III

oluş ya da varlık - bu, gerçek bir seçenek midir?  
diyalektik ve mantığın çıkış noktaları.  
heraklit ve elea okulu - 2

helmut seidel  
çeviren: oğuz özgül

Heraklit idrak etmenin diyalektik sürecini henüz düşüncesinin nesnesi haline getirmemiş, oluşu, doğuş ve bitişi, devinimi, akışı sabit kavramlarla ifade etme sorununa eğilmemişti.

Bu sorun Parmenides'te kendisinin Heraklit'e tamamen karşıt bir tarzda çözmeye çalıştığı bir ana sorun durumuna gelmiştir.

Anaximander ile Heraklit'in yanı sıra erken-Yunan felsefesinin en önemli düşünürlerinden Elea'lı Parmenides (yaklaşık olarak M.Ö. 540-480) ülkesinde yasa koyucu olarak tanınmıştır. Siyasal-etiksel görüşleri Pythagorasçılar tarafından etkilenen Parmenides felsefede Xenophanes'in varsayımlarını kararlı bir şekilde biçimlendirmeye devam etmiştir. İki bölümden oluşan koşuk tarzındaki öğretisi günümüze sadece fragmanlar halinde ulaşabilmiştir. İlk bölümde varlık öğretisi (Ontologie) yer alırken, ikincisi fenomenler dünyası üzerindeki düşüncelerini içermektedir. Parmenides başlangıçta, mitolojik ve naif-gerçekçi düşünme tarzının varlık ya da hakiki varlık gerçeğini kavrayamayacağına ilişkin Heraklit'in kanısını paylaşıyordu. Algıladığımız tekil, rastlantısal, devinen ve değişen şeylerin renkli dünyası nesnel hakikat olmayıp, sadece öznel sanıdır. Felsefe hakikatte-varlık'ı idrak etmek için, Heraklit'in küçümseyerek çocuk oyunu dediği sanıda-varlık'ı aşmıştır. Ayrıca felsefe algılara değil, sadece düşünmeye dayanabilir.

Parmenides'in felsefe tarihindeki konumu, düşünme ile varlık arasındaki ilişki sorununu ilk kez belirttik olarak ortaya atan ve yanıtlamaya çalışan bir düşünür olmasıyla belirlenmektedir: "Ne var ki, düşünme ve düşüncenin nesnesi aynı şeydir"<sup>52</sup>. "Çünkü (sadece) tek ve aynı şey düşünülebilir ve var olabilir"<sup>53</sup>. Hiç kuşkusuz düşünme ile varlık'ın özdeşliğini öne süren Parmenides'in bu önermelerinden, onun kesinlikle idealist görüş açısını savunduğu, 19. yüzyılın başlangı-



cında Schelling ve Hegel'in geliştirdiği felsefenin öncülü olduğu sonucu çıkmaz mı acaba? Bu soruya hemen olumlu bir yanıt verirsek peşin bir yargıya varmış oluruz. Yalnızca düşünme ile varlık'ın özdeşliği savından idealizm sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Her şey bu savın **nasıl** anlaşıldığına bağlıdır. Düşünme tözel, yani kendisi nedeniyle kendi olan, esas itibariyle maddi varlıktan ayrılmış, onun karşısına çıkarılmış ve hakiki varlık diye tanımlanan bağımsız kendilik olarak anlaşılırsa, o zaman elbette ki düşünme ile varlık'ın özdeşliğine ilişkin idealist bir anlayış söz konusu olacaktır. Ama bu sav, varlık'ın, düşünmenin hem nesnesi hem de öznesi olduğu, yalnızca varlık'ın düşündüğü ve düşünemediği şeklinde anlaşılırsa, o zaman hiç de idealizm sonucu çıkmaz buradan.

Parmenides düşünme ile varlık'ın özdeşliğine ilişkin bu ikinci görüşü savunur gibi görünmektedir: "Çünkü içinde varlık'ın ifade edildiği düşünmeye varlık olmadan rastlaman mümkün değildir. Çünkü varlık'ın dışında bir şey yoktur ve olamaz da..."<sup>54</sup>.

Parmenides'in başlangıç olarak aldığı ve sık sık başvurduğu ortak temel varlık'tır ve ana-önermesi de şudur: **Varlık vardır**. Bunun böyle olmaması mümkün değildir ve düşünülemez. **Olmayan yoktur**.

Parmenides düşünme üzerine kesin bir tanımlama yapmazken, varlık'ın niteliğini yeterince açıklamaktadır: "Pekâlâ, şimdi sana yalnızca hangi araştırma yollarının akla gelebileceğini söylemek istiyorum. Kulak ver ve sözlerimi iyi dinle! Bir-olan, (varlık)ın var olduğunu ve olmamasının mümkün olmadığını (gösterir). İşte bu kaniya varma yoludur; ama yine de hakikatin peşinden gider"<sup>55</sup>. "Bak, uzaklık da elle tutulacak kadar aklına nasıl yakın; çünkü akıl varlık'ı varlık'tan ayırmayacaktır! O kendi yapısından herhangi bir şekilde de olsa hiç bir yerde ayrılmamakta, tekrar bir araya toplanmaktadır"<sup>56</sup>. Varlık **meydana gelmiş bir şey değildir ve bu yüzden ebedidir**. O zamansızdır. "Böylece kesin olarak var olmak ya da hiç olmamak zorundadır!" O bölünmez, "çünkü her şey varlıkla doludur". "Ama zincire vurulmuş bir şekilde, başlangıçsız ve sonsuz, devinmeden dingin durumda bulunmaktadır; ne var ki doğuş ve bitiş uzaklara atılmıştır. Onları kovan kesin kanılardır." Varlık'ın hiçbir eksiği yoktur. Bu nedenle bir sonunun bulunmaması mümkün değildir. "Ama varlık son bir sınıra sahip olduğu için, her yanıyla tamamlanmıştır, her yanı merkeze eşit uzaklıkta olan düzgün bir küredir"<sup>57</sup>.

Parmenides'in bu garip varlık öğretisi nasıl açıklanacaktır? Varlık neden **bir-olan, bölünmeyen, meydana gelmemiş-olan ve bitmeyen, devinmeyen, zaman içinde varolmayan** (ve mekan içinde de) olarak, **hiçbir eksiği bulunmayan olmayan'a** yer vermeyen şekilde anlaşılmıştır?

Eldeki fragmanlardan, ama daha çok Parmenides'in öğrencisi Elea'lı Zenon'un (yaklaşık olarak M.Ö. 490-430) yapıtlarından ve Parmenides üzerine yazılanlardan Elea Okulu varlık öğretisinin, soyut **özdeşlik ve dışlanan çelişki**'ye ilişkin **biçimsel-mantıksal yasaların** sonuçlarının hakiki varlık'ın temel özelliği durumuna getirilmesiyle oluştuğunu az çok kesin bir şekilde söyleyebiliriz.

Bölünebilirliğin ve çokluğun, uzamın, özellikle de devinimin kavramsal ifadesi, Zenon'un kanıtladığı gibi, çelişkilere yol açmaktadır. Ama düşünmede çelişkilere yer yoktur. Ne var ki, hakiki varlık'ı kavrayabilen sadece düşünme olduğu için ve düşünme gibi hakiki varlık'a da aynı şeylerin yakıştırılması gerektiği için, hakiki varlık'ın da çelişkisiz bir şekilde düşünülmesi zorunludur. Bölünebilirlik ve çokluk, uzam ve devinim çelişkisiz düşünülemezliği için, kendilerine hiçbir hakiki varlık da yakıştırılmaz. Hegel haklı olarak şöyle demektedir: "Devini-



## Thales'ten Platon'a

min var olduğu, bir fenomen olduğu konusunda kuşkuyla yer yoktur; tıpkı fillerin var oldukları gibi duyusal kesinbilgi devinimi saptamaktadır. Zenon devinimi bu anlamda yadsımayı aklına getirmemiştir. Sorun daha çok devinimin gerçeğine ilişkindir; ancak devinim gerçek değildir, çünkü o çelişkidir. Zenon bununla, devinime hiçbir hakiki varlık'ın yakıştırılamayacağını söylemek istemiştir<sup>58</sup>.

Bölünebilirliği öngören çokluğu, Zenon'un temel aldığı atomcular öncesi matematiğin görüşü açısından düşünmek mümkün değildir. Bu, diğerlerinin yanı sıra, aşağıdaki belitlere dayanmaktadır:

1. Her geometrik nesne sonsuza dek bölünebilmektedir.
2. Ögelerin sonsuz nicelikteki sayısı, sıfır olmamak koşuluyla istedikleri kadar küçük olsunlar, her zaman sonsuz nicelikte bir toplam verirler (bu belitin yanlış olmasının buradaki sorunla ilgisi yoktur).

Böylece aynı zamanda iki sava birden göz yumulmaktadır: Her cisim önce, elbette ki daha fazla bölünmeyen sonsuz nicelikte **genleşmeyen noktalardan** oluşmaktadır; **ikincisi**, her cisim sonsuza dek bölünebilmektedir. Ardından Zenon bu belitleri çözülmez bir çelişkinin izlediğini göstermektedir: 1. Genleşmeyen noktaların toplamının hiç bir zaman genleşeni veremeyeceği açıktır. Cismi oluşturan genleşmeyen noktaların toplamı sıfıra eşittir. 2. Sonsuza dek bölünebilirlik öngörülürse, o zaman her cismin sonsuz nicelikteki bölümlerin toplamı olduğu anlaşılacaktır. Herhangi bir cismin hem sıfıra eşit hem de sonsuz nicelikte olması çelişkisi tutarlı değildir. demek ki, cismin bölünemez olduğu sonucunun çıkarılması zorunludur<sup>59</sup>.

Benzeri nedenlerden dolayı uzamın da düşünülemediği öne sürülmektedir. Cismin genleştiği ve böylece belli, yani sonlu bir uzam tuttuğu kanısına herkes katılmaktadır. Ama Zenon şöyle sormaktadır: Eğer uzam bir şeyse, nerede bulunmaktadır? Elbette ki aynı şekilde belli, ama daha büyük olan bir uzamın içinde bulunmakta ve böylece sonsuza kadar devam etmektedir. Bu durumda uzamın sonsuzluğu kabul edilmeli midir? Asla. Çünkü böyle bir varsayım, tüm sonlu uzamların toplamından daima tek bir sonlu uzamın çıkacağı, ama hiçbir zaman sonsuzluğa varamayacağı düşüncesiyle çelişkiye düşmektedir. Oysa sonlu bir uzam sadece dah büyük bir sonlu uzam içinde varolabilir her zaman. Demek ki bu durumda uzamın sonsuzluğunu kabul etmek gerekmektedir. Sonlu uzam, nasıl ki karşıtı, yani sonsuz uzam olmadan düşünülemez. Demek ki uzam aynı zamanda hem sonlu hem de sonsuzdur. Ancak bu çelişkiyi benimsemek mümkün değildir. O zaman uzam gerçekte varolamaz.

Devinimin benimsenmesine karşı öne sürülen argümanlar arasında en ünlüsü Zenon'un şu savıdır: "Devinen ne içinde bulunduğu uzamda ne de içinde bulunmadığı uzamda devinmektedir"<sup>60</sup>. Buradan, devinimin gerçekte hiç bir yerde meydana gelmediği sonucu çıkmaktadır.

Zenon'un devinimin gerçekliğine karşı ileri sürdüğü ve Parmenides'in varlık öğretisindeki görüş açısını savunmaya çalıştığı dört argüman hakkında Aristoteles şunları yazmaktadır:

**İlk argüman: "İkili Bölü"** (Dichotomie): C cisminin A noktasından B noktasına doğru devindiği varsayılmaktadır. C'nin B noktasına ulaşmak için önce AB mesafesinin yarısını katetmek zorunda olduğu açıktır. Ancak bu kabul edilirse, o zaman C'nin, AB mesafesinin yarısını katetmeden önce, bu mesafenin yarısının yarısını, yani dörtte birini geçmek zorunda olduğu da kabul edilmelidir. Ama



mesafenin dörtte birini katetmek için önce sekizde birini, sekizde birini katetmek için de onaltıda birini geçmek zorundadır ve bu sonsuza kadar devam edecektir. Ancak mesafenin sonsuza dek bölünebilirliği varsayıldığı için, buradan C'nin yalnızca B noktasına hiçbir zaman ulaşamayacağı değil, üstelik C'nin A noktasını asla terkedemeyeceği sonucu da çıkmaktadır. Demek ki düşünme devinimi hakiki varlıktan dışlamak zorundadır.

Aynı zamanda büyük bir mantıkçı ve deneyci olan Aristoteles, Zenon'un bu düşünceleri karşısında heyecanlanarak, devinimin gerçek dışılığının mantık yoluyla kanıtlanamayacağını öne sürmüştü, Zenon'a karşı şu argümanları göstermiştir: Zenon olasılıkla gerçeklik arasındaki farkı gözden kaçırmaktadır. Olasılıkta uzam ve zaman sonsuza dek bölünebilirler, gerçeklikte ise bu mümkün değildir.

Aristoteles'in bu argümanına, kuşkuçu Pierre Bayle (1647-1706) ünlü "Dictionnaire historique et critique" adlı yapıtında karşı çıkarak, eğer bir cismin üstüne sonsuz sayıda çizgiler çekilseydi, o zaman olası sonsuz bölünme gerçek bölünmeye dönüşürdü ve böylece Aristoteles'in itirazı anlamsız bir hale gelmiş olurdu, demiştir.

Hegel alaycı bir tarzda, bu "eğer..."e diyecek yok demektedir. Ve Lenin de şöyle tamamlamaktadır: "... bu işe, eğer sonsuza dek bölünme sonuna kadar götürülseydi, anlamına gelmektedir!"<sup>61</sup>.

Ne Aristoteles Zenon'u ne de Bayle Aristoteles'i çürütmüştür. Üçü de Hegel tarafından çürütülmüştür. Zenon devinimi uzam ve zamandan bağımsız bir şekilde ele almaktadır. Hegel ise, uzam ve zamanın özünün devinim olduğunu vurgulamaktadır. Zenon uzam ve zamana sadece noktasallık, kesiklik açısından bakmaktadır. Hegel bunun karşısına, devinimin olumsuzlukla sürekliliğin birliği olduğu görüşünü çıkarmaktadır. "Zaman ve uzamın özü devinimdir, çünkü o genel-olandır; onu kavramak demek, özünü kavram biçiminde ifade etmek demektir. Olumsuzluk ve sürekliliğin birliği olarak devinim kavram, düşünce biçiminde ifade edilmiştir; ama bu kavramlarda öz olarak ne süreklilik ne de noktasallık bulunmaktadır." Lenin bu düşünceleri onaylayarak şöyle demektedir: "Devinim zaman ve uzamın özüdür. İki temel kavram bu özü ifade etmektedir: (sonsuz) süreklilik ve 'noktasallık' (=sürekliliğin olumsuzlanması, kesiklik). Devinim (zaman ve uzamın) sürekliliği ile (zaman ve uzamın) kesikliliğinin birliğidir. Devinim çelişkidir, çelişkilerin birliğidir"<sup>62</sup>.

Zenon deviniminin gerçekliğine karşı öne sürdüğü argümanı ile, devinimi çelişkilerin birliği olarak ifade eden diyalektik anlayışa katkıda bulunmuştur.

Bu durum aynı şekilde ikinci argüman için de geçerlidir: "Uçan ok": Zenon burada da, Parmenides'in karşıtlarınca benimsenen devinimin gerçek olduğu varsayımından yola çıkmakta ve eleştirel çözümleme ile bu varsayımın hakiki varlık'tan dışlanmış çelişkilere yol açtığını kanıtlamaktadır. Parmenides'in görüş açısı böylece haklı çıkarılmaktadır.

Önce bir okun AB mesafesini katettiği varsayılmaktadır. Zenon'a göre uçan ok belirli bir anda okun uzunluğuna ve kalınlığına uygun belirli bir uzam tutmak zorundadır. Ok belirli bir anda belirli bir yerdeyse, o zaman aynı anda başka bir yerde olamaz. Ama ok belirli bir anda sadece bu yerdeyse ve başka bir yerde değilse, o halde bu anda dinginlik durumundadır. Kuşkusuz daha sonraki anda ok, yine kendi uzunluğuna ve kalınlığına uygun bir uzam tuttuğu başka bir yerdedir. Bu ikinci anda ok başka yerde değil, ikinci bir belirli yerdedir. Demek ki burada da dinginlik durumundadır. Üçüncü anda ok üçüncü bir yerdedir vb. Zenon buradan, okun uçuşunun, yani devinimin yer tutulan uzamların toplamı-



na eşit olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Ancak bu, sadece dinginlik durumları olarak düşünülebileceği için, devinim dinginlik durumları toplamına eşit olmaktadır. Ama dinginlik artı dinginlik hiç bir zaman devinim sonucunu vermez. Bu durumda sonuç, uçan okun dingin kaldığı paradoksudur.

Aristoteles Zenon'un, zamanın sadece tek bir andan, şimdi'den meydana geldiğini varsaydığı için yanılığa düştüğünü belirtmiştir. Gerçekten de Zenon uzam ve zamanın sadece bölümlerden ya da anlardan meydana gelmiş bir şey olarak öngörmektedir. Her şeye karşın Zenon'un düşünceleri yine de devinimin en yalın biçiminin, yani yer değiştirmenin nasıl düşünülebileceği sorusunu gerektirmiştir. Hegel şöyle yanıtlamaktadır: "Devinimden söz ettiğimiz zaman şöyle deriz: Cisim önce bir yeredir, sonra başka bir yere gider. Devindiği için artık ilk yerde değildir, ama ikinci yerde de değildir henüz; eğer bu iki yerden birindeyse o zaman dingin durumdadır. İkisinin arasında olduğu söylenirse, bu bir şey ifade etmez; çünkü cisim ikisi arasında başka bir yeredir, demek ki aynı güçlük burada da vardır. Oysa devinim, bu yerde hem olmak hem de olmamaktır; işte bu uzamın ve zamanın sürekliliğidir ve devinimi olanaklı kılan da budur"<sup>63</sup>. Demek ki devinim, aynı zamanda hem bu yerde olmak hem de olmamak, demektir. Bu durum soyut özdeşliğe ters düşebilir, ama çelişki olmadan devinim de olmaz. Devinimin diyalektik anlayışına karşı metafizik görüş açısından çıkararak yöneltilen itirazları Lenin geri çevirmiştir: "Bu itirazlar doğru değildir: Çünkü (1) devinimin kendisini değil, sonucunu betimlemektedir; (2) devinim olasılığını göstermemekte, içermemektedir; (3) devinimi dinginlik durumlarının bağı, toplamı olarak göstermektedir; yani (diyalektik) çelişkiyi ortadan kaldırmamakta, sadece maskeleyen, bir yana itmekte, gizlemekte, üstünü örtmektedir"<sup>64</sup>.

Devinimi kavramsal düşünme halinde anlamanın güçlüğü, aklın, herhangi bir nesnenin gerçeklikte bağlanan momentlerini birbirinden ayrı tutmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle "devinimi sürekli-olanın akışını kesmeden tasarlayamayız, ifade edemeyiz, ölçemeyiz, yansıtamayız... Devinimin düşünme aracılığıyla yansıtılması her zaman için bir kabalaştırma, bir indirgemedir"<sup>65</sup>. Devinim kavramı için geçerli olanlar, öteki kavramlar için de geçerlidirler. Lenin diyalektiğin özünü şöyle tanımlamaktadır: Diyalektikte karşıtlar sadece birbirinden ayrı tutulmamakta, üstelik karşılıklı bağıntıları, birlikleri, özdeşlikleri içinde anlaşılmalıdır<sup>66</sup>.

Zenon tek bir cismin uzam ve zaman içinde deviniminin mümkün olmayacağını kanıtlamaya çalışmakla yetinmemiş, iki cismin birbiri ardına devinmesinin de düşünülemeyeceğini ve bu nedenle mümkün olmayacağını da kanıtlamaya çalışmıştır. Bunun için de şu iki argümanı ileri sürmüştür.

**Üçüncü argüman:** "Aşil ve kaplumbağa": Ayağına tez Aşil'le bir kaplumbağa arasında yarış düzenlenmektedir ve kaplumbağaya pek büyük olmayan bir avans tanınmaktadır. Acaba Aşil kaplumbağaya yetişebilecek midir? Zenon dışında herkes olumlu yanıt vermektedir bu soruya, çünkü o şu argümanı göstermektedir: Aşil kaplumbağadan ne kadar hızlı koşarsa koşsun, kaplumbağa her geçen an içinde —ki bu istediği kadar küçük olabilir— hiçbir zaman sifra eşit olmayan bir mesafe katetmektedir —bu da istediği kadar küçük olabilir—. Sonuçta, Zenon'a göre, Aşil'le kaplumbağa arasındaki mesafe koşunun hiçbir anında sifra eşit olamaz. Böylece Aşil kaplumbağaya asla yetişemez.

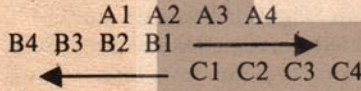
Zenon'un "ikili bölü"deki argüman gösterme tarzını uyguladığı zaman aynı sonucu elde ettiği kolaylıkla görülmektedir. Çünkü Aşil kaplumbağa ile arasındaki mesafeyi katetmek, ona yetişmek ve onu geçmek için önce mesafenin



yarısını, sonra dördte birini, ardından sekizde birini vb. sonsuzluğa kadar katetmek zorundadır. Böylece kaplumbağa ile arasındaki mesafe hiçbir zaman sifıra eşit olmayacaktır. Demek ki Aşil kaplumbağaya yetişemeyecektir.

Aristoteles Zenon'a verdiği yanıtta Aşil'in, eğer kendisine sınırı aşma izni verilirse, kaplumbağaya yetişeceğini belirtmiştir. Gerçekten de burada uzamın bölümleri ve zamanın anları, Zenon'un Aşil'inin aşamadığı bir sınır gibi görünmektedir. Sınır çekilmesi gerekmektedir, ama bu arada şunu da unutmamalıyız: *determinatio est negatio*. Hegel, sınır çekmek demek onu aşmak demektir, der.

**Dördüncü ve sonuncu argüman: "Stadyum":** Burada da Zenon için söz konusu olan, devinimin gerçek olduğu varsayımının çelişiklere yol açtığını kanıtlamaktır: Stadyumda dörder atletten oluşan üç grup bulunmaktadır. İlk grup (A1, A2, A3, A4) dinginlik durumundadır. İkinci grup (B1, B2, B3, B4) soldan, üçüncü grup (C1, C2, C3, C4) ise sağdan olmak üzere dinginlik durumundaki ilk grubun önünden koşarak geçmektedir. Şematik olarak şöyle gösterilebilir:



Belli bir süre sonra atletler arasındaki bağıntı şu şekilde ifade edilebilecektir:

A1 A2 A3 A4  
B4 B3 B2 B1  
C1 C2 C3 C4

İkinci ve üçüncü gruptaki atletlerin eşit hızla devindikleri ve uzamla zamanın gizli öğelerden (bölümlerden ya da anlardan) oluştuğu varsayılırsa, buradan hangi sonuç çıkarılacaktır? Sonuç şu: Aynı nokta (ya da atlet) aynı mesafeyi aynı zaman içinde değil, tersine bir defasında zamanın yarısında, ötekinde zamanın iki mislinde katedecektir. Örneğin B1 aynı zaman içinde C1, C2, C3, C4 noktalarını, ama ilk sıra gözönüne alındığında sadece A3 ve A4 noktalarını katedecektir. Farklı sonuçlar doğallıkla devinimin hangi görüş açısından ele alındığına bağlıdır. Ama sonuçta şu çelişki ortaya çıkmaktadır: İki eşittir dört ya da yarım eşittir bir. Eğer bu geçerli olursa, o zaman matematik ve mantığın sonu gelmiş demektir. Bu sonuca güvenilirse, devinimin olmadığı ve Parmenides'in görüşünün doğruluğu kabul edilmek zorunda kalınacaktır. İşte Zenon böyle düşünmektedir.

Zenon'un argümanları karşısında insan kendisini bir parça rahatsız hissetmektedir. Devinimin varlığı herkesçe bilinmesine karşın bu sofizmalar ne demek oluyor? Bu durum Sinop'lu Diogenes'in bir öğrencisine benzemektedir. Zenon'un argümanlarını dinledikten sonra öğretmeni ayağa kalkarak sağa sola koşunca, yani devinince içi rahatlayan bu öğrenci öğretmenini alkışlamıştır. Öğretmenin davranışını Zenoncu konunun çürütülmesi şeklinde anlayan öğrenci bu yüzden bir araba dayak yemiştir. Çünkü öğretmeni haklı olarak Zenon'un devinimin duyusal gerçekliğine değil, düşünülebilirliğine karşı çıktığını anlatmak istemiştir; Zenon nedenlerle mücadele etmiştir, kanısına göre bunlar sadece



karşı argümanlarla ortadan kaldırılabirler.

Zenon'un katkısı kuşkusuz devinin düşünülebilirliğini yadsımasından değil, daha çok devinin kavram olarak ifade edilip edilemeyeceği ve nasıl edileceği sorununu ortaya atmasından ileri gelmektedir. Daha genel olarak ifade edersek: Burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Özü gereği saptayan, yani sabitleştiren, zorunlu olarak ayırması gereken bir kavram, fenomenlerin birbirine bağımlı ve akışkan öğelerini nasıl ifade edebilecektir? İşte bu soruyla Zenon mantıksal ve diyalektik düşünmeyi büyük ölçüde teşvik etmiştir. Özel hedefi çelişkileri dışlamak olan Zenon'un, çelişkileri göstermekle diyalektiğe nesnel açıdan büyük yararları dokunmuştur.

Hegel bu yüzden Zenon'u "diyalektiğin kurucusu" diye övmüştür<sup>67</sup>. Oysa Zenon'un amacı bunun tam tersiydi. Elea Okulu öğretisi Heraklit'in nesnel diyalektiğine bilinçli bir karşıtlık oluşturmaktadır. Parmenides şöyle demektedir: "Oysa onlar hem sağır hem kör bir şekilde bön bön bakarak, varlık ve olmayanı hem aynı hem de aynı olmayan sayarak kararsız bir yığın halinde oradan oraya sürüklenmektedirler"<sup>68</sup>.

Gerçekten de burada soyut özdeşlik —varlık vardır, olmayan yoktur— ile diyalektik özdeşlik —varlık ne vardır ne de yoktur, çünkü ikisi de oluştur— açıkça ifade edilmektedir.

Bir yandan Heraklit'teki ve öte yandan Parmenides'le Zenon'daki aynı radikal karşıtlık, çelişkiye olan bağıntısında açık seçik belli olmaktadır. Efes'li bilge çelişkiyi dünya sürecinin itici gücü haline getirirken, Elea'lı düşünür bunu sadece düşünme'den değil, üstelik hakiki varlık'tan da dışlamaktadır.

Ne var ki, Elealılarca öngörülen düşünme ile varlık'ta çelişkinin bulunmayışına ilişkin sonuç, çok daha keskin çelişkilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Devinimle çokluğun hakiki varlık'tan dışlanması, geriye varlık'ın **olumlu** bir şekilde tanımlanmasını bırakmıştır: Varlık vardır, o bir-olandır. Çokluk dışlandı için varlık'ın çökyönlü tanımlaması da yapılamaz. Varlık soyut ve boş bir kavram olarak kalmaktadır. O, "arı varlık"tır. Platon "Parmenides" adlı diyalogunda ve Hegel de "Mantık"ında, her çeşit somut tanımlamadan yoksun olan bu varlık'ı yokluk'la özdeş tuttukları için tamamen haklıdır. Ama o zaman da Elealıların varlık öğretisi nihilist bir niteliğe bürünmektedir. Elealıların karşıtlık olarak öngördükleri varlık ve olmayan özdeş duruma gelmektedir. Demek ki önkoşul sonuçla çelişkiye düşmektedir.

Elealılar duyusal gerçeklik ve düşünme, sanıda-varlık ve gerçekte-varlık, görünüş ve öz, çokluk ve birlik, dinginlik ve devinim, tekil-olan ve genel-olan arasındaki karşıtlığı artık uzlaşmanın mümkün olmadığı bir sınıra varıncaya kadar artırmaktadırlar. "Hakiki" —çelişkisiz, devinimsiz, çokluğu dışlayan— varlık'la duyularımızla algıladığımız devinen, çok yönlü, çelişkili, renkli dünya arasındaki köprüler kaldırılmıştır.

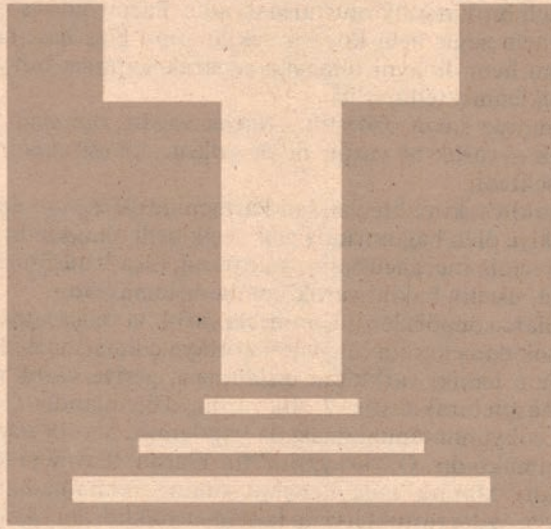
Bunu izleyen Empedokles, Anaxagoras ve atomcuların felsefi düşünüşü bu uzlaşmayı yeniden kurma çabalarınca nitelenmektedir.

Her şeye karşın Elealıların felsefi düşünüşünün gelişmesine olan katkıları Heraklit'ininkinden hiç de az değildir. Akmakta olan, durmadan değişen, çok yönlü ve çelişkili varlık'ın kavramlar halinde, mantıksal yönden çelişkisiz düşünme içinde nasıl ifade edilebileceği sorusunu ilk kez ortaya atanlar Elealılar olmuştur. Verdikleri olumsuz yanıt, diyalektik düşünme yönteminin karşıtı olan metafiziğin doğmasına yol açmıştır. Bu yanıt aynı zamanda diyalektikle metafizik arasındaki diyalektiğin doğuşu anlamına da gelmektedir. Böyle yorumlandığı tak-



dirde, Zenon diyalektiğın kurucusudur, diyen Hegel'in bu sözlerindeki gerçek payı artmaktadır.

(sürecek)



#### NOTLAR:

- 52) 8 fr. 8.  
 53) 5 fr. 5.  
 54) 8 fr. 8.  
 55) 4 fr. 4.  
 56) 2 fr. 2. (Altı yazar tarafından çizilmiştir)  
 57) 8 fr. 8.  
 58) G.W.F.Hegel: Felsefe Tarihi Üzerine Dersler, Cilt 1, s. 407/408.  
 59) Bkz: V.F.Asmus: Demokrit, Moskova 1960, s. 36/37.  
 60) 14 fr. 4.  
 61) V.I.Lenin: Hegel'in "Felsefe Tarihi Üzerine Dersler"ine Bakış, Tüm Yapıtlar, Cilt 38, s. 244.  
 62) A.g.y.  
 63) G.W.F.Hegel: Felsefe Tarihi Üzerine Dersler, Cilt I, s. 416/417.  
 64) V.I.Lenin: Hegel'in "Felsefe Tarihi Üzerine Dersler"ine Bakış, Tüm Yapıtlar, Cilt 38, s. 246.  
 65) A.g.y.  
 66) A.g.y.  
 67) G.W.F.Hegel: Felsefe Tarihi Üzerine Dersler, Cilt I, s. 403.  
 68) Parmenides 6 fr. 6.

#### KAYNAK:

— Helmut Seidel, VON THALES BIS PLATON - VORLESUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, Pahl-Rugenstein KÖLN 1980.



# Felsefe Sorunları

---

platon, felsefe ve şaşılık üzerine

abdullah kaygı\*

Felsefi bilgi ile bilimsel bilginin, öte yandan felsefe ile dünya görüşlerinin, morallerin, ideolojilerin farklılığı ve bunlardan her birinin neliği görülmediği sürece bunlar hakkında düşünce değil ama bilgi, doğru bilgi üretme olanağı yoktur. Çünkü her türlü bilgi (felsefi bilgi de) bir şey hakkında bilgidir. Kendisi de belirli tarzda varolan bir şey olarak bilgiyi, bilgi olmayandan ayıran özellik de bu, onun kendisinin dışında ayrıca varolan bir şey hakkında olmasıdır.

Oysa insanlar, bilgi ile düşüncenin ayrı ayrı şeyler olduklarını, bilginin özelliklerini, neliğini ve onun bilgi olabilmesi için kendi varlığının dışında bir varolan hakkında olması gerektiğini bilmeden konuşmaya, hatta başkaları için yazıp çizmeye başlarsa, sanki bilgi de düşünce gibi, bir şey hakkında değilmiş gibi kabul edileceğinden, bilginin doğruluğunun yanlışlığının, hakkında olduğu objeyle bağlantısında aranabileceğini —yalnızca burada aranabileceğini de— hiç hesaba katmadan konuşabiliyorlar. Bu yüzden de varolan(lar)a bakmadan, ama konuştukları doğruymuş, söylediklerinin varlıkta bir karşılığı varmış gibi konuşabildikleri gibi bazen de A'ya bakarak ama A hakkında bile doğruluğu gösterilemeyecek şeyleri, P'nin neliği hakkında bilgi veriyormuş gibi öne sürebiliyorlar.

Bunun tipik örneklerini Marx'a da, felsefeye de karşı olanlarda gördüğümüz gibi, Marx adına, sözümona onu desteklemek için konuşarlarda, yazıp çizenlerde de bol bol görüyoruz.

Felsefeye, filozofların ürettiği felsefi bilgilere böyle onları düşünceyle (yani dünya görüşleriyle, morallerle, ideolojilerle) ayırmadan, ve felsefi bilgilere (hakkında oldukları objelerle onları karşılaştırıp) sınımadan bakanlar, baktıklarını

---

\* Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.



sanatlar, o bilgilerde söyleneni, o bilgilerin hakkında olduğu şeyi bırakıp, onları üreten filozofun sınıfsal konumuna vb. bakarlar, ama filozofun sınıfsal konumu hakkında değil, ortaya koyduğu felsefi bilgiler hakkında konuştuklarını, sonuç çıkardıklarını sanır, öne sürerler. Ve de filozofun ortaya koyduğu felsefi bilgilerin, felsefenin ancak bu yöntemle anlaşılabileceğini söylerler.

Bir dünya görüşüne, moraliteye, ideolojiye dayanarak veya bunları bizzat kendisi üreterek egemen olmaya çalışan birçok insan oldu elbette. Ama bunlar başkadır, felsefe, felsefi bilgi başka. Felsefe olmayan bunları anlamak için bile, bunların salt ortaya çıktıkları koşulları çözümlemek yeterli olmazdı. Kaldı ki insanlar bazen bilimsel ya da felsefi bilgileri de çıkarları doğrultusunda kullanıyorlar. Diyelim ki bir bilim adamı ürettiği bilgileri kendisinin veya yandaşlarının yönetiminde önemli bir pay almaları için kullanıyor olsun; şimdi salt bu yüzden bu bilgilerin bilgisel değeri değişecek midir? Bir alandaki felsefi bilgileri anlamak için, o bilgilerin ortaya çıktığı toplumsal koşulları incelemeyi yeterli görmek ise, Newton ya da Einstein fiziğini anlamak için yalnızca bu bilgilerin ortaya çıktığı toplumsal koşulları anlamayı yeterli görmek gibi, aynı yanlış yapmak olur. Newton fiziğini, Newton'un bulduğu toplumsal koşullar hakkında hiçbir şey bilmeden anlamak olanaklı olduğu gibi, bir filozofun ürettiği felsefi bilgileri de o filozofun yaşadığı toplumsal koşulları bilmeden anlamak, salt anlamak değil, doğruluğunu yanlışlığını göstermek de olanaklıdır. Filozofun ürettiği eğer bilgi, felsefi bilgi ise, bu ya insan hakkında ya değerler veya eylem, bilgi, bilim, tarih, felsefe tarihi, toplum veya varlık vb.... hakkında olacaktır ki bu bilgileri anlamak ve sınamak objeleri ile, hakkında oldukları şeylerle bizim bağlantı kurmamızla olanaklıdır. Bu bağlantıyı kurabilmek için ama, bu obje edinilecek olanlara bakabilmek, bunun için de bunları görebilmek ve işte bunun için de gözlerin sağlıklı olması, şaşı olmaması gerekir. Yoksa bilgilerin hakkında oldukları şeylere bakıp onların doğruluğu yanlışlığı hakkında konuşulacak yerde, bu bilgileri ortaya koyanların sınıfına, akrabalarına bakılıp bir çeşit güvenlik soruşturması yapılmış olur.

Bu şaşı bakışlığın sonuçlarından biri değer relativizmi olduğu gibi, birisi de bilgi relativizmidir. Tarihsel olan ve zaman ve yere göre değişen değer yargıları ile karıştırılan değerlerin de değişmesinin sözkonusu olduğu ve değişmeyecek değerlendirmeler yapmanın olanaksız olduğu öne sürülebildiği gibi, bilgi relativistleri de bilgi ile düşüncüyü vb. karıştırdıkları için, bugün doğru olanın (sanılanın değil olanın) yarın yanlış olabileceğini, bugün yanlış olanın yarın doğru olabileceğini söyleyebiliyorlar. Ama buna karşın nasıl oluyorsa oluyor kendi söyledikleri kesin ve değişmez oluyor! Çünkü, (kendi kafalarındaki dahil) kafa ürünlerine baktıkları kişi eğer yoksulsa ya da yoksulları savunuyorsa, onun söyledikleri ayırdır, farklıdır. Yoksulların, ya da yoksulları, sömürülenleri savunmaların söyledikleri hep doğru kalıyor anlaşılabilir, bugün doğru yarın yanlış olmuyor! Yalnızca yoksulların, sömürülenlerin ya da onları savunmaların söyledikleri tarih üstü olabiliyor zahir!

Şimdi bu aynı kabullerle Newton ya da Einstein fiziğine de bakalım mı? Evet, evet bu bilgilerin söylediklerini sınamak için, söylediklerinin hakkında olduğu şeyi, doğayı bir yana bırakalım, bu adamların sınıfsal konumlarına, ilişkilerine bakalım! Bunun için de fizikten anlamamız gerekmiyor, kulağımızın delik olması ve bu adamların yaşamöyküleri hakkında bulacağımız dedikodular bize fazlasıyla yeter! Ve de daha bilimsel olmak istersek, araştırmamız, bakmamız gereken yer, gene bu bilim adamları hakkında bilgi ürettikleri şeyleri değil de neden







ile dünya görüşlerini bile ayıramıyoruz. Bu yüzden de, bir yandakilerce dünyanın büyük filozofları salt Hıristiyan filozofları ve ürettikleri felsefi bilgiler de Hıristiyan felsefesi olarak görülüyor: Arapçada yazmış olup çoğu kez ne yazık ki felsefi bilgi değil İslâmî-dini düşünceler üretmiş olanların ürettikleri de "İslam Felsefesi" olarak görülüyor. Hıristiyan ya da İslâm dünya görüşleri ile felsefi bilgilerin farklılığının görülemediği, aynı şey sanılmaları yüzünden de; "neden Batı felsefesi okutuyorsunuz da İslâm felsefesi okutmuyorsunuz?" diye sorulabiliyor.

Ve öte yandan işte bunun tam tersi yönde olanlarca, ama aynı türden bilgi eksikliği nedeniyle (insanın değerinin çığnendiğinden kimi yakınanlarca, dünyanın, insanın insanlığını, olanaklarını yani değerlerini gerçekleştirebileceği, onlara yenilerini katabileceği bir şekilde değiştirilmesini kimi isteyenlerce) tıpkı ötekiler gibi, dünya görüşü ile felsefe aynı şey olarak görüldüğü için, felsefi bilgi ile, onun hakkında olduğu şeyin karşılaştırılıp sınanabileceği gözönüne alınmadığı için, bize etik değerlere ilişkin ilk derli toplu bilgileri veren filozofa, Platon'a sınıfsal açıdan bakılabiliyor ve bütün onca felsefi bilgi yalnızca sınıf çıkarlarını savunmak için üretilmiş kandırmacalar, kurnazca düşünceler olarak görülebiliyor.

Böyle bakılırsa ne öğrenilebilir filozoflardan? Hiçbir şey. Zaten insanlar filozoflardan ezberlenecek şeyler almayı istiyorlar yalnızca ve aldıklarını tekrarlayıp durmayı. Yoksa filozoflardan, olana bitene bakmayı öğrenip, sonra filozofların söylediklerini olanla karşılaştırmayı, doğru olanı ayırmayı, almayı ve bu doğrulara yeni doğrular katmayı değil. İnsanlar tüm büyük filozoflara, felsefeye yeni bilgiler getirmiş filozoflara bakıp onlarda bilgi olanla olmayanı ayırıp, bilgi olanlar içinde de doğru bilgileri seçip onlara göre yapıp edecek yerde, filozoflardan hoşlarına giden birini seçip ona uyuyor ve bu sefer de onun yanlış da yapmaya hakkı yokmuş, o bir peygambermiş de ağzından çıkan her şey ayet-hadismiş gibi tüm söylediklerinin doğru olduğunu savunmaya çalışıyorlar. Çünkü bir peygamber hiç yanlış söylemez, söylemişse peygamber olamaz. Böylece o filozofun bir cümlesine bile inanmamak sizi tüm söylediklerine karşı olanlarla aynı kategoriye sokar; ve siz o imansızlardan olmak istemezseniz, her şeye, öteki filozoflara da tek tek o filozofun cümleleri açısından bakacaksınız. Yoksa iman etmiş sayılmazsınız. Öte yandan, birilerinin hoşuna gitmeyen bir filozofun söyledikleri arasında apaçık doğrular olduğunu söylemişseniz hemen onun ümmetinden sayılırsınız. Ah ne kadar da kolaydır bir kümeden sayılmak ya da sayılmamak! (düşünmekten kurtulmaya çalışanlar felsefeyi bile bu iş için kullanmayı nasıl da başarabiliyorlar!) Örneğin, Platon'un söyledikleri arasında hâlâ doğru olan ve hep doğru olacak olan bilgiler olduğunu söylemek sizi Platoncu yapar! (Peki neden onların geometrisiyle ve ürettikleri matematik bilgileriyle iş yapanlar Öklitçi ya da Pithagorasçı sayılmaz? Matematik ve geometrinin eski Mısır'da geliştiği söyleniyor, bizim bakkalın eski Mısır yanlılarından olup olmadığının araştırılması gerekmez mi bu durumda?) Gene örneğin, Marx'ın, toplumun neliği hakkında söylediklerinin doğru olduğunu kabul etmek hafazanallah adamı dinden çıkarabileceği gibi, aynı Marx'ın dünya politikasına yön vermek için yazıp çizdikleri, söyledikleri hâlâ doğru çıkmadı demek kişiyi hiç farkında olmadan anti-marksizme, ya da daha başka dinlere sokabilir! (Bir örnekle düşünelim gene: Diyelim ki bir fizikçi kimi doğa yasalarını, bazı değişmez ilişkileri bulgulamış olsun, sonra da politikaya atılmış olsun. Bu fizikçi, gelecekte olacaklar hakkında konuşsa, öndeyide bulunsa ve bunlar (bu gelecekte olacaklar



hakkında söyledikleri) gerçekleşmemiş olsa, şimdi bu fizikçinin bulguladığı doğa yasalarının da bir önemi kalamaz artık değil mi? Öyle değil mi ama? Ya da bu fizikçinin bir yanda (fizikçi olarak) söylediklerini kabul eden, öte yanda (sosyal yapıyı değiştirmek için) söylediklerini de kabul etmeli, bir yanda söylediklerinin doğru olduğunu kabul etmeyen ötekileri de kabul etmiyor demektir, değil mi? Bu Marx için ya da tüm filozoflar için de geçerlidir tabii ki değil mi ama efendim?

\*\*\*

İnsan aynı zamanda tarihsel bir varlıktır da elbette. Ama insana, onun yapıp ettiklerine yalnızca tarihsel planda bakmak, onu tek boyutuyla görmek olur. Hele hele de bu tek yana bakıp onun bakılması gereken tüm boyutlarına bakılmıyormuş gibi sonuçlar çıkarmak, yarıma bakıp bütünü gördüğünü sanmak, öne sürmek, bu ancak şaşılığın yapabileceği bir iş olabilir. Şaşı değilsek eğer, o zaman ne hakkında konuşuyorsak ona bakmamız gerekmez mi? Bir konuda üretilmiş bilgiden söz ederken bu bilginin değerini, onu ortaya koyanın, filozofun, sınıfına bakarak saptamaya girişirsek, o zaman egemen sınıftan gelmiş veya ona katılmış tüm filozofların —örneğin Engels'in?— söylediklerine de öyle bakmak gerektiği söylenirse ne diyeceğiz?

Platon'a, Platon'un felsefeye getirdiklerine, sınıfsal bakmak, sınıfsal bakıyorum diye onun yapıtını, yönetici sınıfın çıkarları için, uydurulmuş kandırmaca olarak görmek ile, Marx Yahudi asıllıydı diye, onun yapıtını, Yahudiliğin çıkarları doğrultusunda dünyayı karıştırmak için uydurulmuş kandırmaca olarak görmek aynı hastalığın, aynı şaşılığın sonucudur; şaşılar tam tersi yönlere gitmeye çalışıyor olsalar da!

TÜSTAV



## “nous poietikos“ (intellectus agens) kavramı

saffet babür\*

Felsefe tarihinde kimi terim ve kavramlar öyle düşünürlere yakıştırılarak kullanılır ki, o düşünürün düşünce sistemi içinde o terim ya da kavramın yerini anlamak çok güçtür. Aphrodisiaslı Aleksandros'tan bu yana (M.S. II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başı), Aristoteles'e yakıştırılarak kullanılmış olan “**Intellectus agens**”, böyle bir kavram. “İşleyen akıl” diye Türkçeye çevirebileceğimiz “**Intellectus agens**”, Yunanca “**Nous poietikos**”un Latince çevirisidir ve özellikle Ortaçağ düşünürleri arasında malzeme olarak kullanılmıştır.

Öte yandan, Aristoteles'i izledikleri düşünülerek kendilerine “Meşşai” adı verilen kimi İslâm düşünürleri de “**Intellectus agens**”i dillerine “**al-akl-al faal**” diye çevirmişlerdir. “**Intellectus agens**”i ilk kullanan düşünür olarak Aristoteles görüldüğüne göre, Aristoteles'in bu terimi (ya da kavramı) kullandığı yapıt olan **Peri Psykhes** (Ruh Üzerine) incelenirse, kavram açıklığa kavuşacaktır sanırım. Ama bu arada, “**Peri Psykhes**”e bir yorum yazan Aphrodisiaslı Aleksandros'un dedikleri ile İslâm düşünürlerinin en önemli kaynaklarından **Theologie Aristotelis** (Aristoteles'in Dinbilimi) adlı yapıt bu konuda bize yardımcı olacaktır.

Öncelikle Aristoteles'in “**Peri Psykhes**”inde neler deniyor, buna bakalım:

“Nasıl doğanın bütününde, her bir cins için, biri madde (**hyle**) —bu her şey için olanak halindedir— biri de neden (**aition**) ve yapan (**poietikon**) —her şeyi yapacak olan— (tıpkı madde karşısında sanat gibi) olmak üzere iki yan varsa, ruhta da (**en te psykhe**) bu ayrımların (**diaphora**) bulunması gerekir. Her şey haline gelmeye ve bir huy olarak (**hos heksis tis**) her şeyi yapmaya yetkin olan böyle bir akıl (**nous**) vardır. Tıpkı ışık gibidir bu;

\* Doç.Dr., Felsefe Bölümü, Hacettepe Üniversitesi. Yapıtları (Çeviri): **De Veritate** (Anselmus).



nitekim ışık da, belli bir olanak halinde olan (*dynamei*) renkleri, etkinlik halinde (*energeia*) renkler haline getirir. Bu akıl ayırıcı (*khoristos*), katışmamıştır (*amiges*) ve bir şeye uğramaz (*apathes*); varlık (*ousia*) açısından bir etkinliktir. Nitekim etkinlik (*to poioun*) edilginlikten (*tou paskhontos*), ilke (*arkhe*) maddeden (*hyles*) her zaman daha değerlidir.”<sup>2</sup>

Görüldüğü gibi metinde “*nous*” sözcüğü geçmekte; ayrı, katışmamış, bir şeye uğramayan ve etkinlik halinde varolan bir şey olarak açıklanmaktadır. Ayrıca bu aktardığımız bölümün devamında “*pathetos nous*” (ya da başka bir okumayla “*pathetikos nous*”)dan söz edilmektedir. Dolayısıyla metinden şu iki “*nous*”un Aristoteles için sözkonusu olduğu sonucunu çıkarabiliriz:

“*Nous poietikos*” (işleyen akıl) ve “*Nous pathetikos*” (işlenen akıl).

Ama hemen burada Aristoteles için “*Nous*”un ne anlama geldiğini açıklamak gerekmektedir: Aristoteles için “*Nous*” bir erdemdir, bir düşünce erdemidir (*arete dianoetike*); sanat (*tekhne*), bilgi (*episteme*), aklıbaşındalık (*phronesis*), bilgelik (*sophia*) gibi bir erdemdir ve Aristoteles bu erdemlerle birlikte “*Nous*”u da düşünce erdemleri arasında saymıştır.<sup>3</sup> Dolayısıyla, yukarıda aktardığımız bölümde sözü geçen “*Nous*”u ancak zihinsel düzlemde yorumlayabiliriz ve “*Nous poietikos*”u da gene insan zihninin bir işlevi olarak görebiliriz. Ayrıca Aristoteles, sanki başka türlü yorumlanmasını önlemek ister gibi, “*Nous*”un bir huy olduğunun altını çizmektedir: “*Hos heksis tis*”. “*Nous*”u huy olarak nitelmesi, onu bir erdem olarak gördüğünün bir başka kanıtıdır, çünkü Aristoteles’e göre erdem, ruhta olup bitenler içinde olanaklardan (*dynameis*) ve uygulanımlardan (*pathe*) değil, huylardandır; üstelik erdem övülen bir huydur.<sup>4</sup>

Aphrodisiaslı Aleksandros ise, bu bölümü yorumlarken başka bir yol izlemiştir: Aleksandros’a göre, işleyen ve işlenen akıldan ayrı, bunların bileşimi olan bir üçüncü aklın bu bölümde sözkonusu olduğu söylenebilir. Bu akıl ne saf etkinlik halindedir, ne de saf olanak halindedir. Olanaktan etkinliğe geçiş halinde gördüğü bu akla Aleksandros “*ho nous epiktetos*” (kazanılmış akıl) diyor. Ötekilere de “*hylikos nous*” (maddi akıl) ve “*ho nous poietikos*” (işleyen, yapıcı, yaratıcı akıl anlamında) adını veriyor. Bunlardan işleyen aklın tanrısal bir ilke olduğunu ve Ay’da bulunan nesnelere yaparak bunları yönettiğini ekliyor.<sup>5</sup>

Demek ki Aleksandros, Aristoteles için yalnızca bir erdem olan “*Nous*”u tanrısal bir ilke durumuna yükseltmiş, üstelik ona Ay’da bir yer bulmakta sakınca görmemiştir. Aleksandros’un bu yorumu, dini kaygılardan ötürü, ilk neden ile doğa arasında ilişki kuracak bir aracı kavram arayan düşünürler için iyi bir kaynak olacaktır sonraki çağlarda. Öte yandan, bir başka yapıt da bu düşünürlerin işini kolaylaştıracaktır. VI. yüzyılda yazıldığı sanılan bu yapıt, pek çok Batı düşünürünce ve İslâm düşünürlerince Aristoteles’e ait olduğu sanılan *Theologia Aristotelis*’dir. *Theologia Aristotelis*’in bu yolda katkısı nasıl olmuştur? Yani, Aristoteles’in “*Nous*”unun tanrısal bir neden haline gelmesinde ne açıdan etkili olmuştur, buna bakmak gerekiyor:

*Theologia Aristotelis* Yunanca yazılmış asıl metni elimizde bulunmayan bir yapıt. M.S. IX. yüzyılın ilk yarısında İbn Naimah tarafından Arapçaya çevrildiği,<sup>6</sup> çeviriyi El Kindî’nin gözden geçirdiği söyleniyor. Farabî, İbn Sina, Gazzalî ve İbn Rüşd bu yapıtı Aristoteles’in yapıtı olarak kabul etmişler.<sup>7</sup> On dört kitaptan oluşan yapıtta özetle şu konular işlenmiştir:

I, 2: Ruh bedenle nasıl birleşir? (*Quomodo Anima unitur corpori?*)

I, 5: Niçin Ruh aşağı dünyaya iner? (*Cur Anima descendit in mundum inferio-*



- rem?)
- II, 4: Akıl niçin hareketli değildir ve Ruh ne biçimde hareketlidir? (*Quid Intellectus non est mobilis et quo modo Anima est mobilis?*)
- II, 7: Akıl ne şekilde daha üstteki yaratıcıdan ve daha alttaki yaratılanlardan habersiz olur? (*Quo modo Intellectus ignorat superiorem Autorem et inferiore creaturas?*)
- III, 4: Nesnelere hangi düzen ve hangi nedenle ortaya çıkar ve Tanrı ne şekilde eylemde bulunur? (*Quo ordine qualique ratione res producantur et quo modo Deus agit?*)
- VII, 2: Eğer Tanrı yaratmasaydı başka hiç bir nesne varolmazdı. (*Si Deus non produxisset nihil aliud existeret.*)
- VII, 5: Ruh iki dünya arasında aracıdır. (*Anima est media inter duos mundos.*)
- VII, 10: Evren ruhu, zahmetsizce yönetir. (*Anima universalis regit sine labore.*)
- VIII, 3: Aşağı ve yukarı dünyada hangi türler vardır? (*Quae species sunt in mundo inferiori et in superiori?*)
- VIII, 6: Akıl, hem birdir, hem de çok. (*Intellectus est unus et plura.*)
- VIII, 8: Herşey aklın içindedir. (*Omnia sunt in intellectu.*)
- X, 2: Varlıkların düzeni nasıldır? (*Quis est ordo Entium?*)
- XII, 21: Tanrı, Akıl ve Ruh bizim tarafımızdan nasıl anlaşılabilir? (*Quo modo Deus, intellectus Animaque intelliguntur a nobis?*)
- XIII, 1: İşleyen akıl hangi varlıktır ve tek bir varlık olmasına karşın ne şekilde çok sayıda varlık yaratır? (*Quale Ens est intellectus agens et quo modo creat plura Entia cum sit Ens unum invariatum?*)
- XIII, 7: Tanrı'dan işleyen akıl, işleyen akıldan ruh, ruhdan doğa nasıl olur? (*Quo modo Intellectus agens sit a Deo, ab Intellectu agente Anima, ab Anima Natura?*)
- XIV, 12: Tanrı sözü nedir? (*Quale est verbum divinum?*)

**Theologia Aristotelis**'in kimi bölümlerinden seçtiğimiz bu başlıklara bakıldığında, yeni-Platoncuların bilinen varlık sıralamasının benimsenmiş olduğu görülmektedir: Nitekim Plotinos'a göre de "Bir"den (**Hen**) "Akıl" (**Nous**)—Latince çevirisiyle "Intellectus"—, akıldan "Ruh" (**Psyche**), ruhtan da "Doğa" (**Physis**) fıskırır. Akıl, **Theologia Aristotelis**, VIII, 6'da da benimsendiği gibi, hem birlik, hem de çokluktur ve idealleri içinde bulundurur.<sup>8</sup> Ayrıca **Theologia Aristotelis**, XIV, 12'de açıkça, bir Hıristiyan dogması olan "Verbum"dan (Tanrı sözü) söz edilmektedir. Dolayısıyla yapıt, Plotinos'un sistemiyle, Hıristiyan dogmalarının harmanlanmış biçiminden başka bir şey değildir. Ama bu yapıtı Aristoteles'in diye okuyan düşünürler, Aristoteles'in "Peri Psykhes"ini de Aphrodisiaslı Aleksandros'un yorumuyla okuyunca, içinde idealleri bulunduran "Nous"u tanrısal bir neden, yaratıcı tanrısal bir ilke olarak görmekte sakınca bulmamışlardır. Yani "Nous", hem doğa ile ilgili bir ilke, hem de yaratıcı tanrısal bir neden olarak düşünülmüştür. Oysa, bu ilkelerden biri benimsendikte, ötekinin kabul edilemeyeceği açıktır; çünkü doğa ile ilgili bir ilke kabul edildikte, yaratılmamış bir ilk maddenin, daha önce varolan bir maddenin varlığı da kabul edilmiş demektir. Ama yaratıcı bir ilke kabul edildikte, bu yaratıcı "ilk" hem maddenin, hem de biçimin ilk birliğini yaratan neden olarak görülmek zorundadır: Tektanlı dinlerdeki yaratıcı Tanrı işte böyle bir niteliğe sahiptir. Ama tektanlı dinlere sağlam kavramsal temeller arayan düşünürler bu çelişmeyi hep görmezden gelmişler, ya da gerçekten görmemişlerdir. Nitekim, yeni-Platoncuların görüşleriyle, Hıristiyan dogmaları arasında bire bir koşutluk arayan Augustinus'a



(M.S. 354 - 430) göre, Plotinos'un "Bir"inin karşılığı Hıristiyan dogmasında Tanrı (Deus Pater), "Akıl"ın karşılığı İsa (Filius), "Ruh"unun karşılığı da Kutsal Ruh'tur (Spiritus sanctus)<sup>9</sup>. Agustinus, iki görüş arasındaki tek ayrımı, yeni-Platoncuların İsa'nın bir kurtarıcı olarak yeryüzüne inmesini belirtmemiş olmalarında görür.<sup>10</sup> Bu iki görüş arasındaki koşutluk, bütün Ortaçağ boyunca sürekli gündeme gelmiştir.

Öte yandan İslâm düşünürleri de kendilerinden önce pek yerleşmiş bulunan bu geleneği bozmamışlardır. Aristoteles'in "Nous"unu Aprodiasiaslı Aleksandros'un ve Theologia Aristotelis'in kendilerine gösterdiği yolla, Hıristiyan düşünürlerinden biraz farklı da olsa, aynı biçimde yorumlamışlardır. Nitekim Aristoteles'in görüşlerini belirtirken yaptığı göndermelerde sık sık Theologia Aristotelis'i kaynak metin olarak gösteren Farabi'nin (birbirlerinden pek az farklarla öteki İslâm düşünürlerinin de) aklı şu şekilde dörde ayırmasında ve işleyen akıla yaratıcı bir işlev yüklemesinde Aprodiasiaslı Aleksandros'un katkısı apaçık görülmektedir:

1. Olanak halinde akıl (al-akl-ı bi'l-kuvve).
2. Etkinlik halinde akıl (al-akl-ı bi'l-fiil).
3. Kazanılmış akıl (al-akl-al müstefâd).
4. Yaratıcı akıl (al-akl-al-faal).<sup>11</sup>

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Ortaçağ'daki "Intellectus agens" (al-akl-al-faal) kavramının kaynağı Plotinos ya da Aprodiasiaslı Aleksandros'dur. Öte yandan, ikisi bir arada kabul edilen fiziksel ilke - yaratıcı ilke çelişmesini, Aristoteles için "Nous"un daha önce belirttiğimiz gibi bir erdem olduğunu bir yana bıraksak bile, Aristoteles'in düşünce sisteminde, içinde ideaları barındıracak olan "Bir"le ya da ne biçimde adlandırılırsa adlandırılırsın bir nedenle görünen dünya arasında aracı görevi üstlenecek bir tanrısal ilkenin, böyle yorumlanan bir "Nous"un yeri olamaz. Çünkü Aristoteles, nesneden bağımsız bir ideanın varolamayacağını, görülenlerden ayrı bir idealar dünyasının olamayacağını (yani Hıristiyan ya da İslâm düşünürlerinin yorumuyla Plotinos'un "Nous"unun ve bunun karşılığı görülen "Intellectus agens"ın sözkonusu olamayacağını) açıkça belirtmiş, üstelik yanlış bir değerlendirmeye Platon'u böyle bir yoldan gittiği için eleştirmiştir.<sup>12</sup>

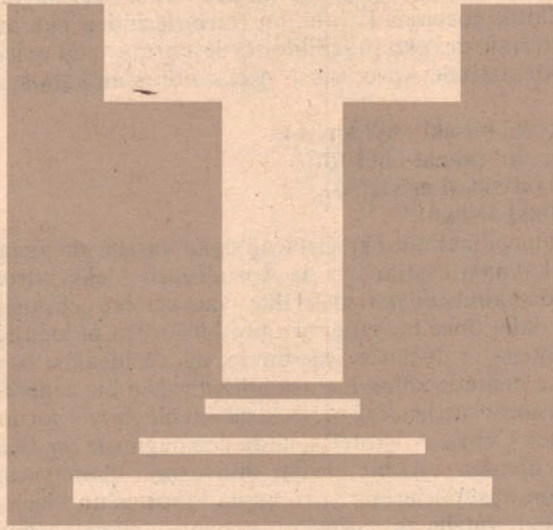
Sonuç olarak şunu söylemek gerekiyor: Ortaçağ boyunca, ilk neden ile görünen dünya arasında ilişki kurabilecek, bu görevi üstlenebilecek bir kavram aramış, çeşitli yakıştırmalarla bu kavrama "Intellectus agens" demiştir. Ama bu kavramın kaynağı diye Aristoteles gösterilemez.

#### NOTLAR:

1. "Gezimciler" anlamına gelen "Meşaiyyum", bilindiği üzere, Aristoteles'in izleyicilerine sonradan verilmiş olan "Peripatetikoî" adının Arapça çevirisidir.
2. Aristoteles, Peri Psykhes, III, 5: 10-19; A.Jannone, Les Belles Lettres, Paris 1966.
3. Aristoteles, Ethika Nikomakheia, 1139 b 16. (Recognovit brevis adnotatione critica instruxit: I. Bywater), Oxford University Press, Londra 1962.
4. Agy., 1106 b 35 ve 1144 b 26'da Aristoteles erdemi "doğru akla uygun olan ve doğru akıla giden bir huy" olarak da tanımlar.
5. Aprodiasiaslı Aleksandros: De Anima, s.106; Ivo Bruns, Berlin 1892.
6. Bu yapıtın Abd-al-Mesih tarafından Arapçaya çevrildiği de söylenir: Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi ş.56. Selçuk Yayınları, Ankara 1967.
7. Biz yapıtın Latince çevirisinden yararlandık: Theologia Aristotelis. (Iacobus Carpentarius.)



- Paris 1571.  
8. Plotinos (M.S. 203-270), *Enneades*, VI, 4, 14; Emile Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1963.  
9. Augustinus, *Confessiones*, 7. IX, The loeb Classical Lib., İngiltere 1922.  
10. Agy., 7. IX, 14.  
11. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, s.70.  
12. Aristoteles, *Meta ta physika*, 987 b 10.



TÜSTAV



# Felsefe ve Doğabilimleri

maymundan insanlaşma sürecine geçişte  
çalışmanın payı\*

friedrich engels  
çeviren: s.yılmaz

Engels'in bu ünlü çalışması 112 yıl önce, 1876'da yazılmış; ve ilk kez, 1895-96'da (*Die Neue Zeit — Stuttgart — XIV. Jahrgang, Zweiter Band, s. 545-554*) yayınlanmıştır.

Bu süreç içinde, gerek Engels'in işlediği konu, gerekse de, bu alanı besleyen diğer yan bilim dallarında tanımlanması bile olanaksız gelişmeler, değişmeler olmuş. Büyük bilgi birikimleri yoğunlaşmış. Ve bütün bunların doğal sonucu olarak, Engels'in burada, "Papağanların konuşma yetenekleri..." vb. gibi konularda verdiği kimi örneklemeler aşılmış, yenilenmiştir.

Ancak her şeye karşın Engels'in mantığı önemini yitirmemiş; eskimemiş; tersine, aradan geçen ve büyük bilimsel-toplumsal devrimlerle dolu yüz küsür yıl, onun metodolojisinin sağlamlasını yapmış ve kendisinin çok sevdiği ve sıkça kullandığı bir deyimle, pratiğin sınavından yüzünün akıyla çıkmıştır.

Gerçekten de, günümüz koşullarında, artık böylesi makalelerin, kitapların toplatıldığı, yasaklandığı kimi "topluluklar" dışında, Evrim Kuramı ve "Maymundan İnsana Geçişte Sürecine Geçişte Çalışmanın Payı" gibi yapıtlar klasikleşmiş ve bir anlamda üzerlerinde yapılan tartışmalar bitmiştir.

Ancak, bu olgu dünyanın her yerinde böyle olmadığı için, biz daha önce de Türkçeye çevrilmiş bu makaleyi, aradan geçen yıllar içinde, gerek dilimizdeki, gerekse kimi kavramlara-tanımlamalara yaklaşımlardaki değişmeleri gözönüne alarak yeniden Türkçeleştirip yayınlamak gereksinimini duyduk.

Burada orijinal çalışma olarak Engels'in elyazmalarını temel alarak yapılan Almanca basım (*Friedrich Engels, "Anteil der Arbeit an der Menschenwerdung des Affen"*; Dietz Verlag, Berlin 1984) ile Arif Gelen'in (*Doğanın Diyalektiği, "Maymundan İnsana Geçişte İşin Rolü"* Sol Yayınları 1970) Türkçe çevirisi örnek alınmıştır.

Ayrıca, bu arada Engels'in bu makalesinin orijinal elyazmalarına ulaşma olanağını bulduk; ve teknik koşullar elverdiği ölçüde, buradan yapılan fotokopiler ile okura, Engels'in çalışma-yazma yöntemi üzerine örneklemeler sunmaya çalıştık.

Bize, Engels'in bu çalışmasının orijinallerine ulaşma olanağı sağlayan ve şu anda Amsterdam-Hollanda "International Institute of Social History"de Türkiye Seksiyonu'nu kurma çalışmalarını sürdüren Orhan Silier'e şükran borcumuzu iletmek isteriz.



Ekonomi-politikacılar, çalışmanın tüm zenginliklerin kaynağı olduğunu söylerler. Ona zenginliğe dönüştürdüğü malzemeyi sağlıyan doğanın yanında, çalışma da bir kaynaktır. Ancak, çalışma, bundan da öte, sonsuz bir kaynaktır. O tüm insan yaşamı için en temel koşuldur, ve böylesi bir düzeyde söylemek zorundayız ki: İnsanı çalışma yaratmıştır.

Yer bilimcilerin üçüncü zaman olarak tanımladıkları ve henüz yeteri kesinlikte belirlenemiyen yeryüzü tarihinin yüzbinlerce yıl öncelerinde, olasılıkla bu dönemin sonlarında, dünyanın sıcak bölgelerinden birinde, belki de bugünkü Hint Okyanusu'nun dibine batmış anakara üzerinde, yüksek düzeyde evrimleşmiş insanımsı maymunların bir türü yaşıyordu. Darwin, bizim bu öncüllerimizi genel çizgileriyle tanımlamıştır. Bunlar, kıllı bedenli, sakallı, sivri kulaklı ve sürüler halinde ağaçlarda yaşıyorlardı.<sup>1</sup>

Olasılıkla, yaşam biçimleri (Lebensweise) ile koşullu olarak, bu maymunlar, tırmanırken ellerine ayaklarından farklı işlevler yüklemişler ve yerde yürürken, ellerini kullanma gereksinimini yitirmeye, dik yürümeye başlamışlardır. Böylece **maymundan insana geçişte belirleyici adım atılmıştır.**

Bugün de tüm insanımsı maymunlar dikine durabilir ve salt iki ayaklarıyla yürüyebilirler. Ancak, bunu salt zorunlu ve çok acemice (beceriksizce) yaparlar. Onların, doğal yürüyüşleri yarı dik duruş ve ellerin kullanımıyla olur. Çok kez yumruklarının orta eklemlerini (Knöchel) yere dayar ve bir felçlinin koltuk değnekleriyle yürümesi gibi, bedene doğru kıvrık bacakları ile, uzun kollarına doğru sallanırlar. Genellikle bugün bile, maymunlarda, dört ayak gitmekten, iki ayak üzerinde geçişin tüm ara evrelerini izlememiz olasıdır. Fakat, sonuncu (iki ayak üstünde yürüme-ç.) onlar için en son seçenek olmaktan ileri gitmemiştir.

Kıllı öncüllerimizde dik yürüme, önceleri gereğinde zamanla bir zorunluluk durumuna geldiyse, bu zaman süreci içinde ellerin, giderek başka etkinlikler kazanmalarını koşullamıştır. Maymunlar arasında da, el ve ayakların kullanılmasında belli farklılaşmalar vardır. Daha önce de anımsattığımız gibi tırmanmada eller, ayaklara oranla daha değişik tarzda kullanılır. Eller daha aşağı düzeylerdeki memeli hayvanlarda kullanılışı gibi, besi maddelerinin toplanması ve tutulması için kullanılır. Bazı maymunlar ağaçların üzerindeki yuvalarını elleriyle yaparlar ya da şempanzeler gibi hava koşullarına karşı korunmak için dallardan çatı-dam oluştururlar. Düşmanlarına karşı kendilerini savunmak için sopayı kavrarlar, ya da meyvalar, taşlarla bombardıman ederler. Tutsaklığa mahkum edildiklerinde, insanlarda gördükleri bazı basit hareketleri taklit edebilirler. Ancak, burada, insanımsı maymunların az gelişmiş elleriyle, yüzbinlerce yıllık çalışmayla yüksek düzeyde eğitilmiş-evrimleşmiş insan eli arasındaki ayrıcalık hemen görülür. Kasların ve kemiklerin sayısı ile genel düzeni her ikisinde de aynıdır; ancak, en ilkel vahşinin eli, hiçbir maymun elinin yapamayacağı yüzlerce beceriyi başarır. Hiçbir maymun eli en kaba taş bıçağı üretememiştir.

Öncüllerimizin, etkinlikleriyle, binlerce yıllık, maymundan insana geçiş sürecinde, zamanla ellerini uyarlamayı öğrendikleri ilk beceriler çok basit şeylerdi. En ilkel vahşiler, hatta kendileri hayvansal duruma gerilemeyle, bedensel bir geri gitme gösterebilirler de, bu geçiş dönemi yaratıklarından her zaman çok daha üstündürlük. İlk çakmak taşı, insan eliyle bıçak durumuna gelene dek o denli uzun zaman geçmiştir ki, buna karşın bilinen tarihsel dönemler anlamsız görünürler. Fakat belirleyici adım atılmıştır: **El özgürleşmiş** ve sürekli yeni beceriler üretebilmiş ve böylece kazanılan büyük esneklik kuşaktan kuşağa yoğunlaştırılmış, aktarılabilmiştir.



Böylece el, salt çalışmanın organı değil, aynı zamanda onun ürünü olmuştur. Ancak çalışma, yeni etkinliklere uyumla, kasların, kas-kirişlerinin ve daha uzun zaman dilimleri içinde, hatta kemiklerin kalıtsal değişimiyle, yeni etkinliklere uyulanan, sürekli yenilenen insan eli, Raffael'in resimlerini, Thorvaldsen'in yontularını, Paganini'nin müziğini üretebilecek düzeye ulaşmıştır.

Ancak el tek başına değildi. O, son kerte bileşik bir organizmanın tek bir organıydı. Ve elin yararlandıklarından tüm beden yararlandı; bunu çalışmada kullandı, hem de iki tarzda.

İlk kez Darwin'in belirttiği gibi, büyümenin ilişkili-bağlılık (korrelation) yasası nedeniyle. Bu yasaya göre, bir organik varlığın, tek tek parçalarının belli biçimleri, görünüşte onlarla bağımlılık durumunda bulunmayan başka parçaların belli biçimleriyle bağıntılıdır. Böylece, hücre çekirdeksiz kırmızı kan hücrelerine sahip ve arka-kafanın, omurganın ilk omurlarına iki eklemle bağlandığı tüm hayvanlarda, ayrıcalıksız, yavruları emzirmek için süt-bezleri vardır. Aynı biçimde, memeli hayvanlarda, çatal tırnaklılar, kural olarak, geviş getirmek için işkembeyle bağıntılıdır. Belli biçimlerdeki değişimler, aradaki bağlamlılığı henüz açıklyamamıza karşın, diğer beden kısımlarının biçimlerindeki değişimleri koşullayabilirler. Mavi gözlü beyaz kediler, her zaman ya da hemen hemen her zaman sağdırlar. İnsan elinin giderek yetkinleşmesi ve buna koşut olarak ayağın dik-yürümeye göre biçimlenmesi, kuşkusuz organizmanın diğer bölümlerini de etkilemiştir. Bu etki, henüz, bizim burada, genel tanımlamalardan öte bir açıklama yapmamıza olanak vermeyecek kadar az araştırılmıştır.

Gerçekte, elin gelişmesinin organizmanın diğer bölümlerinde saptanabilen dolaysız etkileri çok daha önemlidir. Değindiği gibi, maymun öncüllerimiz sürü halinde yaşıyorlardı; tüm hayvanların en yoğun toplumsal ilişkileri içinde yaşayan insanın, sürü halinde yaşayan öncülden evrimleştiğini tartışmak olanaksızdır. Elin yetkinleşmesiyle, çalışma ile başlayan doğa üzerindeki egemenlik her yeni ilerlemeyle insanın görüş-alanını genişletti. O, doğada bulunan maddelerde o zamana değin bilinmeyen yeni nitelikler buldu. Diğer yandan, çalışmanın yetkinleşmesi, toplum üyelerinin birbirlerine yaklaşımlarını, birbirlerini karşılıklı desteklemelerini, ortaklaşa etkinliği yoğunlaştırdı ve bu birlikte etkinlikte bulunmanın zorunluluğunun bilinci, her bireyde açıkça belirginleşti. Kısaca, gelişen insanlar, birbirlerine söyleyecek bir şeylerin bulunduğu düzeye geldiler. Bu gereksinim-kendi organını yarattı: Maymunun gelişmemiş gırtlığı, modülasyonlar etkisiyle daha yetkin modülasyonlar üretebilmek için yavaş fakat güvenceli biçimde gelişti ve ağız organları yavaş yavaş heceli-eklemler harfleri birbiri ardınca konuşmayı öğrendi.

Konuşmanın, çalışmadan ve (çalışmayla-ç.) birlikte ortaya çıkışını açıklayan bu yöntemin, hayvanlarla yapılan karşılaştırma ile de tek doğru (açıklama-ç) olduğu kanıtlanır. En gelişmişlerin (hayvanlarda-ç) bile, birbirlerini haberdar etme gereksinimi duydukları pek az şey eklemli konuşma olmadan iletilir. Doğal durumda, hiçbir hayvan konuşmamayı ya da insan konuşmasını anlamamayı bir eksiklik olarak algılamaz. Ancak, hayvan, insanlar tarafından evcilleştirildiğinde çok daha değişik bir durum ortaya çıkar. Köpek ve at, insanların çevresinde heceli-eklemler konuşmaya karşı öylesi yetkin bir kulak geliştirirler ki, onlar, buldukları çevre içinde her dili anlamayı kolayca öğrenirler. Ayrıca önceden kendilerine yabancı olan, insanlara bağımlık, gönül borcu ve başkaları gibi duyguları kazanma yetenekleri vardır; ve bu tür hayvanlarla yakın ilişkisi olan herkes, pek çok durumda, konuşmalarını onların şimdi ne yazık ki belli yönde gelişmiş ses organlarının artık ortadan kaldıramıyacağı bir yetmezlik olduğunu yadsıyamazlar. Ancak,



nerede bu organ bulunuyorsa, belli sınırlar içinde bu yetmezlik konumu bile aşılabilir. Kuşkusuz ağız organları, insanlardakinden çok farklı olmasına karşın, konuşma öğrenen tek hayvan kuştur; ve en düzgün konuşanı da sesi en çirkin olan papağandır. Onun kendi sözlerini anlamadığı söylenemez. Kuşkusuz salt konuşma ve insan toplumunda bulunma coşkusuyla tüm kelime hazinesiyle gevezelik eder, tekrarlar durur. Fakat, kavrayış yeteneği sınırları içinde ne söylediğini de anlamayı öğrenebilir. Papağana, anlamını kavrayabileceği küfürler öğretin (sıcak ülkelerden dönen gemicilerin en temel hazlarıdır); Onun kızdırıldığını öğrendiği zamanki küfürlü sözleri, Berlinli bir pazarcı kadın kadar doğru kullandığını görürsünüz. Lezzetli şeyler dilerken de aynı biçimde davranır.

İlk kez çalışma ve sonra, onunla birlikte konuşma maymun beynini etkileyen en belirgin dürtüdür; ve bunların etkisiyle beyin, tüm benzerliğine karşın, çok daha büyük ve çok daha gelişmiş insan beynine doğru zamanla evrimleşir. Ancak, beyin gelişmesi duyu organlarının, onun en yakın aletlerinin gelişmesiyle birlikte olmuştur. Konuşmanın zaman içinde sürekli gelişmesiyle, işitme organında zorunlu bir yetkinleşme olduğu gibi, beyin evrimiyle de tüm duyu organları gelişmiştir. Kartal insandan çok daha uzakları görür. Fakat, insanın gözü, kartalinkinden çok daha fazlasını görür. Köpeğin burnu insaninkinden çok daha duyarlıdır. Ancak, o, çeşitli şeylerin belli niteliklerini ayırt etmeye yarayan kokuların yüzde birini bile ayırt edemez. Ve maymunda, en kaba biçimiyle bile gelişmiş dokunma duyusu, ilk kez, insan elinde, çalışmayla birlikte ortaya çıkmıştır.

Evrimleşen beyin ve onunla (birlikte-ç.) görev yapan duyu organlarının, gelişmesiyle giderek netleşen bilincin, soyutlama, sonuca varma (sonuçlandırma-ç.) yeteneğinin, çalışma ve konuşma üzerine etkisi, her ikisini de yenilemek için sürekli dürtü verdi; ve bu gelişmeyle, insan maymundan kesinkes ayrılınca, sonuç noktasına gelmedi, değişik zamanda, değişik halklarda, derecesi ve yönü değişecek çeşitli yerlerde ve zamanlarda geçici gelişmeler gösterip, ancak genel çizgileriyle görkemli atılımlar-ilerlemeler yaptı; bu gelişme, bir yandan çok güçlü bir devinim kazandı, bir yandan tam gelişmiş yetenekli insanın ortaya çıkışıyla birlikte bir yöne döndü; yeni bir öge ortaya çıktı- **Toplum**.

Kuşkusuz, ağaca tırmanan maymun sürülerinden, insan toplumlarının ortaya çıkışına dek geçen yüzbinlerce yıl yerküresinin tarihinde insan yaşamının\* bir saniyesinden çok değildir. Ancak, sonunda bu başarıldı. Ve biz, maymun sürüsü ile insan toplumu arasında, altı çizilecek ayrıcalık olarak neyi buluyoruz? **ÇALIŞMA**. Maymun sürüsü, komşu sürülerin dirençlerinin ona tanıdığı ve coğrafi koşulların belirlediği beslenme alanının verileriyle yetiniyordu; yeni beslenme alanları sağlamak için kavga, göç ettiği oluyordu, ancak o, farkında olmasa da, dışkıyla da gübrelediği toprağın verdiklerinden daha fazlasını üretmeye yetkin değildi. Tüm olası beslenme alanları dolunca, maymun sürüsünün çoğalma olanağı ortadan kalkıyordu; olası en uygun-elverişli koşullarda hayvanların sayısı aynı kalıyordu. Ancak, tüm hayvanlar yüksek kerte de besi maddesi israf ederler ve bunun yanında, yeniden büyüme-çoğalma olasılığı bulunan besi maddelerini de daha tohum halinde tahrip ederler. Kurt, avcı gibi, gelecek yıl kendisine yavrular getirecek dişi geyiği gözetmez. Yunanistan'da, keçiler, daha büyüme olanağı bulamayan fundalıkları yiyip, ülkenin dağlarını kelleştirmişlerdi. Hayvanların bu son kerte yoğun tahrip-

\* Bu konuda önde gelen bir otorite olan Sir W. Thomson, yerküresinin, üzerinde bitki ve hayvanların yaşayabileceği kadar soğuduğu zamandan günümüze değin yüz-milyon yıldan fazla bir zaman geçmediğini hesaplamıştır.<sup>2</sup>



karlığı zamanla, bedensel yapının ve kanın kimyasal bileşiklerinin değişimini zorlamış ve bunlar da türlerin değişimini koşullamış, ancak bu değişimi başaramıyan türler ortadan kalkmıştır. Kuşkusuz bu tür bir sömürüyü-savurganlığı öncüllemiz insanlaşma sürecinde de uygulamışlardır. Uyum yeteneği ve zeka yönünden ötekilerden çok ileride olası bir maymun türünde bu tür sömürü-savurganlık besi maddesi niteliğindeki bitkilerin yenilebilecek kısımlarının çoğalmasını, bitkilerin çeşitlerinin artmasını, özetle, besi maddelerinin sürekli çeşitlenmesini, bedene alınan maddelerin çoğalmasını ve insanlaşma sürecinin kimyasal koşullarının hazırlanmasını sağlamıştır. Ancak tüm bunlar henüz gerçek çalışma değildir. Çalışma, üretilmiş alet yapmakla başlar. Ve bulabildiğimiz en eski aletler nelerdir? Tarih öncesi insanların bulunmuş kalıntılarına ve günümüzün en ilktoplumlarının ve en eski tarihi dönemlerde yaşamış insanların en eski aletleri nelerdir? Bunlar, avcılık-balıkçılık aletleriydi ve aynı zamanda silah olarak da kullanılıyorlardı. Avcılık ve balıkçılık, salt bitkisel beslenmeden, etli karma beslenmeye geçişi getirmiş ve bu yoldan da insanlaşma sürecinde önemli bir adım daha atılmıştır. **ETLİ BESİNLER**, beden, metabolizma gereksinimi için, hemen tüm önemli maddeleri hazır bir durumda sağlıyordu; ayrıca, bilinen bitkiler için zorunlu sindirim sürecini kısaltıyor; ve böylece, gerçek hayvansal yaşam etkinlikleri için gerekli olan daha çok haz, daha çok ödek ve daha çok zaman sağlıyordu. Gelişim durumunda insan, bitkisel beslenmeden uzaklaştıkça, hayvanları daha çok aşıyordu. Bitkisel beslenme yanında, et yeme gereksinimi, kedi ve köpekleri nasıl insanların hizmetine sokmuşsa, benzer biçimde, bitkisel besinlerin yanında etle beslenme alışkanlığı gelişim süreci içindeki insanlara bedensel güçlerinin gelişmesini ve kişiliklerini kazanmalarını sağlamıştır. Ancak, etle beslenmenin en büyük etkisi, gelişmesi ve beslenmesi için gerekli maddeleri en bol sağlayan, beyin üzerine olmuş, ve bu yoldan, o, kuşaktan kuşağa çok hızlı ve kusursuz bir biçimde büyüebilmiştir. Salt bitkisel maddelerle beslenen (Vegetarianer)ler tartışma dışı bırakılırsa insan, etli besin yemeden konumunu sağlayamaz, ve etle beslenme, tanıdığımız tüm halklarda, günün birinde, soydaşlarını yemeye neden olmuşsa (Berlinlilerin öncülleri, ataları olan Weletaben ya da Wilzenler, 10. yüzyılda bile ana-babalarını yiyorlardı,<sup>3</sup> bu günümüzde tartışma konusu olamaz.)

Etli beslenme, belirleyici nitelikli iki yeni gelişmeyi koşulladı: Ateşin kullanılması ve hayvanların evcilleştirilmesini. Birincisi, sindirim sürecini daha da kısalttı ve besin maddelerinin neredeyse yarı sindirilmiş konumda ağıza alınmalarını sağladı; ikincisi, avcılık yanında, yeni ve düzenli olarak, etli besin sağlayan bir kaynak oluşturmuş ve bunun dışında, süt ve benzerleri gibi ete eşdeğerli yeni besin içeren yan ürünler elde edilmiştir. Bunlar, insan için dolaysız bağımsızlık olanaklarıydı; insanın ve toplumun evrimi-gelişmesi için çok önem taşımalarına karşın, bunların dolaysız etkinliklerinin ayrıntılarının tartışılması bizi konumuz dışına çıkarır.

İnsan tüm yenebilen besi maddelerini yemesini öğrendiği gibi, her türlü iklim koşullarında yaşamasını da öğrenmiştir. Kendi gücüyle bunu tam anlamıyla başaraabilecek tek hayvan olarak insan, oturabileceği tüm yeryüzü bölgelerine yayıldı. Tüm iklim koşullarında yaşamaya alışmış, ev hayvanları ve haşaratlar gibi, diğer hayvanlar, bu beceriyi kendiliklerinden değil, ancak insanları izleyerek öğrenmişlerdir. Ve her zaman sıcak olan ilk yurtlukların iklimlerinden, daha soğuk bölgelere, yılın yaz ve kışa bölünmüş olduğu yerlere geçiş, yeni gereksinimleri ortaya çıkarmıştır. Soğuğa ve yağmura karşın, barınak giysi gibi yeni çalışma ve etkinlik alanları insanları sürekli olarak hayvanlardan uzaklaştırmıştır.

Elin, konuşma organlarının ve beynin birlikte etkinliği, salt tek bireysel düzeyde



değil, toplumda da, insanları giderek daha karmaşık işler yapacak, daha yüce-görkemli amaçlara yönelebilecek ve bunlara erişebilecek yeteneğe ulaştırdı. Çalışma kuşaktan kuşağa değişti, çok yönlü konumlar aldı, yetkinleşti. Avcılık-hayvancılığa tarım eklendi; ve bunlara, örmecilik-eğirmecilik, dokumacılık, metalurji, çömlekçilik, deniz-gemi taşımacılığı katıldı. Ticaret ve sanayiden sonra, nihayet sanat ve bilim gelişti. Klanlar'dan uluslar ve devletler oluştu. Hukuk ve politika gelişti ve bunlara koşut, insancıl şeylerin, insan kafasında düşsel yansımalarının sonucu olarak din ortaya çıktı. İlk kez, kafanın ürünleri olan ve insan toplumlarına bağımlı görülen tüm bu oluşumlar karşısında, çalışan elin alçakgönüllü ürünleri geri planda kaldı; ve kuşkusuz, bundan da fazlası, çalışmayı planlayan kafanın, toplumun en erken gelişim aşamalarında bile (örneğin, en ilk aile örgütlenmesi düzeyinde) kendisinininkinden gayri ellerle de planlı çalışmalar gerçekleştirebildiği ölçülerde başarılıydı. Hızla ilerleyen uygarlığın tüm kazanımları, kafaya, beynin evrimine-gelişmesine ve etkinliğine bağlandı; insanlar, yaptıklarını, gereksinmeleri yerine düşünceleriyle açıklamaya alıştılar (kuşkusuz bunlar, bilinçli konuma gelmek için şüpheciye yansılar) ve bu koşullarda, Antik Çağın batısından beri kafalara egemen olan idealist dünya görüşü oluşmuştur. Onun bu etkisiyle, Darwinci okulun en maddeci doğabilimcileri bile, kendi ideolojilerinin uzantısında, insanın oluşumu konusunda açık bir görüşe varamamışlardır.

Değindiğimiz gibi, hayvanlar, insanlar kadar olmasa bile, kendi etkinliklerinin doğrultusunda dış dünyayı-doğayı değiştirirler. Ve tüm bu değişiklikler, görüldüğü gibi, bu kez, başka değişiklikler yapar ve tüm bunlar, ilk nedenleri yeniden değiştirirler. Her şey, diğerleriyle karşılıklı etkileşir ve genellikle, bu çok yönlü devinim ve karşılıklı etkileşimin unutulması bizim doğa araştırmacılarının en yalın-basit şeyleri açık seçik görmelerini önler. Keçilerin, Yunanistan'ın ormanlaşmasını nasıl önlediklerini gördük; Saint-Helena adasında, buraya ilk kez gelenlerin getirdikleri keçi ve domuzlar, adanın eski bitkilerinin hemen tümüyle kökünü kazımışlar ve sonradan gelen gemicilerin ve sömürgecilerin birlikte getirdikleri bitkiler için zemin hazırlamışlardır. Ancak, hayvanların çevrelerini sürekli etkilemeleri bilinçsiz ve biraz da rastlantısaldır. Ancak, insanlar, hayvanlardan uzaklaştıkça (evrimleştikçe-ç.) onların, doğa üzerindeki etkisi giderek daha çok düşünülmüş, planlanmış, belirli amaçlara yönelik davranış niteliği alır. Hayvan, ne yaptığını bilmeden bir toprak parçası üzerindeki bitkileri yok eder. İnsan, aynı etkinliği, temizlediği zemine, tarla ürünlerini tohumlamak ya da kendisine, ekilenin birkaç katını getirebileceğini bildiği, ağaçlar ve asma çubukları yetiştirmek için yapar. O, yararlı bitkileri ve evcil hayvanları, bir bölgeden başka bir bölgeye taşır ve yeryüzünün her bir yerindeki bitki ve hayvan yaşamını değiştirir. Bunun da ötesinde, insanların elinde, yapay üretme yoluyla, hayvanlar gibi, bitkiler de, bir kez daha tanınmamacasına değişirler. Tahıl türlerinin kökenini oluşturan yaban bitkileri aramak boşuna bir çabadır. Kendi içinde bile, çok çeşitli olan, köpeklerimizin (atası-ç.) hangi hayvandır ya da aynı biçimde, çok sayıda türlerinin bulunduğu atların kökenleri bugün bile tartışmalıdır.

Hayvanların etkinliklerinin, planlı, önceden amaçlanmış davranışlar olduğunu tartışmak düşünülemez. Tam tersi, protoplazmanın, canlı proteinin bulunduğu ve reaksiyon gösterdiği, yani dıştan gelen uyarımlara karşı, basit de olsa, hareketin bulunduğu yerde, başlangıç halinde (tohum düzeyinde) planlı-düzenli eylem vardır. Böylesi reaksiyon, sinir hücresi bir yana, hiçbir hücrenin bulunmadığı durumda bile görülür. Bilinçsiz, ancak planlı etkinlik, böcek yiyen bitkilerin avlarını yakalama biçimleri, tümüyle bilinçsiz olmasına karşın, görünürde bir anlamda



planlıdır. Hayvanlarda bilinçli etkinlik, planlı davranış yeteneği, sinir sisteminin evrimiyle gelişir ve memeli hayvanlarda yüksek bir aşamaya ulaşır. İngiltere’de, tilki avı sırasında, tilkinin, kovalayanlardan kaçmak için ne denli üstün bir bölgeyi tanıma (Ortskenntnis) yeteneği geliştirdiğini ve kazanımını ne denli bir beceriyle kullandığını her gün gözlemek olasıdır. Çevremizde, insanlarla birlikte yaşamaları nedeniyle çok yetkinleşmiş evcil hayvanların, insan çocuklarıyla aynı aşamaya dek ulaşan kurnazlık-açıkgözlülük her gün gözlenir. İnsan tohumunun-embriyosunun, ana karnındaki evrim tarihi, hayvan öncüllerimizin, solucanlardan başlayan milyonlarca yıllık bedensel gelişme evrim tarihinin kısa bir yenilenmesi olduğu gibi, insan çocuğunun tinsel evrimi de aynı öncüllerimizin —en azından daha sonrakilerin entelektüel evrimlerinin— daha kısa yenilenmesidir. Ancak, tüm hayvanların bütün planlı etkinlikleri, dünyaya kendilerinin damgasını vurmaya sağlıklılamamıştır. Bunu insan başarmıştır.

Kısaca, hayvan, doğayı salt **kullanır** ve sadece varlığıyla onda değişiklikler yapar; insan onda kendi amaçları doğrultusunda değişiklikler yaparak, ona **egemen** olur. Ve insanı diğer hayvanlardan ayıran en önemli fark budur ve bu yine çalışmadır\*.

İnsanların doğaya karşı kazandıkları utku nedeniyle kendimizi pek de öyle yüceltmeyelim. Böylesi her utku için, doğa bizden öcünü alır. Her utkunun beklediğimiz sonuçları ilk aşamada görülür, ancak ikinci ve üçüncü aşamalarda, genellikle önceden hiç de öngörülmeleyen etkiler, ilk aşamadakileri ortadan kaldırırlar. Mezopotamya, Yunanistan, Küçük Asya ve diğer yerlerde, sürülerek ekilebilir topraklar kazanmak için ormanları ortadan kaldıran insanlar, aynı zamanda, şimdi bu ülkelerde görülen, ıssızlaşmış bölgelerin oluşmasına neden hazırlayan, büyük yoğunlaşma merkezlerini ve nem-rutubet depolarını yok ettiklerini düşünmüyorlardı. Alpler’deki İtalyanlar, dağların kuzey yamaçlarında özenle korunan çam ormanlarını, güney yamaçlarında tahrip ederken, bölgedeki süt endüstrisinin de kökünü kazıdıklarını kavramıyorlar; ayrıca, bu yoldan, yılın büyük bir bölümünde, kendilerine dağlardan su sağlıyan kaynaklarını kurduklarını ve yağmur zamanlarında, azgın sellerin ovaları basmasına neden olabileceğini daha da az anlıyorlardı. Avrupa’da patatesi yayanlar, aynı zamanda bu unlu yumrularla birlikte sıraca hastalığını da yaydıklarını bilmiyorlardı. Ve böylece her aşamada, anımsıyoruz ki, yabancısı bir ülkeyi egemenliği altına alan bir fatih gibi, doğanın dışından, doğaya egemen olamayız, tersine, biz etimiz, kanımız ve beynimizle onun bir parçasıyız, onun içindeyiz ve onun üzerinde kurduğumuz egemenlik, diğer tüm yaratıklardan önce onun yasalarını öğrenme ve doğru uygulama yeteneğimize bağlıdır.

Ve gerçekten de, her geçen gün, doğanın geleneksel gidişine yaptığımız saldırıların yakın ve uzak etkilerini, onun yasalarını daha doğru anlamayı öğreniyoruz. Özellikle bu yüzyılda, doğa bilimlerinde sağlanan muazzam gelişmelerden sonra, olağan-günlük üretime yönelik çalışmalarımızın uzak doğal etkilerini de tanıyor ve bunlara egemen olmayı öğreniyoruz. Ancak, bu gelişmeler uzantısında, insanlar doğa ile olan ilişkilerinde, Avrupa klasik çağının çöküşünden başlayan ve Hıristiyanlık ile doruk noktasına ulaşan, tin ve madde, insan ve doğa, ruh ve beden arasındaki doğaya aykırı ve çelişkili düşünceyi salt duyumsamıyorlar, ayrıca onu öğreniyorlar.

Üretime yönelik etkinliklerimizin en uzak **doğal** etkilerini birazcık olsun öğrenmemiz için binlerce yıllık çalışma gerekli olmuştaki da bunların gelecekteki **toplumsal**

\* Mükemmelleştirmek [Engels’in sayfa kenarına notu]



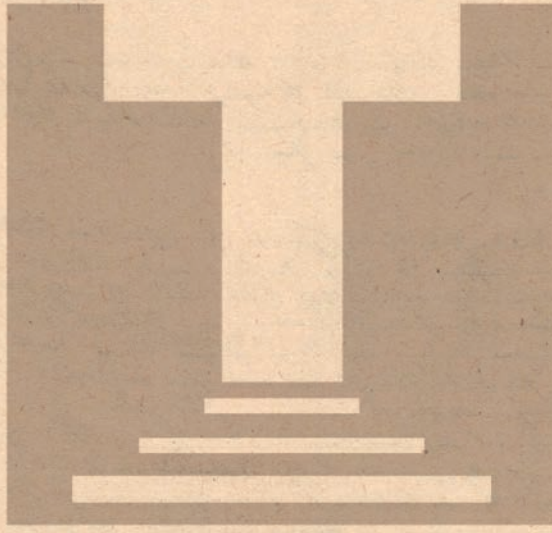
etkilerini hesaplamak çok daha zor olmuştur. Patates ve onunla birlikte yayılan sıracca hastalığına değindik-anımsattık. Fakat, çalışanların, beslenmelerinin ömür boyu salt patatese indirgenmesinin bütün ülkelerin halk yığınlarının yaşamlarına yaptığı etkilerle, 1847'de, patates ve gene patates yiyen bir milyon İrlandalı'yı mezara ve iki milyonu deniz aşırı göçe zorlayan kıtlık durumu karşılaştırıldığında sıracca hastalığı ne anlama gelir ki? Araplar, alkol damıtmasını öğrendiklerinde, o zamanlar henüz keşfedilmemiş Amerika'nın ilk yerlilerini ortadan kaldıracak en temel araçlardan birini bulduklarını düşlerinde bile görmemişlerdi. Ve sonradan Kolombus bu Amerika'yı keşfettiğinde, bununla, Avrupa'da çok önceden aşılın köleciliği yeniden canlandırdığını ve zenci ticaretinin temelini attığını bilmiyordu. Onyedinci ve onsekizinci yüzyılda buhar-makinasının yapımı üzerinde çalışanlar her şeyden çok, tüm dünyanın toplumsal durumunu devrimsel nitelikte değiştiren ve özellikle Avrupa'da zenginliğin azınlık, yoksulluğun çoğunluk tarafında yoğunlaşacağını, önce burjuvazinin, sosyal ve politik egemenliğini kazanmasını, sonra da, burjuvazi ile proletarya arasında ancak burjuvazinin yıkılması ve tüm sınıf çelişkilerinin ortadan kalkmasıyla bitecek sınıf mücadelesini ortaya çıkaran bir aracı ürettiklerinden hiç bir haberleri yoktu. Fakat bu alanda da, zaman içinde, yavaş yavaş, uzun ve zorlu deneyimlerle, tarihsel malzemenin toplanması ve araştırılması uzantısında, üretici etkinliğimizin, dolaylı, uzun toplumsal etkileri konusunda açıklığa kavuşmayı öğreniyor, ve bununla, bu etkilere egemen olmayı ve denetleme olanaklarına kavuşuyoruz.

Bu denetlemeyi gerçekleştirmek için bilgiden başka şeyler gereklidir. Bunun için şimdiki toplumsal düzenimizin ve tüm üretim tarzımızın değişmesi de gerekir.

Bugüne kadarki tüm üretim tarzları, çalışmanın ancak en yakın, dolaysız fayda etkisine ulaşmayı amaçlamıştır. Zamanla ortaya çıkan, yavaş yavaş tekrarlanarak ve yoğunlaşarak etkili olan sonraki sonuçlar gözdardı edilmiştir. İlk başlangıçtaki toprak üzerindeki ortak mülkiyet bir yandan görüş alanlarını kendilerine en yakın şeyler üzerinde sınırlayan insanların gelişme düzeylerine denk-uygun düşüyor ve diğer yandan, bu ilkel ekonominin olası olumsuz sonuçları, belli yaşam-alanı içeren fazla toprağı gerekli kılıyordu. Bu fazla toprak tükenince, ortak mülkiyet de son buluyordu. Üretimin diğer tüm gelişmiş biçimleri nüfusun çeşitli sınıflara bölünmesini ve bununla egemen, baskı altında tutulan sınıflar arasındaki çatışmaya götürüyor; fakat bununla, ezilenler, baskı altında tutulanlar için yaşamın salt en temel gereksinimlerini karşılayacak boyutlarda kalmadığı ölçüde egemen sınıfların çıkarları, üretimin itici gücünü oluşturuyordu. Bu durum şimdi, Batı Avrupa egemen kapitalist üretim biçimi tarafından en kusursuz-tam haliyle uygulanır. Üretimi ve değişimi egemenlikleri-denetimleri altında tutan kapitalistler, etkinliklerinin yalnızca en yakın erimli fayda etkisiyle ilgilenirler. Bu fayda etkisi bile —üretilen ya da değiştirilen malın faydası sözkonusu olduğunda— tümüyle geri plana geçer; tek itici gücü satıştan sağlanan kâr oluşturur. Burjuvazinin sosyal bilimi, klasik ekonomi politik, hemen hemen salt, üretime ve değişime yönelik insan eylemlerinin dolaysız toplumsal etkinlikleriyle ilgilenir. Bu onun toplumsal organizasyonunun kuramsal tanımlanmasına uygundur. Kapitalistler dolaysız kâr için üretim ve değişim yaptıklarından, ilk aşamada, salt en yakın, en dolaysız sonuçları hesaba katarlar. Bir fabrikatör ya da bir tüccar, ürettiği ya da satın aldığı metâyı ortalama bir kârla satarsa durumdan mutluluk duyar ve metânin ve satın alanın sonraki durumları onu ilgilendirmez. Benzer etkinliklerin doğal sonuçları için de aynı durum sözkonusudur. Bu etkinliklerin doğal sonuçları da aynıdır. Küba'da, dağ yamaçlarındaki ormanları yakarak, bunların küllerinden en verimli



bir kahve ağacı kuşağına yetecek gübreyi sağlayan İspanyol tarımcısını, sonradan, şiddetli tropikal yağmurların, korumasız kalan, üst-toprak tabakasını yıkayıp götürmesi ve geriye salt çıplak kayalar kalması ilgilendirir miydi? Bugünkü üretim biçiminde toplum gibi, doğa karşısında da genelde salt ilk ele gelen başarı gözönüne alınır ve sonradan da, buna yönelik eylemlerin en uzak etkinliklerinin değişik ve çok kez tümüyle tersine dönen diğer sonuçlarından dolayı arz ve talep dengesinin her on yılda bir endüstri döngüsünün ve hatta Almanya'nın da bu "iflas"ın<sup>4</sup> bir küçük üvertürünü yaşadığı gibi, kişinin kendi çalışması üzerine kurulu özel mülkiyetin, işçilerin mülkiyetsizliği yönündeki zorunlu gelişmesi, buna karşın, bütün zenginliklerin hergün biraz daha fazla çalışmıyanların ellerinde toplanmasına şaşırırlar; bu (...)<sup>5</sup>



# TÜSTAV

## NOTLAR

\* Engels, "Maymundan İnsanlaşma Sürecine Geçişte Çalışmanın Payı" yazısını, gerçekte, "Köleliğin Üç Temel Biçimi Üzerine" başlıklı kapsamlı çalışmasının bir bölümü olarak yazmıştır. Engels, sonradan bu başlığı, "İşçinin Köleleştirilmesi" olarak değiştirmiştir. Ancak, bu çalışma tamamlanmadan kaldığından, Engels, bu elyazmalarına içeriğine uygun olarak, "Maymundan İnsanlaşma Sürecine Geçişte Çalışmanın Payı" başlığını uygun görmüştür. "Doğanın Diyalektiği" malzemesinin 2. paketinin fihrist bölümünde bu başlık bulunmaktadır (bkz. Marx-Engels: Werke Bd.20, s. 569).

1) Bkz. Charles Darwin, "The descent of man, and selection in relation to sex" vol.1, London 1871.

2) Yeni bilgilere göre, dünyada ilk yaşamın 2 milyar yıldan önce başladığı sanılmaktadır. En eski bilinen fosil, olasılıkla Alg'lere aittir ve 1,2 milyar yaşındadır.

3) Engels, burada, Jacob Grimm'in "Deutsche Rechtsalterthümer" Göttingen. 1812 (zweite Auflage 1845) kitabının 488. sayfasında, keşiş Notker Labeo (Büyükdudak lakabı) (952-1022 yılları arası) yaptığı ahntıya atıfta bulunuyor.

4) 1873'deki büyük Ekonomik Kriz amaçlanıyor. Almanya'da bu kriz, 1873 Mayıs'ındaki "Büyük İflas" üvertürü ile başlamış ve yetmişli yılların sonlarına kadar sürmüştür.

5) Elyazmaları burada biter.



Die Aufführung der Arbeit.  
von Friedrich Engels.  
Einführung.



aus dem 1. Teil

Die Arbeit ist die Quelle aller Reichtümer, sagen die politischen Ökonomen. Sie ist die Ursache der Natur, die jeder Stoff erzeugt, die sie in die uns nützlichen, die, die wir auf uns selbst beziehen. Sie ist die Ursache der Grundbesitzung aller menschlichen Arbeit, und zwar in einem gewissen Grade, der uns in jeder Hinsicht zeigt, die uns die Menschen selbst gegeben.

H 57

1.6. In jedem kleinen der Kräfte ist in jedem Augenblick, und jeder ist ein Arbeiter. Die Kräfte sind die Kräfte der Natur, die sie in die uns nützlichen, die, die wir auf uns selbst beziehen. Sie ist die Ursache der Grundbesitzung aller menschlichen Arbeit, und zwar in einem gewissen Grade, der uns in jeder Hinsicht zeigt, die uns die Menschen selbst gegeben.

1.7. F. Mit der Fortbildung der Gesellschaften geht Hand in Hand die Fortbildung ihrer materiellen Kräfte, der Produktionskräfte. Die Hand der Sprache weicht in ihrer allseitigen Entwicklung von der Hand der Natur, und diese Entwicklung ist die Ursache der Grundbesitzung aller menschlichen Arbeit, und zwar in einem gewissen Grade, der uns in jeder Hinsicht zeigt, die uns die Menschen selbst gegeben.

1.8. Die Kräfte sind die Kräfte der Natur, die sie in die uns nützlichen, die, die wir auf uns selbst beziehen. Sie ist die Ursache der Grundbesitzung aller menschlichen Arbeit, und zwar in einem gewissen Grade, der uns in jeder Hinsicht zeigt, die uns die Menschen selbst gegeben.

1.9. Die Kräfte sind die Kräfte der Natur, die sie in die uns nützlichen, die, die wir auf uns selbst beziehen. Sie ist die Ursache der Grundbesitzung aller menschlichen Arbeit, und zwar in einem gewissen Grade, der uns in jeder Hinsicht zeigt, die uns die Menschen selbst gegeben.

Engels'in "Maymundan İnsanlaşma Sürecine Geçişte Çalışmanın Payı" çalışmasının, Amsterdam'daki Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nde bulunan orjinal el yazmalarından bir örnek. (Küçültülmüş kopya)



# Özel Bölüm

---

## İslam dünyasında din-felsefe ilişkisi ve İbn Rüşd

oktay özel\*

İnsanın düşünce ve inanç yönlerine hitab eden “felsefe” ve “din”, tarih boyunca birbirinin karşısında veya birbirini inkâr eder pozisyonlarını sürdürmüşlerdir. Bu durum, “din-felsefe ilişkileri” ya da “çifte gerçeklik” adı altında çok boyutlu ve geniş çaplı bir tartışmanın gündeme gelmesine yol açmıştır.

Çok tanrılı dinlerin veya inanç sistemlerinin hâkim olduğu dönemlerde böyle bir sorun olmamıştır. Sözkonusu tartışmalar felsefe'nin karşısına çıkan **tek tanrılı ve kitaplı** dinlerle başlamıştır. (Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi.) Bu dinler, altını çizerek vurguladığımız özellikleri dolayısıyla felsefe ile karşı karşıya gelmişlerdir.

Bütün dinler ve inanç sistemlerinde olduğu gibi, sözkonusu dinler de, en geniş anlamı ile “evren”i ve “varoluş”u kendilerine göre yorumlamışlardır. Varlığın ve varoluşun tek sebebi ve düzenleyicisi tek bir **Tanrı** (Allah)'nın varlığına olan inanç ve bu tek tanrılı “evren” telâkkisinin, peygamberler aracılığı ile insanlara sunulması sonucu, bu çerçevede oluşan öğretinin yazıya geçirilerek birer **kitap**'da toplanması ve en önemlisi, insanın bütün yaşamını ve yaşamına yön veren duygu, düşünce ve inançlarını buna göre ayarlamasının istenmesi, bu dinleri kendiliğinden felsefenin karşısına çıkarmıştır. Çünkü, aşağıda daha genişçe ele alınacağı gibi, felsefe de bir boyutuyla (varlık ve metafizik), aynı konular üzerinde insanın özgür düşüncesinin ürünü olan birtakım önermeler ileri sürüyordu.

Felsefe'nin esnek ve doğruluğu “görelî” olan önermelerine karşılık, “din”in katı ve mutlak doğrunun (tek olan hakikatin) temsilcisi olarak ortaya çıkması ve

---

\* Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Görevlisi



sunduğu "hakikat"ın dışında, insanın o "âciz" aklı ile başka önermeler ileri sürmesini yasaklaması, yapıları gereği karşıt niteliklere sahip olan felsefe ve din'i tam bir "çatışma" içine sürüklemiştir.

Bu çalışmada, felsefe ve din, özellikle birbirlerini çatışma noktasına getiren özellikleri açısından ele alınmaya çalışılacaktır. Çalışmanın asıl amacı olan İslâm dünyasında din-felsefe ilişkileri ve bu konuda İbn Rüşd'ün yaklaşımına bir hazırlık/temel olmak üzere önce, Batı'da yaşanan din-felsefe çatışmasına ana hatlarıyla kısaca göz gezdirilecektir. İslâm dünyasında din-felsefe tartışmalarına genel bir bakışın yapıldığı ikinci bölümden sonra, üçüncü bölümde İbn Rüşd'ün bu konudaki yaklaşımı ele alınacaktır. Bu arada, felsefe karşılığı olarak kullanılan **Hikmet**'den ne anlaşıldığı ve bunun, insanın özgür ve sınırsız düşüncesinin ürünü olan gerçek "felsefe"den çok farklı olduğu ve İslâmın sunduğu hakikate "iman"a götürecektir olan "şeriat"e kardeş bir **tasdik yolu** niteliğine büründürüldüğü İbn Rüşd'ün bakışı ile gösterilmeye çalışılacaktır.

## I- FELSEFE VE DİN

"Felsefe"yi, çok genel olarak, insanın, farkına vardığı, hissettiği ve duyuları aracılığıyla bilgisine sahip olduğu "varlıklar âlemi" (Evren) ve bu arada bizzat kendisi hakkında, "şaşkın" bir seyirci konumundan çıkıp aklını ve sezgisini devreye sokarak "sistemli düşünmesi" şeklinde tanımlamak mümkündür.

Bu tanımda ilk anda iki unsur göze çarpmaktadır. İlki, **varolanların bilgisine sahip olma**, ikincisi ise varolanlar hakkında elde edilen **bilgiler üzerinde "sistematik düşünme"**dir, veya başka bir deyişle, bu bilgilerden hareketle "varlıkları ve varoluşu, ona bir anlam vererek/kazandırarak düşüncede yeniden kurma"dır. Bunlardan ilki, bütün felsefenin ve felsefî düşüncenin üzerine oturtulduğu **bilgi** ve **bilgilerimizin kaynağı** sorununu gündeme getirmiştir. Bu sorun, aynı zamanda "felsefe"nin başlangıcı ile de doğrudan ilgilidir. Çünkü, varolanlar üzerinde sistematik düşünme diye belirttiğimiz ikinci nokta, aslında **felsefe**'nin ilk aşamasıdır ve bu ise, şu ya da bu şekilde kazanılmış bir "bilgi" temeli üzerinde kurulmuştur. Bu açıdan insanın, duyularıyla algıladığı nesnelere somut bilgisi ile, henüz bir anlam veremediği sezgileri felsefenin kaynaklığını yapmıştır. Ne zaman ki insan, bu ikisi (nesnelere somut bilgisi ve sezgileri) arasında bir bağ kurarak, "aklı"nı devreye sokmuş ve dikkatini kendisinin de bir parçası olduğu "doğa"ya çevirmiştir, bu nokta, insanın sistematik düşünmesi sürecinin ve dolayısıyla "felsefe"nin başlangıcı olmuştur. Bu süreç, genellikle doğa üzerine ilk düşünür sayılan Thales (M.Ö. VI.yy.)'le başlatılır.

Bu andan sonra dikkatini çevresine ve doğaya çeviren insan, önce, "bu dünya nereden gelip nereye gidiyor?" sorusuna cevap aramış ve bütün varlıkların ve "varoluşun" **ilk neden**(arkhe)'i üzerinde düşünmüştür. Bu arayış onu fizik dünyasından uzaklaştırmış; böylece soyut kavramlar ve "a priori" önermelere dayalı metafizik oluş ve **değişme kuramlarına** götürmüştür.\*

\* Bu ilk düşünürlerin "evren"i anlamak için doğa'dan yani "nesnel" olandan yola çıkmalarına ve öğretilerinin temeline çoğunlukla "madde"yi koymalarına rağmen, buradan kolayca **metafiziğe** geçmeleri sorulan sorunun niteliğinden kaynaklanıyordu. Çünkü cevap aranan soru(n) duyuların dengesiz bilgisiyle içinden çıkılacak bir soru(n) değildi. Bu yüzden, ister istemez soyut zihinsel kurgular gerektiriyor, **a priori** önermeler oluşturuluyor ve buradan da "mantık" devreye sokuluyordu. Aşağıda görüleceği üzere Aristo'nun metafizik felsefesi gücünü, yine



Bir yüzyıl sonra (M.Ö. V.yy.), insan düşüncesi dikkatini kendisine çevirerek bu sefer “insanın bu dünyadaki yeri ve anlamı nedir?” sorusuna cevap aramaya başlamıştır. İnsanın **bilgi**’si ve bu bilginin kaynağı ve niteliği, **akıl** gibi sorunlar üzerinde yoğunlaşılana bu dönemde insan yaşamının anlamı üzerinde düşünülmüş, **ahlâk, iyi-kötü, erdem, mutluluk, özgürlük**, ve **erek** kavramları tartışılmıştır.

“Doğa” ve “insan” üzerine bu ilk düşüncelerden sonra, M.Ö. IV.yy.’da, felsefi düşüncenin zirvesi kabul edilen, felsefenin ana problemlerinin en üst düzeyde ele alınıp sistematize edildiği, doğa ve insanın bir bütün olarak ele alındığı yeni bir dönem başlamış, özellikle “metafizik” alanda felsefi düşüncenin bundan sonraki evrelerine damgasını vuran ilkeler oluşturulmuştur.

Bu bağlamda Platon’un “iyi”den yola çıkarak, sürekli bir oluş ve değişme içindeki nesnelere âlemi dışında, hiç değişmeyen ve kendisiyle özdeş “asıl gerçeklik” olan **idealar âlemi** tasavvuruna ulaşması; buradan hareketle, tek tek nesnelere bu idealar örneğine göre oluşturan ve evrene düzen kazandıran “ilâhî” bir ilkenin (Demiurgos) varlığını ileri sürmesinden sonra, Aristo’nun yine buna benzer bir yaklaşımla “varoluş”u, kendini belli bir maddede (tek tek nesnelere) gerçekleştiren bir “form” ile açıklaması; bu oluşu başlatan **ilk hareket ettirici** (salt form, salt düşünme olan) “tinsel bir ilke”nin varlığını kabul etmesi, dinî olmayan bir metafiziğin ve dolayısıyla bağımsız insan düşüncesinin ulaşabileceği en son nokta olmuştur. Aristo’nun bu metafizik felsefesi gücünü, dayandığı mantıktan alıyordu.

Bu andan sonra felsefe, Platon ve Aristo’nun metafiziği ve mantığı çerçevesinde gelişmiş, zaman zaman “mutluluk”, “erdem” ve “bilgelik” gibi konuları esas alan **ahlâk** ön plâna geçmiştir. Henüz “tek tanrı” düşüncesine varılmamış, “pagan” inançların hâkim olduğu bütün bu dönemlerde metafizik düşüncede “Tanrı”ya ya da “Tanrılar” a karşılık gelen kavramlara ve ilkelere değişik felsefi görüşlerde değişik içerikler kazandırılmış, zaman zaman bunun yerini “doğa yasaları” almış veya “panteizm” e varılmıştır.

İlk defa olarak, İsa’nın çağdaşı Phillon’un, Tevrat’ı Platon’un metafiziği ve buna dayalı ahlâk felsefesine dayanarak yorumlaması ile **Din**, felsefi düşünce içinde kendine bir yer edinmeye başlamıştır. Böylece, yeni bir bilgi türü, **vahy** gündeme gelmiş, felsefenin uğraştığı ve kafa yorduğu bütün alanları kapsayan ve insanlara “hakikat” i (gerçeğin nihai bilgisi) sunan bir başka kaynak beraberinde getirdiği “otorite” (mutlakçılık) ve “iman” ile devreye girmiştir.

Bu andan itibaren, önce Hıristiyanlık daha sonra da İslâmîyet, insanların “âciz” ve “yetersiz” olan akılları ile “hakikat” e ulaşmak için boşuna çabaladıklarını, “her şeyin sebebi”, “yaratıcısı” ve “düzenleyicisi” olan ilâhî kudret (God, Allah)’in bu hakikati hazır bir şekilde insana peygamberler aracılığı ile sunduğunu, insanların artık buna yalnızca “iman” etmeleri gerektiğini, aksinin “küfr” olacağını söyleyecektir. Böylece bu tektanrılı dinler insan’a o ana kadar özgürce ve sınırsızca kullandıkları **düşünme**’yi (ve tabii onun dayanağı akıl yürütme ve mantığı) bırakmalarını söylüyor ve onu sorgusuz iman’a davet etmiş oluyorlardı. Sonuçta **akıl** ve **inanç** (felsefe ve din) karşı karşıya gelmişti.

Bir süre sonra, MS III. yüzyıldan itibaren Batı’da Hıristiyanlık bir din olarak önce kendini felsefeye karşı zaman zaman onun silahlarını (Platon ve Aristo)

temellerini kendisinin attığı “mantık” dan alıyordu. Ki, bu mantık ve beraberindeki metafizik görüş, çok sonraları “din”lerin “ilâhî bilgi” (vahy)leri ile kolayca uzlaştırılabilecektir.



kullanarak savunmak durumunda kalmış (patristik dönem), V. yüzyılda Augustinus ile gücünü kabul ettirmişti. Bu süre içinde pagan inançlar gittikçe zayıflamış Hıristiyanlık hızla insanları kendine bağlamıştır. Böylece, "felsefe"nin uzun süren sessizlik dönemi başlamış, yerini "iman"a bırakan "felsefî düşünce" manastırların mahzenlerine kapatılan "klâsik" kitaplarda yeniden hatırlanmayı beklemiştir.

Bu arada VII. yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkan İslâmiyet için durum daha kolay olmuştur. Bu din'i kabul eden insanların herhangi bir "felsefî düşünce" geleneği olmadığından, İslâm'ın onlara sunduğu "hakikat"i "iman" derecesinde kabul etmeleri pek zor olmadı. Felsefî düşünce ile tanışmaları ise, VIII. yüzyıldan itibaren Süryaniler'in Grekçeden yaptıkları antik Yunan klâsikleri çevirileri aracılığı ile oldu. Bu olay meyvelerini onuncu yüzyıldan sonra ve özellikle XI-XII. yüzyıllarda verdi. Önce iman eden müslümanlar "düşünme"yi (felsefî düşünce) anlamında böylece sonradan öğrenmiş oldular. Hocaları ise Platon ve Aristo'ydu. Özellikle Aristo'nun metafiziği ve mantığı düşünen müslümanın, "din"inin kendisine sunduğu "hakikat"i daha iyi kavramasının ve iman'ını pekiştirmesinin en önemli aracı oldu; aynı zamanda onun, kendisini rahatsız eden, imanını zedeleyen ve zaman zaman günaha (küfre) götürebilen "Akl"ından korkmaması gerektiğini de göstermiş oldu. Çünkü, insan aklının ve onun felsefî düşüncesinin amacı "nihâi bilgi"(hakikat)'ye varmak, varoluşun sırrını çözmek ise, bu işi din, felsefeden daha iyi yapıyordu. Üstelik felsefenin vardığı sonuçlar (Platon ve Aristo) da çoğu zaman, "vahy"i destekler nitelikteydi.

İslâmiyetin "nass"ları (şeriat) ile "felsefî düşünce"nin Platon ve Aristo kanadı arasında tam bir karşılık olmadığı, hatta bu felsefenin son çözümlemede İslâm'ın "nass"larını desteklediği düşüncesinin filozoflar arasında yaygın olduğu İslâm dünyasında, böyle bir ortamda yaşayan ve yetişen İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisini ele alan eserleri ile 14. yüzyıldan itibaren Batı'da Hıristiyan skolastiğinin de temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur.\*

Böylece bir süredir manastırlara kapanmış olan felsefî düşünce başka bir dinin bölgesinden geçerek, Batı'da yeniden hatırlanmış; ancak bu sefer, İslâm dünyasında olduğu gibi "din"e yardımcı olmak üzere kullanılmıştır. Batı felsefesi tarihinde "geriye atılan adım" sayılan din-felsefe uzlaşması (en azından çatışmaması) olayı, bir felsefe geleneği olmayan İslâm dünyasında "felsefe"nin görüp görebileceği "en ileri" nokta olarak kalacak ve daha o dönemde mahkûm edilecektir.

\* Bir bilgi edinme yolu olmaktan çok, "varlığın temelleri, özü ve anlamı üzerine öğreti" olan metafizik ve konumuz açısından Aristo metafiziği, bütün metafizik öğretilerde olduğu gibi değişmezlik, hareketsizlik, tanrı(sal)lık, deneydışılık, salt düşünce ile kavranırlık ve mantıksallık gibi özellikleriyle bütün Ortaçağ boyunca gerek Hıristiyanlık, gerekse İslâmiyet için bir ilâhiyat şekline bürünmüştür. O.Hançerlioğlu'nun sözleriyle, "yoğun bir tanrısallığın egemen olduğu ortaçağ düşüncesi, tanrıbilimini kolaylıkla bu temeller üstüne oturtabilirdi. Nitekim de öyle oldu ve metafizik deyimi tanrıbilim(ilâhiyat)'le anlamdaş kılındı. Ortaçağda 'felsefe' deyimi de bu anlamdaşığa katılmıştır; çünkü bu çağda felsefenin konusu bütünüyle metafizik, eşdeyişle Aristoteles'in 'ilk felsefe' adını verdiği kitaplarda —ki daha sonra 'metafizik' adını almışlardır— işlediği konulardı." Bkz. *Felsefe Sözlüğü*, s. 286. Yine bu bağlamda İbn Rüşd, B.Russel'in deyimiyle "İslâm felsefesinden çok Hıristiyan felsefesi için önemlidir. O, İslâm felsefesi için ölü bir sondu, Hıristiyan felsefesi içinse bir başlangıç olmuştur." Bkz. Hançerlioğlu, a.g.e., s. 218.



## II- İBN RÜŞD'E KADAR İSLÂM DÜNYASINDA "FELSEFE"

İslâm dünyasında "felsefe" karşılığı genellikle hikmet kullanılmış, zaman zaman kullanılan "felsefe" tâbiri ise, daha dar bir anlam ifade etmiş çoğunlukla hikmet'e götüren bir yol olarak "akıl yürütme", "soyut düşünme", "mantık"la eş tutulmuştur. "Filozof" karşılığında ise **hakîm** (çoğulu hükemâ) veya **feylesof** (çoğulu filâsife) tâbirleri kullanılmıştır.

Ancak buradaki "hikmet", ilk bölümde sözü edilen "metafizik felsefe"ye tekâbüle etmek ve felsefe'den yalnızca metafizik konular anlaşılacaktır. İleride de görüleceği gibi, sözkonusu metafizik felsefe "hikmet" hâlini alırken tam bir "İslâm ilâhiyatı" şekline büründürülmüştür. Platon ve Aristo öncesinin "maddecî" doğa felsefesi ise "hikmet" in dışında tutulmuş, en iyi haliyle "tabiat ilimleri" (ulûm-ı tabia) adı altında ayrı bir uğraşı olarak kabul edilmiştir (örneğin Gazâlî'de). Bu ilimlere dayalı felsefe ile uğraşanlar ise **tabiiyyûm** ve **dehriyyûn** adı altında gösterilmiş ve "zındık"lık (dinsizlik)'la suçlanmışlardır. Bu, bir anlamda doğru bir yargıdır; çünkü bunlar gerçekte duyularımız ve aklımızla algılayabileceğimiz bilgileri, dolayısıyla "madde"yi, fiziği esas almışlar, doğrudan Tanrı'ya değilse bile (Ravendi onu da reddediyor) genel olarak din'e ve peygamberliğe (dolayısıyla "vahyi bilgi"ye) karşı çıkmışlardır. Hatta, İbn Mukaffa, Kur'an'a nâzire yazmaya bile kalkışmıştır. Platon öncesi Yunan doğa felsefesinin yanısıra Doğu (Hint, İran) inanışlarından da etkilenen bu düşünürler metafiziği, aklın dışında alanı kabul etmemişlerdir.

İslâm dünyasında "hikmet" adı altında alınan düşünceler asıl felsefe olarak kabul edilmiştir. Bu ise, Yunan Felsefesinde Platon ile Aristo'nun metafiziğinin Plotinos'cu yorumu veya doğrudan Aristo metafizik mantığına karşılık gelmektedir. Bu anlamda felsefe (hikmet), (bundan sonra özel olarak "hikmet"i kullanmadıkça, felsefeyi bu anlamda kullanacağız. O.Ö.) a) nesnelerin mahiyet ve hakikatini bilmek, b) varlık'ın sebebini açıklamaya çalışmak, c) insanın kendisini tanıması, d) insanın gücü ölçüsünde Allah'a benzemek, yani ilâhî bir kişilik kazanmak gibi hususların yanısıra daha üst düzeyde "hakikatin ölçüsü" gibi konular üzerinde düşünmektir.

Bu konular üzerinde düşünen kişi (hakîm, feylesof) her şeyde bir sebep (illet) arayan kişidir. Bu ise onu eninde sonunda metafiziğe ve mantığa götürecektir. Buradan çıkan sonucu şöyle formüle etmek mümkündür: Hikmet = Metafizik Felsefe = Aristo Mantığı ve Metafiziği.

İslâm dünyasında "hikmet" adı altında din'in (şeriat'ın) karşısına çıkarılan ya da onunla "kardeş" kabul edilen "felsefe" budur; ve bu anlamda felsefe ile uğraşanlar (felâsife, hükemâ), bu felsefeyi hiçbir zaman dinin yani şeriatın karşısında ayrı bir "gerçeklik/hakikat alanı" olarak düşünmemişlerdir. Çünkü, onlara göre felsefe (hikmet), sıradan kişinin yalnızca "iman" ederek vardığı noktaya (Şeriat'ın da sunduğu "hakikat"e, "vahyi bilgi"ye), düşünce yoluyla (akıl yürütme, akli kıyas yoluyla) varmak, kısacası "iman"ı akılla desteklemekten başka bir şey değildir.

Buna rağmen, kendileri de sağlam müslüman olan "feylesof"ların herhangi bir felsefe (felsefî düşünce) geleneği olmayan ve "iman" ile çevrelenmiş bir topluluk içinde bulunmaları, zaman zaman da kendi içlerinde düştükleri tutarsızlıklar "şeriat"ı esas alanlar tarafından tepkiyle karşılanmaları sonucunu doğurmuştur. Böylece "Allah"ın ve "vahyi bilgi"nin karşısına insanın "âciz" aklını çıkaran bir "sapık" düşünce sahiplerine karşı bir şeriat (din) cephesi



açılmıştır: **Selefiye, ehl-i hadris ve Eş'ari Kelâmı** ile **Gazâli** bu cephede yer almışlardır. El Kindî, Farabi ve İbn Sina'dan oluşan "felsefe"çiler (Meşşailer)'in ilk kuşağı, bu cephenin geniş saldırısına muhatap olmuş ve Gazâli çok yönlü "eklektik" bilgisiyile ve onların silâhlarını kullanarak bu kuşağı (ve dolayısıyla "felsefe"yi) mahkûm ve "tekkir" etmiştir.

Bu arada, akli ve duyularla elde edilen bilgiyi esas alan "akl"ı zaman zaman "nakl"e üstün tutan **Mu'tezile** grubu, bu çatışmaya bir taraf olarak katılmamasına rağmen genellikle, felsefenin karşısında yer alan Kelâmîcılar içine dahil edilmiştir. Mu'tezile'yi, Platon-Aristo öncesi "doğa" felsefesinin son kertede "şariat"la bağdaştırılması, akılcı bir din felsefesi şeklinde değerlendirmek daha uygun olur kanaatindeyiz. Bu yönüyle Mu'tezile, "imân"ı öne çıkaran Kelâmîcılardan çok "meşşai"lere yakındır. Onların ve meşşai okulunun ilk temsilcilerinin (Farabi, İbn Sina gibi) Ariston mantığını pek iyi anlayamamaları yüzünden bu bağdaştırma işleminde düştükleri zorluklar ve çıkmazlar bir bakıma İbn Rüşd'ün de düşüncesidir. İbn Rüşd hem şariat'dan hem felsefe (akli kıyas, mantık) den pek bir şey feda etmeden, her ikisini daha dengeli bir biçimde ve birinden birini üstün çıkarmadan bu işi elindeki Ariston felsefesi ve mantığıyla daha kolay yapmıştır. Bu yönüyle, sözkonusu "akılcı din felsefesi"nin, (İslâm ilâhiyatının) oluşmasında İbn Rüşd'ün payı çok daha fazladır.

### III- İBN RÜŞD'E GÖRE DİN-FELSEFE İLİŞKİLERİ

#### A) İbn Rüşd.

1126-1198 yılları arasında yaşayan İbn Rüşd Endülüs'lüdür. Yaşadığı dönemde Eş'ari Kelâmı ve Gazâli'nin filozofları (dolayısıyla da yukarıda belirtilen anlamda "hikmet"i, metafizik felsefeyi) mahkûm eden görüşleri İslâm âleminde etkinliğini sürdürüyordu. Meşşai felsefe son büyük temsilcisi olan İbn Sina'nın 1037'deki ölümüyle ilk dönemini kapatmış ve Kelâmîcılar ile Gazâli'nin sert tenkitleri ile Doğu'da etkisini kaybetmeye başlamış, kendisine Batı'da, Endülüs'te yer bulmaya çalışmıştı. İbn Rüşd Meşşai okulunun Endülüs kanadında yetişen son ve en büyük düşünürü olmuş, bu felsefeye (hikmet'e) son şeklini vermiştir.

Kendisinin de mensubu olduğu Meşşai okulunun benimsediği Ariston mantığı ve metafiziğiyle özdeşleştirilen felsefe (hikmet) ile şariat (din) arasında ortaya çıkan tartışmalı ilişki üzerine İslâm dünyasında son (ve belki de ilk) büyük denemeyi —kendisinden önceki düşünceleri de içeren— İbn Rüşd yapmıştır.

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkileri üzerine üç eser kaleme aldığı bilinmektedir. İlki, Gazâli'nin filozofları ve dolayısıyla da felsefeyi mahkûm eden "Tehâfütü'l-Felâsife" adlı eserine karşı kaleme aldığı felsefenin savunucusu olan **Tehâfütü't-Tehâfüt**'dür. Henüz dilimize çevrilmemiş olan bu eserinden sonra İbn Rüşd'ün bu konuda yazdığı iki eseri daha bulunmuştur, ki bunlar burada ele alacağımız **Kitab-ı Faslu'l Makal ve Taktırü Mâ Beyne's-Şeria ve Hikme Mine'l İttisal** ile **El Keş an Minhaci'l Edille**'dir. İkisi bir arada dilimize çevrilerak yayınlanan (İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri**, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985) bu iki eserin 1180'lerde veya daha önce kaleme alındığı sanılmaktadır.

Genel olarak felsefe'nin din karşısındaki durumunu ele aldığı **Faslu'l Makal**'da İbn Rüşd, hiçbir dinî esas (şariat'ın "nass"ları) inkâr etmeden, felsefe, ilim ve akıl ile şariat, Allah, vahy (nakil) gibi konuları ele almış ve özellikle "hakikat"e ulaşma yolu (burhan, ilm-i yakıyn) ile felsefe (hikmet)'nin şariat karşısındaki



konumunu belirleyen **te'vil** üzerinde durmuştur. Bütün bunları yaparken, din ile felsefenin (şeriat ile hikmet) nasıl bağdaştırılması gerektiğine sık sık dikkati çekmektedir.

**El Keşf**'de ise, Eş'arî Kelâmının ve kendinden önceki feylesofların (Farabi, İbn Sina), giriştikleri **te'viller** yüzünden şeriat etrafında meydana gelen —ve aslında hem şeriata hem de felsefeye zarar veren— tutumları şeriatın belli başlı tartışmalı konuları (Allah'ın varlığı, Vahdaniyet, Allah'ın sıfatları ve fiilleri) çerçevesinde ele almakta ve sözlerine yine "**te'vil**"in nasıl yapılması gerektiğini ele alarak son vermektedir.

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkileri üzerindeki temel fikirleri her iki eserinde de esas olarak aynı olmakla birlikte, O'nun değişmeyen bakış açısını "**Faslu'l Makal**"da daha açık olarak yakalamak mümkündür.

### B) İbn Rüşd'de Din (Şeriat) ve Felsefe (Hikmet).

"Bir yanda yalnız başına **"iman"**la yetinen kişiler vardır. Öte yanda felsefi akıl yürütmenin yeterli olduğunu düşünen insanlar olmuştur. Bu ikisi arasında da biri veya diğeri üzerinde daha fazla durmakla birlikte bunların her ikisini de zorunlu ve birbirlerini tamamlayıcı şeyler olarak gören örneğin Aquino'lu St. Thomas gibi kişiler vardır. Tanrıbilimcilerden (ilâhiyatçılardan) farklı olarak doğa-üstücü filozoflar, genellikle bu yaklaşımların birincisinden tatmin olmamışlar ve kendi yaklaşımlarını doğrulamak amacıyla özel kanıtlar getirmeye çalışmışlardır."

(Randall-Buchler, **Felsefeye Giriş**, s. 118)

Randall ve Buchler'in yukarıya aldığımız tanımlamalarında sözünü ettikleri St. Thomas türü metafizikle uğraşan filozoflar, temelde "**din**"lerinin kendilerine sunduğu tek "**hakikat**"in bilgisini (vahyî bilgi) kabul eden **dindar** kişilerdir. Bunlar, gerek içinde buldukları ailelerden gelen, gerekse sonradan gördükleri eğitimden ya da özel merakları sonucu okudukları değişik kitaplardan kazandıkları daha geniş "**perspektif**" dolayısıyla, doğal olarak "**din**"lerin genellikle sıradan insana hitap eden "**nass**"larının "**zahiri**" kurgusuyla (İslâm için "**şeriat**") yetinmemiş, ondan tatmin olmamışlardır. Ancak, "**iman**"larını hiçbir zaman yitirmedikleri için, kendi yaklaşımlarına destek aramışlar, yazarların deyimiyle "**özel kanıtlar**" peşinde koşmuşlardır.

Bir bakıma tam olarak ne "**din**"e, ne de "**felsefe**"ye uyan kendi özel ve nâzık konularına sağlam bir temel bulmaya, ona "**meşruiyet**" kazandırmaya çalışmışlardır. Bu çaba, onları "**iman**" ile "**şüphe**", "**nakil**" ile "**akıl**", genel olarak da "**din**" ile "**felsefe**" arasında daha çok **din**'i kollayan, nihai olarak onun "**hakikat**"ını üstün tutan bir **yakınlaştırma**, **uzlaştırma** noktasına götürmüştür. Bu tavır sonucu onların elinde **din**, zahiri anlamından uzaklaşmış "**batını**" bir öz kazanarak bambaşka bir çehreye bürünürken, **felsefe** öz'ünden tamamen uzaklaştırılmış, son kertede "**vahyî bilgi**"nin akıl yoluyla "**tasdik edilmesi**" olarak görülmüştür.

İbn Rüşd'ü de bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekir. O, bir yandan, din karşısında ve dinin sunduğu "**ilâhi bilgi**"(vahyî bilgi, şeriat)'nin hüküm sürdüğü bir ortamda ve sahâda, insanın "**akl**"ına, mantığına (aklî kıyas) ve onunla özdeşleştirdiği "**felsefe**"ye bir yer, bir dayanak noktası ararken, din'in çok başka bir bağlamda, çok başka bir amaçla önerdiği "**düşünme**" (nazar, istidlâl) ilkesine sarılmış ve bunu felsefeye yakınlaştırmak isterken "**din**"i bambaşka bir çehreye sokmuş, diğer yandan, özgür düşüncenin sınırsız hareket alanı "**felsefe**"nin



yalnızca Aristo'nun mantığıyla desteklenmiş "metafizik" boyutunu almış ve bunu din'in nass'larını (şeriat) destekleyecek bir şekle büründürmüştür. Ve böylece İbn Rüşd'ün hikmet'i, gerçek anlamıyla felsefenin çok uzağına düşmüş, "şeriat ile aynı memeden süt emmiş" bir kardeş olup çıkmıştır.

İbn Rüşd'ün olaya nasıl bir perspektiften ve hangi konumdan yaklaştığını göstermek amacıyla yaptığımız bu açıklama ışığında O'nun din ve felsefe'yi nasıl değerlendirdiğine geçebiliriz. Bu arada, İbn Rüşd'ün yaklaşımının özünü bulabileceğimiz sözlerinden bazılarını aktarmanın, daha sonra söyleyeceklerimizi temellendirmek açısından yararlı olacağı düşüncesindeyiz. (Alıntılar S.Uludağ'ın hazırladığı yukarıda anılan kitaptandır. O.Ö.)

"Hikmet şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş kardeşidir. Tabiatları gereği dost olan, cevher ve yaratışları itibarıyla yekdiğerini seven hikmetle şeriat..."

(Faslu'l Makâl'den, s. 164)

"Felsefe, kabiliyetli ve zeki şahıslara hikmeti öğreten özel bir yoldur. Bütün hak dinler, halkın anlayabileceği ölçüde hikmete temas etmişlerdir."

(Tehafüt'ten naklen, s. 165)

"Şeriatı iptal etme, ahlâkî ve amelî faziletleri geçersiz kılma maksadı peşinde koşan ve bu dünyadaki haz ve lezzetten başka haz ve lezzet yoktur diyenler zındıklar yani materyalistlerdir. Şeriatı bağı olanlar da, hükemâ da böylelerinin katli konusunda şüphe etmezler."

(Tehafüt'ten naklen, s. 166)

Herşeyden önce, İbn Rüşd'e göre "Felsefe"nin Aristo'nun mantığı ve ona dayalı metafiziği demek olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Aristo metafiziği ise, ilk bölümde de belirtildiği gibi, öz olarak, içinde yaşadığımız nesnelere âlemine şimdiki biçimlerini veren öncesiz ve sonsuz bir "ilk hareket ettirici" (İslâm dünyasındaki ifadesiyle "muharrik-i evvel") Tinsel bir ilke'nin varlığını kabul etmekte ve onu varoluşun nedeni (illet'i) olarak görmektedir.

İbn Rüşd, Aristo metafiziğinin bu "soyut" kavramsal kurgusunu, İslâmın sunduğu var olan her şeyin sebebi "Allah" önermesi/inancı ile somutlaştırmış, bir bakıma İslâm'ın "yalnızca inanın" diye sunduğu bu önermeyi, İbn Rüşd Aristo'ya dayanarak düşünmenin temel aracı "akıl" ile de pekiştirmiştir.

O'na göre "felsefe", varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Sâni (Allah)'e nasıl delâlet ettiklerini, yani varlıkların (masnuatın) varolmaları cihetinden Sâni'nin delili olduğunu araştırmaktır (s. 96). Bu araştırma (şan'at) ne kadar mükemmel olursa ve varlıkları ne kadar iyi bilinir ve tanınırsa "Allah" hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur (s. 96).

Buna rağmen, O'na göre insanların en üstünü, zekisi ve dürüstü olan hâkimleri (hikmet'le uğraşanlar) varlıkların en üstünü (Allah) hakkında bilgi sahibi olmaktan mahrum etmek manasına gelen felsefenin kökten toptan yasaklanması büyük bir zulüm ve haksızlıktan başka bir şey değildir (s. 148).

İbn Rüşd'e göre, insanı Allah'a götüreceği olan varlıklar üzerinde araştırma yapmak için "aklı kıyas" dediği "mantık"ı bilmek gerekir. Bu, doğru ve hak düşünmenin yollarını bilme sanatıdır, burhan veya yakıyn ilmidir. Bunun ilkelelerini ise eski düşünürler koymuşlardır. İbn Rüşd, daha önce gelip geçmiş bütün milletlerin varlıklar üzerindeki düşüncelerini ve burhan yolu ile vardıkları sonuçların öğrenilmesi gerektiğini söyleyerek şöyle devam etmektedir: "Bu sözlerden hakka uygun olanlarını, onlardan alır (...) hakka uygun olmayanları bulunursa, buna da dikkati çekeriz, buna karşı başkalarını uyarırız, fakat kendilerini (eski



filozofları) mazur görürüz” (s. 107). Çünkü S. Uludağ’ın da belirttiği gibi, onları hidayete erdiren, irşad eden bir peygamber olmamış ve sırf akıllarına dayanarak bu sonuçlara ulaşmışlardır (s. 107).

İbn Rüşd bu sözleriyle de “vahyi bilgi”yi akli bilgiye üstün tuttuğunu bir kere daha göstermektedir. Bu durumda, O’na göre “felsefe” vahy’in bilgilerine uyduğu zaman —“hakk”a uygun olduğunda— muteberdir, ki bu, İbn Rüşd’ün felsefeyi “din”in (şeriat) yedeğine aldığı, son kertede akli’i “nakil” ile sınırladığını gösteriyor.

İbn Rüşd’e göre eski filozofların eserlerine bakmak Şer’an vâcibdir. Çünkü, onların maksatları ve eserlerinin gâyesi, şeriatın (öğrenilmesi ve ulaşılması için) teşvikte bulunduğu maksadın ta kendisidir. Bu eserleri okuma ve inceleme ehliyetine sahip olmak için şu iki şartın bir arada bulunması gerekir. a) Doğuştan zeki olmak, b) Şeriat’ın istediği adalete, dürüstlüğe ve fazilete sahip olmak. Bu ehliyete sahip olanları, bu eserleri incelemekten menedenler, “marifetullah”ı tahsil etmek ve Allah hakkında bilgi sahibi olmak için şeriatın halkı davet etmiş olduğu bir kapıdan onları geri çevirmiş olurlar. **Bu kapı, Hak Taalâ’yı hakkı ile tanımayı temin eden ve bu sonuca ulaştırın düşünce kapısıdır.** (s. 107-108).

O’na göre, felsefeyle uğraşanlar arasında yolunu azıtın bazı “sapık”lar ve hatalı kişiler vardır. Fakat bu yüzden felsefeyi menetmek yanlışır. Çünkü bunlar arızî durumlarıdır ve felsefenin bizatihi kendisinde yoktur (s. 108-109).

“Vahy”, İbn Rüşd’e göre tek olan “hakikat”ın en doğru bilgisidir. Bunu sadece kabul etmekle kalmayıp bu konuda “iman” etmek gerekir. Felsefe (hikmet) ile uğraşın kişi (ehl-i burhan, hâkim) “vahy”in sunduğu bilginin özünü anlamakla, özüne ulaşmakla **yükümlüdür**. Bu işi (te’vil), elindeki “akli kıyas” (mantık, felsefe) yoluyla yapabilecek tek kişi burhan ehli olan hâkimdir, feylesoftur (s.133-134).

Bu durumda İbn Rüşd’ün felsefe’si İslâm’ın “Allah” inancını desteklemek için, düşünen/düşünmesini bilen insanın (ehl-i burhan) giriştiği “akıl yürütme, akli kıyas” işidir. Yani, İslâm’ın sunduğu “hakikat”a programlanmış bir akıl yürütme’dir. Bu işlemin sonunda insanın vardığı en üst nokta ise hikmet’tir. “Hikmet” şeriata gerçek anlamını vererek (te’vil yaparak) sonunda, “en üst düzeyde” İslâm’ın sunduğu hakikate iman noktasına varır. (Bkz. Ek III).

Burada “hikmet”in yerini biraz açmak gerekirse, şunları söyleyebiliriz:

Tanrı (Allah) kendi özgür iradesi ile yarattığı evren içinde, faili (düzenleyicisi) olduğu nesnelere kendi bağımsız fiil alanları bırakmıştır. Onların, kendi “cüz’i irade”lerini kullanabilecekleri bir alan. İnsan da kendine verilen bu alanda, Allah’a göre sınırlı olan iradesiyle (aklıyla) kendi varlığına bir anlam kazandırmaya çaba göstermelidir. İşte İbn Rüşd, İslâm’ın da bu anlama gelebilecek “nass”larından yararlanarak, insanın “akli kıyas” yoluyla vardığı metafizik önermeyi (bağımsız insan düşüncesinden —felsefeden— geriye kalan tek mirası, Aristo mantığı ve metafiziğini) hikmet adıyla bu alana yerleştirmiştir. Ve hiç bir zaman şeriat(din)ın karşısına çıkarmadığı “hikmet”i, şeriatla ortak olan kaynağından (Allah) dolayı hak saymıştır (s.112). Sanki, Allah, kendi kudretinin bir delili olarak insana, kendi akıyla da ilâhi gücünü tasdik ettirmek için bu imkânı vermiş gibidir. Yani hikmet bütün varlıkların tek yaratıcısı ve düzenleyicisi, illet’i olan Allah’ın kendi varlığı ve gücünü düşünen insanlara (ehl-i burhan’a), onların seviyelerine uygun bir şekilde tasdik ettirmesinin bir yolu gibidir İbn Rüşd’e göre. Şeriat (din) ise, aynı olayın sıradan insanlar (cumhür) için düşünülmüş olanıdır.

Böyle olduğu halde, ikisi de ayrı kişilere hitap eden aynı kaynağın bu iki kolu



neden birbirinin karşısı gibi ele alınmış ve birbirine düşman hale getirilmiştir? İbn Rüşd'e göre bunun sebebi, her iki tarafın da birbirini yeterince anlayamaması, "hükemâ"nın yanlış ve gereksiz "te'vil"ler yapması, bu yüzden şeriatin felsefe(hikmet)yi toptan inkâr etmesine yol açmasıdır. İbn Rüşd'ün bütün bu açıklamaları kaleme almak zorunda kalmasının da sebebi budur (s. 147).

Toparlayacak olursak; sıradan insanın yalnızca "inanarak" vardığı iman'a, düşünen (akıl yürüten, felsefe yapan) insan "hikmet" aracılığıyla varmaktadır. Ve bu çeşit "iman", diğerine göre daha "muhkem", daha "makbûl"dur.

İbn Rüşd'e göre "hikmet" noktasına gelmeyen akıl yürütme, felsefe yanlıştır, yaptığı işi iyi bilmemektir. Sonuç olarak ise "sapıklık"tır. Bu çeşit bir felsefe, gerçek anlamda "felsefe" değildir. Bu yolda "felsefe" yaptığını söyleyenler hem felsefe'ye (İbn Rüşd'ün hikmet aracılığıyla "iman"a giden gerçek felsefesine) hem de şeriat(din)a zarar vermektedirler. Gerçek felsefe, İbn Rüşd'ün anladığı manâdaki "aklı kıyas"tır (ki bu, burhan ve yakın ilmi ile yapılır), hikmet'tir. Bu ise asla şeriat ile ters düşmez; aksine onu kuvvetlendirir. Böylece iman daha da pekişir.

Bu yüzden, şeriata ters düşüyor ve imanı sarsıyor diye "felsefe"yi (hikmet'i) suçlayanlar, aslında gerçek felsefeyi bilmeyen, anlamayan câhil insanlardır. Ve bu tavırlarıyla, farkına varmadan, şeriata güç alacağı ve daha da kuvvetleneceği en büyük dostunu ortadan kaldırmakla, şeriati da zayıflatmaktadırlar; ona en büyük darbeyi indirmektedirler.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

"Felsefe", İslâm dünyasında adından metafizik boyutuyla (Platon ve Aristo metafiziği) ve bu metafiziği temellendiren Aristo'nun mantığıyla söz ettirmiştir. Tektanrılı "din"lerin ortaya çıkıp felsefenin varlık sahasının tümüne el atması, aslında bağımsız felsefenin, özgür düşüncenin sonu olmuştur. Çünkü ona gerek kalmamıştır. Din açısından zaten "küfr" demek olan maddeci bir "doğa felsefesi" ile "insan"ı esas alan ahlâk ve devletin sözünü etmek bile yasaklanmıştır. Metafizik ise, Aristo yorumu ile İslâm filozoflarının elinde kendisinin, İslâm'ın insanlara sunduğu "hakikat" ile çatışmadığını ispatlamaya çaba göstererek varlığını sürdürmeye çalışmış; bunu yaparken de şeriattan (Kur'an'dan) bazı "nass"ları kendine meşruiyet kaynağı yapmıştır.

Buna göre, Aristo ve Platon ile özdeşleştirilen ve "mantık"la desteklenen metafizik felsefenin "evren" telâkkisi, Kur'an'ın insanı Allah'ın varlığı hakkında "düşünme"ye çağıran hükmü gereği, "aklı kıyas" ile düşünen "ehl-i burhan"ın varabileceği en yüksek noktadır. Bu nokta (hikmet) ise, hiçbir zaman İslâm'ın sunduğu "hakikat"e ters düşmemektedir. Tersine hikmet, "ilâhi hakikat"ın sıradan insanlara hitab eden şekli olan şeriat (din) ile kardeştir. Çünkü ikisi de aynı kaynaktan gelmekte ve aynı hakikati ihtiva etmektedirler. Bu yüzden "hikmet"le eş tutulan felsefe ile "şeriat"le eş tutulan din birbirine karşıt iki ayrı "gerçeklik"i ifade etmezler. Son kertede, ikisi de Allah'a giden, yalnızca, farklı seviyedeki insanların kendilerine uygun biçimde tuttukları iki değişik yoldur. Ayırıcı nitelikleri ise, hikmet'in "düşünerek", "aklıyla da tasdik ederek", şeriat'ın ise yalnızca "inanarak" insanı tek olan bu "hakikat"e götürmesidir.

İbn Rüşd, işte bu anlayışın en önemli, belki de tek temsilcisidir. Ve "felsefe"nin İslâm dünyasında "hikmet" adı altında bulabildiği en ileri nokta budur. Vahiy bilgi'nin üstünlüğünü a priori olarak kabul eden hükemâ ya da felâsife, bu



bilgi ile sınırlanmış bir evrende ancak te'vil bağlamında kendine bir yer bulabilmiştir. Bunda da başarılı olduğu söylenemez. Çünkü, felsefe'nin bu konumu bile, feylesofların kendilerinden başkası tarafından hiçbir zaman kabul edilmiştir. Onların, bu tür bir felsefeyi kabul etmeleri için bile, öncelikle "batını İslâm"ın kabulü gerekmektedir. Bu durumda H. Corbin'in de belirttiği gibi, "Batını İslâmın benimsenip tebliğ edilmesi veya reddedilmesi ihtimallerine göre İslâm'da felsefenin kaderi ve görevi belirlenmiş olacaktır" (Bkz. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 166), (Bkz. Ek IV).

Sonunda yine "ilâhi hakikat"e iman'a bağlanan ve bu noktaya varmayan felsefi düşünceleri ve düşünürleri mahkûm etmekte hiç de şeriaten aşağı kalmayan bu tür bir felsefe (hikmet) bile, o dönemin düşüncesine ve yaşamına hâkim olan şeriat (din) tarafından dikkate alınmadığı gibi, "küfr" ile eş tutulmuştur.

Böyle bir felsefenin savunucusu olan İbn Rüşd, "İslâm Felsefesi" adıyla anılan **din'in felsefe tarafından da tasdik edilmesi** olayını **din lehine** en mükemmel bir şekilde çözümleyen bir "ilâhiyatçı" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eş'ari Kelâmı veya Gazâlî ise, bu kadarını da yap(a)madıklarından, çoğu zaman hatalı ve karşı silah olarak kullandığı "mantık" (aklı kıyas) ile felsefeyi toptan reddetmiş veya o'nu metafizik alandan kovmuş; "dünyevî-tabii ilimler" adı altında yine güdümlü bir alana hapsedmişlerdir. Bunu da en iyi bir şekilde Gazâlî yapmıştır. Bu arada "akıl"a ağırlık veren anlamında rasyonalist felsefeyi dengersiz ve anlamsız bir şekilde kullanan Mu'tezile ise (sözde "akıl"la nakil çatırsa, akıl nakilden üstün tutulur" demelerine rağmen) sonunda yine bir "iman felsefesi" olmaktan öteye gidememiştir.

İbn Rüşd'ün en mükemmel bir şekilde yaptığı "dinin felsefe ile temellendirilmesi" veya "felsefenin vahy'in hizmetine sunulması" uğraşısı, felsefenin yardımına ihtiyacı olmayan İslâm şeriatı tarafından reddedilirken, 14. yüzyılda Batı'da hâlâ felsefe'den tam olarak kopmamış olan hıristiyan skolastiği, İbn Rüşd'ün bu yorumunda kendisi için önemli dayanak noktaları bulmuştur.

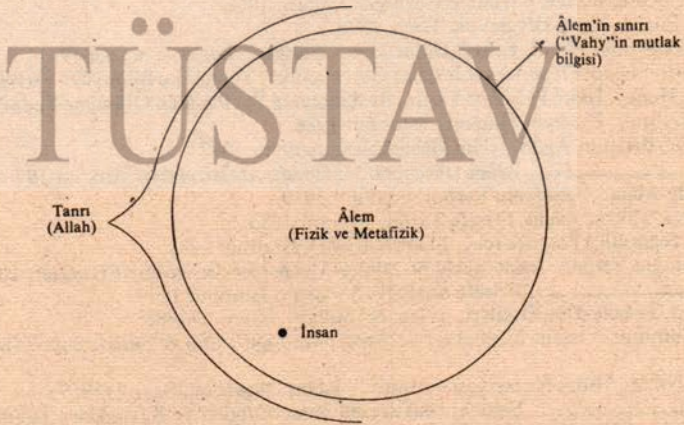
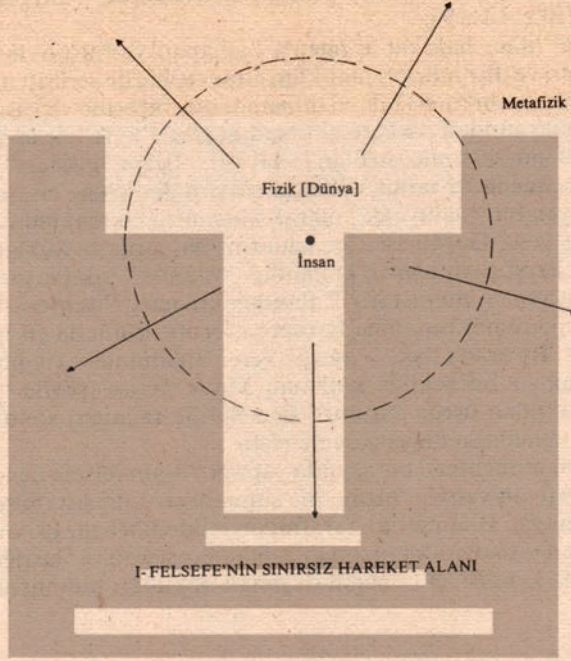
## KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedîa, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1981.
- Altıok, Füsün, *Niçin Diyalektik*, İzmir 1970.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 2. baskı, İstanbul 1981.
- Bulaç, Ali, "İslâm Düşüncesinde Çifte Gerçekçilik", *Toplum ve Bilim*, 29/30 (Bahar-Yaz 1985)
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*. Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198, (çeviren ve notlandıran: Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslâm Düşünürleri*, Ankara 1977.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1979.
- Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, İstanbul 1979.
- Günbulut, Şükrü, *Küçük Felsefe Tarihi*, Ankara 1983.
- Gazali, *Tehafütü'l Felâsife* (çev. Bekir Karlıga), İstanbul 1981.
- Hançerlioğlu, Orhan, *İnanç Sözlüğü. Dinler-Mezhepler-Tarikatlar-Efsaneler*, İstanbul 1975.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Sözlüğü*, 5. basım, İstanbul 1979.
- İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (Haz. S. Uludağ), İstanbul 1985.
- Kaya, Mahmut, "İslâm Düşüncesi ve Aristo Mantığı", *İlim ve Sanat*, Sayı 7 (Mayıs-Haziran 1986).
- Keklik, Nihat, "Bilgi Nazariyesi ve İman", *İslâm Düşüncesi*, Sayı 3 (1967).
- \_\_\_\_\_, *Felsefe. Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynakları*, İstanbul 1978.
- Kumeyr, Y., *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, (çev. F. Olguner), İstanbul 1976.
- O'Leary, De Lary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (çev. H. Yurdaydın - Y. Kutluay), 2. baskı, Ankara 1971.
- Randall, J. Herman-J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, (çev. Ahmet Arslan), İzmir 1982.



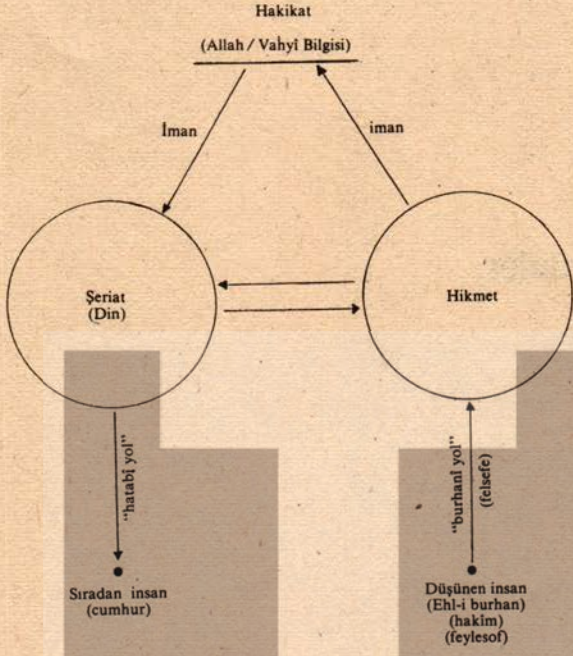
Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1985.  
 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, 3. baskı, İstanbul 1983.

EKLER

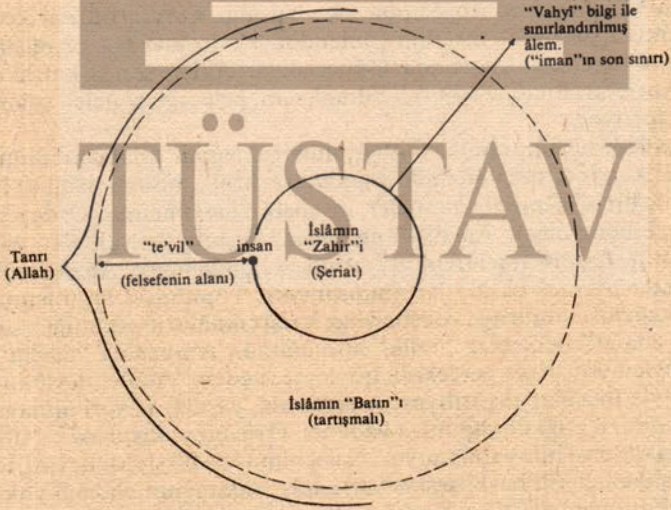


II-DİN'İN FİZİK VE METAFİZİK (ÂLEM)'E YAKLAŞIMI





III-İBN RÜŞD'DE ŞERİAT (DİN) VE HİKMET (FELSEFE)



IV- İSLAM DÜNYASINDA FELSEFE'NİN (tartışmalı) YERİ



## islam ve adalet

güney dinç

### ADALET HANGİ "MÜLK"ÜN TEMELİ

Tutuculuk, hukukun doğasında var. Yasalar kurulu düzeni korumak için yapıldığından, geleceğin insanını yönlendirecek düşünceler, geçmişin değer yargıları önünde sınanmak zorunda. Güncel özgürlüklere sert ve katı sınırlar koyan yasalar, yarınları bugüne bağımlı kılmak için, geleceğe yönelen soyut ve belirsiz tanımlar içeriyor.

Günümüzde hiç bir tanım, sınıflı toplum gerçeğini "adalet mülkün temelidir" sözcükleri kadar çarpıcı biçimde anlatamaz. Mülk, insana bağımlı bir kavram. Tarihin hiç bir döneminde, nesnelere, insansız özne olmamış. Özdeyişin vurguladığı özne, elbette insan. Ancak hangi insan? Kişinin yoksulu var, varlıklı var. Siyasal yetke, üretim araçları mülkiyetinde düğümleniyor. Adalet mülkün temeli olunca, ister istemez varlıklılar anımsanıyor. Toplumsal örgütlenmede güçsüzün, mülksüzün, sömürüye ve eşitsizliğe karşı çıkanların etkinliği kalmıyor. "Bu ne biçim adalet" dersiniz, "mülk" sözcüğünün Arapça'da "devlet" anlamına geldiği söyleniyor. Eğer gerçekten böyleyse, neden "Adalet devletin temelidir" denmiyor da insanlar şaşırılıyor. Anayasada, yasalarda yeri olmayan bir kavram. Dili gibi, içeriği de çağımıza yabancı. Öyle bir yakıştırma ki, doğru dürüst Türkçe açıklaması bile yapılamıyor. Nasıl olmuş da böyle bir deyim, laik cumhuriyette mahkemelerin başköşesine yerleşmiş, anılanın olanağı yok.

İslam ekininin serpintileri altında yetişen hukukçular bile, hergün karşılaştıkları bu yazının ne anlama geldiğini açıklayamadılar. Oysa, "mülk"ün tanrısal içeriğini bilmeden, İslam'ı tanımak olanaksız. Anlaşıyor ki, kaba çelişkiyi göre göre, nedenini araştırmadığımız bir alışkanlığı sürdürüyoruz



## I — “MÜLK” NEDİR?

Günümüzde çok çarpık yorumlara kaynaklık eden deyim, Arap-İslam kökenli. Özdeyişin aslı şöyle:

“El’adlû esasül-mülk”<sup>1</sup>

“Mülk” sözcüğü, “egemenlik” ve “kullanma yetkisi” anlamlarına geliyor.<sup>2</sup> “Mülkiyet”, dinsel sözcüklerde, “bir şeyi ele geçirme ve onun üzerinde tek başına sahibolma gücü” olarak tanımlanıyor.<sup>3</sup> “Gelir getiren taşınmazlara” da mülk adı veriliyor.<sup>4</sup> Görülüyor ki Arapça’daki “mülk” kavramı, dilimizdeki iyelik (mülkiyet) ve egemenlik (hakimiyet) sözcükleriyle eşanlamlı.

İslama göre mülk, somutu soyuta bağlayan, erke (enerji) ve devinimle (hareketle) birlikte canlı-cansız tüm varlıkları kapsayan bir kavram. Yani bilinen ve bilinmeyen boyutlarıyla evrenin ta kendisi. Dünyamız, yıldızlar, denizdeki balık, çöl toprağını ıslatmadan buharlaşan yağmur, karasabanın boyunduruğundaki öküz, tarlada yeşeren ekin, hoyrat döşekteki cariye, mutfaktaki köle, hepsi mülk... İnsanlar üretip bilinmeyenleri çözdükçe, tanrının mülküne yenilerini katıyorlar. Kurdukları devletler, işlettikleri maden ve petrol yatakları, ürettikleri gemiler, uçaklar, silahlar gibi, kendileri de birer mülk.

Mülk, varlıkların adı değil, niteliği. Bu nitelik tanrıya göre oluşuyor. “Tüm mülk, büyük çapta iyilikçi olan Tanrı’nındır.”<sup>5</sup> Böylesine toplamcı yaklaşım, varlıkların özgüllüğünü ortadan kaldırmıyor. Her şey kendisidir ama, tanrının tartışılmaz egemenliğine bağımlı olduğundan, öncelikle mülktür. Kur’an, tanrının bu niteliğini “mülk sahibi” anlamına gelen “Malik el-mülk” deyiimiyle vurguluyor. “Tanrı’nın mülkünde kimse için pay yoktur.” diyor.<sup>6</sup> Yeryüzü yönetimini de elinde tutan tanrısal egemenlik, katılım ve paylaşımı benimsemiyor. “Göklerin ve yeryüzünün hükümrânlığı kendisinde olan, evlat edinmeyen, hükümrânlıkta ortağı bulunmayan...”<sup>7</sup> tanrı, seçkin kullarına mülk veriyor. Onlar yönetiyor insanları, tanrı adına. Yeryüzü egemenliğini ele geçirmek isteyenler yakarıyorlar, Süleyman gibi:

“Ya Rab, beni başışla, bana öyle bir mülk ver ki, benden sonra hiç kimse böylesini elde edemesin.”<sup>8</sup> diyor.

Kimi, aldığı ile yetiniyor Yusuf gibi:

“Ya Rab, bana mülk verdin...”<sup>9</sup> diyor.

Kimine az geliyor aldıkları:

“Bilmez misin o kimseyi ki, Allah kendisine mülk verdiği halde, gene de İbrahim’le tanrısı üzerine çekişip durur.”<sup>10</sup>

İnsanlar, ölümlü varlıklar. Onlara verilen mülk de geçici. Kimi bu gerçeği anlamadığı için, kendi egemenliğinin kaynağı ile çelişmekten kurtulamıyor:

“Fıravun, ulusu karşısında övünerek şöyle dedi: Mısır mülkü benim değil midir”<sup>11</sup>

Elbette değil. Bir hadiste belirtildiği gibi, “Bir insan, kendisinin, mülklerin sahibi olduğu sanısına kapılırsa, tanrının şiddetli gazabına müstahak olur. Çünkü mülkün, allahın başka sahibi yoktur.”

Mülk, siyasal yetke ile birlikte, ekonomik üstünlüğün de kaynağı. Ortaçağ İslam toplumlarının sınıfsal dokulaşması bu temel üzerinde gelişmiş. Devleti ele geçirenler, özdeksel anlamda da mülkün yöneticisi olmuşlar. İbni Haldun, “...kı-  
lıç ile kalem, yani devletin askeri ve mülki teşkilatı ve memur kadroları mülk sahibinin devleti idare edebilmesi için bir araç ve alettir.”<sup>12</sup> diyor. Bu yapılaşma-  
nın ekonomik sonuçlarını şöyle açıklıyor.



“Herkes onur ve ünvan sahibinin hizmetine girerek işini yürütür. Yöneticinin onurundan yararlanmak durumunda bulunduğu, çalışmalarıyla ona yararlanmak ister. Onur ve ünvan sahibine, gereksinimlerini karşılaması, alışageldiği bolluk içindeki gösterişli yaşantısını sürdürmesi için yardım eder. Çalışanların iş ve emeklerinin ürünü, ünvan sahibinin kazancı sayılır. Para karşılığında yaptıracağı işler, parasız olarak görülür. Böylece iş ve emek karşılığı olan paralar yöneticinin elinde toplanır.”<sup>13</sup>

Patrimonyal devlette, üretim araçları ve ürünler gibi, insanlar da mülk sahibinin malvarlığı içinde. İslam, firavunun putlarını yıkmış, ancak, piramitlere dokunamamış. Piramidin doruğuna, tanrının mülk sahibi yaptığı hükümdar yerleşmiş. Toplumsal yaşamda tabana doğru inildikçe, “...her sınıf ve tabakanın, kendisinin altındaki sınıflar üzerinde egemenliği var... Üst sınıfların, egemenliği altındaki insanlardan yararlanmaları, onların dereceleri, ünvanlarının yüksekliği ve alçaklığı ile bağlantılı... Yüksek ünvanlının kazancı, derece ve egemenliği oranında bol olur. Alt derecedekilerin gelirleri ise, aynı oranda azalır.” Buna karşılık, “...ünvan ve dereceleri olmadığı için beceri ve sanatları, iş ve güçleri ile geçinenler, çoğu zaman yokluk ve yoksulluk içinde yaşarlar. Mal ve servet edinmeyen bu insanlar, çok az ile yetinerek, yoksulluk içinde zorunlu gereksinimlerini karşılamaya çabalarlar.”<sup>14</sup>

Ekonomik işbölümünün en üretken kesimi olan köylülerin de, toplumsal yapıda saygınlığı bulunmuyor. Bir hadiste şöyle deniyor: “Bu demir (saban demiri), hangi kavmin avlusuna girdiyse, zillet ve hakirlik de demirle beraber girmiş, o kavim hakir düşmüştür.”<sup>15</sup> Kuşkusuz bu bir gözlemdir, ancak, günümüzde de geçerli olan değer yargılarını ortaya koymaktadır.

Mülk-devletin insana yaklaşımında eşitliğe yer verilmemiş. Birbirine koşut gelişen siyasal üstünlük ve ekonomik farklılaşma, çağımız insanının özümsemeyeceği, aşağılayıcı ayrımlar üzerine yerleşmiş. XI. yüzyılda yaşayan İranlı din bilgini ve ozan Nasır-ı Hüsrev’in deyiimiyle:

“Bu dünyada bulunan üç grup insan bütün diğer grupların en şerefliisidir ve bunlar Tanrı’nın has, seçkin kullarıdır.

İlk yüksek mertebeye nebilere, daha sonra gelen ise, velilere mahsustur. Üçüncü mevki ise, bilgi atını göklerden aşırın hakimlerindir. Bunlar kuşa, kurda rahatlık, huzur bağışlarlar.

Geri kalan insanlar avam sınıfındandır; birbirlerini yaralayıp, sokmakta yılan ve akrebe benzerler.”<sup>16</sup>

## 2—NASIL ADALET?

İslamın değişmez temel yasası Kur’andır. İslam hukuku, ticaret ve tarım ilişkilerinin yoğunluk taşıdığı, açlık, kıtlık ve salgın hastalıkların kolgezdığı, ekonomik gücü elinde bulunduranların yoksulları acımasızca ezdiği, tefeciliğin, ölçü ve tartı yolsuzluklarının olağanlaştığı Mekke kentinin çarpıklıklarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Cahiliye dönemi olarak anılan göçebe Arapların yerleşik yaşama geçişleri sırasında konulan kurallar, tek elden yönetilen güçlü bir devletin kurulmasını amaçlıyordu. O günün koşullarında islamlığın en etkiliyici yanı, çağının toplumsal adaletsizliklerine karşı, belirgin bir tepki görünümünde ortaya çıkmasıydı. Adalet, yalnız bireysel uyuşmazlıkların çözümü ve suç kovuşturması düzeyinde algılanmıyor, toplumsal yapıdaki çarpıklıkların yumuşatılmasına da yöneliyordu. Bu niteliği, İslam öğretisinin ezilen kitleler ve çeşitli



uluslarca özümseme ve gelişmesini hızlandırmıştı. Ne var ki, üretim ve paylaşım sürecinde yapısal dönüşümlerin olanaksızlığı karşısında, yeryüzü adaletinin yetersizliğini vurgulamak kaçınılmaz olmuştu. Sözel anlamda çok kınanmasında karşın, toplumsal adaletsizlik insanoğlunun değişmeyen yazgısı olunca, tüm beklentiler, ahrette gerçekleşecek göksel adaletle yönlendiriliyordu. Bu yaklaşım, bilinen eşitsizlik ve dengesizlikleriyle birlikte, kurulu düzene boyun eğip, çözüm-süzlüğü kurumsallaştırmak anlamına geliyordu.

Ya güncel adalet nasıl gerçekleşiyordu. Kuramsal eşitliği bile benimsemeyen İslam hukuku, daha başlangıçta eksik ve yetersiz doğmuştu. Yöneticiler yeryüzü adaletini "kâfirlere, münafıklara, tövbe edenlere, dönmelere, tutsak ve cariyele-re.." başka başka uygulamakta sakınca görmemiş, hatta bundan yarar ummuş-lardı. Çok geniş bir alana yayılan İslam egemenliği, Muhammed'in ölümüyle vahiyler ve hadisler döneminin kapanmasından sonra, çeşitli ulusları yönetecek kuralları bulmakta güçlüklerle karşılaşılıyordu. Devlet büyüdükçe yeni sorunlar doğmuş, bunların çözümü ne ayetlerde bulunabilmişti, ne de hadislerde.<sup>17</sup>

Topluca yaşamak zorundaki insanların düzenini sağlamak için, "...başlarında bir yasağcı ve yargıcın bulunması gerekir."<sup>18</sup> İslam devletinde halife, yalnız yürütme ve yargı ile görevlidir. Yasama alanında yetkisi yoktur. Devlet başkanı dinsel kuralları değiştiremediği gibi, yeni kurallar da koyamaz. Toplum ayet ve hadislerle göre yönetir. Güncel gereksinimler nedeniyle dondurulmuş kurallara yeni yorumlar katmak, ancak tüm dinbilginlerinin oybirliğiyle sağlanır.<sup>19</sup>

Yürütmenin ayrılmaz parçası olan yargı, insanlara değil, tanrıya karşı sorumludur. Kur'an, "Ey yargıçlar, halktan korkmayın, benden korkunuz."<sup>20</sup> diyor. "Benim ayetlerimi bir kaç paraya değiştirmeyin. Tanrı'nın indirmiş olduğu hükümlerle hükmetmeyenlerin hepsi kâfirdir." buyruğu İslamın çağlar boyu değişmeyecek katılığını vurguluyor.

Ceza adaleti, "oç alma" kuramında somutlaşıyor. "Size kim saldırmışsa, siz de ona yaptığı saldırganlığın misliyle saldırın da, ileri gitmeyin."<sup>21</sup> deniyor. "Bir kötülüğün cezası, ona benzeyen cezadır... Size kötülük yapana siz de aynı derecede kötülük yapın." sözcükleri, suçlarla yaptırımlar arasındaki dengeyi belirliyor.

Tanrısal adalet, kimi zaman yeryüzünü doğrudan etkiliyor. Tanrı, yargıçlara gereksinim duymadan, deprem, sel baskını, fırtına, kıtlık, salgın hastalık, çekişme saldırısı gibi doğal ve genel olaylarla, ya da, kaza, yitirme, yaralanıp sakatlanma gibi bireysel yaptırımlarla, buyruklarına karşı gelenleri, inançsızları cezalandırıyor. Böylece geçmişteki tüm ideolojik sarsıntılar, yıllar boyu unutulmayan sal-gınlar, ulusları yok eden büyük savaşlar, tanrısal adaletin yeryüzündeki tepkileri olarak anımsanıyor.<sup>22</sup>

Geleceğe geçit vermeyen şeriat dayandığı katı kurallara karşın toplumsal ilişkilerde dinsel ilkelerden sapmaları önleyememiştir. Uluslararası etkileşim ve üretim sürecindeki ilerlemeler, üstyapı değişimlerini zorunlu kılmıştır. Böylece İslamın özümsemeyeceği bir çelişki doğmuştur. Bunun en çarpıcı örneği, Osmanlı devletidir. Osmanlı İmparatorluğu kurulduğu zaman, siyasal koşullar, onu iki yönde gelişmeye itmiştir. Bunlardan birincisi Doğu Roma'yı eski yasa ve geleneklerine göre yönetmek, ikincisi de Abbasi Halifeliği'nin yıkılışıyla açıkta kalan İslam dünyasını ele geçirmek.<sup>23</sup> Osmanlılar katıksız şeriat uygulayıcısı olmamışlar, Bizans - İslam sentezine yönelen yeni bir kurumlaşma sürecine girmişlerdir. "... Türklerin, Ortaçağ'da İslam dinini benimsedikten sonra bile, İslam hukukunun devlet otoritesine serbest çalışma alanı bırakmayan dar ve geri



kuramlarına karşı böylesine ileri siyasal bir örgütlenme derecesine ulaşmalarına şaşmamak gerekir. Çok gerçekçi olan devlet kurucuları, inançlarına bağlı olmakla birlikte, kamu çıkarı sözkonusu olunca, İslam hukukçularının hayali sistemlerine kesinlikle yer vermemişler, çok eski hukuk geleneklerine göre özgür bir yasama çalışması yaparak aşağı ortaçağın en büyük imparatorluklarını kurmuşlardır.<sup>24</sup>

Bu görüşü Ömer Lütfi Barkan da paylaşmakta, kuruluş dönemi kurallarını koyan ilk Osmanlı padişahlarının genellikle çok gerçekçi davrandıklarını vurgulayarak, her ne kadar Hıristiyan ülkelere yaptıkları seferlerde 'İslam'ın kutsal cihadı' ideolojisini kullansalar da, dünya işlerinde dinsel düşüncelerin geniş ölçüde etkisinde kalacak kadar tutucu davranmak zorunda kalmadıklarını belirtmektedir.<sup>25</sup>

Tarihçiler, Osmanlılar'ın, Fatih'le birlikte göçebe geleneklerinden uzaklaşarak, yeni bir kurumsallaşma sürecine girdiklerini açıklamaktadırlar. Bu dönemin en önemli siyasal olayı, İstanbul'la birlikte Doğu Roma topraklarının ele geçirilmesidir.

Böylece, başta Justinianus'un derlemeleri olmak üzere, Bizans yasalarının uygulandığı bölgeler, Osmanlı egemenliği altına girmiştir. Bu aşamadan sonra, savaşlarla ulaşılan topraklarda, ikili, üçlü, giderek çok çeşitli ulusların yasaları birlikte uygulanmıştır. İslam - Türk gelenekleri korunmakla birlikte, böyle bir hamur içinde yoğrulan şeriatın, Arap dünyasındaki katılığını korumasına olanak kalmamıştır. Nitekim, "Barkan, yasa koyma konusunda Osmanlı padişahlarının kuramsal ve pratik olarak tümüyle serbest bulduklarını ileri sürmekte ve çıkarılan yasaların şeyhülislam kapısına gönderilerek, oranın da onayı alındıktan sonra yürürlüğe girmesi konusunda bir anayasa kuralı bulunmadığına değinmektedir." Örnek gösterilen bir şeyhülislam fetvasına göre, "devletçe uyruk üzerinde alınan kararlar kamu çıkarlarını gözetiyorsa, şer'an da doğru ve geçerlidir."<sup>26</sup>

Kamu yararına öncelik tanıdığı için gerçekçi bir sentez gibi görünen bu yaklaşım, son derece sakıncalı ve tehlikelidir. Devlet işlemlerinde kamu yararının boyutları, son çözümde yine, değişmez, tanrısal yasaların denetimine bağlanmaktadır. Güçlü ve adaletli yöneticilerin bu kurama dayanarak, şeriatın geçit vermediği atılımlar yapmaları olanaklıdır. Ancak ne kadar yol alınırsa alınsın, toplumların güçsüz düştüğü karmaşa dönemlerinde şeriatın katı kurallarının gündeme getirilmesi kaçınılmazdır. Yalnız Osmanlı tarihinde değil, Cumhuriyet döneminde bile, duraksama ve geriye dönüş aralıklarında patlak veren tutucu eylemlerin şeriat ideolojisine dayandırıldığı kanıtlanmış bir gerçektir. Şeriatçılık, çağdaşlaşma sürecindeki kesintilerin sınıfsal niteliğini gizleyen bir örtü gibi kullanılmıştır.

"Kur'an'da aile ve miras hukukundan ceza hukukuna, vergi düzeninden kamu yönetimine kadar geniş bir alan tanrısal buyruklarla kurulanmıştır. İslam'ın dinin gereklerini yerine getirmek ne kadar yükümlülükse, öngörülen hukuk kurallarına uymak aynı ölçüde zorunluluktur. Sözgelimi İslam düzeninde 'namaz' ne kadar 'farz'sa, cezanın 'kısas'a dayanması da o kadar 'farz'dır."<sup>27</sup>

Tanrı buyruklarıyla düzenlenen konularda insan yasalarıyla yargıya varmak, ister istemez dinsel ilkelerden sapmak oluyor. Ne var ki tanrının "mülk" vermediği kimi açığözler de boş durmadılar. Dinsel kitapların kinadığı bencil tutkuların dürtüsüyle, yeni arayışlar içine girdiler. Gizemli öykülere yaslanan siyasal yetkenin, yeryüzü mülkiyetiyle yakın bağlantısını saptadılar. Ürettikçe,



daha bir güç kazandılar. Bu tutkular, insanoğlunun yaratıldığından beri varolan özlemlerdi. Üstelik, göksel boyutları çiğneyenler, yeryüzünde daha bir güçlü oluyorlardı. Sanayi devrimi yalnız Avrupa'nın sınıfsal dokusunu değiştirmekle kalmadı, İslam toplumunun geleneksel döngüsünü de etkiledi. Bu etki, oldukça ağır işleyen bir süreç içinde gelişti. Yabancı sermaye, ulaşabildiği ülkelere kendisinin güvenli yerleşimine yol açacak hukuk kurallarını da birlikte getirdi. Önceler emperyalizmin el attığı ekonomik konularla sınırlı kalan hukuksal yenilikler, giderek kamu yönetimini ve bireysel ilişkileri kapsayan alanlara yayıldı. Batı kökenli yasaların şeriatla birlikte uygulandığı iki kimlikli hukuk, Tanzimat'la başlayan dönemin özelliği oldu. Uluslararası iletişim ve dış baskıların etkisiyle, Osmanlılar'ın adalet anlayışı, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, yeryüzüne doğru yumuşak inişe geçti.

İki başlı adalet, uzlaşmaz çelişki gibi görünüyor. Oysa, bir üstyapı kurumu olan hukuku toplumsal çarpıklıkların dışında değerlendirmenin olanağı yok. Toplumsal çelişkiler geleneksel yapı içinde dengelenemeyecek boyutlara varmışsa, elbette hukuk da çelişkili olacak. Arap ortaçağını yaşayanların şeriat kurallarını uygulamaları doğaldı. Onların başka seçenekleri yoktu. Yirminci yüzyıla yaklaşırken, çözülme sürecinin doruğuna gelen Osmanlı egemenliği altındaki topraklarda çeşitli ulusların insanları yaşıyordu. Batılı girişimcilere doğrudan hizmet veren bir işçi sınıfı doğmaktaydı. Birbirini bütünleyen iç ve dış sömürü odakları, üretim ilişkilerindeki somut gelişmeler nedeniyle bir yandan geleneksel yaşamı zorlarken, öte yandan toplumun tutucu değer yargılarını korumaya özen gösterdiler. Çağdaşlığın karşısında bağnazlığı geliştirdiler. Dönemin uluslaşma akımlarına karşı, inanç ve mezhep kavgalarını körüklediler. Temelleri çatırdayan "mülk devlet" çöküşe yönelirken, sınıfsal dokulaşmanın ardından gelecek demokratik istemleri şeriate dayanarak bastırmayı tasarladılar. Batılı gibi yaşayıp, onlarla aynı ekonomik çıkarları paylaşanların din sömürsünü elde bırakmamaları, başka hiç bir amaçla açıklanamaz.

"Kurtuluş savaşı sırasında Cumhuriyet esasına dayanan yeni devleti kurma kararında olanların karşı karşıya kaldıkları yapı buydu. O tarihte yüz yılı aşkın bir süre devam eden yenileşme çabalarına karşın, temel yapı değişmemişti. Okullar, bankalar, şirketler, demiryolu, telgraf, hatta 'garptan alınmış kanunlar'la toplumun donatılması çabaları, siyasal iktidarın kaynağından başlayarak kurumlaşmış teokratik ideolojiyi ortadan kaldırmıyordu. 'Yenileşme' ile 'şeriat' ideolojisi arasındaki çelişki ise, bütün imparatorlukta 'çifte' bir yaşam biçiminin sürmesine, çöküş aşamasına gelmiş devletin mevcut dertlerine dert katmasına neden oluyordu."<sup>28</sup>

### 3—21. YÜZYIL EŞİĞİNDE ŞERİAT ADALETİ

Şeriat, bugün de birçok İslam ülkesinde etkinliğini sürdürüyor. Tanrı buyruklarına uymadıkları için insanlar kırbaçlanıp öldürülüyor. Bir yandan çağdaş dünyanın bilim ve teknolojisine duyulan gereksinim öte yandan uluslararası hukuksal dayanaklarını pekiştirmek için şeriatın çağdışı yaptırımlarına sınıksız bağlandıkları gözleniyor. Oysa en çok kendilerine özgü olmalarının beklenebileceği bireysel ilişkilerden, iş, ticaret ve ekonomi yaşamını düzenleyen, basın, yayın, eğitim alanlarına kadar uzanan konularda Batı hukukunun etkilerini taşıyan Arap ülkelerinde katıksız bir İslam hukukunun varlığından söz edilemi-



yor. Buna karşın Suriye (1973), Mısır (1971), Kuveyt (1962), Bahreyn (1973), Katar (1970), Birleşik Arap Emirlikleri (1971) anayasalarında, şeriat, hukukun ilk ve temel kaynağı sayılıyor. Yazılı anayasası olmamakla birlikte Kur'an'ı anayasa belleyen Suudi Arabistan ve Umman, şeriatı evrensel hukukun temeli kabul eden Yemen Arap Cumhuriyeti Anayasası (1974) en uç noktaları oluşturuyorlar.<sup>29</sup>

Ülkelerindeki yabancıları hoşgörü ile karşılayan, onların ticaret ve sanayi ile uğraşmalarına olanak sağlayan, başkentte Hıristiyanların büro açıp avukatlık yapmalarına göz yuman Suudi Arabistan'ın bu niteliğine bakarak, laisizme yöneldiği söylenemez. "Hiçbir yabancının durup dururken boynunu vermeye kalkmayan Suudi devletinin dört dörtlük bir şeriat devleti olduğundan kimsenin kuşkusu yoktur."<sup>30</sup>

Ortadoğu Arap devletleri, insan hakları, temel hak ve özgürlükler alanında, kuramsal açıdan olduğu kadar uygulamada da ihlallerle örülüdür. "Şeriat düzeninin cezalandırma anlayışı (kafa kesme ya da taşlama yoluyla kamuya açık ölüm cezası uygulamaları, çeşitli suçlar için öngörülen kol kesme ya da kırbaçlama gibi yaptırımlar..) din özgürlüğünün sınırlandırılması, özellikle dinsel azınlıkların muhalefet gücüne erişme yolunun kapatılması, toplumsal özgürlüklerde geniş çaplı sınırlamalar, siyasal seçeneklerin bütünüyle yasaklanması, basın yayın özgürlüğü üzerinde siyasal erkin doğrudan etkin denetimi, düşünce, bilim, sanat özgürlüğünün rejim sorunu olarak algılanıp baskı altında tutulması..." çağdaş özgürlük anlayışıyla bağdaşmayan uygulamalardır.<sup>31</sup>

İran İslam Cumhuriyeti'nde belli konularda yürürlükteki çözümlerin neler olduğunu Büyükelçilikten yazılı olarak soran Prof. Muammer Aksoy'a, Prof. Dr. Abolghassem Ejtehadî imzasıyla verilen yanıtta şu açıklamalar yer alıyordu:

"İslamda içki içmek haramdır. Akıl başında olduğu halde sağaltım zorunluğu olmaksızın içki içen kişiye her seferinde 80 kırbaç vurulur. Yargıç ayrıca ramazan ayına saygı duyulmasını sağlamak amacıyla cezayı artırabilir... Ramazanda açık veya gizli oruç yiyenler, kefaret ödemek zorundadırlar. Hastalık ve yolculuk gibi, Kur'anı Kerim'in öngördüğü özürlerden biri olmaksızın oruç yiyenlere, birinci, ikinci ve üçüncü defalarda ellilerden az olmamak üzere kırbaç vurulur. Ancak tövbe edip dönmezse, dördüncü kez kamçılanır. Buna rağmen İslam kurallarını tanımamakta ısrar ederse, yargıç, idam edilmesine karar verebilir. Hz. Peygamber zamanında oruç yiyenlere karşı kesin tavır takınıldığı ve bu konuda imamlar arasında oybirliği sağlandığı saptanmıştır."

Mektupta, kadın haklarının korunması konusunda oldukça ilginç açıklamalar var. Bugün de yürürlükte bulunan dinsel hukuk kurallarının gerekçeleri, VII. yüzyıl koşullarına göre şöyle anlatılıyor:

"Vekâletle nikâh caizdir. Nitekim peygamber efendimiz Habeşistan'a hicret eden ve orada kocasını kaybeden Ümmi Habibe ile evlenmek için Habeş sultanına böyle bir vekâlet vermiştir. Boşanma konusunda İslamiyette kadınlara mutlak bir hak tanınmamıştır. Ancak erkeğin delirmesi, cinsel açıdan yetersiz olması, kadının nafakasını temin edememesi durumlarında, kadının da boşanma hakkı olduğu fıkıh kitaplarında kabul edilmiştir.

Üç kez boşanmak ve tekrar evlenmek meselesinin derin bir tarihi geçmişi vardır. Kur'an'ın bu konuda getirdiği hükmü anlayabilmek için, tarihi geçmişi iyi bilmek gerekir. Cahiliye döneminde bir erkek karısını her zaman boşayabilir ve istediği zaman tekrar evlenebilirdi. Böylece kadın, erkeklerin elinde bir oyuncak durumuna düşmüştü. Kur'an boşanmayı sınırladı ve üçe indirdi. Buna göre



kişi, üç kez boşadığı karısını, bir başkasıyla evlenip, ondan tekrar boşanmadıkça, nikâhlayamaz. Böylece, erkeğin kadına uyguladığı zulme son verilmiş oldu...”

İran İslam Cumhuriyeti anayasasındaki hükümler ise, şer’i hukukun bir ulusu ne denli yüzyılların gerisindeki kavram ve ölçütlere bağladığını, akıl, bilim ve ilerleme yolunu kesinkes kapattığını çok iyi göstermektedir. “...Anayasa’nın 2. maddesinde; İslam Cumhuriyeti’nin,

1— Tek tanrıya, egemenlik ve yasama yetkisinin o’na özgü olduğuna ve o’nun buyruklarına uyma gereğine,

2— Tanrı’nın yeryüzüne indirdiği düşünceye ve o’nun yasaların açıklanmasındaki temel etkinliğine,

3— Mead’a ve o’nun insanın Allah’a doğru gelişim çizgisindeki yapıcı etkinliğine,

4— Yaradış ve yaşamada tanrısal adalete...” bağlılığı yinelenmektedir.”<sup>32</sup>

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası ulusal niteliğine karşın, evrenselliğe özenen bir belge. Uzunca süre boş kalan, halifelîği yeniden canlandırmayı düşlüyor. İslam Devrimi’nin önderini kurumlaştırarak, “devlet üstü” bir konuma yerleştiriyor. Tanrı buyruklarını yorumlama, uygulama ve insanlara yol gösterme yetkilerinin, “İran ulusunun, Kur’an’ın haklı ve adaletli yönetimine ötedenberi süregelen inancına dayanarak, Ayetullah-İl-Uzma İmam Humeyni’nin önderliğinde...” yürütüleceğini belirtiyor.

Resmi açıklamaya göre bu anayasa, yapılan halk oylamasında % 98,2 olumlu oy alarak benimsendi.

İşkencenin özellikle İslam toplumlarında yaygınlaşması, dinsel temellere dayanıyor. Ceza adaleti, insanlık dışı yaptırımlarla sağlanıyor. 2000’e Doğru dergisi 1982 yılında benimsenen İran Ceza Yasası’nın kısa bir özetini yayınladı. Bu yazıdan aktardığımız birkaç kesit bile yürürlükteki uygulamanın “hukuk” sözcüğü ile tanımlanamayacağını ortaya koyuyor:

“Madde: 1) Adam öldürme kısasa tabidir. Öldürülenin sahipleri, Müslümanın velisi ve izniyle, bazı şartlar ve kurallar dahilinde katili öldürebilirler.

Madde: 7) Bir kadın Müslüman’ın değeri, erkek Müslüman’ın değerinin yarısı kadar olması nedeniyle, bir erkek Müslüman bir kadını öldürürse, kısas uygulanması için ölen kadının ailesi, katile yarı diyet öder, sonra da erkeği öldürebilir.

Madde: 22) Cinayet olayında ölen, ölümü şeriatça hak etmişse, katile kısas yoktur. (Örneğin Hazreti Ali’ye ve onbir evladına, peygamber ve kutsal kitaba hakaret etmişse)

Madde: 33) Taammüden adam öldürme, iki erkeğin tanıklığı ile isbat olunur.

Madde: 38) Olayın tanığı yoksa, davacı tarafın tanıklık için 49 erkek akrabayı bulması gerekir. Bunlar hakim önünde toplam 50 kere yemin ederler. 49 tanık yoksa, sözgelimi 24 kişi varsa, bunlar ikişer defa yemin ederler. Bir tanık varsa, tek başına 50 defa yemin eder.

Madde: 49) Kısas, çok keskin bir aletle yapılmalıdır. Öyle ki, katile eziyet çekirtmesin.

Madde: 59) Yaralama ve organ koparmada kadın-erkek eşittir. Erkek, bir kadının hangi organını kesmişse aynı organı kesilir.

Madde: 113) Bir kişi hem kırbaç, hem taşlama cezasına çarptırılmışsa, önce kırbaçlanır, sonra taşlanır.

Madde: 117) Taşlama cezasına çarptırılan erkek beline kadar, kadın ise göğsüne kadar gömülerek taşlanır.”<sup>33</sup>



Güncel teknolojik ilerlemeler, İran Ceza Yasası'nı da etkilemiş. Bazı konularda teknikbilimsel gelişmeler sonucunda doğabilecek kuşkuları gidermeyi amaçlayan düzenlemeler yapılmış. Örneğin 73. maddede şöyle bir kural benimsenmiş:

"Bir kişi başkasının kulak kepçesini keserse ve kulağı kesilen kişi parçayı yerine yapıştırırsa, kısas ortadan kalkmaz."

Kur'an'a göre "Allah ve peygamberine savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarınların cezası, ancak öldürülmek veya asılmak yahut çapraz olarak el ve ayaklarının kesilmesi, yahut yerlerinden sürülme'dir. Bu, onlara yeryüzünde bir rezilliktir. Ahrette ise, onlara pek büyük bir azap vardır. Onlardan, ancak yakalanmadan önce tövbe edenler, bu hükmün dışındadırlar."<sup>34</sup>

İran İslam Cumhuriyeti Ceza Yasası'nın kamusal suçlara uyguladığı yöntem ve yaptırımlar, yukardaki dizgelerle tam bir uyum içinde:

"Tanrı ve onun resulüyle savaşanlara, yol kesenlere, talancılara, kentlerin dışında yolcuları rahatsız edenlere, İslam Cumhuriyeti'ne karşı çıkanlara, hükümet aleyhine yıkıcı, bölücü çete ve örgüt kurup bunlara üye olanlara..."  
Yasanın 202. maddesinde belirlenen dört tür ceza uygulanıyor.

- 1) Öldürme (eskiden hançerle, günümüzde kurşunla),
- 2) Darağacına asma,
- 3) Sağ el sol ayak, sol el sağ ayak kesme (çapraz kesme),
- 4) Sürgün."

Erkek çocukların 14, kızların 8 yaşında cezalandırılma yetkinliğine ulaştığını benimseyen yasanın 211. maddesine göre sanık, "tutuklanmadan önce tövbe ederse, cezası.." bağışlanıyor.

Şeriata yaslanan üç örneklerden birisi de, Pakistan İslam Cumhuriyeti. Pakistan Anayasası'nın 2. maddesinde, "resmi dinin İslam olduğu" belirtilmektedir. Bu ülkede "içki içen müslüman vatandaşlar, 1979 tarihli içki yasağı yasasına göre cezalandırılırlar... İhtiram-ı Ramazan yasasına göre, kutsal ramazan ayının oruç süresi içinde genel yerlerde yemek yenmesi, su ve benzerlerinin içilmesi halinde hapis cezası verilir... Hırsızlık yapanların, ilk kez, bilekle birleştiği yerden sağ eli kesilir. İkinci kez bileğe kadar sol ayağı kesilir. Suç üçüncü kez işlenirse hırsız, ömür boyu hapsedilir..."<sup>35</sup> İran'da olduğu gibi..

Yurttaşlarına karşı tanrı buyruklarını acımasızca ve en katı biçimiyle uygulayan İslam toplumlarının yöneticileri, uluslararası ilişkilerde bu kuralları çiğnemek zorunda kalıyorlar. Kur'an, "... Ey inananlar! Yahudi ve hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirinin dostudurlar. Sizden kim onlara dost olursa, şüphesiz, o da onlardandır." diyor.<sup>36</sup>

Kur'an gerçekten "farz" ise Batılı emperyalistlerle ortaklıklar kurup kendi uluslarını sömüren kimi yöneticilerin dinsel ilkelere dayanan siyasal üstünlükleri nasıl ayakta kalabiliyor. Günümüzde daha bir keskinleşen çelişkiler yumağını İslam inançlarından ödün vermeden açıklamanın olanağı bulunmuyor. Tanrının sözü çok açık ve kesin. "Allahın indirdiği kitapla hükmet... Allahın indirdiği Kur'an'ın bir kısmından seni vazgeçirmelerinden çekin..."<sup>37</sup> Bu koşullarda, her dönemde geçerliğini koruyan karşıt bir görüş geliyor. Böylesi yöneticileri alaşağı etmek, tanrısal bir görev oluyor. Sonuçta, "devrim" veya "karşı devrim" adı yakıştırılan tüm siyasal darbeler, tanrı adına gerçekleştirilen kutsal eylemler olarak sergileniyor. Arap-İslam ülkelerinde yaşanan siyasal kargaşanın temelleri, ekonomik nedenlerle bütünleşen dinsel inançlara dayanıyor.

Hukuksal bir derleme olarak Kur'an ne oranda geçerli? Bu da tam olarak bilinmiyor. Tümü yürürlükte ama, ayetler değişik zamanlarda yeryüzüne indi.



Yasalarda olduğu gibi, kimi ayetler, kendisinden önceki kuralları değiştirdi. En azından, yeni yorumlar, yeni açıklamalar getirdi. Kur'an'ın bütünlüğü içinde hangileri değişti. bu konuyu, sıradan okuyucular, uzmanlaşmamış müslümanlar çözemiyorlar. Kur'an'ı doğru algılayıp yorumlamak için, İslam'ın onüç yüzyıllık düşünsel ve tarihsel gelişimini, icma, hüccet ve fetvaları, eksiksiz araştırıp özümlemek gerekiyor. Böylece Kur'an'ın çözümü, yalnız Türkiye gibi Arapça konuşulmayan ülkelerde değil, Arap toplumlarında bile, din bilgini olarak anılan kapalı azınlığın tekelinde kalıyor. Hukukta, ekonomide giderek politikada, kitleleri bilinçsizce yönlendiren bağınazlığın kaynağı, işte buralara dayanıyor.

#### 4—ÇAĞDAŞ ADALETE DOĞRU

“Mülk Devlet”in adaleti, onüç yüzyıl önce olduğu gibi, günümüzde de böyle işliyor. “Adalet Mülkün Temelidir” özdeyişi, tüm boyutlarıyla bu uygulamayı simgeliyor.

Türkiye’de egemenliğin kaynağını ulusa bağlayan Cumhuriyet yönetimi, “mülk devlet”e son verdi. Biraz gerilere uzandığımız zaman, güncel resmi ideoloji ile bağdaşmadığı için unutturulmak istenen aşağıdaki tümcelerin, bu gerçeği çok açık vurguladığını görüyoruz:

“Egemenliği hiç kimsede, hiç kimseye, bilim gereğidir diye, görüşmeyle, tartışmayla veremez. Egemenlik, güçle, erkle ve zorla alınır. Osmanoğulları, zorla Türk ulusunun egemenliğine el koymuşlardı. Bu yolsuzlukların altıyüz yıldan beri sürdürmüşlerdi. Şimdi de Türk ulusu, bu saldırganlara artık ‘yeter’ diyerek ve ayaklanarak, egemenliğini kendi eline almış bulunuyor.”<sup>38</sup>

Gerçekleştirilen hukuksal dönüşümlerle, şeriat uygulamasına son verildi. Şeriyeye Mahkemeleri dağıtıldı, Şeriyeye ve Evkaf Vekâleti kaldırıldı, Tevhidi Tedrisat yasası benimsendi. Hilafet’e ve ardından din devletine son verildi. Bu girişimlerle, elbette bütün sorunlar çözülmüş olmadı. Çağdaşlığın önü açıldı. Gerisi, demokratik kurumlaşmaya, toplumsal adalete uzanan yoldaki engellerin aşılmasına kalıyordu.

Türkiye’nin yüzyıllar boyu yoğrulduğu dinsel hukuku geride bırakarak Batı Avrupa yasalarına yönelmesi, öğretide, “yabancı hukukun toptan benimsenmesi” olarak anılıyor. Toplum yaşamını etkileyen çok yönlü sorunların çözümünde gösterilen çabalar, “...üst yapı devrimleriyle alt yapıyı etkileme amacını izleyen girişimler...” olarak niteleniyor.<sup>39</sup> Konu, “uluslaşma” süreci içinde değerlendirildiğinde, bu gözlemlere katılmamak olanaksız. Ancak çağdaş toplumlar, sınıfsal özgürlükleri tanımak zorunda. Cumhuriyet, geçici bir yönetim olarak gelmedi. Bireysel ve kamusal ilişkilerde Batı’nın en uygar yasaları kısa sürede seçilirken, yeni devletin kurumlaşması oldukça uzun zaman aldı. Savaş yorgunu halk, bu kez de, ekonomik kalkınmanın yükünü omuzladı. Kimi özgürlükler hiç tanınmadı, kimi çok dar tutuldu. Gelişme ve büyüme ürünlerini verirken, ekonominin itici gücünü oluşturan emekçi sınıflardan, kalkınmanın onursal değerleriyle yetinmeleri istendi. Siyasal yetkeden güç alan dengesiz paylaşım, yasalarla kalıcı güvencelere bağlandı. Toplumun adalet anlayışı bu koşullar içinde somutlaştı.

Çağlara göre değişen koşullar ne olursa olsun, insanoğlunun tek bir amacı var; yeryüzünde insanca yaşamak. Bu ereğe ulaşmak için, sömürünün, tutsaklığın her çeşidine son vermek gerekiyor. İnsan, önce “mülk” olmaktan, kulluk etmekten kurtulmak zorunda. Biçimsel görünümle birlikte, “efendilerin” değişmesi



fazla bir anlam taşımıyor. Temel sorun bu denli yalın ve kesin.

Laiklik, Türkiye’de, üzerinde en çok yazılıp tartışılan konu. Tartışmalar, iki kimlikli Osmanlı bürokratinin alışkanlıkları içinde sürdürülüyor. Bu kişiler, kendilerini Cumhuriyet’in gerçek sahipleri ve koruyucuları olarak görüyorlar. İyiyi kötüyü, doğruyu yanlış, yararlıyı yararsızı, güzeli çirkini onlar belirliyorlar. Halkı, bilgisiz, bilinçsiz, deneyimsiz ve güvenilmez buluyorlar. Toplumun ‘gereksiz çalkantılar’ içine düşmemesi için, çoğulculuğa yasaklar koyup, sağın da, solun da iplerini ellerinde tutmaya çalışıyorlar. Kimi zaman birini gevşetip ötekini sıkarak, ‘güvenli’ dengeler kuruyorlar. Batılı gibi yaşayıp, burjuva değer yargılarıyla yoğrulanlar, güncel çıkarlarını gözeterek, toplumsal üstünlüklerini yok edecek eylemlere omuz veriyorlar. Arada bir, kendi ellerinde büyüttükleri bağınazlığın karşısına çıkıp, demokratlık, ilerililik taşıyorlar. Halkı seçeneksiz bırakmanın ürünlerini, kişiliklerinde derliyorlar. İpin ucunu kaçırıp batağa saplanınca, yeni kurtarıcılar arıyor, beceriksizliklerinin sonucunu topluma yükliyorlar. Bunları gördükçe, yılların ötesinde seslenen Hasan Dede’yi anımsamamak elde değil:

“Adem vardır cismi semiz  
Alır abdest olmaz temiz  
Halkı dahleylemek nemiz  
Cümle vebal bizdedir.”<sup>40</sup>

Canlılar için hava ve su neyse, adalet, toplumsal yaşamın ‘olmazsa olmaz’ koşuludur. Adalet dağıtımının salt yargı eliyle gerçekleşeceğini ummak, yanlış ve eksik bir beklentidir. Yasalar adaletli değilse, biçimsel ve yapay tanımlar insan özünü tüketiyor, bunları uygulamakla görevli yargının yapacağı çok şey yoktur. Adaleti gerçekleştirmedi birinci derecede sorumlu erk, yasama organıdır.

Adalet kavramını, suç kovuşturması ve bireysel uyumsuzlukların çözümü düzeyinde algılamak, yapılabilecek en büyük yanlışlıktır. İnsanoğlu varolduğundan beri cezalar yağdırıp hak dağıtmıştır. Bireysel adaletin gerçekleşmesi zorunludur, ancak yeterli değildir. Bunlar, ölçütleri değişse bile, her dönemde ve her toplumda olabilen şeylerdir. İnsanlığın çağımızdan asıl beklentisi, toplumsal adaletin kurulmasıdır.

“Adalet mülkün temelidir” özdeyişini benimseyince, toplumsal adaletsizliklerin giderilmesini tanrı katında aramaktan başka seçeneğimiz kalmıyor. Bu tartışmayı “El’adlû esasül mülk” deyimini, Arapça kökenine uygun bir çeviriyle tathiya bağlayabilirdik. Örneğin, “ADALET EGEMENLİĞİN ÖZÜDÜR” diyebilirdik. Böylece hem çağdaş bir kavram kazanmış, hem de yıllar yılı bilinçli olarak sürdürülen yanlışlığı su yüzüne çıkarmış olurduk. Ne var ki böyle bir uzlaşma, Türk-İslam sentezi çabalarına yol açma anlamına gelirdi. Laik cumhuriyette tanrısal adaletin yeri olmayacağına göre, “mülk devlet”i anımsatacak tüm çağrışımları silmek zorundayız.

Peki, Cumhuriyet yöneticileri ne yaptılar...? Her ilçeye bir yargıç atamışsınız, masasına yüzlerce-binlerce dosya yığılmışsınız, aradığı zaman elinin altında bulamayacağı çoğu birbiriyle çelişen onikibinden fazla yasa çıkartmışsınız, bade-naları dökülen duvara bir yazı asıp, “Adalet Mülkün Temelidir” demişsiniz... İşte o zaman, “Adaletin bu mu dünya...” diyen ezgiler okunur, yüzyıllar önce-sinde olduğu gibi...



## NOTLAR

- 1) Yavuz Abadan, *Adalet*, Türk Hukuku Ansiklopedisi, c.1, s.120, Ank. 1962
- 2) Orhan Hançerlioğlu, *İslam İnançları Sözlüğü*, s.383, Remzi Kitabevi, İst. 1984
- 3) *Ansiklopedik İslam Lugatı*, Tercüman Yayını, 2. Cilt, s.485, İst. 1982
- 4) Hançerlioğlu, agy., s.383
- 5) Kur'an, Mülk Suresi, 1
- 6) Kur'an, Nisa Suresi, 53
- 7) Kur'an, Furkan Suresi, 1
- 8) Kur'an, Zuhuf Suresi, 35
- 9) Kur'an, Yusuf Suresi, 101
- 10) Kur'an, Bakara Suresi, 258
- 11) Kur'an, Zuhuf Suresi, 51
- 12) İbni Haldun, *Mukaddime II*, 1. Kitap, 3. Bölüm, 36. fasıl, s.1, Çev. Zeki Kadiri Ugan, M.E.B., İst. 1986
- 13) İbni Haldun, agy., 1. Kitap, 5. Bölüm, 5. fasıl, s.340
- 14) İbni Haldun, agy., s.353
- 15) İbni Haldun, agy., s.345-346
- 16) Nasır-ı Hüsrev, *Saadetname*, XXIV, Veliler Nebiler, Hakimlerin Menkabeleri Hakkında, s.230-235, M.E.B., İst. 1985
- 17) Hançerlioğlu, agy., s.423
- 18) İbni Haldun, agy., s.117
- 19) Bahriye Üçok, *İslam Tarihi, Emeviler-Abbasiler*, s.131-132, M.E.B., Ank. 1983
- 20) Kur'an, Maide Suresi, 44
- 21) Kur'an, Bakara Suresi, 195
- 22) Hançerlioğlu, agy., s.427-428
- 23) Hilmi Ziya Ülken, *Türklerde Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.14, İst. 1966
- 24) Fuad Köprülü, *Ortaçağ Türk Hukuki Müesseseleri*, s.34, İst. 1937
- 25) Toktamış Ateş, *Siyaset Tarihi*, s.35-36, İ.Ü.İ.F., İst. 1982
- 26) Ateş, agy., s.36-37
- 27) Muzaffer Sencer, "Vicdan ve Din Özgürlüğü", *Yeni Düşün*, Mayıs 1987, s.12
- 28) Aydın Aybay, "Laiklik Üzerine", *Trabzon Barosu Dergisi*, s.7-8, Mayıs 1987, Trabzon
- 29) Mehmet Semih Gemalmaz, "Uygulama Bağlamında İslam ve İnsan Hakları", *Bilim ve Sanat*, S.77, Mayıs 1987, s.24-25, Ank.
- 30) Aydın Aybay, agy., s.7
- 31) Gemalmaz, agy., s.21
- 32) Muammer Aksoy, *Laik Hukuk ve Hukuk Devleti Anlayışı*, III. Türk Hukuk Kurultayı, Adalet Bakanlığı, s.120, Ank. 1981
- 33) "Bazıları Şeriat Sever - İran Ceza Kanunu", *2000'e Doğru*, 21-27 Haziran 1987, s.28-29, İst.
- 34) Kur'an, Maide Suresi, 33-34
- 35) Aksoy, agy., s.121 (Pakistan Büyükelçiliği'nin Hukuk ve Parlamento İşleri Bakanlığı'nın gönderdiği mektuptan)
- 36) Kur'an, Maide Suresi, 50
- 37) Kur'an, Maide Suresi, 50
- 38) Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, 2. Cilt, (Yalınlaştırılmış dile)
- 39) Ergun Özsunay, *Yabancı Hukukun Benimsenmesi Yolunda Bir Çağdaşlaşma Modeli*, Türk Hukuk Kurultayı, s.378-379, Ank. 1981
- 40) Abdülbaki Gölpınarlı, *Türk Tasavvuf Şiir Antolojisi*, Hasan Dede, Milliyet, s.260, İst. 1972



## hıristiyanlık

s.a.tokarev

çeviren: orhan gülkaya

Hıristiyanlık tarihinin araştırılmasında en büyük zorluk onun oluşumundaki sorunlardan kaynaklanıyor.

Kadim Hıristiyanlığı araştıran kaynaklar Hıristiyan olan ve olmayan diye iki ana gruba ayrılırlar. Hıristiyan kaynakları üç gruba bölmek mümkün: Ahdice-dit'in [İncil'in] kanonik kitapları (İncil'in gerçek olarak kabul edilen kitapları -ç.n), Apokryph (İncil'in daha sonradan ilave edilen, gerçek olmayan yazıları -ç.n) gibi kanonik olmayan yazılar ve nihayet Hıristiyanlığın savunucularının ve diğer ilk Hıristiyan yazarların eserleri.

Kadim Hıristiyanlığın kaynakları olarak, örneğin mezarlıklar (özellikle Roma'daki Katakombalar) ve kitabeler de dikkate alınıyor. Fakat bunların tümü en erken 2. yüzyıldan kaynaklanıyorlar.

Son on yıl içinde bazı önemli yeni bilgiler elde edildi. 1946'da Mısır'da Luxor'un 50 km. kuzeyindeki Chenoboskion yakınlarında 3. ve 4. yüzyıldan kalma, esas olarak ilk Hıristiyan tarikatlarından gnostiklerin eserleri olan, kıptî dilinde el yazmaları da kadim Hıristiyanlığa ışık tutuyor. Keza Roma ve Kudüs yakınlarında da anlamı henüz çözülemeyen yeni buluntular ele geçirildi.

En eski belge 64. yıla dayanıyor, buna da çok sonra ortaya çıkan (2. yüzyılın başlarında) Tacitus'un "Günlük"ünde rastlıyoruz. Burada Roma'nın yakılmasının suçunu Hıristiyanların üzerine yıkan Nero'nun Hıristiyanları çarptırdığı korkunç cezadan bahsediliyor. Bu belgede açıkça çok daha sonra yapılmış Hıristiyan kaynaklı bir entropolasyon (sonradan ekleme -ç.n) bulunmaktadır. Bu entropolasyonda diğer şeylerin yanısıra şöyle deniyor: "Christus isminin ilk sahibi, Tiberius hükümeti zamanında vali Pontius Pilatus tarafından astırıldı." Burada bir tahrifat olduğu besbelli, çünkü Tacitus, Tiberius dönemindeki olay-



## Hiristiyanlık

ları anlatırken Pilatus'tan bahsetmez. Ne ki, bu bölümden altmışlı yıllarda Roma'da Hiristiyan toplulukların varolduğu anlaşılmaktadır. (Kaldı ki bazı araştırmacılar Roma'nın yakılması ve Hiristiyanların kovuşturulmasıyla ilgili tüm hikayenin daha sonraki bir enterpolasyon olduğu görüşündedir.)

Sözde diğer bir tanıklık da Flavius Josephus'un "Yahudi Asariatikası"nda var (18. kitap, bölüm 3,3); burada, Filistin'de Pilatus'un valiliği döneminde İsa'nın [Jesu] vaaz vermesinden, asılmasından ve yeniden dirilmesinden bahsedilir. ("Jesus bu dönemde yaşadı, eğer tamamen insan olarak nitelenebilirse, bilgin bir insan. Şaşılacak işler yaptı...") Herhangi bir Hiristiyan kopyacının bu oldukça kaba enterpolasyonu Flavius Josephus'un üslubuna tamamen aykırı; buna genel olarak tahrifat diye bakılıyor.

Hiristiyan olmayan kaynaklarda Hiristiyanlarla ilgili bir ölçüde güvenilirlik ilk tanıklığa genç Plinius'un yazışmalarında rastlıyoruz. Küçük Asya'nın Bitinya eyaletinin valisi olarak Plinius 113 yıllarında İmparator Trayan'a yazarak, kendisine bir cinayet örgütünün üyeleri olarak ihbar edilen Hiristiyanlara nasıl davranması gerektiğini, onları sadece suçlarından dolayı mı yoksa tarikata dahil olmaları nedeniyle mi cezalandırması gerektiğini sorar. Trayan, Plinius'a bu meselede itidalli davranması ve sadece batıl itikatlarında inatla ısrar edenleri cezalandırması talimatını verir. Bu yazışmadan anlaşıldığına göre Küçük Asya'da 2. yüzyılın başlarında çok sayıda Hiristiyan vardı.

Talmut'da Jesus ben Pandira isimli bir vaizin asılmasından bahsedilir, fakat bu kişinin İncil'deki İsa'yla ilişkisi hakkında hiçbir açıklama yapılmaz.

2. yüzyılın ikinci yarısında paganların Hiristiyanlarla ilgili haberleri daha da fazlalaşır. İmparator Mark Aurel ve doğuda Samsatlı Lukian Hiristiyanlarla ilgili düşüncelerini açıklarlar. Lukian'ın "Peregrinus'un Ölümü Üzerine" adlı hikayesi, Küçük Asya'daki Hiristiyan toplulukların yaşamı üzerine bir hicivdir.

Bu kısa bakıştan, pagan yazarların Hiristiyanlığın ilk yıllarıyla ilgili tanıklıklarının ne kadar az ve güvenilmez olduğu görülüyor. Bu tanıklar Jesus'un kendisi hakkında hemen hiçbir şey söylemiyorlar. Jesu'nun tarihselliği ile ilgili tartışma götürmez belgeler ne Hiristiyan ne de başka kaynaklarda rastlanır. Bu nedenle bilimsel literatürde Jesus'un gerçek bir kişi olup olmadığı üzerine hâlâ tartışılmaktadır. Tarihsel okulun temsilcileri bu soruya olumlu cevap verirlerken, mitolojik okulun temsilcileri ise olumsuz cevap veriyorlar. Marksist araştırmacılar arasında da bu konuda farklı düşünceler mevcut. İsa'nın yaşadığı varsayılan dönemden tek bir tanığın dahi olmadığından başka, Christi figürünün yavaş yavaş doğaüstü bir varlıktan, mistik kuzudan, Apokalipse'de görüldüğü gibi (Apokaliptik yazılar, özellikle de Ahdi Cedid'in sonuncu kitabı -ç.n) yeryüzünde vaiz veren ve çarınha gerilen İncil'deki insan Jesus haline gelmesi onun tarihselliğine karşı kanıt olarak gösteriliyor. Bu görüş, İncillerin diğer Ahdicedit kitaplardan daha sonra ortaya çıktığı kabulüne dayanıyor.

Marksist bilim için Jesu'nun tarihselliği sorunu önem taşımaz. Friedrich Engels kadim Hiristiyanlıkla ilgili yazılarında bu soruna hiç değinmez. Hiristiyan öğretisinin kökleri açıkça tek tek kişilerin eylemlerinde değil, sözkonusu dönemin toplumsal ve politik ilişkilerinde ve bu ilişkilerden doğan manevi çatışmalarda aranmalıdır.

Hiristiyanlığın tarihsel oluşum şartlarına yönelik ilk kesin bilimsel soruyu, daha önce belirtildiği gibi Engels yöneltti. Engels, Hiristiyanlığın doğuşu için temel ve en önemli şartın Roma İmparatorluğu'nun doğuşu olduğuna işaret etmişti. Bir dünya monarşisinin yaratılması tapınmanın benzer hale gelmesinin



yolunu açtı. Roma'daki despotik zorba rejim, taşranın köleleştirilmesi, ağır vergi yükü ve genel olarak haklardan yoksunluk, sadece köleler arasında değil, özellikle de şehirlerdeki hür vatandaşlar arasında da ilgisizlik ve moral bozukluğunun artması sonucunu doğurdu.

Başarısız köle ayaklanmaları, Roma tarafından boyunduruk altına alınan halkların sonuçsuz kalan ayaklanma denemeleri bu ruh halini daha da güçlendirdi ve baskı altındaki kitlelerde karamsarlık ve ümitsizliğin doğmasına neden oldu.

Engels, karamsarlık ve ümitsizlik duygusunun bu durumdan çıkış yolu göremeyen farklı sınıf ve toplumsal katmanları sardığını vurgular: "... tek tek küçük kabile ve şehirlerin koca Roma dünya iktidarına karşı direnişi umutsuzdu. Köleleştirilenler, baskı altında tutulanlar ve fakirleştirilenler için bir çıkış yolu, birbirine yabancı, hatta çıkarları karşıt tüm bu farklı insan grupları için ortak bir çıkış yolu neredeydi?.. Bu çıkış yolu bulunmuştu. Fakat bu dünyada değil."<sup>1</sup>

İnsanlar esaretten kurtuluş için yeryüzünde hiçbir imkan göremediklerinden, onu gökte aramak zorunda kaldılar.

Fakat yeni bir din niçin gerekli oldu? Niçin eski dinlerden teselli bulunamadı?

Eski dinler, Engels'in tespit ettiği gibi, "sözkonusu halkın toplumsal ve politik şartlardan filizlenen ve onlarla birlikte büyüyen" kabile ve devlet dinleri idiler. Bu dinler kendiliğinden ulusal sınırlarını aşamazlardı. Ayrıca içinde oluştukları devletin yıkılmasıyla atlarındaki toprak kaydı. "Ulusal tanrılar uluslarının bağımsızlık ve özgürlüğünü artık koruyamaz hale gelince" diye yazar Engels, "boyunlarını bizzat kendileri kırarlar."<sup>2</sup> Bölgesel ilişkilere sıkı sıkıya bağlı olmayan ve imparatorluğun hakları elinden alınmış çok renkli ktlresinin ihtiyaçlarını tatmin edebilecek daha az seçkin bir dine ihtiyaç vardı.

Roma imparatorluğunun kuruluşunu böylesi kapsamlı bir dünya dini yaratma denemeleri izledi. Örneğin resmi bir imparatorluk kültürü yerleştirmek için girişimlerde bulunuldu. Çok sayıda farklı yerel kültürlerin yanısıra Roma hükümeti, imparatorluğun tüm kentleri için mecburi olan imparatorluk dehası kültürünü, Roma'nın tanrıça kültürünü, Roma şehrinin koruyucu tanrıçasını ve Jupiter Capitolineus kültürünü yerleştirmeyi denedi. Fakat bu tür devlet kültürleri baskı altındaki kitlelerin teselli ihtiyacını asla gideremedi.

Bazı dinler inançlar kitesini etkilemede daha büyük başarı gösterdiler. Roma İmparatorluğu'nun en parlak döneminde belirli ölçüde dünya dini karakteri taşıyan kimi Doğu kültürleri geniş bir yaygınlık kazandılar. Mesela imparatorluğun batısında İsis çok sayıda mürit buldu. Roma ordusu içinde özellikle İran Mithras kültürü geniş yaygınlık kazandı. Buna rağmen bu dinlerden hiçbiri kelimenin gerçek anlamında bir dünya dini olamadı.

Engels bununla ilgili olarak önemli bir nedene dikkat çeker. Bu eski dinlerin tümü suni engellerin oluşmasına yol açan zahmetli bir dini merasim öngörüyorlardı. Farklı dinlerden insanlar birlikte yemek yiyip içemiyorlar, birbirleriyle hemen hemen hiç temas edemiyorlardı. Burada Engels şuna işaret eder: "Eski Doğu büyük ölçüde insanların bu şekilde ayrışmasıyla battı."<sup>3</sup>

Tüm bu merasimlerden vazgeçen ve insanlar arasında engeller oluşturmamayan bir din ancak dünya dini olabilirdi. İmparatorluğun böylesine renkli kitlesi arasına nifak sokmayan, aksine onları birleştiren bir dine ihtiyaç vardı.

Dini teselliye, yeni bir dine özellikle köleler ve ezilenler ihtiyaç duyuyorlardı. Eski çağdaki hiçbir din kölelere ve ezilen kitlelere dini teselli verecek durumda değildi; bu dinlerin hepsi aristokratik devlet dini idi. Şüphesiz halk kültürleri de



vardı, fakat bunlar da köleler için değildi ve tümü sözkonusu yerel ilişkilere bağlıydı. Köleler ve kabilesi ya da halkından kopmuş deklase katmanlar için eski devlet dinleri artık uygun değildi.

Engels, kadim Hıristiyanlığın köleler ve ezilenlerin bir dini olduğuna işaret eder: "... Hıristiyanlık ilk önce kölelerin ve azad edilenlerin, fakirlerin ve haklarından yoksun bırakılanların, Roma'nın boyunduruk altına aldığı ya da dağıttığı halkların dini oldu."<sup>4</sup>

Bu yeni din Yahudi tarikat yapısı üzerinde yükseldi.

Diaspora'da (dini azınlıkların yaşadığı bölgeler -ç.n) olduğu gibi, Filistin'deki Yahudiler arasında da Mesih'in, kurtarıcının geleceğine olan umut çok güçlüydü. Önceleri Yunan-Suriye ve daha sonra Roma'nın egemenliğinden diğer halklardan daha fazla eziyet gören Yahudiler için Mesih'in beklenmesi, dinlerinin, özellikle de çoğu tarikatların önemli bir sebebi oldu.

Hıristiyanlık dini öncelikle Yahudi diasporada oluştu. Bu, Filistin'de oluşmayan ve yazarlarının Filistin'deki ilişkiler konusunda büyük ölçüde eksik bilgilere sahip olduğu görülen Hıristiyan literatürlerden anlaşılıyor. Yunan felsefesi ve pagan halkların kültürleriyle içli dışlı olan diasporadaki Yahudiler arasında Yahudi dininin tecritini aşabilecek, kapsamlı bir dinin yükseleceği bir temel oluştu.<sup>5</sup> Engels Bruno Bauer'e dayanarak "Hıristiyanlığın babası"nın genç Yunan felsefesinin önemli bir temsilcisi olan filozof İskenderiyeli Philon olduğunu tespit ediyor.<sup>6</sup> Philon kendinde Yahudi ve Yunan kültürünü birleştirmişti. İncil'de insanın yaratılışı, Adem'in günah işlemesi [ilk günah] vb. hikayeleri Philon alegorik yorumluyordu. Yahudi dininin katı tek tanrıcılığına sıkıca sarılıyordu, ama bunun yanı sıra Yunan idealist felsefesi için karakteristik bir düşünce olan tanrı ile maddi dünya arasında tanrısal kelamı kutsal aracı olarak kabul ediyordu. Tanrısal kelim, tanrının oğlu, daha sonra Hıristiyanlığın ana figürü Jesus Christus oldu.

Yahudi öğeler daha sonraları da Hıristiyanlıkta muhafaza edildiler. Jesus Christus'un kendisi Yahudi olarak tasvir edilir; İncillerde olayların geçtiği bölge Yahudi Filistinidir; İncillerde yeralan tüm kişiler Yahudidir; Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat tanrısal vahiy olarak Hıristiyanlığa girer ve Yahudi tanrısı Yehova baba tanrı olarak devralınır; Yahudi dininin temel dogmaları ve dünyanın ve insanın tanrı tarafından yaratılması tasvirleri Hıristiyanlık öğretisine girer; hatta tek tek Yahudi kültüne dahil olurlar. Başlangıçta tüm Hıristiyanlar için şart olan ve ancak yavaş yavaş vazgeçilen sabbat ayini (Tevrat'ta tatil günü olarak emredilen yedinci gün, cumartesi -ç.n) ve sünnet gibi bazı saf Yahudi adetleri de Hıristiyan topluluklarda uzun süre muhafaza edildi.

Eski Doğu devletleri parçalanmaya başlayınca, buralarda dinsel gizemler, gizli kültler yaygınlaştılar, dinlerin rüşeym biçimleri kabile ve halkların çevresinin dışına taşılar. Gizemler, bir halk ya da kabileye ait olmakla ilgili, iman etmekle, gönüllü katılımı bir arada tutulan dini topluluklardı.

Önemli olan, gizemlerin öte dünya tasavvuruyla bağlı olmasıdır. Bunlara katılan kimse, öte dünyada sözde daha iyi bir akibeti garantiliyordu. Fakat bu, bir kurtuluş öğretisinden başka bir şey değildi. Hellenik çağda bu türden kültürün varlığı Mesihçiliğin yaygınlaşmasını kolaylaştırdı.

İlk Hıristiyan topluluklara pagan, Yahudi olmayan öğelerin doluşması Hıristiyanlığın dogmatikinde ve dini merasiminde önemli değişikliklerin oluşmasına yol açtı. Hıristiyanlığa şimdi pagan kültürden alındığı besbelli olan öğeler nüfuz ediyordu.



Haç da daha önce Mısır, Girit ve diğer tasvirlerde görülen eski dini bir semboldür.<sup>7</sup> En eski Hıristiyan mezar anıtlarında kutsal semboller olarak bir kuzuyu, omuzunda kuzu ile bir çobanı, balıkları ve benzerlerini buluyoruz. Değişik biçimlerde haçlar daha sonra ortaya çıkıyor, fakat hiçbir zaman çarımha gerilenin resmiyle değil. Çarımha gerilen Jesus tasvirlerini ancak 5. yüzyılda buluyoruz.

Önceleri İncillerde Yahudilerin Jesu Christi'nin karşıtları olarak gösterildikleri açık seçik farkedilebilir. Jesu Christi'nin kendisi gerçi Yahudi'dir, fakat halk olarak Yahudiler Christi'nin düşmanı olarak yorumlanır ve onun ölümünden sorumlu tutulurlar. Bu özellikle Pilatus'un yer aldığı sahnede vurgulanır. Pontius Pilatus İncillerde öncelikle hiçbir suçsuzun yargılanmamasını düşünen adil ve dikkatli bir hakim olarak takdim edilir; Pontius Pilatus Yahudileri Jesu'yu asmalarından vazgeçirmeye çabalar ve günah ondan gider. Her dört İncil'de de küçük değişikliklerle tekrar eden bu anlatım açıkça Romalıları aklamak ve Jesu'nun öldürülmesinin suçunu Yahudilere yikmak amacına hizmet etmektedir.

Keza her dört incil'de görülen ganımaz Yehuda figürü de aynı amaca hizmet etmektedir; bu, otuz gümüşe Jesu'yu düşmanlarına satan on iki havariden birisidir. Onun adında Yahudi halkı temsil edilmekte, şahsında İncil yazarları adeta tüm Yahudileri damgalamak istemektedirler.

Hıristiyan dogmasında, Hıristiyan kültüründe ve İncil'deki hikayelerde Yahudi ve pagan (hatta Yahudi düşmanı) öğelerin birbiri içine girdiği görmezlikten gelinemez.

Hıristiyan topluluklarda Yahudi ve Yahudi olmayan (önceleri pagan) gruplar arasındaki mücadeleler 1. yüzyılın sonu ve 2. yüzyıl boyunca amansız biçimlere büründü. Gerçi bu çatışmaların izleri daha sonraları Hıristiyan literatürden silinmeye çalışıldı, fakat bunlara kanonik kitaplarda dahi rastlamak mümkündür. Matta İncili'nde belirgin çelişkiler içindeki birbirine karşıt her iki eğilimin etkileri açıkça görülmektedir.

O halde kadim Hıristiyanlık hem Yahudi hem de pagan (Hellenik) inançları içermektedir. Ne ki Hıristiyanlıkta bu nedenle yeni hiçbir şeyin görülemeyeceğini söylemek yanlış olur. Dahaşı Engels'in de farkettiği gibi, Hıristiyanlıkla dinin gelişiminde tamamen yeni bir dönem başladı.

Her şeyden önce insanın günahkarlığı ile bunun öbür yüzü olan kurtuluş fikri yenidir. Engels bu günahkarlık fikrinin Hıristiyanlığın ana düşüncesi olduğunun altını defalarca çizer:

“İkincisi, Hıristiyanlık, sesi sayısız kalpte yankılanmak zorunda olan bir tele dokunuyordu. Dönemin tüm kötülüklerine, genel maddi ve ahlaki sefilliğe ilişkin şikayetlere Hıristiyan günah bilinci cevap veriyordu: Bu böyledir ve başka türlü olamaz, dünyanın bozukluğundan sen, siz, hepiniz, benim ve sizlerin kendi iç çürüklüğü suçludur. Ve hayır diyebilecek adam nerdeydi?”<sup>8</sup>

Günahkarlıktan iki önemli sonuç çıkıyordu: Birincisi, insanların başına gelen tüm felaketlerin sebebi olarak gösterilen günahkarlık öğretisi, kitleleri sosyal kötülüklerle karşı mücadelesinin yönünü saptırıyordu. Bu öğreti daha iyi bir hayat uğruna yürütülen mücadelenin sorunlarını, günahlardan kurtulma alanına kaydırıyordu. İkincisi, bu öğreti kurtuluş fikrine sıkı sıkıya bağlı olmasıyla kitlelere belirli bir dini teselli veriyordu. Tüm dünya günah içinde yaşıyordu, insanlar doğaları gereği günahkardır ve bu günahkarlık mitolojik olarak Adem'in işlediği ilk günaha bağlanmaktadır. Fakat birisinin insanları kurtaracağı



umudu varlığını korudu ve buradan kurtarıcı bir tanrı düşüncesi çıktı.

Bu fikir aslında yeni değildi. Kurtarıcı tanrılar Doğu kültürlerinde de vardı ve çok eski bir soy ağacına sahiptiler. Kurtarıcı tanrılar tarihsel olarak sınıfsız toplum için karakteristik olan kültür kahramanları (Kulturheroen: Sınıfsız toplumdaki çoğu halklarda dünyanın yaratılmasından sonra insanlara ateş, yenilecek bitkiler ya da önemli araçlar gibi hayati öneme sahip şeyleri getirdiğine ve bunların kullanımını öğrettiğine inanılan mistik figür. -ç.n.) figürlerine kadar giderler.

Ancak Hıristiyanlıkta kurtuluş fikri merkezi, en önemli fikir haline geldi. Bu nedenle kurtarıcı Jesus Christus Hıristiyan kültüründe ana figür haline gelmek zorunda kaldı.

Jesu Christi'nin kendisi, daha önce belirtildiği gibi, olağanüstü çok anlamlıdır. "Jesus Christus" tabirini bir isim olarak algılamaya ve bunu sadece bir kavramla bağlamaya alışmışız. Ne ki, İncillerde öyle değildir; burada iki farklı kavram sözkonusudur. Jesus bir özel isimdir.<sup>9</sup> Buna karşılık Christus cins isimdir, İbranice "Mesih" ("Moşiah"), "takdis edilmiş" kelimesinin Yunanca çevirisidir ve kral anlamına gelmektedir. (Yunanca "christos" kelimesi "chrio": takdis etmek fiilinden gelmektedir.) İncillerde bu iki isim hemen hemen hiç (hikaye kısmında ise bir kez bile) yan yana gelmezler, Christus ismi çok seyrek görülür. İncillerin anlattıklarına göre Jesus kimseye kendisinin beklenen Christus, yani Mesih olduğu iddiasında bulunmaz. En güvendiği öğrencileri dahi bir kez bile öğretmenlerinin Christus olduğundan emin olmadılar. Sadece biri, Simon Petrus, bir keresinde Jesus'un "Ya siz. Ben kimim dersiniz?" sorusunu "Sen Christus"sun diye cevaplandırır ve bu öngörüsünden dolayı Jesus, Simon Petrus'u orada gelecekteki kilisenin başı olarak belirler. Buna rağmen İncillerde Jesus'un çömezlerine kendisinin Christus olduğu üzerine konuşulmasının kesinlikle yasaklandığı belirtilir. (Matta, Bab. 16, 15-20; Markos, Bab. 8, 29-30). Daha sonra Jesus, mahkemede başrahibin kendisine yönelttiği Christus olup olmadığı sorusuna olumlu yanıt verince, bu kendisine karşı yeterli suç kanıtı olarak kabul edilir. (Markos, Bab. 14, 61-64; Luka, Bab. 22, 67-71) Halk arasında onun Christus olduğuna inanılmadı; ondan "Fakat bu adamı biliriz, neredendir; fakat Mesih gelince, nereden olduğunu kimse bilmez" (Yuhanna, Bab. 7, 25-27) diye bahsedilirdi.

İncillerdeki tüm hikayeler, yaptıklarıyla ilgili bu kadar çok rivayet dolaşan Galileli vaiz Jesus'un gerçekten Yahudilerin beklediği Mesih, yani Christus olduğuna ikna etmeye yöneliktir. İncillerdeki mesih öğretisi bu yönüyle, Mesihin (Christus'un) başını koyacak yeri olmayan sade bir vaiz olarak değil, tersine korkunç bir hükümdar, bir hakim ya da tanrının mistik kuzusu olarak takdim edilen eski Mesihçi ve apokaliptik eserlerden kesinlikle ayrılır.

Doğal olarak Jesu Christi'nin bu çok anlamlı kişiliği etrafında en sert ideolojik tartışmalar oldu. Daha sonraki tarikatlar ve rafizi akımlarla mücadelede Jesu Christi'nin kimliği sorunu çatışmaların ana konusunu oluşturdu.

Günahkarlık fikri, kurtuluş fikri ve insan kılığındaki tanrısal kurtarıcı fikri özetle Hıristiyanlığın temel düşünceleridir.

Peki Hıristiyanların aklına bu kurtuluş nasıl geldi? Burada tüm eski dinler için karakteristik olan, tanrılarının öfkesini yatıştıran kefarete veya barışma kurbanları fikri ortaya çıkıyordu. Bu düşünce daha sonra Hıristiyanlıkta da çok büyük bir önem kazandı. Bu düşünceye göre, insanların Adem'den bu yana işledikleri tüm günahların kefareti Jesu Christi'nin fedakarca ve gönüllü ölümüyle ilk ve son



olarak ödenmişti. Bu gönüllü fedakarlık insanlığı günahattan kurtarmıştı. Bu kurtuluşu elde etmek için sadece Jesus Christus'a inanmak ve onun öğretisinin takipçisi olmak gerekiyordu. "... Hıristiyanlıktaki ilk devrimci (filonik okuldan devraldığı) temel düşünce" diye yazar F.Engels, "aracının büyük, gönüllü bir fedakarlığıyla insanların tüm zamanlardaki günahlarının kefaretinin ilk ve son olarak ödenmesi — inananlar için."<sup>10</sup>

Bundan diğer fedakarlıkların gereksiz oldukları sonucu çıkıyordu. Nitekim kadim Hıristiyanlıkta tüm fedakarlık eylemlerinin ve törenlerinin gereksiz olduklarından kullanılmadıklarını görüyoruz.

Hıristiyan kilisesinin örgütlenmesi bir çırpıda olmadı. Kadim Hıristiyan belgelerde örgütlenmeden hemen hiç bahsedilmez. Burada, gezgin vaiz olarak faaliyet gösteren havariler ve peygamberler vardır. 2. yüzyılın başınadək Hıristiyan toplulukların yönetimi, daha sonraları "karizmatik" olarak adlandırılan, yani kutsal ruh tarafından kendilerine özel bir bağışlayıcılık, bir "karizma" verilmiş olan kişilerin elindeydi. Bu insanlar kesinlikle resmi olmayan bir makam sahibi olarak tek tek toplulukları ziyaret ediyor, oralarda ders ve vaaz veriyorlardı.

Topluluklarda ilk sürekli mevki sahibi olanlar diakonlar ile piskoposlardı. Diakonlar (Yunanca "diakonizo": işleri yürütmek, idare etmek) topluluğun düzenli ihtiyaçlarından sorumlu olurlarken, piskoposlar (Yunanca "episkopos": gözcü, murakıp) para ve varlıklarını yönetirdi.

Daha sonraları "presbiter"ler ("en yaşlılar") ortaya çıktı. 3. yüzyılda "başpiskoposlar" (metropolit), 4. ve 5. yüzyılda "patrikler" görünmeye başladılar.

Gnostisizmin (tanrıyı tanımaya çalışan dini-felsefi bir akım -ç.n) kadim Hıristiyanlıkta nasıl bir rol oynadığı sorusu tamamen aydınlatılmış değildir. Yunanca "gnosis" kelimesi bilgi, idrak anlamına gelir, fakat bununla gerçek, reel dünyanın tecrübeye dayanan bilgisi değil, tersine tanrının mistik bilgisi kastedilmektedir. Gnostikler mistiğe eğilim gösteren filozoflardı ve insanın tanrının sırrını ve dünyanın özünü akılla kavrayabileceklerini ileri sürerlerdi. Kilise tarihçileri gnostisizmi çoğunlukla, ortodoks Hıristiyan teologlar tarafından neredeyse baskı altında tutulmuş Hıristiyanlığın tali bir akımı, bir tanrıtanımazlık olarak yorumladılar. Bunun aksine diğer yazarlar gnostisizmin Hıristiyanlıktan değil, tersine Hıristiyanlığın gnostisizmden doğduğu, yani gnostisizmin Hıristiyanlıktan daha eski olduğu görüşündeler.<sup>11</sup> Muhtemelen bir yere kadar her iki görüş açısı da doğrudur. Eski gnostisizm (1. ve 2. yüzyıldaki) Hıristiyan ideolojiyi gerçekten etkiledi: Daha sonraki gnostisizme (2. yüzyılın ortasından itibaren) "gerçek" Hıristiyanlıktan bir sapma olarak bakılırken, "Hıristiyanlığın babası" olarak adlandırılan İskenderiyeli Philon bir gnostikti.

Geç hellenistik idealist felsefeden kaynaklanan gnostisizmin özü, aydınlık ve iyi ruh ile karanlık ve acı dolu madde arasında bir dualizmdi. İyi ve büyük tanrı, yani ruh, "Pleroma" (kelime olarak "bolluk, çokluk") böylesi kötü bir dünyayı yaratamazdı. Dünya, çoğu gnostikçinin Yahudi Yehova ile özdeşleştirdiği herhangi bir ikincil, kötü ve sınırlı tanrı tarafından yaratılmıştır. Elle tutulamayan iyi tanrı ile bayağı maddi dünya arasında doğrudan bir temas yoktur. Fakat her ikisi arasında acı çeken insanlığı kurtaracak ve onu aydınlık ruhun ya da tanrının krallığına götüreceği bir aracı, tanrısal bir logos (kelam, anlam, akıl) vardır. Ne ki, bu tanrısal kelam tüm insanlar için değil, sadece kutsal ruhun elini uzattığı "Pneumatikerler" (Yunanca "pneuma": nefes, ruh) için erişilebilirdir.

Gnostik kelam öğretisini Hıristiyanlık aldı ve kurtarıcı Christus'un şahsiyle



birleştirdi. Bu, özellikle gnostik ruh ile dolu olan Yuhanna'nın İncil'inde belirgindir: "Kelam başlangıçta var idi ve kelam Allah nezdinde idi, ve kelam Allah idi" (Bab. 1,1) Fakat çoğu gnostikler Yahudi Hıristiyanlardan farklı olarak tüm Yahudi dinini kesinlikle reddediyorlardı; bunlar Yahudi tanrı Yehova'ya kötü bir yaratık olarak bakıyorlardı ve onu kendi aydınlık, büyük tanrılarının ve kurtarıcı kelimelerinin karşısına koyuyorlardı. Yahudiliğin bu reddi tüm Ahdiatik'i reddeden Markion'un öğretisinde (2. yüzyılın yarısı) en keskin biçimiyle dile geldi. Markion ve diğer gnostiklerdeki Yahudi karşıtı bu duygu en üst noktasına vardı. Fakat Hıristiyanlık çok ileri gitmedi, aksine Yahudi dini ile kurtarıcı kültür arasında bir uyum sağlamaya çaba gösterdi.

Öte yandan gnostisizm, felsefi olarak eğitim görmüşlerle zenginlerin dünya görüşü olması ve kitleler için anlaşılmasız kalması nedenleriyle, zaten Hıristiyanlıkta egemen akım olamazdı. Kitlelerin soyut felsefi kelama değil, canlı bir kurtarıcı figürüne ihtiyaçları vardı. Buna rağmen gnostik felsefeden bazı unsurlar Hıristiyan inanç öğretilerine girdiler.

2. yüzyılın ortalarında Hıristiyan topluluklarda varlıklı köle sahipleri ve tüccarlar çoktandır iktidarı sıkı şekilde ellerinde tutuyorlardı ve bu demokratik-fanatik akımı baskı altına almayı başarmışlardı.

2. yüzyılın mistik ve eskatolojik (dünyanın sonu ve yeni bir dünyanın doğuşu, ölüm ve yaratılış, yaşamın en derin sorunları öğretisi -ç.n.) akımları aşıldıktan sonra 3. yüzyılda yeni tarikatlar ortaya çıktı.

Uzun yıllar süren düşünsel çatışmalar sürecinde Hıristiyan dünya görüşüne farklı etik normlar ve ilkeler girdi. Hıristiyanlıkta stoacıların incelmış ahlak anlayışlarının, köle ve ezilenlerin duygularına uygun düşen ahlaki ilkelerin yanı sıra, köle sahiplerinin kaba ve tiksindirici düşünceleri de yer edinebildi.

Aslında İncillerde ve havarilerin mektuplarında, zamanımızın etik ve yaşam pratiğiyle çelişmeyen bir yığın ahlaki ya da günlük yaşamın pratiğiyle ilişkili belirlemeler vardır. Tüm bu mantıklı ahlak kurallarını, Hıristiyanlık, antik filozof ve etikçilerden, esas olarak stoacılarıdan, özellikle de Engels'in Hıristiyanlığın "amcası" olarak tanımladığı Seneca'dan devraldı.<sup>12</sup>

Fakat bu mantıklı ahlak kurallarının yanı sıra Ahdiatik literatürde ve hatta İncillerde köle sahiplerinin ahlak anlayışlarını dile getiren düşünceler de bulunmaktadır.

Hıristiyan etikteki bu çelişkililik Hıristiyan toplulukların sınıfsal bileşimlerdeki değişiklikleri yansıtmaktadır. Ezilen kitlelerin duygusu, fakirlerin yüceltilmesi ve zenginlerin lanetlenmesi şeklinde açığa vuruyordu: "Fakat vay size ey zenginler, çünkü siz tesellinizi almışsınız. Ey şimdi tok olanlar, vay size! Çünkü acıkacaksınız" (Luka, Bab. 6, 24-25), ya da "Ey bütün yorgunlar ve yükleri ağır olanlar, bana gelin, ve size ben rahat veririm" (Matta, Bab. 11, 28), ya da "O halde sonuncular birinci, ve birinciler sonuncu olacaklardır." (aynı yerde, Bab. 20, 16).

Fakat İncillerin yazarları köle ve ezilenlere duydukları sempatiyi belirtmelerine ve bunlara mükafatın gökte verileceğine sürekli dikkat çekmelerine rağmen, kölelerin yeryüzünde özgürlüğe kavuşturulabileceklerini hiç düşünmediler. Kölelik onlar için bir bakıma doğal, her şüphenin üzerinde ulvi bir şeydi. Daha sonra köle sahipleri ve diğer varlıkların Hıristiyan topluluklara girmesiyle bu eğilimi daha da güçlendi.

Tüm bu çelişki dolu sosyal ve ahlaki ilkelere rağmen Hıristiyanlıkta sabır, tevazu ve bağışlama vaazı egemen oldu. İncillerde bu ilkeler en uç biçimde



vaazedilirler, yerine getirilemez talepler ileri sürülürler: "Düşmanlarınızı sevin" diye vaazeder Jesus, "size eza edenler için dua edin; sizden nefret edenlere iyilik edin; size hakaret edenlere ve kovuşturanlara şefaet edin" (Matta, Bab. 5, 44.) Ve: "Fakat ben size derim: Kötüye karşı koma; ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir." (aynı yer, Bab. 5, 39). İşte bu ahlak Hıristiyanlığa pek çok taraftar kazandırdı. Ne ki burada, bir Hıristiyanın çok az istisna bir yana bırakılırsa, bu talepleri hiçbir zaman yerine getirmedeği ya da getiremeyeceği öncelikle belirtilmelidir. İkincisi bu taleplerin içerdiği mantıki öz — ağırbaşlı ve mağrur bir şekilde kendine hakim olma, kendine ve diğer insanlara saygı gibi— asla özel olarak Hıristiyanlığı tanımlamaz, aksine bunlar stoacıların etikinden devralınmışlardır. Üçüncüsü ve sonuncusu, kölelik düzeninin somut şartlarında Hıristiyan vaaz özünde bu düzenin savunulmasına vardı. Hakaretleri bağışlama çağrısı gerçi ilkesel olarak herkese yönelikti, ama doğal olarak ilk sırada sadece sürekli aşağılanan köleler ve ezilenleri ilgilendiriyordu. Hıristiyanlıktaki tevazu ve bağışlama gibi dinsel öğütler başlangıçtan beri egemen sınıfların lehine çalıştı.

Erken Hıristiyan kült oldukça sade idi ve hemen hemen hiçbir dini merasim tanımazdı. Olabilecek tüm seramonilerle artık aralarına nifak sokulamayan insanlar arasındaki ilişkilerde, sadelik ve yapmacıksızlık Hıristiyanlığın diğer kültleri geriletmesi için bir şarttı. Engels eski, insanları ayıran dini seremonileri reddetmesi ve böylelikle "mümkün ilk dünya dini"<sup>13</sup> haline gelmesini, Hıristiyanlıktaki devrimci öğelerden birisi olarak görür. Kadim Hıristiyanlıktaki seremoni kendini, öğretinin kurucularının anısına yapılan düzenli toplu akşam yemekleriyle sınırladı. Bu yemeklerde herkes kendi ekmeğini yedi ve ulvi yazılar okunurdu; bu bir sevgi yemeği, bir "Agape" idi. Daha sonra Hıristiyan topluluklara diğer kültürlerin taraftarlarının doluşmasıyla, eski dini rituellerin unsurları da Hıristiyan kültte yer aldılar.

Bilindiği gibi Hıristiyan rituelde insanları tanrının inayetine kazandırmak amacına hizmet eden ayinler ve ibadet hareketleri birinci derecede öneme sahiptirler. En eski ve aynı zamanda en önemli Hıristiyan kutsaması (sakrament), vaftiz ve akşam yemeğidir.

İnananların "Christi'nin et ve kanını" ekmek ve şarap şeklinde yedikleri akşam yemeği, tanrıların çok eski yemek törenlerini hatırlatır. Muhtemelen totem döneminden kaynaklanan bu tören özellikle tarımla uğraşan toplulukların dinlerinde gelişti. Bitkilerin koruyucu tanrısı inananlar tarafından bir insan ya da hayvan kılığında öldürülür ve yenirdi. Mithras ve Attis kültürleriyle diğer Doğu kültürlerinde ekmek ve şarabın toplu yenmesi töreni vardı. Kutsal olarak kabul edilen bu yiyecek ve içeceklerde besbelli tanrı cisimleştirilmek istenmiştir. Akşam yemeği ayini Yahudilerin bir kuzu kestikleri Passah ritüeliyle de (Yahudilerin Mart ayında kutladıkları 8 günlük bayram. Kökeni hayvanların ilk doğurdukları yavrularının ay tanrısına kurban edildiği çoban bayramı, daha sonraları Mısırlıların geri çekilmelerinin hatırasına yapılan bir bayram şeklinde anlam değiştirdi. -ç.n.) ilintilidir. Kendini kurban eden Christus da bir kuzu şeklinde sembolize edildi (Christus ayrıca apokalipsede mistik bir kuzu olarak da görünür).

Akşam yemeğinin yanısıra, vaftiz töreni de ortaya çıktı. Vaftiz, yani su yardımıyla rituel temizlik, çok eski inisyasyon törenlerine kadar gider (gizli bir birliğe kabul etme törenleri -ç.n.). Gizli birliklerde ve eski Doğu dinlerindeki gizemler kültüründe yapılan dini merasimler daima rituel bir temizlikle başlardı. Bu inisyasyon törenlerine ikinci bir doğuş olarak bakılırdı. Rituel yakınma eleusinek



gizemler ile Dianisos'un ve Isis'in gizli kültlerinde gelenekselleşmişti. Hıristiyanlıkta vaftiz, kurtarıcının ölümünün insanları özgürleştirmiş olduğu genel günahkarlık öğretisiyle bağlantılı olarak özellikle büyük bir önem kazanmıştı. Bu "miras olarak devralınan günahlardan" inananlar vaftiz edilerek temizlenirler.

Kadim Hıristiyanlığın gelişimi Hıristiyanların kovuşturulması diye bilinen olaydan da oldukça etkilendi. Din olarak Hıristiyanlık anlamında, kölelerin ve ezilenlerin dini olarak doğdu. Din olarak sürekli yaygınlaştıkça, sonunda tehlikeli görüldü ve ezen sınıfların dikkatli bir çekingenliğine ve hatta bir ölçüde düşmanlığına hedef oldu.

Devlet gücünün Hıristiyan toplulukları kovuşturması besbelli kilise tarafından abartılmıştır. Kilise tarihçileri yerel olarak sınırlı ve daha az önemde olanlar bir yana bırakılırsa, on büyük kovuşturmadan söz ederler. Fakat bu kovuşturmalar daha sonraki Hıristiyan rivayetlerdeki gibi o kadar fazla ve kapsamlı olmuş görünmüyorlar. İmparator Neron ve Domitian zamanlarındaki ilk kovuşturmalar efsanevidir ve muhtemelen hiç olmamışlardır. Trajan zamanındaki kovuşturmaların olup olmadığı ise henüz tümüyle açıklığa kavuşturulmuş değildir. Kesin olarak kanıtlanan fakat kısa bir dönem süren ilk kovuşturma kral Decius (249-251) zamanında; en büyüğü de Diokletian ve naibi Maximian zamanında, 3. yüzyılın sonu ve 4. yüzyılın başlarında meydana geldi. Kovuşturmanın nedenleri politik nitelikliydi; hükümet Hıristiyan kilisesinin sadece mevcut politik düzene karşı protesto duygularını dile getirmekle kalmadığını, öte yandan kendisi için tehlikeli bir rakip haline geldiğini farketmişti. Ne ki Hıristiyan kilisesi bu mücadelelerde örgüt olarak kendini sağlamlaştırırken, kovuşturmalar sadece istikrarsız unsurların Hıristiyanlığın çöplüğüne gitmelerine vesile oldu.

Hıristiyan kilisesindeki değişiklik büyük iç çalkantıları beraberinde getirdi. Öncelikle de Hıristiyan toplulukların sosyal bileşimleri değişti. 3. ve hatta Hıristiyan kilisesinin ilerideki iktidar konumundan henüz çok uzak olduğu 2. yüzyılda, kölelerin yanısıra egemen sınıfların temsilcileri de Hıristiyan topluluklara bağlandılar. Varlıklı ailelerde özellikle kadınlar Hıristiyanlığa eğilim gösteriyorlardı. Varlıklı Romalı kadınlar arasında Hıristiyan kilisesi çok büyük etkinliğe sahipti.

Yaklaşık hesaplamalar, devlet dini olmadan önce Hıristiyanlığın hiçbir zaman en yaygın din olmadığını gösteriyor. Bizzat büyük şehirlerde bile nüfusun ancak beşte biri Hıristiyan topluluklara dahildi.

Bu bileşim doğal olarak Hıristiyanlık devlet dini olduktan sonra büyük ölçüde değişti. Topluluk üyelerinin sayısı oldukça kabardı. Orta katmanlar ve hatta köle sahipleri kitlesel olarak yeni dine katıldılar. Artık şimdi Hıristiyanlık kölelerin ve ezilenlerin dini değil, halkı zapt-u rapt altında tutmak isteyen egemen sınıfların hizmetinde bir din haline geldi.

Egemen sınıfların Hıristiyan topluluklar içinde artan bu ağırlığına karşı, 2. yüzyıldaki montanistlerden 4. yüzyıldaki donatistlere kadar temelde "demokratik" olan akımlar cephe aldılar ve "zındık akımlar" olarak ortaya çıktılar. Ne ki tüm bu akımlar, örgütsel olarak sürekli güçlenen kilise tarafından bastırıldılar.

Fakat Hıristiyanlığın yaygınlaşması uzun süre, en azından Batı vilayetlerindeki şehirlerde sınırlı kalmışken, taşrada çok yavaş dikiş tutturabili. Taşradaki halk arasında eski pagan inançlar egemenliğini sürdürmeye devam ediyordu. Bu durum ayrıca kelime anlamı "köy sakinleri" anlamına gelen "paganus" kelime-



sinin ("pagus": köy, bölge) "dinsiz", "Hıristiyan olmayan" anlamında kullanılması da açıklıyor.

Kadim Hıristiyanlığın tarihsel anlamı üzerine genel bir yargıda bulunmak kolay değil. Bu sorun çok yönlüdür. Eski dinlere kıyasla kadim Hıristiyanlık, farklı kabile ve halklara mensup insanları ortak bir fikrin etrafında, yani, şüphesiz soyut olarak kavranan eşitlik fikrinde birleştirme imkanını yarattığı ölçüde bir ilerlemeydi. Hatta Lenin "Devlet ve Devrim" adlı çalışmasında kadim Hıristiyanlığın "demokratik-devrimci ruhu"ndan söz ediyordu. Resmi ahlak anlayışı bakımından Hıristiyanlık eski dinlerin ilkel ahlak anlayışından üstündü, fakat bu stoacıların etikine kıyasla bir gerileme anlamına da geliyordu. Tüm çelişkililiğine rağmen geniş kitlelerin kavrama yeteneğine uygun düşen Hıristiyan inanç öğretisi, kültürel ilişki bakımından temel bilimsel performansı, oldukça gelişkin felsefesi ve parlak sanatsal eserleriyle antik kültürün seviyesinin şüphesiz altındaydı.

Roma İmparatorluğu'nun çökme döneminde devlet dini olan Hıristiyanlık Yunan-Roma kültürüyle birlikte Cermenlere ve Slavlara ulaşır. 4. yüzyılda Gotlar ve Vandallar ve 5. yüzyılın sonunda da Franklar kendilerini vaftiz ettirirler. 6. ve 9. yüzyıl boyunca Hıristiyanlık yavaş yavaş en uzak Cermen kabilelerine de yayılır. (Alemanlar, Bayerler, Frizonlar, Anglosaksonlar). 9. ve 10. yüzyılda Slav halkları arasında yaygınlaşır. 10. yüzyılda hemen hemen tüm Avrupa Hıristiyan olmuştu. Buna karşılık Doğu'da Hıristiyanlık, daha 4. yüzyılda Ermenilere ve Gürcülere kadar yayıldıktan sonra, Zerdüştlerin ve 7. yüzyıldan itibaren de Hıristiyanlığın Doğu'da daha da yaygınlaşmasının önünü kesen İslam'ın çok güçlü direnişiyle karşılaştı.

15. ve 16. yüzyıldaki büyük keşifler döneminde misyonerler Yeni Dünya'ya da Hıristiyanlığı yayarlar ve bu kez sadece haçla değil, ateş ve kılıçla. 20. yüzyılın başında Hıristiyanlık en geniş din haline gelir.

Hıristiyanlığın iç yaşamı ve kilise içi ilişkiler politik tarihin bir aynası durumundaydı. 3. ve 4. yüzyıl boyunca Roma İmparatorluğu'nun politik ve kültürel ayrışması Batı ve Doğu kilisesinin yavaş yavaş birbirinden ayrılması sonucunu doğurdu. Batıda imparatorun iktidarının giderek sınırlanmasıyla ve imparatorluğun nihayet 476'da parçalanmasıyla, kilisenin başı olarak görülen ve şimdi papa olarak adlandırılan Roma piskoposunun itibarı olağanüstü derecede arttı. İmparatorluğun varlığını koruduğu Doğu'da ise tam tersine İstanbul, Hatay, İskenderiye ve Kudüs patrikleri böylesi bir iktidar konumu elde edemediler.

Roma katolik ve Yunan ortodoks kiliseleri arasında bugün bile varolan dogmatik farklılıklar büyük ölçüde şunlardan kaynaklanıyor:

1. Batı kilisesi için kutsal ruh hem babadan hem de oğuldan, Doğu kilisesi için ise sadece babadan ileri gelmektedir; bu farklılık katolik ve ortadoks kiliselerin yöneticileri tarafından en önemli ve hatta yegane aşılabilir farklılık olarak görülmektedir. 2. Katolik kilisesinin öğretisine göre azizler tanrıya özellikle hizmet etmişlerdir ve bu hizmetler kilisenin kendi ölçülerine göre üzerinde tasarruf edebileceği adeta bir hazine oluşturur. 3. Bu hazine katolik kilisesine bedel karşılığı günah çıkarma beratı satma imkanını verdi. 4. Keza 1439 yılında Floransa konsülünün kabul ettiği katolik araf öğretisi de bu hazineyle ilişkilidir. Bu öğretiye göre günahkar ruhlar cennete gitmek için arafın alevlerinde ıslah olacaklar; arafta kalma süresi ruhun yakınlarının karşılığını ödedikleri kilisenin duasıyla kısaltılabilir. 5. Daha 9. yüzyılda geçerli olan Meryem'in bakire olarak hamile kalması öğretisi, katolik kilisesi tarafından 1854 yılında dogma seviyesine



yükseltildi. 6. 1870 yılında katolik kilisesi iman sorunlarında papanın yanılmazlığını dogma olarak ilan etti.

Avrupa ortaçağında sınıf savaşı, feodal baskıyla kilise baskısına ilkel protestonun dile getirildiği çok sayıda tarikat ve rafiziliğin ortaya çıkmasına yol açtı. Bizans'ta Paulikiyanlar (7.-9. yüzyıl), Bulgaristan'da Bogomiller (10.-13. yüzyıl ve sonrası), Batı ülkelerinde Patarener vb. sözü geçen tarikatlardan sayılabilir.

Tüm bu tarikatlara, Mazdaizm'den alınma ve iyi ile kötü arasındaki ezeli zıtlığı konu edinen dualist öğreti düşünsel dayanak görevini yükleniyordu. Maddi dünyanın tümü ile insan vücudunu kötü ruh, buna karşın insan ruhu ile ruhsal olan her şeyi iyi tanrı yaratmıştır. Durum böyle olunca rafiziler maddi dünyayı kötü olarak görüyor, kadim Hristiyanların çileci yaşamına geri dönülmesi yönünde propaganda yapıyorlar, kilise ve onun (seremonilerini) reddediyorlardı. İktidarı feodal devlet gücüyle birlikte elinde tutan kilise kitlelerin tüm bu kendiliğinden muhalefet hareketlerini acımasızca ezdi.

Bu başkaldırıların kesin olarak kökünü kazıyabilmek için papalık 12. yüzyıl sonlarında özel bir kilise mahkemesi kurdu: Her şeyden kutsal olan engizisyon. Tüm rafizi ya da rafizi olduğundan kuşku edilenler yalnızca bir ihbara dayanılarak, sanıkları normal olarak ağır işkencelerden sonra yaktıran engizisyon mahkemelerine teslim edildiler. 13. yüzyılda engizisyon işleri, Dominikan rahiplerinin yetkisine teslim edildi. Engizisyoncular yalnız rafizleri değil, "cadı" ve "büyücüler" de kovuşturdular. 1487'de "Cadı Balyozu" denilen, cadıların ve diğer kilise düşmanlarının yakalanıp yargılanmasını konu edinen el kitabı yayımlandı. Engizisyon, yüzbinlerce suçsuz kurbanı ya yakmış, ya da işkence ile öldürmüştür. Engizisyon özellikle İspanya'da acımasızca hükümünü sürdürmüştü. (1478'den itibaren "kraliyet" engizisyonu).

Batı Avrupa'da, Doğu Avrupa'ya göre daha canlı bir politik kültürel yaşam hüküm sürmekteydi. Ve bu yüzden de Batı'da daha kapsamlı teoloji ve din felsefesi literatürü oluştu. Batı'da kilisenin dogmalarıyla antik bilgilenme ile bilimin her nasılsa varlığını sürdürebilmiş kalıntılarını herhangi bir biçimde bağdaştırma denemelerine girişildi. Ve böylelikle kendine özgü bir kilise "bilimi", skolastik (12. ve 13. yüzyılda) doğdu. Skolastik teologlar, kilise öğretisiyle Aristo felsefesini bağdaştırmaya çalıştılar. Bunlar; bilimi, ya da o zamanlar bilim yerine konan şeyi ve felsefeyi dinin hizmetine koştular. O zamanlar revaçta olan deyim ortaya çıktı: "Felsefe teolojinin oda hizmetçisidir." (Philosophia est ancilla theologia). Canterburyli Anselm, Petrus Abaelardus, Albertus Magnus ve günümüzde dahi katolik çevrelerce eşsiz bilge sayılan Aquinolu Thomas ilk ve en tanınmış skolastikçilerdi. Skolastiğin kaleleri Paris, Bolonya ve Oxford üniversiteleriydi.

Hristiyan inanç öğretisini "rasyonelleştirmeye" uğraşan bu teologlara karşın, kilisenin diğer temsilcileri dinin bilimle bağdaşamayacağından emindiler. Bu ikinciler mistisizme eğilim gösteriyorlardı. Bunlar, tanrı ile birliği gaye edinmiş olup, kendilerini çilecilığe bırakmış ve bunu da esrimeye dek vardırıyorlardı. İnsan aklını horgörüyorlardı. Tertullian şöyle der: "İnanıyorum, çünkü akla aykırı". (Credo quia absurdum).

Ortaçağ'ın en tanınmış mistikçisi Claivarux Bernhard (12. yüzyıl) kilise gerçek bilime son derece kuşkulu bakıyordu. Özgür bilimsel araştırmayı ısrarla reddediyordu. Çünkü ruhbanlar haklı olarak bu durumda kilise otoritesi için bir tehlike görüyorlardı. Bilim, özellikle rönesans devrinde sert kovuşturmalara uğradı. Özgür düşünen araştırmacılar ya hapse atıldı, bazan idam edildi yahut da



tehdit ya da şiddet zoruyla inkara yöneltildi. İngiliz filozof ve bilgini Roger Bacon (13. yüzyıl) uzun yıllar bir manastır zindanında yatmak zorunda kaldı. Kopernikus öğretisi lanetlendi ve yasaklandı. İtalyan filozof ve bilim adamları Giordano Bruno ve Lucillio Vanini yakıldılar. Büyük astronom Galilei dünyanın güneş çevresinde döndüğü tespitini inkar etmek zorunda bırakıldı. Başka birçok bilimadamı da kovuşturmayla uğradı. 1559'dan bu yana katolik kilisenin hoşuna gitmeyen tüm kitapların içinde yer aldığı bir "yasaklı kitaplar listesi" papalık tarafından düzenli olarak yayınlanmıştır (Index Librorum Prohibitorum). Engizasyonun odun yığınları üzerinde yanarak can veren insan sayısı "Hıristiyan Şehitler" in sayısından kat kat fazladır. Başka hiçbir din, bilim ve özgür düşünceye Hıristiyanlık kadar acımasızca baskı uygulamamıştır.

16. yüzyılın başlarında Orta ve Kuzey Avrupa'da feodalizm ile kilisenin dış görünümünü oluşturan katolik ve papalığın despotluğuna karşı aslında bir burjuva hareket olan reformasyon dikkatleri çekmeye başladı. Bu hareketin gelişim süreci içinde Roma katolikliğiyle bağlarını koparan çok sayıda protestan kilisesi oluştu. Bunlar arasında Almanya'nın bazı bölümlerinde ve İskandinavya'da iktidarı ele geçiren Lutherizm, İsviçre, Hollanda ve İskoçya'da Kalvenizm, İngiltere'de Anglikanizm (Episkopal kilise) en önemlileridir. Protestanlığın belirgin özellikleri şunlardır: Her şeyden önce dinle ilgili sorunlarda tek otorite olarak İncili tanıması (Ortodoksluk ve Katoliklik ise "Kutsal Devralım"a, yani kilise otoritesine büyük önem verirler), "inanç yoluyla tanrı katında aklanma" (Katolik kilisesinde ise bu "hayır işleyerek", yani kiliseye bağlı olarak bulunarak mümkün olur), yalnızca iki kutsal eylemi (sakrament) tanıması (vaftiz ve kutsal akşam yemeği), ki bunlar yalnızca inancın gücüyle geçerli sayılırlar (katoliklerde ise otomatik olarak, kendiliğinden).

Tüm bu sayılan ilkeler doğrudan feodal mekanizmaya ve merkezileşmiş katolik kilisesine karşı çıkışlardı. Protestanlık dinsel yaşamda ağırlığı kiliseden tek tek bireylere kaydırmıştı. Reformasyon, Kuzey Avrupa ülkelerini papalık tahakkümünden kurtarmış, ruhani (dinsel) hakimiyeti Almanya ve İskandinavya'da derebeylere ve krallara, İsviçre ve Hollanda'da cumhuriyetçi burjuvaziye, İngiltere'de ise merkezîyetçi monarşiye intikal ettirmişti. Burjuva protestanlığının en kararlı dalı, katı çileci ruhu, karanlık fanatizmi ve tanrı tarafından seçilmişlik öğretisiyle Kalvenizm olmuştu. Kalvenizm hakkında Engels şöyle der: "Onun ilahi tercihi, rekabete dayalı ticaret dünyasında başarı ya da iflasın kişinin eylemine ya da yeteneğine değil, ondan bağımsız koşullara bağlı olduğu gerçeğinin dini ifadesiydi."<sup>14</sup>

Reformasyonun gelişim süreci içerisinde ve daha sonra kiliseden ayrılan Anabaptistler, Bohemyalı Biraderler vb. tarikatlar plebien-demokrat çizgideydiler. Gene de bunlar, özellikle de Baptistler, Kuekler, Metodistler, Mennonitler vb. büyük kapitalist sömürücülerin çıkarları doğrultusunda çalıştılar.

Protestanlığın daha baştan çok sayıda akımlara, kiliselere bölünmüş olmasına ve günümüzde bile yeni protestan tarikatların ortaya çıkmasına karşın katoliklik katı merkezîyetçi bir din olarak kaldı. Ancak 1870'de İsviçre ve Güney Almanya'da Papa'nın "yanılmazlığı" dogmasını tanımayanların oluşturduğu eski katoliklerden küçük bir grup kopmuştur. Sözü geçen eski katolikler, kilise yönetiminde demokratikleşmenin yanında ibadette basitleştirmeyi gerçekleştirdiler. 1920'de Çekoslovakya'da katolik din adamlarıyla inananların bir bölümü Roma'dan ayrıldılar. Ne ki, bu ayrılma, Vatikan'ın yeni kurulan devlete karşı düşmanca tutumundan kaynaklanıyordu. Ve böylelikle bağımsız Çekoslovak kilisesi oluş-



tu. Ne ki, bu kopmalar sayıları günümüzde 550 milyonu aşan katolik inananların küçük bir bölümünü kapsıyordu.

Katoliklik günümüzde Güney ve Batı Avrupa'nın hemen tümüne yayılmış durumdadır. Portekiz, İspanya, İtalya, İrlanda, Belçika, Avusturya, Polonya, Fransa, Macaristan, Çekoslovakya ve Kuzey-Batı Yugoslavya'da (Slovenya ve Hırvatistan) önde gelen din bu dindir. Sovyetler Birliği'nde katolik Litvanya ve Doğu Letonyalılar arasında varlığını korumuştur.

Avrupa dışında katoliklik Latin Amerika'da önde gelmektedir. ABD ve Kanada'da (Frankokanadalılar) çok sayıda katolik bulunmaktadır. Afrika, Asya (örneğin Filipinler) ve Okyanusya'nın bir çok ülkesinde halkın bir bölümü misyonierler tarafından bu dine ihtida ettirilmişlerdir.

Doğu ve Güneydoğu Avrupa'da Grek-Ortodoks inancı Bizans eliyle yayılmıştır. Rumlar, Bulgarlar, Romenler, Sırpalar, Karadağlılar ve Makedonların büyük bir bölümü Grek-Ortodoks kilisesine bağlanmışlardır. Hıristiyanlığın 10. yüzyılda (988 yılında Vladimir'in hükmü altındaki Rusların ihtida ettirilmeleri) ulaştığı Rusya'da Ortodoksluk resmi din oldu.

Kitlelerin kilise tarafından tasdik ve kabul gören feodal baskıya karşı boğuk protestosu bazan resmi kiliseye karşı çeşitli hareketler biçiminde kendini göstermiştir.

Yüzyıllar boyunca Hıristiyan kilisesi tüm Avrupa ülkelerinde feodalizm ve serflik düzeninin bir dayanağı olmuştur. Kapitalizmin ortaya çıkmasıyla Hıristiyan inanç öğretisi ve kilise örgütlenmesinin kapitalizme uygulama girişimleri de başladı. Ve böylelikle protestan kilise ve tarikatları doğdu. Ne ki kapitalizm kesin olarak yerleştikten ve Ortaçağ feodalizmini aştıktan sonradır ki, katolik kilisesi de yeni toplum düzenine uymak zorunda olduğunu gördü.

Ama daha 19. yüzyılda Avrupa ve Amerika'da sosyalist işçi hareketleri ortaya çıktığında tüm Hıristiyan kiliselerde yeni değişimler oluşmaya başladı. Giderek artan bir yoğunlukla sosyalizme yönelen kitleler üzerindeki etkisini yitirmek için kilise —özellikle de katolik kilisesi— işçilere yönelik propagandasına hız verdi. 19. yüzyılın 80'li yıllarında —sözde Hıristiyan sendikalar kuruldu (Belçika'da 1886 yılında, Fransa'da 1887/20. yüzyılın başında bunlar enternasyonal düzeyde örgütlendiler. Hıristiyan Sendikalar Enternasyonal'i 1911'de kuruldu). Bu sendikalar özellikle Belçika, İtalya gibi güçlü katolik siyasi partilerin ortaya çıktığı katolik ülkelerde etkin oldular. Bundan başka çok sayıda katolik gençlik, kadın, spor vb. örgütler de bulunmaktadır.

Kilise adamları bilimle olan ilişkileri bakımından da kendilerini değiştirmek durumundadırlar. 19. ve 20. yüzyılda doğa bilimlerinin kaydettiği büyük gelişme, modern bilimle eski İncile dayalı dünya görüşünün bağdaşamayacağını açıkça gözler önüne sermiştir. Her ne kadar ABD'li protestan teologlar arasında bugün bile sıkı sıkıya vahiy inancına dayanan ve bilime hiçbir ödün vermeye yanaşmayan radikal hareketler var olsa da, ileri görüşlü katolik ve protestan teologlar Hıristiyan dogmatığı ile bilimi bağdaştırma çabalarına çoktan başlamış bulunuyorlar.

#### NOTLAR:

- 1) F.Engels: *Kadim Hıristiyanlığın Tarihi Üzerine*, age. s.464.
- 2) F.Engels: *Bruno Bauer ve Kadim Hıristiyanlık*, age. Cilt 19, s.302-303.



3) Age. s.303-304.

4) F.Engels: **Kadim Hıristiyanlığın Tarihi Üzerine**, age. Cilt 22, s.449. Kadim Hıristiyan toplulukların sosyal bileşimine ilişkin başka görüşler de vardır. Örneğin Karl Kautsky sözkonusu toplulukların kölelerden değil de, kentlerin mülkiyetsiz özgür halkından, "proletarya"dan oluştuğu görüşündedir. (**Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı**, 1908). Buna karşın R.J.Wipper, eski çalışmalarından birinde (1918) Hıristiyanlığın ilk önce maddi durumu iyi ticaret erbabı arasında taşrada ortaya çıktığı, buna da sözü geçen kimselerin Romalı tüccar, tefeci ve memurların imtiyazlarına olan öfkelerinin yolaçtığı görüşünü savunmaktadır. Daha sonraki çalışmalarında ise Wipper, Hıristiyanlığın yandaşlarının 1. yüzyılda köleler ve zulüm görenler arasından çıktığını teslim etmiş, ama 2. yüzyılda bu dinin zenginlerin dini olduğu iddiasını sürdürmüştür.

5) Birkaç çağdaş araştırmacı, örneğin S.I.Kovalyov, Hıristiyanlığın gene de ilk önce Filistin'de ortaya çıktığı görüşündedir.

6) F.Engels: **Bruno Bauer ve Kadim Hıristiyanlık**, Karl Marx/F.Engels, Tüm Eserleri, Cilt 19, s.298.

7) Haç bir dinsel sembol olarak tüm dünya ülkelerinde, eski Çin, Hindistan, Afrika ve Amerika'da yaygındı, hatta Avusturalyalılarda totem anlamına ilişkin çok çeşitli tahminler vardır: Bazıları onu bir ateş simgesi (belki de başlangıçta tahta bir çakmak, ateş yakma aracıydı), bazıları da güneş sembolü, ya da bereket sembolü olarak görmekteydiler. Bunun gibi gamalı haç da çeşitli anlamlara yorulmaktadır. Kuzey Amerikalı Kızılderililer için haç dört yönün sembolüdür ve aynı zamanda dört elemente tapılmasıyla ilişkilidir.

8) F.Engels: **Bruno Bauer ve Kadim Hıristiyanlık**, K.Marx/F.Engels, Tüm Eserleri, Cilt 19, s.304.

9) Birkaç yazar (örneğin: Nemoyevski ve Drews) Jesus adı bile (İbranice Yeşua) bir insana değil de bir tanrıya işaret ediyordu ve Filistin'de eskiden beri Jesus adında bir tanrıya tapıldı. Bunu belirtirken de sözkonusu yazarlar, Ahdİcedit'deki güneşin hareketini durduran Yosua'nın hikayesine işaret etmektedirler.

10) F.Engels: **Kadim Hıristiyanlığın Tarihi Üzerine**, K.Marx/ F.Engels, Tüm Eserleri, Cilt 22, s.459.

11) A.Drews: **Gnostisizmden Hıristiyanlığın Doğuşu**, Jena, 1924.

12) F.Engels: **Bruno Bauer ve Kadim Hıristiyanlığın Doğuşu**, K.Marx/F.Engels. Tüm Eserler, Cilt 19, s.298.

13) Age.

14) F.Engels: "Ütopik Sosyalizmden Bilimsel Sosyalizme" İngilizce baskıya önsöz —1892—) age. Cilt 22, s.300.

TÜSTAV



## “Hıristiyanlığın özü”nden

Ludwig Feuerbach

... Din insanla hayvan arasındaki önemli farka dayanmaktadır — hayvanların dini yoktur. İnsanla hayvan arasındaki bu önemli fark nedir? En basit, en genel ve en popüler yanıt şudur: Bilinç... Bilinç neredeyse, bilim yetisi de oradadır. Bilim türlerin bilincidir. Yaşamda ilişkilerimiz bireylerledir, bilimde ise türlerle... Hayvanın sadece tek, insanın ise iki yaşamı vardır: Hayvanda iç yaşam dış yaşamla birdir — insanın ise bir manevi bir de dış olmak üzere iki yaşamı vardır (...)

Hıristiyanlığın temel dogmaları özlemi çekilen arzulardır. Hıristiyanlığın özü ruhsal yaşamın, duyguların özüdür. Acı çekmek davranmaktan daha rahattır; başkası tarafından kurtarılmak kendi kendini kurtarmaktan, selameti başkasından beklemek kendi eyleminin gücüne bağımlı kılmaktan daha rahattır; sevmek çaba harcamaktan, tanrı tarafından sevildiğini bilmek her varlıkta doğuştan bulunan yalın, doğal sevgiyle kendi kendini sevmekten daha rahattır; başkasının sevgi dolu gözlerinde kendini yansıtmak kendi ben'inin boş aynasına ya da doğanın engin okyanusunun soğuk derinliklerine bakmaktan daha rahattır (...)

Dinin ereği insanın iyiliği, selameti, mutluluğudur; insanın tanrıyla ilişkisi, kendi selametiyle olan ilişkisinden başka bir şey değildir: Tanrı, insanın selametini, mutluluğunu gerçekleştirmek üzere gerçekleştirilmiş ruhsal selamet ya da sınırsız güçtür. İnsanın selametini öteki dinlerden daha çok gözeten Hıristiyanlık bu yüzden kendini tanrı öğretisi değil, selamet öğretisi diye tanımlamaktadır. Ama bu selamet dünyevi mutluluk değildir (...)

Evlilik tanımayan, çileci bir yaşam cennetteki ölümsüz yaşama giden en kestirme yoldur; çünkü cennet doğaüstü, cinsiyetsiz, mutlak öznel bir yaşamdır... Cennet yaşamı ya da ölümsüzlük Hıristiyanlığın tipik bir öğretisidir... Kişisel ölümsüzlüğe duyulan inanç, kişisel tanrıya duyulan inançla özdeştir; yani kişinin cennetteki ölümsüz yaşama duyduğu inanç neyi ifade ediyorsa, aynı şeyi mutlak, sınırsız kişiliğin özü olan tanrı da ifade etmektedir (...)

Din insanın kendi varlığına karşı aldığı tavidir... Hıristiyan sofizminin merkezi, en yüce ilkesi tanrı kavramıdır. Tanrı insansal bir varlıktır, ama bir başka, insanüstü bir varlık olması da gerekmektedir. Tanrı genel, arı varlıktır, varlık düşüncesidir, ama kişisel, bireysel bir varlık olması da gerekmektedir; ya da: Tanrı kişidir, ama yine de genel, yani kişisel olmayan bir varlık olması, bir tanrı olması gerekmektedir... dir, dır derken öne sürülenler, gerekir, gerekmektedir'de yadsınmaktadırlar. Bu temel kavram, sadece sofizmalarla ortaya çıkarılan bir çelişkidir. Bizimle ilgilenmeyen, dualarımızı iştmeyen, bizi görmeyen ve sevmeyen bir tanrı, tanrı değildir (...)



## 20. yüzyılda engizisyon

j.r.griguleviç  
çeviren: zeliha könen

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Kilise mensupları ve ruhbanlar arasında, kapitalist toplumun yeni koşullarının ruhuna uygun olarak kilisenin de yenilenmesi gerektiğini savunan yeni bir hareket ortaya çıkmıştır. Bu akımın adına "çağcılık" denilmiştir. Özellikle Papa X. Pius'un (1903-1914) ömrü boyunca aleyhinde çalıştığı bu çağcılık (modernizm) ortaya bütünlüğü olan bir doktrin koyamamıştır. Ancak akımın bütün taraftarları, kilisenin geleneksel öğreti ve belgilerinin genel olarak revize edilmesi ve çağın zorunluluklarına uyarlanması gerektiği konusunda hemfikirlerdi. Dini, kişisel bir vicdan sorunu olarak değerlendiriyor ve buna göre de, inancın otoriteye değil, kişisel deneyimlere dayanması gerektiğini savunuyorlardı: Kilise tarihsel İsa tarafından kurulmuş bir şifa ve selamet yuvası değildi; tersine, inançlı-dindar toplum ruhunun bir meyvasıydı. İlk Hıristiyanlıkla "bugün" arasındaki ilişki, ağaç ile tohum arasındaki ilişkiye benzer biçimde ele alınmalı, bir gelişimin ürünü olarak görülmeliydi. Aynı şekilde dogma öğretisi de (yaradılış kuramı) ikincil bir öğretiydi ve yalnızca "töz" esas kalıcı olandı. Biçimi ise bir oluşumdu, insan elinden çıkmaydı; dolayısı ile değişkendi (felsefi-dogmatik çağcılık). İncilin anlatıları-betimlemeleri nesnel olayların birer raporu değillerdi; tersine, inançlara göre biçim kazanmışlardı. İncilin eleştiri süzgecinden geçirilmesi ve salt inançlara dayanan yönlerinden arındırılması gerekliydi (tarihsel-kutsal kitabın yorumlanması gereğini benimseyen çağcılık). Kimi çağcılar, kilisenin geleneksel özelliklerini-adetlerini Hıristiyanlığa aykırı buluyorlardı. İnançların tabular halinde kalıplaşmasına, bir mal gibi devredilmesine yol açtığını ileri sürüyorlardı. Kilisenin bütün gösterişli ayin ve törenleri yerine, bütün bu şatafattan daha değerli olduğunu özellikle vurguladıkları içsel-kalpten, inancın öne çıkarılması görüşünü getiriyorlardı (dinsel-uygulamalı-çağcılık). Katolisizm artık daha fazla çağdaş bilime kapalı durmayı



sürdüremezdi; tersi halde önce ruhsal, daha sonra da dinsel olarak kuruması, sönüp yitmesi engellenemeyecekti (eğitim-öğretimde çağcılık). Kimi çağcıların saldırıları da kilise yasalarına-yapılanışına yönelmişti. Örneğin Papa'nın yanılmaz kabul edilmesine ve papalığın öncülüğüne karşı çıkıyorlardı. Siyasal açıdan çağcılar Hıristiyan-demokrat akıma yakınlardı. Hatta bazıları "Hıristiyan sosyalizm" akımına doğru yanaşıyorlardı (sosyal-politik çağcılık).

Çağcılar, yukarıda değinilen pek çok istemlerinde protestanlarla görüş birliğine sahiptiler. Sonuç olarak çağcılık, protestanizmin büyük çoğunluğunu çoktan yaşama geçirmiş olduğu istemlere gecikmiş bir uyarlanmayı ancak yakalıyordu. Çağcılık akımının Fransa'da (X. Pius "Fransız hastalığı" diye tanımlıyordu), İtalya'da, Almanya, İngiltere ve ABD'de hızla yaygınlaşması, Ortaçağ geleneklerinin halen çok canlı olduğu İtalyan hiyerarşisinde dehşetli bir korku yarattı. Gerçekte katolik kilisesinin merkezi aygıtını, yüce Roma selametini ellerinde tutan, eski geleneklere dayanarak yeni Papa'yı da kendi aralarından seçen İtalyan Kilisesi'nin "Fürstleri" (beylikleri), çağcılaştırma tezlerinin zafer kazanması halinde, özellikle kilise bünyesindeki ayrıcalıklı konumlarını yitirebileceklerinden, saltanatlarını ellerinden kaçırmaktan korkuyorlardı.

X. Pius iktidarını karakterize eden temel özellik, bu yeni "dinsizliğe-tanrıtanımazlığa" karşı sürdürülen amansız savaş olmuştur. Bu Papa için çağcılık sadece katolik dinini değil, bütün dinleri tahrip edip yıkabilecek "her tür kâfirin bir araya geldiği karmakarışık bir yer" olmuştur. O'na göre "çağcılıktan arta kalabilecek tek şey ateizm ve dinin sonudur".

Bundan dolayı Pius Engizisyon Komisyonu'nun çalışmalarına özel bir önem vermiş ve çağcılık akımına karşı savaşıma seferber etmiştir. İktidarının ilk tasarruflarından olan, 17 Aralık 1903'de çıkartılan "Romanis Pontificibus" buyruktusu (kararname) ile piskoposluk sandalyesi için adayların seçilme hakkını Ruhaneler Meclisi'ne devretmiştir. Kısa bir zaman sonra günah çıkartma ve Papalık affının yerine getirilmesi hakkını dahi bu Meclise bahşetmiştir.

Papalık, 3 Temmuz 1907'de yayımlanan "Lamentabili" buyruktusuyla çağcılık tezlerini mahkum etti. Bu, bir anlamda yinelenen yeni bir "Syllabus" olarak kabul edilebilir. Çünkü burada doğrudan saptıkları için mahkum edilen 65 çağcıl, esas olarak George Tyrell ve Alfred Loisy'nin yazılarından seçilmişti. Aynı yılın 8 Eylül'ünde çıkartılan "Pascendi dominici gregis" başlıklı Papalık fermanında ise çağcılık görüşü kendi içinde felsefi, tarihsel ve pratik kilise uygulamaları açısından bütünlüğü olan bir sistem olduğu savıyla ele alınmaya çalışılıyor ve lanetleniyordu. Ferman, aynı zamanda katolik kilisesine bağlı bütün piskoposluklarda özel "denetleme komisyonlarının" kurulmasını ve çağcıların yazıları ile etkinliklerini çok sıkı biçimde, hassasiyetle kontrol etmelerini emrediyordu.

X. Pius'nin kesin onayıyla, Papaya yakınlığıyla bilinen Praelet U. Benigni'nin başkanlığında gizli bir organizasyon kuruldu. Organizasyonun adı Sodalitium pianum'du ama aynı zamanda La Sapiniere olarak da biliniyordu. Görevi ise kardinaler de içinde bütün kilise hiyerarşisinin çağcılığa duyabileceği olası sempatiyi dikkatle izlemektir. Böylelikle entrikalar, anonim suçlamalar ve gammazlamalardan dolayı, kilise kimseye güvenemez olmuş, yoğun bir tedirginlik ve kuşku ortamı yaratılmıştı. Çağcılığa karşı sempati duydukları belirlenip suçları kanıtlanan hiyerarşiler makamlarından uzaklaştırılıyordu. Engizisyon tarafından soruşturulup izlenenler direnmeye yeltenir, bu konuda inat ettikleri takdirde kiliseden afaroz bile ediliyorlardı. X. Pius, 1910 yılında özel bir anti-çağcılık



yemini icad ederek yürürlüğe koydu. Teoloji Fakültelerinin profesörlerinden, takdis törenlerini yürüten, çeşitli kademelerde görev alan ruhani kişilere, Papalık Sarayının her tür çalışanları, keza Vatikan'a bağlı kurum ve kuruluşların çalışanlarından, ruhani tarikatlarının yüksek makamlarında yer alan saygın üyelerine, rahipler ve engizisyon komitesi üyelerine kadar harkes bu yemine bağlı kalmak zorundaydı. Aynı sıralarda farklı düşünenlerin izlenmesi ve kovuşturulması konusunda engizisyon yöntemlerine karşı yükselen protestolar sonucunda Papalık "Roma ve Katolik Engizisyon'un Kutsal Ruhailer Meclisi" tanımlamasını değiştirmek zorunda kaldı. 29 Haziran 1908 tarihinde çıkartılan Sapiienti consilio yasasıyla da "Kutsal Offizium'un Ruhailer Meclisi" adını aldı. Böylelikle insanların nefretini kazanmış engizisyon ismi ortadan kaldırılmış oldu; ancak gerçekte değişen bir şey yoktu. Ruhailer Meclisi'nin uygulamaları aynı idi. Yeni adıyla sürdürdüğü işlev değişmemiştir: Kilise bünyesinde olduğu kadar, kilise dışında da, kilise anlayışının değişmemesi için savaşıyordu.

X. Pius, demokratik sosyal reformlardan yana oldukları için Hıristiyan demokrat anlayışı benimseyen kitle örgütlenmelerine karşı güvensizlik duyuyor ve kuşkuyla bakıyordu. Reformlardan yana olan bu akım, İtalya'da, katoliklerin ülkenin politik yaşamında aktif rol alması için çabalıyordu. Oysa bu politik çizgi Vatikan'a ters düşüyordu. Çünkü Vatikan'ın sıkı sıkıya tutunduğu politika, İtalyan Devletini protesto etmekte. Ayrıca Papa'yı korkutan bir diğer husus, bu akımın sosyalistlerden etkilenebileceğiydi. Papa 1907 yılında "Opera dei congressi" isimli katolik kitle örgütünün dağıtılmasını talep etti ve bu örgütün lideri Romulo Murri'yi geçici olarak görevden uzaklaştırdı; bu arada yazıları da Index'e alınmıştı. İki yıl geçmeden de kiliseden afaroz etti. 1910 yılının Ağustos ayında, "Fransa'nın Piskopos ve Başpiskoposuna Mektup" adlı yazısıyla bu kez de, 1894 yılında Marc Sangnier liderliğinde bir grup katolik tarafından kurulmuş olan Fransız Hıristiyan demokratik kesimin temsilcisi kabul edilen "Sillon" örgütünü mahkum ediyordu. Cumhuriyet ile kilise arasında barış ve uzlaşma sağlanmasını amaçlayan bu örgüt, kilise mensuplarının gerici ile işbirliğine girmesine karşı çıkmaktaydı. Sangnier boyun eğdi ve "Sillon"un yönetiminden çekildi, diğer üyeler Piskoposluğun yönetiminde "Sillons catholiques" adı altında yeniden örgütlendiler. Çağcıların eserleri ise Index'e alındı. Teolog Alfred Loisy'nin bütün yazıları, Louis Duchesne'nin "Eski Kilise'nin Eleştirel Tarihi" adlı eseri Hermann Schell'in "Gelişmenin Temel İlkeleri Olarak Katolisizm" (1897) ve "Eski Devir ve Yeni İnanç" (1898) başlıklı katolik reformlar için Program Taslakları, keza "Katolik Dogma" (3 cilt-1899/1903) "Apollogetik"lerin ilk iki cildi (Tanrı ve Ruh 1895/96) ve daha pekçok eser bu yazgının kurbanları oldular. X. Pius kilise içinde gelişen bütün demokratik tezler ve savunulara karşı uyguladığı kararlı ve yoğun baskı politikasının yanı sıra, yerine geçtiği XIII. Leo'nun politikasını da sürdürüyordu. Bu politika, İtalyan ve diğer ülkelerin büyük burjuvazileri ile bağdaşıklığın güçlendirilmesini hedefliyordu. Vatikan, İtalya iktidarının, çalışan emekçilerin haklarını alma mücadelesine karşı uyguladığı sert önlemleri benimsiyordu. Dış politika konusunda ise Trablusgarp'ın ele geçirilmesini onaylıyordu. Nitekim İtalya'nın bu yeni sömürgecinin soyulup talan edilmesine Vatikan da Banco di Roma aracılığıyla 1911 yılında ortak oldu. X. Pius, Fransa'nın sömürgeleştirmek üzere işgal ettiği ülkelerde elde ettiği zaferleri de destekliyordu. Ancak XX. yüzyılın başlarında Fransa iktidarıyla keskin bir çelişkiye düştüler. Bu çelişki 1904 yılında diplomatik ilişkilerin tamamen kesilmesine kadar sürdü. Dinsel fanatizmi körükleyip alevlendirmek



için 1909 yılında, geçmişte engizisyon mahkemesinde yargılanan ve odun yığını üzerinde çarımha gerilerek yakılma cezasına çarptırılan Jeanne d'Arc, azizler grubuna alındı. Fransa Cumhuriyetine duyduğu nefret X. Pius'u Almanya ve Avusturya'nın kucagina sürüklüyordu. Öyle anlaşılıyor ki, I. Dünya Savaşı, patlak verdiğinde, 1870 yılında kilisenin elinden devleti çaldığı için İtalya'yı asla bağışlamamış olan X. Pius, İtalya'nın ve "allahsız" Fransa'nın yenileceğine inanıyor, Merkez güçlerinin zafer kazanacağını umud ediyordu. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Papa'nın ömrü yetmedi. Bu büyük çatışmanın başlamasından kısa bir süre sonra öldü. Ölümünün ardına Papalık makamına seçilen XV. Benedict (1914-1922) de, resmen tarafsızlığı korumakla birlikte Almanya ve Avusturya'ya sempati besliyordu.

Büyük sosyalist Ekim Devrimi'nin zaferi Vatikan ve bütün ülkelerin katolik hiyerarşilerinde dehşetli bir korku ve şaşkınlık yarattı. Daha sonra Papalık Makamına oturan XI. Pius (1922-1939) ve XIII. Pius (1939-1958) özellikle aşırı gerici ve antikomünist-antisovyet tutumlarını sergilediler. Katolik kilisesi XI.-Pius yönetiminde Sovyetler Birliği ve komünizme düşmanlık temelinde Dünya emperyalizminin, hatta faşizminin en sadık başlağı olmuştur. Bu Papa İtalyan devletiyle de uzlaşmaya vardı ve 1929 yılında Mussolini ile birlikte Lateran anlaşmasını imzaladılar. Böylece Kilise devleti Citta del Vaticano biçiminde yeniden kurulmuş oluyordu. Papa, 1929 ve 1930 yıllarında genç Sovyet devletine karşı "haçlı seferi"nin başlatıcısı ve uluslararası düzeyde savaşçı lideri olarak öne çıkıyordu. 1931'de "Quadragesimo anno" başlıklı yeni bir sosyal Enzyklika yayınlayan Papa, [40'lı yıllarda; XIII. Leos'un sosyal Enzyklika'sının (Rerum novarum) yayınlanmasından bu yana bu kadar geçmişti] bu fermanla, sosyalizm ve komünizmin karşısına Hıristiyan toplumunun ideali olarak faşizmin "daimi düzen" anlayışını koyuyordu. XI. Pius katolik kilisesini İtalya, İspanya ve Portekiz diktatörleri Mussolini, Franco ve Salazar'ı desteklemek üzere seferber ediyordu. Etiyopya'daki faşizmin saldırısını kutsuyor ve Almanya'da işçileri ve demokrasi güçlerini ezmeye yönelik karşı hareketi selamlıyordu.

İçeriği antikomünizm olan bu çizgi, XII. Pius tarafından daha da büyük bir enerjiyle sürdürüldü. II. Dünya Savaşı sırasında bu papanın sempatisi önce faşist güçlere yönelecekti, Sovyetler Birliği ve komünizm üzerinde zafer kazanacağını umuyordu. 1942 yılında Noel dolayısıyla yaptığı konuşmada şöyle diyordu: "Kilise yolunu her zaman dinsel motiflerle belirlemiş ve Marksist sosyalizmin çeşitli biçimlerini mahkum etmiştir. Şimdi de mahkum etmeye devam ediyor..."

XII. Pius İngiliz ve Amerikan gerici burjuvazisine bu şekilde çağrı yapıyor ve asıl düşmanın Hitler değil, sosyalizm ve devrimci işçi sınıfı olduğunun unutulmaması gerektiğini anımsatıyordu. "Yani Papa'nın Noel mesajı, Hitler ile barış yapılması ve SSCB'ye karşı savaş ilan edilmesi yolunda yapılan açık bir saldırı çağrısıydı." Ne ki, Sovyet ordusu faşist sürüsünü geriletip ezmeye başladığında ve Hitler'in yurttaşlarının yenilgisinin artık kaçınılmaz olduğu anlaşıldığında, Pius, Sovyetler Birliği'nin arkasında, ayrı bir barış anlaşmasıyla faşist rejimi korumaya çalışıyordu. Vatikan, politikasını değiştirerek Birleşik Devletler ve İngiltere'nin antikomünist ve antisovyet çevreleriyle bağlaşıklığa yöneldi. Fakat faşist güçlerin ezilmesinden sonra oluşan yeni dünya, Papa'nın görmek istediği, umut ettiği bir dünyaya benzemekten çok uzaktı. Savaş boyunca katolik kilisesinin seçkin temsilcileri ve pek çok dindar insan Vatikan'a karşı antifaşist direniş hareketine aktif olarak katılmışlardı. Avrupa'nın bir dizi ülkesinde artık ulusal birlik temelinde iktidarlar kuruluyor ve demokrat katoliklerin yanı sıra komü-



nistler de bu iktidarlarda yer alıyorlardı. Katolik emekçi kitleler arasında, sosyalist ve komünistlerle sendikal alanda birlik kurma eğilimi giderek güçleniyordu; bu yeni görüntüden dolayı Vatikan çok kaygılıydı. XII. Pius ABD'nin egemen çevrelerine baskı yapıyor, antifaşist koalisyonun açıkça kırılmasını öneriyor ve sıkça, artık pek yıpranmış olan komünizm hayaletiyle korkutmaya çalışıyordu. "Soğuk savaş" başladığında, bunu kişisel başarısı, kıvancı gibi değerlendirdi. İtalya ve Fransa'da Ulusal Birlik hükümetinden komünistlerin çıkartılması, Marshall planının kabul edilmesi, saldırgan NATO Paketi'nin kurulması, ABD'de yürütülen "cadı avı" ve antikomünizm histerisi yaratılarak körüklenmesi gibi gerici gruplaşmaların çeşitli kapitalist ülkelerde yürüttükleri hareketlerden memnun oluyordu.

Ne ki, savaş yılları boyunca antifaşist mücadelenin kızgın kolları üzerinde yürümüş olan geniş emekçi kitleleri, Vatikan'ın antikomünist yörüngesine girmeyi reddediyordu. İtalya'da, Fransa'da ve daha başka ülkelerde yapılan parlamento seçimlerinde katolik hiyerarşisinin direktiflerinin tersine milyonlarca emekçi oylarını komünist adaylar, ya da onlara yakın görüşleri savunun adaylar yönünde kullandıkları gibi, barış mücadelesine de aktif olarak katılıyorlardı. Sendikal birliği güçlendiriyor ve emperyalist güçlerin saldırgan politikalarını mahkum ediyorlardı. XII. Pius onları dizginlemek ve emperyalizm yörüngesine kaydırabilmek için katolik kilisesinin sinanmış ve etkin tüm araçlarını, karşıtlarını sindirmek için tekrar işletmeye girişti: Öğüt yollu uyarılar, ihtarlar, ihtar cezaları (Monita) —ve sonuçta yargılayıcı, lanetleyici ulu sözlerle afaret etme... Bu yüzden, iktidarı süresince bu Papa'nın Kutsal Ofizyum'un Ruhaniler Meclisi'ne özel bir sevgiyle bağlı oluşuna şaşırılmamak gerek. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden hemen sonra meslektaşlarına verdiği söylevinin içinde şu sözlere de yer veriyordu: "Sevgili Yavrularım, önünüzde duran sorumluluklar çok ağır. Zorluk, sadece görevlerin büyüklüğünden dolayı değil, özellikle sırtınıza aldığınız yükün büyüklüğünden, ve bu görevin yerine getirilmesi için harcamanız gereken enerjinin fazlalığından dolayıdır. Sizlerin kutsal ve ulu misyonunuzu pek çok insan bilmiyor; kimilerinin ise bu konuda çok ters ve aykırı görüşleri var. Ancak yüce yaratıcı sizlerin kutsal olayınızı büyük bir memnunlukla izliyor; sizlerin, onun onuru, onun kilisesinin onuru adına ruhları korumak ve toplumun kurtarılmasına hizmet etmek için nasıl bir hararet ve coşkuyla işbaşında olduğunuzu görüyor. İşte bunun için sizleri şefkatiyle sarıyor. Burada toplanmış olan bizler, ulu tanrının şefkatiyle dopdolu yüreklerimizde mübarek Apostel'in hayır duasını taşıyoruz."

Kutsal Offizyum'un Ruhaniler Meclisi, 1 Temmuz 1949 tarihinde, eskiden beri gelenek olduğu üzere başkanlık görevi yapan XII. Pius'un emriyle bütün komünistlerin kiliseden ihraç edildiğini bildiren resmi bir buyruktuyu karara bağladı. Bu kararnamede daha önce değinilen 1399 Kanon, Cic esaslarına dayanarak, dindarların "kitap, dergi, gazete veya broşür gibi, komünistlerin doktrinlerini veya eylem ve amaçlarını savunmayı, yayınlamayı, yaymayı, okumayı veya buralara yazmayı" yasaklıyordu. Ancak, gerek bu buyruktu olsun, gerekse bunu izleyen diğer buyruktular olsun, dindarlar üzerinde beklenen etkiyi yapmadı. Milyonlarca katolik emekçi, komünistleri desteklemeye devam ediyorlardı. Bu gerçeği kanıtlayan unsur, sözkonusu buyruktunun genel halinde açıklanmasından sonra, İtalya ve Fransa gibi ülkelerin parlamento seçimlerinde komünistler lehine oy sayısının yükselmiş olmasıdır. Ama Vatikan'ın, antikomünist, prekapitalist ve preemperyalist rotasına karşı doğrudan dinsel dünyanın içinden



karşı çıkışlar giderek artıyordu. Kutsal Offizium'un Ruhaniler Meclisi İtalyan kilisesine mensup Zeno Saltini'nin "Biz kabul etmiyoruz" adı altında yayınlamayı düşündüğü kitabını 1953 yılında yasakladı. Saltini, II. Dünya Savaşı kurbanları kimsesiz çocuklar için Nomaldelphia (Kardeşlik Kenti) isimli bir koloni kurmuş ve burada yaşıyordu. Hıristiyan-demokrat hükümetin polisi koloniyi kapatarak çocukları sokağa atarken; kilise makamları Saltini'ye onların yararına başkaca bir girişimde bulunmasını yasakladı. Kardinal Pizzardo'nun çağrısı üzerine Don Zeno Kutsal Offizium'un sekreterliğine getirildi. Kardinal engizitör, bu ihtilalci, ortalığı bulandıran din görevlisinin aydınlatılması gerektiği görüşündeydi. Bilmeliydi ki bu dünyada adaleti sağlamaya çalışmak doğru yoldan sapmak ve kâfir bir komünist olmak demekti. Çünkü, eğer böyle bir adaleti kurmak mümkün olabilseydi, arınma ve kurtuluş gibi bir gereksinme kalmayacaktı, dolayısıyla da kilisenin kendisi dahi gereksizleşecekti. Kilise doktrini, kötülükler karşısında sabırlı acı ve eleme karşı dayanıklı olmayı, yüce tanrının adaletine inanmayı öğretiyordu. Burada, yeryüzünde çekilen acılar, yeryüzü cehennemine karşılık, ölümden sonra, cennette, yüzlerce misli ödüllendirilecekti. Bu anlatıların üzerine Saltini engizitöre, eğer her şey böyle anlatıldığı gibiyse kardinaller ve papaların özellikle de kardinal Pizzardo'nun, yani bizzat kendisinin yeryüzündeki acılardan her koşulda kaçınıp, yeryüzü nimetlerinin tadını çıkarmasının nedenini sordu. Acaba cennete inanmıyorlar mıydı? Yoksa oraya gitmek istemiyorlar mıydı?

Saltini engizitörün ileri sürdüğü kanıtları tanımadığını belirterek "Biz kabul etmiyoruz" (Non siamo D'accorde) isimli kitabını yayımladı. Kitabında, o dönemin Vatikan Devleti Sekreterliği Başyardımcılığı görevinde bulunan, daha sonra da Papalığa getirilerek VI. Paul olan Monsignore Montini'ye yöneliyor ve şöyle diyordu: "Bugün altı milyon İtalyan açlık ve yoksulluk içinde yaşıyor. Bunun nedeni devletin elinde maddi olanakların olmaması değil, tersine bu olanakların egemen kesimin çıkarları yönünde kullanılmasından dolayıdır. Yani açlık çekemlerin uslu ve itaatkâr olmasını sağlamak amacıyla kurulan özel polis ve jandarma için harcanmaktadır. Unutmayınız ki, mide tarısal bir anlam taşır Yüce Eminenz! Kutsal Sandalye'de oturma şerefi bahşedilmiş kişilerin bizzat kendileri Nomandelphia'lılar gibi açlık çekerek yaşayacak olsalardı neler hissedeceklerdi acaba?"

Don Zeno, Papalık Sarayı'nın savurgan ihtişamını şiddetle eleştiriyor, Vatikan aristokrasisinin entrikalarını, ahlaksal çöküntüsünü ve papalığın "Nepotismus"unu öfkeyle teşhir ediyordu. Eğer Hıristiyan öğretisinin meyvaları bunlar idiyse, Hıristiyan olmaya değmezdi. —Zeno Saltini, Vatikan ve onun ruhban iktidarını yargılayan yazısını işte böyle mantıklı bir çıkarsama ile sonuçlandırıyor.

Yanıt olarak kitabı Index'e alındı, yazarından da boyun eğmesi ve sözlerini yalanlaması talep edildi. Saltini istenileni yaptı, ama 1955 yılında Vatikan'ın uygulamalarını protesto etmek için papalık makamını terketti.

1953 yılında Kutsal Offizium'un Ruhaniler Meclisi'nin kararıyla Fransa'da, II. Dünya Savaşı sırasında kurulmuş olan, deyim yerindeyse işçi rahiplerin enstitüsü kapatıldı. Fransa Piskoposluğu tarafından o dönemde işçi sınıfı içinde komünist eğilimlere karşı bir mücadele yöntemi olarak düşünülmüştü. Piskoposluk bu amaçla genç rahiplerden bir grup seçmiş ve amaca uygun antikomünist bir eğitimden geçirdikten sonra fabrika ve işyerlerine göndermişti. Buralarda, basit işçiler olarak etkinlik gösterdikleri gibi, aynı zamanda rahiplik işlevle-



rini yerine getireceklerdi. Böylelikle emekçiler üzerinde otorite kurabilmeleri mümkün olabilecekti. Dolayısıyla kilisenin kapitalistler safında yer aldığı ve onun aracı olduğu suçlamaları zayıflatılmış olacaktı. Bu şekilde, kilisenin gerçekte işçilerin yanında yer aldığı ve kapitalist sömürüye karşı onları korumaya hazır olduğu kanıtlanmaya çalışılıyordu. Ne ki, Fransız Ruhbanlar Başkanı'nın bu manevrası oldukça başarısız sonuçlandı. İşçi rahiplerinin pek çoğu, fabrikalarda birlikte çalıştıkları komünist emekçilere karşı gerçek bir saygı duymaya ve onlarla aynı saflarda beraber olmaya başladılar. Bazıları komünistlerle birlikte polis kovuşturmalarına uğruyordu. Hatta kimileri Komünist Parti'ye katıldılar. Vatikan yenilgiyi kabul etmek zorunda kaldı ve işçi rahipleri enstitüsünü kapatmaya karar verdi. Antikomünist ruhbanların umutları boşa çıkmıştı. Kardinal Pizzardo, Kutsal Offizium'un Ruhaniler Meclisi Başkanı sıfatıyla, Papa XIII.-Luis adına Fransız Piskoposluğu'na, işçi rahiplerin fabrika ve işyerlerindeki görevlerinden alınmaları ve "yeniden eğitilmek" üzere manastıra gönderilmeleri için emir verdi. Ancak bu söylendiği kadar kolay değildi. Aynı yılın 5 Ekim'inde işçi rahipler Fransa Piskoposluğu Başkanı Kardinal Felten'e hitaben ortak bir Beyanname imzaladılar. Bugün dahi güncelliğini yitirmemiş olan bu belgeden aşağıda yaptığımız alıntı dikkat çekicidir: "Bizler işçiler arasında bulunduğumuz süre içinde çok şey öğrendik. Hiyerarşimizin bunu anlayabilmesi çok güçtür..."

Fransa Piskoposluğu, elinde böylesine çok şey anlatan bu belge ile Roma'ya yönelerek, işçi rahiplerin hemen görevden geri alınması halinde güçlü bir direnmeyle karşılaşabileceğini, böylesi bir olayın ise katolik toplumun geniş kesimlerinde tepki yaratabileceğini bildirdi. Ve gerçekten de Kardinal Pizzardo'nun sirküleri üzerine basında çeşitli yazılar yayınlanmaya başladı. Pek çok dindar insanda Papalığın kararına karşı tepki uyanmıştı. Saygınlığıyla ünlü katolik yazarlardan François Mauriac, Daniel Ropes, Etienne Borne, George Gourdin gibi daha bir dizi yazar da basında işçi rahipler lehine görüşlerini açıklıyordu. Liberal katoliklerin güçlü dergisi "Esprit" tarafından da aktif olarak destek gördüler. Bu derginin yazı işleri Vatikan'ın emriyle ilgili bir yorumunda alaycı bir dille, eğer işçi rahipler, ileri sürüldüğü gibi komünizm ruhundaki bulaşıcı hastalığa yakalandı iseler, bu merasimle kabul ve tastik etmenin, kapitalist rahiplere yönelik, yani kapitalist çevreleri koruyup kollamakla görevli din adamlarına karşı da uygulanmalı diyor ve bu temelden hareketle onların çoktan kapitalizm ruhunun etkisi altına girdiklerini, hatta çoğunun kapitalistleştiklerini vurguluyordu.

1954 yılında bir piskoposlar konferansı toplandı. Vatikan'ın talimatlarına uygun olarak "Ruhbanlık mesleğinin bir işçinin mesleğiyle bağdaşamayacağını" bildirdiler. İşçi rahiplerin derhal "dünyevi işlerine" son vermeleri ve fabrikadaki işlerini en geç 1 Mayıs 1954 tarihine kadar terketmeleri emrediliyordu. Dünyevi işlerden özellikle sendikal faaliyetler anlaşılıyordu —ki bu görevlere işçiler tarafından seçilerek gelmişlerdi. Piskoposluk daha sonra rahiplerin "bedensel emek" harcamasını gerektirecek her tür durum için özel izin alınmasını kayda bağladı. Üstelik bu izin günde en fazla üç saat için geçerli olabilecekti. Konferans ayrıca, işçi sorunları ile uğraşan kilise görevlilerinin bundan böyle rahiplik makamına bağlı olacaklarını ve artık işçi mahallelerinde değil, papazevinde oturmalarını, kilise makamlarının özel izni olmaksızın da konutlarından ayrılamayacaklarını karara bağladı. 73 işçi rahip —daha sonra hemen hepsi onlara katıldılar— Piskoposluğa hitaben yeni bir beyanname yayınladılar. Bu beyannamenin içeriği de, daha öncekinde de olduğu gibi kimi ruhbanlar arasında



önemli ruhsal değişimler olduğuna işaret ediyordu. “Fransa’da ve yurtdışında milyonlarca işçinin ekmek, özgürlük ve barışı savunmak için kendi aralarında birlik kurma yoluna girdikleri bir sırada” diyorlardı, “işçevreleri ve iktidar sömürüyü artırmış ve baskı politikasını sertleştirmişken, kendi ayrıcalıklarını korumak için her ne pahasına olursa olsun, işçi sınıfının gelişmesini engellemeye çalışırken; ruhani otoriteler işçi rahiplerine, işçi yaşamının gerektirdiği sorumluluğu, yüklendiği görevleri, bütün diğer iş arkadaşlarıyla dayanışma halinde sürdürülen mücadeleyi yadsımasını, ihanet etmesini getirecek koşullar dayatıyorlar.

“Bu karar dinsel motiflere dayandırılıyor. Ancak bizler işçilik yaşantımızın inançlarımıza ve rahipliğe bağlı kalmamıza hiçbir zaman engel olduğuna inanmıyoruz. Bizler, milyonlarca ezilen insanın yaşam koşullarını paylaşmamıza ve mücadeleleriyle dayanışık olmamıza nasıl olur da protestan rahipleri adına yasak getirilir anlayamıyoruz.

“Elbette ki dini kendi sınıf çıkarlarının hizmetinde görmeye ve kendi sınıfsal önyargılarına göre yönlendirmeye alışkın çevrelerin, işçi rahiplerinin varlığı ve eylemleri karşısında şaşkınlığa düşüklerini unutmamak gerekir. Bize kalırsa, bu çevrelerin uygulayageldikleri her tür ve çeşit baskı ve gammazlama yöntemleri ile bugünkü tedbirler arasında benzerlik vardır. Eğer bu tedbirler yürürlüğe girerse, işçi sınıfı savaşıma angaje olmuş Hıristiyanların vicdanlarında huzursuzluk doğmasına neden olunacaktır. İşçilerin ortak savaşımından geri durmalarını sağlamak için onca çabanın harcandığı bir sıra, inançlarını gizlemelerine kadar gidebilecek böyle bir huzursuzluk yaratmaktan sakınılmalıdır. İşçi rahipler, kendileri ve tüm diğer Hıristiyanlar için, işçilerin haklı davalarıyla dayanışma hakkı istemektedir... İşçi sınıfı, ‘acı önünde eğilen’ insanlara değil, savaşımını ve umutlarını paylaşacak insanlara gereksinim duyuyor.”

7 Şubat 1954 tarihinde 250 katolik ve işçi hareketinin önderleri kendi yönlerinden bir manifesto yayınlayarak işçi rahipleri enstitüsünün kapatılmasını protesto ettiler. Bütün bu protesto akınından ve emekçi kesimin daha fazla tepkisini üzerine çekmekten korkan kutsal Offizium, Vatikan’ın eleştiri ve yönetiminde kalmak kaydıyla itaat etmeyen ruhbanlara karşı daha sert önlemler getirmekten vazgeçti. 10 yıl sonra, 1964 Haziranında, 15 Fransız işçi rahibi 40 Kardinal ve Piskoposa yönelik ayrıntılı bir mektup yayımlayarak yeni bir atak yaptılar. Bu mektupta işçi rahiplerinin on-onyediyıllık deneyimlerinin bir özetini çıkartıyor ve Marksizm-Leninizmin bazı tezlerinin doğru olduğunu, özellikle sınıf mücadelesi konusunda getirdikleri tezlerin doğruluğunu onaylıyorlardı: “...gerçekten konu insanın insan tarafından, bir sınıfın diğer sınıf tarafından sömürülmesidir... Sınıf savaşımı bir teori değil, gerçeğin dayatmasıdır. Bu mücadele, dışardan bakıldığında, hatta Piskoposluk belgelerinde, merhamet ve bağışlamayla çelişen nefret yüklü bir devinim olarak tanımlanmış ve Hıristiyanların bu devinimden uzak durmaları istenmiştir... Bu, bir yanıyla sözkonusu savaşımın, işçilerin acı gerçekleri olduğunu atlayarak, onlara durumun mevcut koşullarca dayatıldığını yadsımak anlamına gelmekte; olayı ilk önce işverenlerde keşfetmektedir... Diğer yandan, işçi sınıfının, sınıf savaşımını mümkün olan tek yöntemle —üretim araçlarının toplumsallaştırılmasını ve işveren ile ücretli çalışanların varlığını ortadan kaldırmayı hedeflediğini görmek anlamına gelmektedir...” Bundan başka ayrıca, kendileri için oldukça zor bir sorun olan ateizm konusuna geçiyor ve nesnel bir saptama yapıyorlardı: “Fakat pratikte işçi önderleri ateistlerdir. Açıklıyor ve inanıyorlar da. Ve ne kadar militan olursa o denli ateistliği keskinle-



şiyor. Ona göre, sınıf bilincinin değerleri ve sorumlulukları ateizmin güçlendirilmesini gerektiriyor. Bize sıkça işçi önderlerinin ateizmi konusunda soru yöneltiliyor. Kendini feda edebilecek kadar, en kararlı biçimde, kendini görevine adayan böylesine soylu insanın, insansal davranışının en yüce erişimi olabilecek olan tanrı inancını reddetmesi hayret verici değil midir? Kuşkusuz bunun pek çok nedenleri var... Halk, kilisenin gerçekte sürekli boyun eğmeyi öğütlediğini ve isyan edip, ayaklanmayı yargıladığını görüyor. Böylelikle kilise, bir sınıfın diğer bir sınıf tarafından sömürülebilmesinin ömrünü uzatmaya katkıda bulunmuş oluyor. Ayrıca işçiler kiliseyi söyledikleriyle değil, eylemleriyle değerlendiriyor...”

İşçi rahiplerinin mektupları şöyle bir çağrıyla bitiyordu: “Bundan dolayı bu gerçeği görmek ve kabul etmek onu anlamaya çalışmak, özündeki nedensel ilişkiyi kavramak gereklidir. Her türlü önyargıdan uzak onları kanıtlandıran, coşturan duyguları; adalet ve hak istemini, insanın değerli olduğu anlayışını yakalamaya çalışmalıdır.”

Bu kez çağrılarını daha büyük başarı kazandı. Aynı yıl içinde Fransız Piskoposluğu üye tam sayısının bulunduğu bir toplantıda, 1954 yılında resmen durdurulan ve yalnızca tek tük deneme mahiyetinde izin verilen işçi rahipliğinin, bu kez “iş alanında rahiplik” adı altında öncelikle 3 yıllık bir süre için yeniden yapılandırılmasına karar verdi. Yeni Papa XXIII. Johannes bu kararı onayladı.

Her ne kadar kilise engizisyonu işçi rahiplerine karşı göreceli de olsa yumuşak davranmış ve kendi çıkarları uğruna onlara ödün vermiş ise de, XII. Pius döneminde gerici antikomünist yörüngeye karşı çıkan ruhanilerin izlenmesi durmamıştır. “Soğuk savaş” yıllarına rastlayan bu Papa’nın iktidarı süresince pek çok tanınmış yazar ve gazetecinin —bunlar arasında Nobel ödülü sahibi Andre Gide (bütün eserleri), Simone de Beauvoir, Jean Paul Sartre, Alberto Moravias (bütün eserleri) ve daha pek çokları sayılabilir— eserleri Index’e alınmıştır. Din ile bilimi uzlaştırmayı deneyen teolog ve paleantolog Teilhard de Cardin’in bazı yazıları da kuşkuyla değerlendirilmiştir. 30 Haziran 1962 yılında bir beyanname yayınlayan Kutsal Offizium onun eserlerinde din inancını tehlikeye sokabilecek unsurlara işaret ederek bunlara karşı uyarıda bulunmuştur. Ancak bu aydın kişinin giderek artan popülerliği karşısında eserlerini Index’e almayı göze alamamıştır.

Antikomünizme, ilerici olan her şeye ve özellikle sosyalist ülkelere karşı duyulan nefret, çoktan geride kalmış Ortaçağ dogmalarına sıkı sıkıya sarılış, bilimsel gelişme karşısında duyulan korku, ABD emperyalizmine dalkavukluk, daha özgürlükçü ruhanilerin kovuşturulması XII. Pius’un iktidar dönemini karakterize eden tüm bu olgular doğrudan ruhaniler arasında yoğun bir hoşnutsuzluk yarattığı gibi, milyonlarca dindar insanın kiliseden ayrılmasına yol açmıştır. Bu hoşnutsuzluk özellikle papanın ölümünden sonra ardılı XXIII. Johannes (1958-1963) döneminde açığa vurmuştur. Johannes, papalar tarihinde bir kilise reformcusu, kilisenin güncel koşullara uygun yenilenmesi politikasının öncüsü olarak geçti. (Aggiornamento). Öncelinin açıkça izlediği antikomünizm çizgisinden kaçınıyor ve esnek bir yolun esinlendiricisi olduğu gibi önderliğini de yapıyordu. Kilise reformcularının taraftarları bilindiği üzere İkinci Vatikan Konsülü’nde zafer kazandılar.

Bu Papa’nın tahta oturmasıyla birlikte Vatikan’ın saygın çevrelerinde onun reform programını destekleyenler ile XII. Pius’un eski çizgisini benimseyenler arasında amansız bir yön savaşı başlamıştır. Bu dönemde XII. Pius çizgisini



benimseyenler Roma Papalık Sarayı'nı, özellikle de 1953 yılında Pizzardo'nun ölümünden bu yana gerici Kardinal Alfredo Ottaviani'nin başında bulunduğu Kutsal Offizium'un Ruhaniler Meclisi'ni kontrolleri altında tutuyorlardı. Bu arada XXIII. Johannes yeni çizgisini gerçekleştirmek konusunda her zaman kararlı kalamadığını, nüfuz sahibi karşıtlarının Papalık Sarayında pek çok kez görüşlerini dayatabildiklerini belirtmek gerekir. Onların etkisiyle 1 Temmuz 1949 tarihli kutsal Offizium'un buyruktusunu 1959 yılında onayladı. Böylelikle de önce Fransız işçi rahiplerine karşı uygulanan yaptırımları kabul etmiş ve kilisenin —ki kendisinin de değiştirmeyi istediği— katı politikasını eleştiren bir dizi eserin, kanıtsız, dayanaksız yargılanarak Index'e alınmasına izin vermiştir. Örneğin Kutsal Offizium'un Ruhaniler Meclisi 1958 yılının sonuna doğru San Donato'nun İtalyan rahibi Lorenzo Milani'nin kitabını Index'e aldı. Milani, kendi rahiplik alanından yola çıkarak çeşitli sosyal tabakalar içinde kilisenin neden nüfuz yitirmekte olduğunu kaynaklarını araştırmayı amaçlıyordu. O dönemde İtalya'da 25 bin rahiplik olduğunu ve bunların çoğunlukla küçük rahiplikler olduğunu yazan Milani, San Donato'nun da bu küçükler arasında yer aldığını ve 1957 yılında burada 275 hane içinde 1197 insan yaşadığını belirtiyordu. Rahipliğin İtalya'da en eski kurumlarından biri henüz IX. yüzyılda, yani on yüzyıldan bu yana Hıristiyanlık inancını burada aşıladığını vurgulayarak; hal böyle olunca bu köyde dinin yerleştiği düşünülecektir, oysa Milani kitabında durumun hiç de böyle olmadığını gösteriyordu. Bu rahipliğe bağlı topluluğun önemli bir çoğunluğunun inançsız olduğunu ileri sürüyordu. Gerçi halkın bir bölümü kiliseye geliyor ve zaman zaman dinsel görevlerini yerine getiriyordu, ne ki mekanik, biçimsel, hiçbir şekilde inanarak değil. Yetişkin halkın dinsel bilgileri neredeyse sıfır düzeyinde sayılırdı; yeni neslin din sorunu karşısındaki tutumu ise kayıtsızlıktı.

Komünistlerin afaroz edilmesine inat San Donato halkının büyük bir kısmı Komünist Parti de dahil, oylarını sol partilere kullandılar. Milani, kilise çevrelerinde yaygın olan kanının tersine, dindar insanları ateist yapanların komünistler olmadığını, dindarların ilk önce tanrı inancını kaybettiklerini, ancak daha sonra komünist olduklarını yazıyordu. Milani, bu olayın kaynaklarına inerek araştırılmayı kendine ödev edinmişti. Amacı ise, komünistlerin dünya görüşlerini terkederek yeniden kilisenin çatısı altına dönmelerini sağlayabilecek araçları bulmaktı. Deneyimlerine dayanarak vardığı sonuçlar, ateizmin ve komünist düşüncenin topluluk üyeleri arasında yaygınlaşmasının üç esas nedene dayalı olduğunu gösteriyordu. İlki, ruhanilik ve bununla yakın bağıntılı olan Hıristiyan Demokratik Partisinin burjuvazinin, sömürücü soyguncuların çıkarlarını savunmasıydı; ikincisi, dinsel adetlerin mekanik ve hiçbir şekilde gerçek içsel inanç olmaksızın uygulanmasıydı; topluluk üyelerinin büyük çoğunluğu tarafından tanrı ibadeti anlaşılıyor ve artık eskiden olduğu gibi üzerlerinde etki yaratmıyordu. Üçüncü nedeni ise ruhanilerin toplum üzerinde etkinlik kurmak için dinsel olmayan araçlara başvurmalarında aramak gerekecekti, oysa bu sonuncu neden kilisenin otoritesini pekiştirmek şöyle dursun, tersine otoritenin giderek kaybolmasına hizmet ediyordu.

Bu derece "haeretik" iddiaları elbette ki uygun bir ceza izleyecekti. Cezayı verecek olan da XXIII. Johannes idi. Milani'nin kitabı Index'e alındı. Yazarı ise toplum rahipliği makamından alınarak, cezalandırmak amacıyla dört çiftlikten oluşan San Andrea di Borbiana dağlık rahipliğine atandı. Kutsal Offizium'un bu kararı Vatikan'ın resmi organı "Osservatore Romano"da 20 Aralık 1958 tari-



hinde yayımlandı; yani yeni papanın seçilmesinden iki ay sonra.

Bu cezanın gazetede yayımlanan gerekçesinde şöyle deniyordu: "Milani, genç proleterler üzerinde etki yaratabilmek amacı peşinde koşar ve otorite sağlamaya çabalarken, ne yazık ki en kaba ve mantıksız yola saparak uzlaşmaz çelişki görüşünü benimsemekten başka bir şey bulamamıştır. Yani sendikal ve politik savaşım yöntemlerini, üstyapı ve toplumsal düzene karşı isyan etmeyi, katolik sosyal ve politik önderinin sistematik biçimde karalanmasını ve hatta hiçbir şeyi olmayan insanların «1.nr.'lı düşman» olarak sınıflandırdıkları burjuvaziye en bayağı ve pervasız biçimde yargılamayı benimsemeye yöneltmiştir." Başka bir deyişle: ruhban Milani Vatikan engizisyonunca bir tek nedenle yargılanıyordu: —Hiristiyanlık açısından bakıldığında!— emekçiler safına geçtiği ve burjuvazinin karşısında yer aldığı için. Kutsal Offizium elbette ki, böylesine büyük "yanlış tutumu" yargılamak zorundaydı. Vatikan'ın organı "bu vesileyle" diyordu "son yıllarda başka ülkelerde de görüldüğü gibi, üzücü meyvalar veren aynı talihsiz deneme yinelenmektedir: protestan vaazlarıyla ruhlarını ışıtabileceklerini umut ederek kararlı bir biçimde savaşa giren ruhaniler sonuçta tamamen değilse bile, kısmen protestanlığın tam karşıtı bir ideolojiden etkilenmiş oluyorlar."

Bu, ölmüşlüğü, kurumuşluğu ve verimsizliğiyle güçsüzleşmiş dinsel ideolojinin, Marksizm karşısında, işçi sınıfının canlı, zafer kazanan ideolojisi karşısında açıklığıyla şaşırtıcı bir itiraftır.

1962 yılında bir Cizvit'in kitabı da adı geçen Index'e alındı. Bu, tanınmış Ricardo Lombardini'nin "Konsül (Ruhaniler Meclisi) — Sevgide Reform Olması İçin" adlı yazısıydı.

Lombardini'nin suçu neydi? Neden dolayı cezalandırıldı? Bu adam o dönem Cizvit tarikatının basit bir üyesi değil, tersine en saygın şahsiyetlerinden birisiydi. Ünlü Cizvit dergisi "Civiltà Cattolica"nın redaksiyon komitesi üyesiydi ve Papa XII. Pius'un danışmanlarından biriydi. Tam bir komünizm düşmanı ve her tür gelişmenin karşısında olması dolayısıyla yıllarca İtalyan Radyosunda konuşmalar yapmış ve "tanrının mikrofonu" diye anılmıştı. 1950'li yıllarda komünistlerin kilisenin kucağına geri dönmeleri için "büyük geri dönüş" savaşı başlatmış, ve "daha iyi bir dünya" hareketinin önderliğini yapmıştır. Ne ki "tanrının mikrofonu" sesini boşuna yıpratmış, konuşmalarında yüzlerce kez komünistlere, görüşlerinden vazgeçmeleri ve dinlerine geri dönmeleri için boş yere çağrıda bulunmuştu. Böylesine görkemli, şatafatlı yürütülen savaş büyük bir başarısızlıkla sona erdi; Lombardi ve pek çok ülkede yerleşik olan işbirlikçi arkadaşları tek bir "geri dönüş" dahi sağlayamadılar. Öyle anlaşılıyordu ki bu hüsranın sonucunda Cizvitler onun görüş ve yöntemlerini yeniden gözden geçirmeyi gerekli gördüler.

1961 yılının sonunda bahsi geçen kitabı yayınlandı. Kitap, o günün Ruhaneler Meclisi'ne atfedilmişti ve Vatikan'da bomba etkisi yaptı. Çünkü Lombardi bütün kilise yönetim sisteminin "reformu" edilmesini istiyordu. "Katolik kilisesinin önde gelen çevrelerde" diye yazıyordu "utanç verici, zararlı bir kariyerizm ağır basıyor"; "kutsal babalar" kilisenin sorunlarından daha çok kendi tasalarıyla ilgileniyorlar. Roma Papalık sarayında "düşünce özgürlüğü" yok; "eleştiri" nedeniyle suçlular çok ağır cezalandırılıyor; praeletenler lüks içinde yaşıyorlar, bu ise dindar insanların hayretle ayıplamasına, tepki göstermesine neden oluyor. Kardinal Meclisi eskimiş, köhne bir yapıdır. Katolik kilisesi bir çeşit dünya senatosu ile yenilenmeli ve burada yalnızca praeletenler değil, ruhban olmayan, keza kilisenin kitle örgütlerinin yöneticileri ve partiler de temsil edil-



melidir.”

Lombardi sonuçta “komünist manifesto”nun karşısına çıkartılabilecek bir “hıristiyan manifesto”su hazırlanması gereğini savunmaya başladı. Cizvit “Protestant”ın, sosyal papalık fermanları ve benzeri oluşumların çağdaş dindarlar üzerinde beklenen etkiyi yapmadığı görüşünü ileri sürmesi nedensiz değildi. Lombardi, o sırada görev başında olan Kardinal Piskoposu Cicognani’nin ve diğer ruhani reislerinin imprimatur oluşlarını da içeren eserini Papa’nın özel kabulünde, el yazısıyla yazdığı bir atıfla birlikte şahsen sundu. Ne yönden bakılırsa bakılıns görüş ve beklentileri XXIII. Johannes’le denk düştüğü halde Kardinal Ottaviani kitabı Index’e verdi.

Bu konuyla ilgili skandalın yankıları henüz dinmemişken Roma’da bu kez Franziskaner Sixto Peleya’nın “Ruhaniler de İnsandır” isimli kitabı yayımlandı. Bu kitabın yazarı da Cizvit Lombardi ile aynı cezaya çarptırıldı. Pelaya ayrıca ruhaniler için evlenebilme izni istiyordu, yani zölibatın kaldırılmasını. Yazarın görüşüne göre bu olay rahipleri hem ruhsal hem bedensel açıdan sakatlaştırıyordu. Ancak Vatikan hiyerarşisini asıl kızdıran bu değildi. Pelaya kilisenin, ege-men sömürücü, soyguncu sınıfı desteklemesini mahkum ediyordu. Haklı olarak kilisenin gerici politik bir partiye dönüştüğünü ve kapitalistlerle büyük arazi sahipleriyle çok sıkı bir kader birliğine girdiğini ileri sürüyor; işte bundan dolayı da kendini halktan yalıtıldığını, hiçbir şekilde onarılamayacak bir hasar gördüğünü söylüyordu. Pelaya aynı şevk ve ihtirasla kardinallerin ve Vatikan’ın diğer büyüklerinin spekülasyon işlerini teşhir ediyor ve şiddetle eleştiriyordu: “Hemen her gün kamuoyuna yansıyan, çoğunlukla kilise Fürstlerinin adlarının karıştığı skandallar, suçlamalarımızın doğru olduğunu göstermektedir. Pek çok kilise hiyerarşisinde makamına uygun olmayanların yer aldığına dikkati çekmek isteriz. Fiziksel yetersizlikleri ve ruhsal yeteneksizliklerine bakmadan pek çoğu makamlarına sıkı sıkıya yapışmaktadır. Veya bütün ruhaniler üzerine ayıp bulaştıran ünlü sayılı varislerle maddi ve ahlaksal ilişkiler içindeler.” Pelaya, bütün yıldızları söküp atan, maskeleri düşüren kitabını şu sözlerle bitiriyordu: “Ortaçağ gelenekleri herkesçe bilinir. ‘Torquemada’lar her zaman olduğu gibi modadır. Ancak bugün artık bedene işkence yapabilecek konumda değiller, bunun yerine ruhlara ve bilinçlere zulmetme yoluna gidiyorlar. Kendilerini savunmalarına izin vermeden suçsuz insanları yargılıyorlar... Bugün ruhaniler Eskiçağ kölelerinden daha kötü durumdadalar. Büyük engizisyon karşısına çıktıklarında ‘bana işkence et, ama önce beni dinle!’ diyebilme hakkına sahip değiller.”

İşte bu söylediği durum Franziskaner Pelaya’nın da başına geldi. Kitap henüz yayımlanmıştı ki “büyük engizitör” Kardinal Ottaviani yazarını Franziskan mezhebinden atarak Index’e aldı. Ne ki, bütün bunlar artık eski ve köhnemiş bir sistemin can çekişmesiydi. Kardinal Ottaviani’nin komünizme ve onun yansımalarına yönelik öfkeli saldırıları, eski dogmaları bir zerre olsun değiştirmemek, kurumlardan ve önyargılardan sıyrılamamak, katolik kilisesinin kendi içindeki çelişkilerini derinleştiriyordu. Eski koloni düzeni çöktü, Asya ve Afrika halkları bağımsız bir yaşam sürdürebilmek için ayaklandılar. Sosyalist mevziler gelişip güçleniyordu. İnsan uzayı keşfediyordu. Dünya, kapitalist ülkelerde de çelişkileri derinleştiren muazzam bir bilimsel-teknik devrim yoluna girmişti. Her kıtadan ve ırktan milyonlarca insan bilimin yolunu açmışlardı. Bu koşullarda, Ortaçağ dogmalarıyla bezenmiş, süslü kilise binaları, pek çok ruhani için bile tarihsel bir aykırılıktı. Onların da çoğunluğu değişiklik, yenilenme, reform istiyorlardı.



Hatta bazıları, gözlerimizin önünde değişen bugünün dünyasına uyarlanmanın ötesinde, bilinmezliğin sisinden ve sömürden arındırılmış, yenilenmiş yarınlara uyarlanmak istiyorlardı...

#### AÇIKLAMALAR:

- Syllabus:** Kilise tarafından mahkum edilen, dinsel felsefi ve politik öğretilerin muhafaza edildiği Papalıkta ait arşiv.
- Praelet:** Yüksek rütbeli ruhani reis.
- La Sapiniere:** Çamlık.
- Sodalitium:** Ruhaniler Meclisi.
- Offizium:** Katolik kilisesinde tanrı hizmetinin resmi temsilcileri.
- Index:** Katolik kilisesinin okunmasını yasakladığı kitaplar listesi.
- Enzyklika:** Papalık fermanı.
- Sillon:** Adını 1854'de kurulan "Le Sillon" dergisinden alan Fransız demokratik-cumhuriyetçi katolik hareket. Kurucuları: M. Sangnier, P. Renaudin.
- Nepotismus:** İltimasçılık, akraba kayırmacılığı.
- Fürst:** Feodal düzenin beyliklerinde "Bey" anlamına kullanılan sıfat.
- Cizvitler:** "Jesus" (Yani İsa) sözcüğünden mülhitlik anlamına gelen türetme sıfatı. Tarih katlardan biri.
- Haeretik:** Haeretisch-haeresien: Mülhitlik, rafizilik, tanrısızlık, doğru yoldan sapmak, dinsizlik, kâfirlik.
- Imprimatur:** Erkeklerde dölleme yeteneğinin olmaması.
- Franziskaner:** Katolik keşiş.
- Zolibat:** Katolik kilisesi tarafından belirlenen ruhanilerin bekareti, kendilerini tanrıya adanmaları, evlenebilme yasağı.

#### KAYNAK:

J.R. Griguleviç,  
Dinsizler-Büyücüler—Engizitörler  
(13. - 20. Yüzyıl), 2. cilt, Akademie Verlag, Berlin 1980

TÜSTAV



## ludwig feuerbach'ın ateizmi

todor st. stoyçev  
çeviren: mehmet yavuz

Ludwig Feuerbach'ın antropolojik felsefesinin belli başlı temelleri üzerinde yükselen ateizmi, Marx öncesi burjuva ateizmindeki en üst aşamayı gösterir. Belki 19. yüzyıl Almanyası'nın özgül koşulları nedeniyle din ve kiliseye yönelik alaylı ve küstah bir siyasal eleştirisi eksiktir, ama Feuerbach ateizm sorunlarının kuramsal irdelenmesine paha biçilmez bir katkıda bulunmuştur. Asıl katkısı, idealist felsefenin hele Hegel'in yoğun etkisi altında bulunan burjuva din bilgisinin alanlarından biri olan din felsefesini geliştirmesinde olmuştur. Bu nedenle Marx Feuerbach'tan "...Hegel'den sonra çağ açan biri (idi), zira Hegel'in mistik bir muğlaklıkta bıraktığı, Hıristiyanlık bilinci için tatsız, ilerleme için önemli belli noktalara ağırlık vermişti."<sup>1</sup> diye söz ediyor.

Ludwig Feuerbach'ın ateizminin kuramsal temeli onun insan bilinci felsefesidir. Ruhun, düşüncenin ilk gerçeklik olarak maddeden bağımsız, kendi başına varolabileceğini savunan idealist dualizme karşı mücadelede Feuerbach, kararlılıkla materyalist monist tavrı sürdürmüştür. Ona göre ruh, düşünce kendi başına bir töz değildir, olamaz da. Çünkü öznel olan, maddi-nesnel olanın bir fonksiyonudur, organik olarak ona bağlıdır. "Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler"inde şöyle yazıyor: "Hegel'in doğayı, gerçekliği düşüncenin önüne koyan öğretisi, doğanın tanrı tarafından, maddi varlığın maddi olmayan, yani soyut bir varlık tarafından yaratıldığı şeklindeki teolojik öğretinin rasyonel bir ifadesinden başka bir şey değildir"<sup>2</sup> Feuerbach'a göre sorunun tek bir akılcı çözümü vardır. O da, maddeyi, doğayı, düşünceyi de doğuran tek ilk gerçek olarak tanımaktır.

Feuerbach'ın dine antropolojik yaklaşımı bir yanda inanmış kişiyi, dini görüşlerinin biçimlendiği sosyal çevresinden şu veya bu ölçüde soyutlamayı, öte yandan öznenin duygusal yaşantısının, düşüncesinin, öznelarası (intersubjektif) alanın irdelenmesi üzerinde yoğunlaşmayı getirir. Bu doğal ve kaçınılmazdır.



Çünkü antropolojinin görevi insanın özüne, onun ruhsal dünyasına, doğal, maddi dünyanın tüm zenginliğini ve çeşitliliğini içinde yansıtan bu dünyaya girmektir. Feuerbach felsefi doktrinin bu iddiasını gerçekleştirebilirse sosyal gerçekliği açıklama anahtarını da bulacağını ummaktadır. Ancak bu yaklaşım, Feuerbach'ın eski materyalistlerin eksikliklerini aşmasını olanaksızlaştırmıştır. Çünkü o, kuram ve eylemde toplumun özneye, toplumsal bilincin soyut bir kişiliğin bireysel özelliklerine ve ilkelerine bağımlılığını kabullenmiştir. Feuerbach'ın felsefesindeki bu yanlış çıkış noktası, onun bakışlarını toplumsal varlık yerine bilince ve özellikle duygusal dünyaya çevirerek kurduğu din öğretisinin tümüne de damgasını vurmuştur. Feuerbach özneyi kuramsal araştırmalarının odağına yerleştirdiğinden genç Marx'ın 1845'de "Feuerbach Üzerine Tezler"inde yazdığı gibi, "...tarihi akıştan soyutlamaya ve dini ruhu kendi için sabitleştirmeye ve soyut-yalıtılmış-insani bir bireyi öngörmeye" mecbur kalmıştır; "...Feuerbach bu yüzden 'dini ruh'un kendisinin de toplumsal bir ürün olduğunu ve irdelediği soyut bireyin belli bir toplum biçimine ait olduğunu görmemiştir".<sup>3</sup> Feuerbach eksiksiz ve kararlı bir materyalist din kuramını bırakmamışsa da dinin psikolojik ve bilgi-kuramsal (gnoseolojik) temellerini çok geniş bir çerçevede işlemeyi başarmıştır. Bu, Marx-öncesi materyalist felsefenin ve özellikle de materyalist bilgi kuramı ile din felsefesinin en büyük kazanımlarından biridir.

Böylece Ludwig Feuerbach "Dinin Özü" (1845) isimli çalışmasından, 1848/49'da verilen "Dinin Özü Üzerine Dersler"inde kararlılıkla **dinin duygusal temeli** görüşünü geliştirmiştir. Bazı Marksistler bundan, Feuerbach'ın doğa üstüne inancın ana kaynağını duygularda ve ruhta gördüğü, inancın sosyal kökenini küçümsemediği ve hiç söz etmediği sonucuna varıyorlar.

Feuerbach'ı kategorik olarak böyle değerlendirmek bize fazla aceleci ve yerrinde değil gibi görünüyor. Marksist olan bir irdeleme, ele aldığı yazıların en açıkça ortaya konan görüşlerini hem de onlarda saklı olan düşünceleri, temelleri, öngörülerini, vs. gözönüne almak zorundadır.

Feuerbach'ın ateist görüşleri, sıkı bir eleştiri süzgeciyle beraber dikkatli bir yaklaşımı gerektiriyor. Çünkü özellikle bu sorunlarda çok yönlü nesnellığe ve hassasiyete gerekli özen gösterilmiyor. Feuerbach'ın ateizminin eskimiş, neredeyse sözcüğü sözcüğüne yinelenen, basit ve ikna gücü zayıf değerlendirmelerinin yapıldığını sık sık gözlüyoruz. Belki de Marx ve Engels'in bu olağanüstü önceli ile olan ilişkide küçümseyici, olumsuz momentin aşlamayışının nedeni bu.

Feuerbach'ın dinin öznel koşullarından yola çıkarak bilgi-kuramsal temeller yerine, kendi değişimiyle inancın "psikolojik temeli"ne öncelik vermesi etkileyici. "Dinin nedeni bağımlılık duygusudur. Ancak bu bağımlılık duygusunun asıl konusu doğadır, yani doğa dinin ilk konusudur."<sup>4</sup> Feuerbach neden böyle bir yaklaşımı yeğledi? Bu bir rastlantı mı yoksa o da öylesine kendinden önce, daha Antikçağ'da doğaüstü düşüncesinin oluşmasında korkunun büyük payı olduğunu vurgulayanları mı izledi? Bizce gerçek olguların dayattığı ve Feuerbach'ın anlamının tam da bilincine varmadan, yaratıcı bir biçimde ürettiği bir düşünce sözkonusu.

Nedir söz konusu olan? Feuerbach kendinden önceki "korku duygusu" kavramını yerine "bağımlılık duygusu" kavramını kullanıyor. Korkunun nedenini, yani insanın dış yaşam koşullarının bağımlılığını çok iyi kavriyor. Böylece bağımlılık duygusunu yalnızca doğaya değil, sonuçta insanın zayıflığını, acizini ve bağımlılığını belirleyen toplumsal gerçekliğe bağlama olanağı doğuyor. Feuer-



bach burada doğrudan insanın çevresine **bağımlılığının toplumsal nedeni** düşüncesine yaklaşır; ama yaklaşmakla kalır, sorunu çözmez. “Bağımlılık duygusu” kavramının tam da böyle anlaşılması gerektiğine kanıt olarak Feuerbach'ın ilkel topluluklardaki en eski tanrı ve doğaüstü düşüncelerini doğuran bu bağımlılığın ilk kaynağı olduğuna işaret etmesi söylenebilir. Bu gerçeği kabullenince kaçınılmaz olarak başka bir tarihi gerçeğe geliyoruz: Toplumun daha ileri aşamalarında insanların toplumsal ilişkilerinden doğan bağımlılık bayağı toplumsal özellikleri olan tanrılar doğuruyor, yani bağımlılık açık ve sürekli bir sosyal biçim alıyor. Yukarıdakilerden Feuerbach'ın “korku duygusu” kavramından kaçınarak yerine “bağımlılık duygusu”nu koyması yönündeki eğiliminin yeterince mantıksal ve tarihi açıklamasının yapıldığı ve bu açıklamanın kabullenmesi gerektiği sonucuna varılır. Görülüyor ki, bu yeni ve kapsamı bakımından daha da geniş kavram bize Feuerbach'ın, “bağımlılık duygusu”ndan, onu doğuran doğal gerçekliğin rolünden bahsetse de, bu süreçte sosyal gerçekliğin oynadığı rolü hissettiği sonucuna varma hakkını veriyor. Bu şekilde o yalnızca “bağımlılık duygusu”ndan değil, “bağımlılık bilinci”nden<sup>5</sup> söz ediyor ve saklı kalan bir eğilimin, dinin “psikolojik temel” aracılığıyla **sosyal olarak belirlenmesini** ortaya koyma eğiliminin varlığını gösteriyor. İşte bunlar bizce, Feuerbach'ın “bağımlılık duygusu” kavramını ortaya atarken açıkça kestiremediği düşünceler ve herhalde onu, dinin doğuşunun nedenlerini bilgi-kuramsal değil, “psikolojik” varsayımlarla irdelemeye başlamasına zorlayan düşünceler. O nedenle Feuerbach'ın dinin toplumsal temellerini gözardı ettiği, küçümsediği şeklindeki eleştirilerin daha nesnel ve yerinde olması için belirtilen özgüllüğü dikkate alması ve yazarın açıkça sıralamadığı motiflerle uyum içinde olması gerekir.

Öz itibarıyla tamamen sosyal olarak belirlenen bir gerçeklik olduğu ortada olan dinin psikolojik temellerini etraflıca irdeledikten sonra Feuerbach, dini düşüncelerin bilgi-kuramsal köklerine büyük bir dikkatle eğilir. Kendi din felsefesinin bu alanında batıl-mistik düşüncelerin doğuş ve gelişmesindeki öznel arası, bilgi koşullu kanallar üzerine maddeci tezler geliştirir. Feuerbach dinin varlığı üzerine basit, günlük mantıkta sık rastlanan ve doğaüstüne inancı dünyanın yanlış, fantastik yansıması diye nitelemekle kalan görüşlerle yetinmez. Bu gerçek ona göre tartışma götürmez, ama yanlış ve gerçekliği çarpıtan öznel yansımaların özgül olarak ortaya çıkışındaki yasallıkları açıklamaya yetmez. Dolayısıyla o, materyalist bilgi kuramının —ki ancak bu bakış açısından dinin bilgi-kuramsal kökenleriyle ilgili sorular yanıtlanabilir— sorunlarını ön plana çıkartmak zorunda kalmıştır.

Feuerbach bir dizi çalışmada bilgilendirme sürecinin çeşitli bileşenlerini felsefi bilgi-kuramsal açıdan incelemiş, gerçekliğin özneye yansımada çıkış noktası olarak duygulara büyük önem vermiştir. “Spiritüalizm ve Materyalizm”de şöyle yazar: “Duygum öznel, ama nedeni nesneldir.”<sup>6</sup> Son derece önemli bu düşünce sonradan Marx'ın “bende düşünsel olan, insan kafasında dönüşmüş maddeselden başka bir şey değildir”<sup>7</sup>, açıklamasının temeli olacak. Lenin duygunun, nesnel dünyanın öznel yansıması olduğu genellemesine kadar gidecektir.<sup>8</sup> Feuerbach için duygu, dış, nesnel eşya ve görünüşlerin iç, öznel yansımasıdır. Biçim ve varoluş tarzı açısından öznel olmakla birlikte, öz itibarıyla nesneldir ve insan bilgisinin temel kaynağını oluşturur.

İnsanın duygu ve algılaması, bilginin tek dolaysız kaynağıdır, diyor Feuerbach. Ancak bu en alt basamakta kalmayarak tarihte soyutlama ve genelleme basamağına çıkmış, böylece eşya ve görüntülerin basit bağımlılığını aşma ile öz



ve yasallıklar dünyasına girme konumuna gelmiştir. “Anlama tek ve özel olandan genele, somuttan soyuta, belirliden belirsizye yükselir. Böylece anlama da gerçek, belli, özel nedenlerden, **sırf neden**, hiçbir gerçek, belli, özel etki doğurmayan neden kavramına ulaşınca kadar yükselir.”<sup>9</sup> Bu düşünce zincirinde Feuerbach, tanrıcının (teist) düşüncelerine dayanarak, tanrının şimşekle gökgürültüsünün, yaz ile kışın, yağmurla ve güneş ışığının **dolaysız** nedeni olarak görülmediği, onun bilincinde tanrının **genel ilk neden, nedenlerin nedenini** canlandırdığını vurgular. “O; belli, duygular, gerçek bir neden değil, tüm duygular maddeden, her türlü özel belirlemelerden arınmış **nedendir**, yani **asıl neden** odur, kişiselleştirilmiş, kendi başına bırakılmış bir varlık olarak neden kavramıdır. Nasıl ki anlama, gerçek varlıkların tüm belli özelliklerinden çıkardığı varlık kavramını bir varlıkta kişiselleştiriyorsa, gerçek, belirli nedenselliklerin tüm belirtilerinden çıkarılan neden kavramını da bir ilk nedende kişiselleştirmektedir”<sup>10</sup>.

Bu mantıksal genellemelerden sonra Feuerbach, tanrıculara alayla şöyle der: “Ancak tam da bu nedenle, yani ilk neden yalnızca bir anlama kavramı veya anlama varlığı bulunmadığından, benim yaşamımın ve varlığımın nedeni değildir, o nedenin bana hiçbir yararı yok.”<sup>11</sup> Dinsel “tanrı” kavramının özünü keşfetmek üzere böyle bir temelden yola çıkar ve doğanın tanrı tarafından yaratıldığı şeklindeki tanrıci görüşün hepten tutarsızlığını ve bilimdışılığını kanıtlar. Dünyayı yaratan, ne kadar yüce olursa olsun, kavram değildir. Doğanın nedeni o değildir; tersine haklı olarak iddia edilebilir ki, “... tanrı, doğanın türevidir, ondan soyutlanmış, çıkarılmış bir kavramdır. Çünkü tanrıda toplanan, özeti tanrı olan ya da öyle denen tüm nitelikler, yani tüm özellikler veya belirlemeler, filozofların deyişiyle tüm gerçeklikler, yani tüm evsaf veya yetkinlikler, kısaca tanrısal niteliklerin hepsi —insandan alınmadıkça— doğadan kaynaklanmıştır... Tek fark, tanrının soyut, yani düşünülmüş, doğanın ise somut, yani gerçek bir varlık olmasıdır.”<sup>12</sup>

Dinin bilgi-kuramsal koşulları genel sisteminde Feuerbach, fantezi, canlandırma gibi, bilgilenme sürecinin çok önemli bir yanına da yer vermiştir. Fantezi ve canlandırmanın soyutlamayla organik bağı olduğu gibi, duygusal unsurların etkisi altında düşüncelerin kendi gerçek ve nesnel kaynaklarından kopmasında ve insan, yaşadığı çevre, evren üzerine yanlış, keyfi ve fantastik görüşlerin oluşmasında büyük payı vardır. Fantezi, hayal gücü, ona göre doğal bir cismin insani bir varlığa dönüşmesinde etkin olur. “Bir varlığı bize olduğundan başka gösteren, doğayı insana büyüleyici, gözkaşaştırıcı bir ışıktaki sunan odur. İnsan dilinde anlatımını ‘tanrısal’, ‘tanrısalılık’, ‘tanrı’ sözcüklerinde bulur. Yani insanların tanrıları yaratana budur.”<sup>13</sup>

Feuerbach, insan düşüncesinin bir bileşeni olarak fanteziye bakarken, muazam yaratıcı olanaklar sağlayan bu olgudaki olumlu ve olumsuz eğilimleri görmeyi bilmiştir. Özellikle de anlamanın gelişmesindeki en aşırı, en uç basamakları ele alırken. Fantezi, belki insanı gözüpükçe, ilk bakışta kabul edilir gibi olmayan tasarımlara, düşlere sürüklediği kadar, gerçek buluşlara, hedeflere de götürüyor. Ama aynı zamanda, eğer sınırlı deneyimlere dayanarak geliyorsa, insana en ilkel, içeriksiz ve gerçekliği kabaca çarpıtan resimler, perspektifler çiziyor. Bu ikinci, olumsuz gelişme çizgisine zorlayan, Feuerbach’a göre, insanların bilgisizliği, kültürel geri kalmışlığı. Cahil, kültürsüz insanın fantezisi, dini mistik in ortaya çıkması ve yaygınlaşması için en uygun unsurlardan biri. “Ne insanın bilgisizliğinin dili var, ne de insandaki hayal gücünün sınırı. Bilgisizlik ile dibini, fantezi ile sınırını kaldırıp atan doğagücü, tanrısal mutlak iktidardır.”



Lenin, "Felsefe Defterleri"nde yaptığı bu alıntının yanına "Çok iyi!" diye not düşmüş.<sup>14</sup>

Feuerbach, Fransız materyalistleri gibi tek yanlı bir biçimde dinin doğuş nedenini bilgisizliğe indirgemiyor. Bu, sağlıklı, gerçek dışı, hastalıklı bir fanteziye kapıları açan unsurlardan yalnızca biri. Bunun, dünya hakkındaki nesnel bilgiye dayandığı ölçüde insan düşüncesine yararlı olacağı, canlılık getireceği görüşünü savunuyor ve Goethe'den alıntı yaptığı şu düşünceye katıldığını açıklıyor: "Bilimi olanın, dini ihtiyacı yoktur."<sup>15</sup>

Söylenilenler Feuerbach'ın, insanbilimci materyalizmine karşın ilk kez dini düşüncenin doğuşundaki öznal koşullarını derinlemesine gözler önüne serdiğini kanıtıyor. Bu temel üzerinde dinin bilgi-kuramsal özgüllüğünü hassasiyetle yansıtabilmiş, sırrını çözmeyi başarmıştır.

"Dinin sırrı, sonuçta bilincin, bilinçsizlikle iradenin iradecilikle tek ve aynı özde birleşmesinden ibarettir... **Dinin sırrı özellikle nesnel özdeşleşmesidir...**"<sup>16</sup> Lenin, bu nitelemeyi büyük bir övgüyle karşılıyor: "Dinin özünün **parlak, felsefi** (ve aynı zamanda basit ve açık) bir açıklaması."<sup>17</sup>

Feuerbach, ana yapıtlarını din, dinin özü ve gelişmesindeki özgüllükler sorununa adadı. Ancak din daima geri kalan tüm ideolojik görünlümlere bağlı olduğundan felsefe, sanat, siyaset, ahlâk, vs. ile ilişkilerini belirli bir çerçevede tartışmak zorunda kaldı.

Bu bağlamda özellikle din ile idealist felsefe arasındaki bağa değinmek gerekir. Feuerbach'ın her ikisi arasındaki düşünsel yakınlığı ortaya koymak için gösterdiği kararlılık son derece etkileyici. Bu yakınlık, ona göre, doğal ve kaçınılmazdır. Zira her iki ideolojik biçim de varlık ile düşünceyi, soyut ile duyuları birbirinden ayırmanın, düşüncenin nesnel gerçeklikten kopuşunun mantıksal bir sonucudur. Din olsun, idealizm olsun **geneli, soyutlamayı, hem ilk hem de maddi dünyadan bağımsız** bir varlık olarak görülen, kendi başına bir öze çeviriyorlar. "Dolayısıyla, gökteki idealizmi, yani hayallerin idealizmini tanrısal bir gerçeklik olarak kabullenme, dünyadaki idealizmi, yani aklın idealizmini ise insani bir yanılığa diye bir kenara atma ne kadar büyük bir akılsızlık! İdealizmi yadsıyorsanız, tanrıyı da yadsıyın! Tanrı yalnızca idealizmin babasıdır. Eğer sonuçlarına katlanmayacaksanız, ilkeyi de istemeyin! İdealizm, akılcı ya da rasyonalize edilmiş tanrıçılıktan başka bir şey değildir."<sup>18</sup>

Feuerbach, felsefi idealizm ile din arasındaki bağı ortaya koyarken sık sık tanrı ve dinin idealizmin babası olduğuna işaret ediyor. "Yeni felsefe, teolojiden doğmuştur" diye yazıyor, "kendisi de teolojinin felsefeye açılmış ve dönüşmüş halidir yalnızca".<sup>19</sup>

Feuerbach'a göre idealizm, tarihi olarak ve köken itibariyle dinden çıktı ve zamanla kendi başına bir düşünce olarak ayrıştı. Bu tez temelsiz değil. Esas olarak, felsefi idealizmin bir dizi-düşünceyi az çok gelişmiş dinlerden aldığı ve doğaüstüne inancı, felsefi açıklaması ve yorumu olan bir nesneye dönüştürdüğüne dayanıyor.

Felsefi idealizm ile din arasındaki karşılıklı ilişkileri kuramsal olarak inceleyen Feuerbach, aralarındaki düşünsel yakınlığı kanıtlamakla kalmıyor. Her iki ideolojik biçimin işbirliğinin ve özellikle de idealizmin zararlarını göstermek için büyük çaba harcıyor. Bu ikinci çabası, dine hizmet ettikçe ve aynı zamanda kendisi de dini düşünceleri kullandıkça içerik yönünde zayıflamakta ve kendi bilgi-kuramsal işlevini sınırlamaktadır. Genelde idealizm-din ilişkisinden asıl kârlı çıkan dindir. Çünkü, diyor Feuerbach, burada soruna **kuram** açısından



yaklaşıyor ve tanrı, doğaüstü üzerine başlangıçtaki fakir ve yüzeysel düşünceler gerçekmiş görüntüsünü veriyorlar.

Feuerbach, dinin sanatla ilişkisini ele alırken de yeni, özgün ve son derece değerli düşünceler ileri sürüyor. Ona göre din, doğaüstüne inancıyla sanatı doğrudan ve —gerçekliği gerçeğe bağlı kalan, biçim olarak da uyan imgelerle yansıtmak— olan temel görevinden ediyor. Sanatsal değerleri yaratanları gerçek dünya ve bu dünyanın, insan ve onun mutluluk savaşı çıkarları doğrultusunda yeniden üretilmesi üzerine yoğunlaşmaktan alıkoyuyor.

Dinin ana niteliğinden, yani doğaüstüne inançtan yola çıkarak Feuerbach ilk kez sanat ve din, özellikle de dünyevi ve dinsel sanat arasındaki farka işaret ediyor. Her ikisinde de gerçek ya da fantastik imgeler, sanatçının nesnesini daha eksiksiz, daha canlı ve etkileyici bir şekilde yeniden yaratabilmesi için gerekli araçlar. Ancak dünyevi sanat bunları yalnızca dış dünyanın yansımaları olarak algılamak, dini sanat nesnel gerçeklikmiş gibi sunuyor. "Sanat bu manzarayı gerçek bir yöre, bu insan resmini gerçek bir insan gibi görmemi beklemiyor. Din ise, benden bu resmî gerçek bir varlık gibi görmemi istiyor."<sup>20</sup> Din sanatçıya yabancıysa, onun yalnızca ürünlerine gerçek ve güzel bir biçim vermeye uğraştığından söz ediyor. Yapıtlarını tanrıya olan inancın etkisi altında veren bir yaratıcı, insanı yanlış yola götürür. Daha doğrusu insan, din yoluyla kendini kandırır, zira o, hayali, aslında yalnızca hayallerde yaşayan bir canlıya dönüşmektedir. Feuerbach inancı ve gizemi materyalist bir din felsefesiyle eleştirirken büyük ölçüde bilime, bilimin parlak temsilcilerinin keşiflerine dayanıyor. Din ile bilimin, inanç ile bilginin **bağdaşmazlığı** görüşünü kararlılıkla savunuyor. Bilim, diyor, din ile karşılaştırılmaz; görevi, materyalist dünya görüşünün yığınlarda oluşmasını kolaylaştırmaktır. Ne zaman toplumda bu rolüyle kendini gösterse, bilimsel gerçekler teologların, kilisenin kıran kırana direnişiyle ve doğa ile toplumun görünümünü açıklamaları sonucu tanrıya inancın her azalışı üzerine sert tavrıyla karşılaşır.

Feuerbach bilimin bazı temsilcilerindeki dini düşünceler gibi, bilgi ve inanç ilişkisiyle ilgili önemli bir soruyu yanıtlama başarısını da göstermiştir. Bu düşüncelerin nedeni iki ana yönde aranabilir: İnsani düşüncelerin oluşum ve gelişim sürecindeki özgül iç ilişkiler ve toplumsal ilişkilere egemen olan dış gelenekçilik. "Bu görünümle bile" der Feuerbach, "—benim şimdiye kadar olan gelişmemdeki diğer nedenler bir yana— (çünkü burada söz konusu olan yalnızca din ile eğitim arasındaki çelişki; kimsenin yadsımadığı, yadsıyamayacağı bir çelişki. Zira eğitimsiz din ve dinsiz eğitim mümkündür) insanın içinde sık sık en büyük, en **bağdaşmaz** çelişkilerin yer aldığını açıklıyor."<sup>21</sup>

Feuerbach yukarıdaki gerçeği dış koşullarla açıklamaya çalışırken şunun da altını çizer: "Bu tatsız görünümün nedeni kolayca açıklanabilir. Din, onların görüşlerini ve adetlerini kutsar, insanın selametini bunlara bağlar, insana bunları bir vicdan sorunu olarak dayatır. Böylece kimse kılına dokunmadan, değiştirmeden nesilden nesile geçer gider."<sup>22</sup>

Her ne kadar Feuerbach ilk sorunun, yani insan bilincindeki uzlaşmaz iç ilişkiler sorununun üzerinde çalışmadıysa da, soruyu koyuşuyla düşüncelerin doğasını, görelî bağımsızlığını araştırmaya yönelir. Dahası bireysel bilinçte temelde çelişkili görüşlerin bir arada var olabileceğini kestirir. Yani Feuerbach son derece güncel bir sorunu, içerikte bağdaşmayan görüşlerin tek bir öznedede birlikte varolabilme sorununu keşfetmiş olur. Belki bu görünümün bilgi-kuramsal mekanizmasını çözemez, ama onun paha biçilmez katkısı, bu sorunu görmesinde ve



felsefi düşüncenin önüne çözümü için sorunu koymasındadır.<sup>23</sup>

Ludwig Feuerbach'ın ateizminin belli başlı özellikleri nelerdir?

Öncelikle Ludwig Feuerbach'ın ateizminin hem son derece önemli hem de gayet karmaşık ve iç çelişkiler barındıran bir görünüm ortaya koyduğu belirtilmelidir. Olumlu, olumsuz yönleri, eğilimleri en genel hatlarıyla verilmeye çalışılacaktır:

1- Ludwig Feuerbach'ın ateist görüşlerinin en olağanüstü yönü ve karakteristik özelliği, din eleştirisini salt kuramsal bir alanda, din ve felsefe alanında gerçekleştirmesidir. Kendinden önceki tüm materyalist öğretilerin, doğaüstüne inancın doğuşu ve toplumsal özü üzerine görüşlerini siyasi-sosyolojik ve ahlaki bir bakış açısından ortaya koymalarına karşılık, Feuerbach'ta sorunların bilgi-kuramsal analizi, özgül araştırma nesnesine felsefi-yöntemsel bir yaklaşım ön plana çıkmaktadır. İşte zaten büyük Alman materyalistine din felsefesinin temel sorununu, inancın öznel koşulları sorununu, yani bilgi-kuramsal ve psikolojik temellerini başarıyla işleme olanağı veren de din araştırmasındaki bu felsefi bakış açısıdır. Bu görevin yerine getirilmesi, Marx-öncesi burjuva ateizminin en büyük kazanımlarından birisidir. Dinin doğuşu hakkındaki diyalektik materyalist görüşün oluşmasında önemli rol oynamıştır. 18. yy. Fransız materyalistleri din hakkında, insanın fantastik bir düşüncesi, hayal gücünün bir ürünü şeklinde ancak belli bir fikre varmışlarsa da, Feuerbach insanın bilgilenme sürecinde nesnel gerçekliğin çarpıtılmasının somut biçimlerinin temellerini kuramsal olarak koymuştur. Böylece kendinden öncekilerin, dinin "kafada kurma"nın sonucu, bir "ikna" ürünü, "iktidar düşkünlüğünün" bilinçli bir "yalanı" olduğu biçimindeki saf ve sınırlı görüşlerini aşmıştır.

2- Feuerbach'ın antropolojik felsefesi, tüm zayıflıklarına ve çelişkilerine karşın, insani düşüncelerin doğuşunun veya somut durumda dinin öznel koşulunun —insanı özünde temellendiği ölçüde— iç mekanizmasını keşfetme eğilimi taşır. Kuşkusuz bu eğilim son derece önemlidir. Gerçekleşmesi doğaüstü ve tanrı hakkındaki yanlış, fantastik görüşlerin yüzlerce yıllık sırrını aydınlatma olanağı doğurmuştur. Bu şekilde antropoloji, toplumsal çevreden iyice koparak felsefi araştırmayı insanın bilgilenme işlevine, dini yansımanın biçimde öznel özgüllüğüne yönlendirmiştir. Toplumsal unsur burada gerçekten pek az dikkate alınır. Ama buna karşılık "insan-çevre" birliği önemli bir unsur olarak ilginin odağında bulunmuştur —dış dünyanın bilgilenen özneyle ilgili, işlediği öznel gerçeklik. Böylece ilk kez dinin doğuşunun nedenlerini insanda, onun ruhunda, bilgilenme sürecinin özelliklerinde aramaya kalkışılmıştır. Fransız materyalistleri, belki de özellikle toplumsal unsurlarla aralarındaki sıkı bağ nedeniyle, dinin "iç", "öznel" temelini görememişler ve bu yüzden özne ile çevresini, düşünceler, görüşler ile bir bütün olarak toplumu saran sihirli çemberi yaramamışlardır.

3- Geniş ve sağlam bir temele dayanan Ludwig Feuerbach'ın ateizmi eşi bulunmaz bir biçimde dinin ve materyalist dünya görüşünün gelişme perspektiflerini, tarihi kaderini ortaya koymaktadır. Fransız materyalistlerinin, dinin tamamen aşılması, halkın tümünün batıl inanışların batağından kurtarılması ve mutlaka ateizmin egemen olması hakkında kuşkuları varken, Feuerbach en ufak bir tereddüt geçirmemiştir. İnsan, dinin dünyevi temelini bilincine varınca ve bilincinde doğaüstüne inancı, başka bir dünyada değil de gerçekliğin dünyasında doğan "insan ruhunun bir düşü" şeklinde ilan edince dünya hakkındaki düşsel görüş toplum yaşamından ebediyen silinecekti. Feuerbach'ın buna inancı tamdı. Feuerbach bu yasallığın yavaş yavaş, her yeni tarihi dönemde daima bir üst



basamakta gerçekleşeceğini varsayıyordu. Şöyle yazıyordu: "... ateizm yalnızca saraylara, lükse, alaya, gösterişe, israfa, yüzeyselliğe ve hoppalığa özgüyken, şimdi işçinin davası, hem ruhun, hem vücudun, böylece de ciddiyetin, temelliliğin, gerekliliğin, saf bir gerçekliğin ve insanlığın sorunu olmuştur."<sup>24</sup>

İnsanın materyalist dünya görüşünün bir karakteristiği, gerekli bir yönü olarak ateizmin bu yasal gelişimini Feuerbach yalnızca bilginin gücüyle değil, töresel temizlik ve kendini düşünmemenin meziyetleriyle de bağdaştırıyor. İnanan kişi, Feuerbach'a göre tanrı korkusu ya da tanrı sevgisi ile tanrıya bağlıdır. "Ateistin tanrıya nazaran ahlaki bir dezavantajı, tanrı korkusu bilmemektir, ancak tanrının lütfunu hesaba katmamak gibi de ahlaki bir avantajı vardır."<sup>25</sup>

4- Feuerbach'ın ateizmindeki ana eksiklik, dinin özel ve nesnel köklerinin ayrılması, doğaüstü düşüncesinin doğuş sürecinin toplumsal sınıfsal koşullardan ve çelişkilerden kopukluğu ve yalıtılmışlığıdır. Bu nedenle Feuerbach'ta toplumsal unsur, kendini saklı bir biyolojik gerçeklik şeklinde ortaya koyan insan doğasından ibaret kalır. Bu sınırlılık ve tek yanlılık esasen, toplumsal varlığın yalnızca bir yanına, tekil insana dayanan, insanın çalışma ve üretim çabasında diğer bireylerle kurduğu ve sürdürdüğü ilişkileri hepten yadsıyan antropolojik felsefenin kendi sınırlarından kaynaklanmaktadır. Marx "Feuerbach Üzerine Tezler"inde o nedenle şöyle demektedir: "Feuerbach duyulur... nesnel istiyor; ancak insani faaliyeti kendisi de nesnel bir faaliyet şeklinde almıyor... Bu yüzden de 'devrimci', 'pratik eleştirel' faaliyetin önemini kavramıyor."<sup>26</sup> Feuerbach'ın insanı ilk bakışta gerçek bir kişilikmiş gibi gözükür. Aslında o, sosyal çevresinden yalıtılmıştır ve kendi doğasının belirlediği kendi, iç yaşamını sürdürmektedir.

5- Dinin sosyal, sınıfsal ilişkilerden antropolojik yalıtılması Feuerbach'ın aydınlanma çerçevesinin dışına çıkmasını, doğaüstüne inanca karşı salt manevi mücadelenin sınırlarını aşmasını engellemiştir. Dinin dar bilgi-kuramsal niteliği aynı zamanda tanrı ve doğaüstü düşüncesini aşma biçimleri ve araçları açısından dar, sınırlı, yalnızca düşünce planında varolan bir sisteme denk düşer. Bu bakımdan Feuerbach dinin dünyevi temellerini aydınlatmada önemli bir adım atmakla beraber Fransız materyalistlerinden öteye gidemiyor ve din ile mücadeleyi yalnızca manevi dünyada, aydınlanmada görüyor.

6- Feuerbach'ın ateizminde din kavramını belli bir şekilde anlamama, belli bir kutsama da var. Doğaüstüne inancı eleştiren çokları gibi Feuerbach da bu inancın gücüne hayran kalmış, onu, topluma insanlar arası gerçek bir sevgi ve kardeşlik sistemi şeklinde sunmak için gizemli unsarlardan "temizleme" çabasında yenik düşmüştür. Elbette din, özellikle halkın alt tabakalarının çıkarlarını yansıttığı zaman, daha ziyade sıradan, sınıfsal belirlenmeyen ilişkilere veya bütün topluma ilişkin bir dizi yüksek hümanist norm barındırmaktadır; ve o gelecekte "günahın" kurtulmanın, "gerçek", "katıksız", "yeniden doğmuş" bir inancın yoluna girme öncesindedir. Feuerbach tanrı ve doğaüstü düşüncesini yadsımakla birlikte materyalizmde de din kavramını koruyarak bu "zenginliği" almaya çalışıyor. Başka bir deyişle, geçmişin töresel meziyetleriyle insanlığın geleceğini birleştiren, tanrısız "yeni bir dinin" babası işlevini üstleniyor.

Bir de Feuerbach tanrısız din denemesini Alman felsefesinin özgül gelenekleriyle açıklamaya çalışıyor. Şöyle yazıyor: "Alman materyalizmi dinden kaynaklanır. Reformasyon ile başlamıştır. İnsana, tanrı sevgisinin bir armağanıdır. Reformcular onun imgesini ya da daha ziyade özünü belirsiz, fantastik bir sevgide değil, insana en içrek bir sevgide, ana-babanın çocuklarına olan sevgi-



sinde bulmuşlardır.<sup>27</sup>

Feuerbach materyalizmin kuramsal ve pratik köklerini Reformasyon'da bulmayı denerken, reformun tanrısal sevgiyi saf, manevi bir sevgiden gerçek insan sevgisine dönüştürene dek gerçekleştirdiği ve insancillaştırdığı sonucuna varır. Feuerbach'ın felsefi ve ateist görüşlerindeki tüm eksiklikler, zayıflıklar ve hatalara karşın materyalizm tarihine katkıları o denli önemlidir ki, ona rahatlıkla Marx ve Engels'ten öncekiler arasında onlara en yakın olanlardan biri diye bakılabilir. İdealist Alman felsefesine ve dine karşı mücadelede yarattığı tüm değerler ilerici, demokratik dünya düşünce hazinesinde layık olduğu yeri almıştır. Feuerbach'ın 1870'de, ölümünden 2 yıl kadar önce Alman Sosyal Demokrat Partisi saflarına katılması, onun materyalist felsefesinin derin kuramsal özünü göstermektedir. Bu felsefenin sağlıklı ve hümanist eğilimleri onu proletaryaya, en büyük ve en devrimci öğretiyi, diyalektik ve tarihi materyalizmi tarihi bir zorunlulukla sırtlanan proletaryaya ilelebet bağlamıştır.

#### NOTLAR:

- 1) K.Marx, 24 Ocak 1865'te J.B.Schweitzer'e mektubu; K.Marx / F.Engels, Seçilmiş Mektuplar, Berlin 1953, s. 181.
- 2) L.Feuerbach, Felsefede Reform İçin Geçici Tezler; L.Feuerbach, Toplu Eserler, yayıncı W.Schuffenhauer, cilt 9, Berlin 1970, s. 258.
- 3) K.Marx, Feuerbach Üzerine Tezler; K.Marx / F.Engels, Tüm Eserleri, cilt 3, Berlin 1958, s. 6-7.
- 4) L.Feuerbach, Dinin Özü Üzerine Dersler, ek ve notlarla; L.Feuerbach, Toplu Eserler, yayıncı W.Schuffenhauer, cilt 6, Berlin 1967, s. 32.
- 5) a.g.e., s. 326.
- 6) L.Feuerbach, Spiritüalizm ve Materyalizm Üstüne, özellikle irade özgüllüğü bakımından; L.Feuerbach, Toplu Eserler, yayıncı W.Schuffenhauer, cilt 11, Berlin 1972, s. 178.
- 7) K.Marx, "Kapital" in ikinci baskısına sonsöz; cilt 1, K.Marx / F.Engels, Tüm Eserleri, cilt 23, Berlin 1962, s. 27.
- 8) Bkz. V.I.Lenin, Materyalizm ve Ampriokritisizm; V.I.Lenin, Tüm Eserleri, cilt 14, Berlin 1962, s. 113.
- 9) L.Feuerbach, Dinin Özü Üzerine Dersler, ek ve notlarla; a.g.e., s. 117.
- 10) a.g.e.
- 11) a.g.e., s. 118.
- 12) a.g.e., s. 119.
- 13) a.g.e., s. 200.
- 14) V.I.Lenin, Feuerbach'ın "Dinin Özü Üzerine Dersler"i Üzerine; V.I.Lenin, Tüm Eserleri, cilt 38, Berlin 1964, s. 57.
- 15) L.Feuerbach, Dinin Özü Üzerine Dersler, ek ve notlarla; a.g.e., s. 241.
- 16) V.I.Lenin, Feuerbach'ın "Dinin Özü Üzerine Dersler"i Üzerine'den alıntı; a.g.e., s. 56-57.
- 17) a.g.e., s. 292.
- 18) L.Feuerbach, Geleceğin Felsefesinin İlkeleri; L.Feuerbach, Toplu Eserler, yayıncı W.Schuffenhauer, cilt 9, Berlin 1970, s. 292.
- 19) a.g.e., s. 294.
- 20) L.Feuerbach, Dinin Özü Üzerine Dersler, ek ve notlarla; a.g.e., s. 205.
- 21) a.g.e., s. 241-242.
- 22) a.g.e., s. 243.
- 23) Bkz.: T.St.Stoyçev, Obstestveno bitie i obstestveno saznanie, BAN, S. 1972, s. 80-84.
- 24) L.Feuerbach, Ölüm ve Ölümsüzlük Hakkında Düşüncelerim Üzerine; L.Feuerbach, Toplu Eserleri, yayıncı W.Schuffenhauer, cilt 10, Berlin 1971, s. 287.
- 25) L.Feuerbach, Dinin Özü Üzerine Dersler, ek ve notlarla; a.g.e., s. 344.
- 26) K.Marx, Feuerbach Üzerine Tezler; a.g.e., s. 5.
- 27) L.Feuerbach, Spiritüalizm ve Materyalizm Üzerine, özellikle irade özgüllüğü bakımından; a.g.e., s. 115-116.



# Tarih Felsefesi

## ludwig feuerbach'ın düşüncesinde tarih

gisela schröter  
çeviren: mehmet yavuz

Bilindiği gibi, ortodoks olmayan bir Hegelci olarak Feuerbach 19. yüzyılın otuzlu yıllarında felsefe tarihi üzerine önemli yazılar yazdı. Felsefi düşüncenin tarihsel sürekliliğini vurgulayan Hegelci görüşü bu yazılarda neredeyse baştan sona görmek mümkündür. Ancak Hegel'in felsefe tarihine kıyasla Feuerbach'ın, özellikle Bacon, Gassendi ya da Hobbes gibi materyalist düşünürlerin hakkını daha fazla verdiği açıktır. Onların katkılarını çağlarının gereksinimlerini ne ölçüde karşılayabildikleriyle ölçmüş, yani bilerek, bir yerde felsefenin ana sorununu değerlendirmesine ölçüt almış, değerlendirmesini Hegel gibi önceden kurulmuş düşünsel bir sisteme dayandırmamıştır.<sup>1</sup>

O nedenle Feuerbach materyalizm ile idealizm, teoloji ile felsefe arasındaki tarihi mücadelenin yalnızca felsefi bir sorun olmayıp, toplumsal yaşamın gerçek dönüşümleriyle ilgili, karşıt çıkar grupları arasındaki bir çatışma olduğunu Hegel'den çok daha açık ve net bir şekilde göstermiştir. Değişik felsefi sistemlerin yalnızca bilgi değerleri açısından ortaya konması geri plana itilmiştir. Nitekim Feuerbach yakın zamanların panteizmini değerlendirirken, onu, felsefenin teoloji karşısında verdiği burjuva hak arama mücadelesinin ileri bir sonucu olarak görmüş, ortaya çıkışındaki nesnel toplumsal süreçleri gözardı etmemiştir. 1835'ten kalma bir yazıda, panteizmin doğuşunu kentler vareden, muazzam üretici güçleri harekete geçiren ve doğabilimlerinde devrimci bir gelişmeyi başlatan burjuva toplumunun tarihsel gerekliliği ile açıklamıştır. Panteizm böylece, Hıristiyanlığın devrettiği bu dünya - öteki dünya şeklindeki katı ayrımı ortadan kaldıran bir felsefe olarak mümkün ve zorunlu olmuştur.<sup>2</sup>

Feuerbach felsefe tarihi araştırmalarında panteizmle, Alman tarihinde özel bir rol oynadığı için fazlasıyla ilgilenmiştir. Tipik bir yaklaşımı vardır: Leibniz'in panteizminin nedenlerini öncelikle düşünce tarihinde değil de, Alman ulusunun



karakterinde aramaktadır. Burjuva çağının felsefi tarihini irdelerken Feuerbach, Almanya'da Luther ve Melancthon'a kadar gider ve şu sonuca varır: "Bu yüzden Almanya'da dinin haklarını kazanması, halkın dindar karakterine uygun olarak, felsefeninkinden önce gerçekleşti. Fransa, İngiltere ve İtalya'da felsefe, varolan dinden ayrılıp, dinin dışında, kendi başına gelişmeye başlarken, ... Almanya'da bir yandan varolan din ile felsefenin bilinçli ve yansımali bir iletişimi ile, öte yandan —bu iletişimden daha önce— din ile doğrudan birleşmesiyle din felsefesi adı altında ortaya çıktı, ..., dini bir gereksinimden doğdu."<sup>3</sup> Yani 1836'da Feuerbach da Heine ve Marx gibi, Almanya'da dinle felsefe arasındaki sıkı bağın nedenlerini ülkenin tarihi geri kalmışlığında, Alman ulusunun Fransa, İngiltere ve İtalya'ya nazaran burjuva toplumuna geç açılışında arıyor.

Feuerbach'ın bu bilgisi, ilerleyen yıllarda da sürekli doğrulanacak ve zenginleşecektir. Nitekim 1849'daki Almanya gerçekliğini yaşamakta olan Feuerbach'a göre Amerika, "çürümüş Avrupa" karşısında insanlığın geleceğini temsil etmektedir.<sup>4</sup>

Feuerbach bir Spinoza'nın, Leibniz'in, Hegel'in panteizmini felsefe tarihinde zorunlu aşamalar olarak algılar ve değer verirken, 1838'de bir F.Baader'in sözümona panteist felsefi düşünceleri ile arasına kesin bir sınır çekmeyi bilmiştir.<sup>5</sup> Gerici felsefi düşünceleri sezebilmektedir. Felsefe tarihi üzerinde çalışmasının amacı yalnızca kendi kuramsal tavrını bulmak ve pekiştirmek değil, Schelling'in romantik geç-felsefesi ile mücadele içinde ve Hegel'in tutuculuğuyla çelişerek Alman koşullarını değiştirmeye yarayacak bir felsefe yaratmaktır. Bu yüzden örneğin Leibniz'in "Monat"ının zayıf yanını, "birlikte eylemdé bulunan kişi olmak yerine, dünya sahnesine seyirci kalmasında"<sup>6</sup> görür. Artık Hegelci, gerçek ile akılcı olanın ya da varlık ile düşüncenin özdeşliği düşüncesi, genç-Hegelci bir ruhla yorumlanacak, aslolan gerçekliği akılcı bir şekilde açıklamak değil, yapmak olacaktır. Feuerbach bu görüşü özellikle Hegel eleştirmeni Bachmann'la girdiği polemikte savunur.<sup>7</sup> 1837'de Ruge'nin bir önerisini kabul eder ve genç-Hegelcilerin yayın organı "Alman Bilim ve Sanatı İçin Halle Yıllıkları"nda (Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst) çalışmaya başlar. Bunu izleyen zaman zarfında çok sayıda eleştiri kaleme alır ve tartışmacı bir yayıncı olarak Almanya'daki felsefi ve siyasi tartışmalara karışır.

Ludwig Feuerbach K.Bayer'in "Özgürlük Düşüncesi ve Düşünme Kavramı" yazısını değerlendirirken zamanının felsefesinde Schelling'in damgasını taşıyan Hıristiyan-romantik, gerici eğilime Hegelci akılcılıkla karşı koyar.<sup>8</sup> Ona göre, bu felsefi akım Hegel usulü "gramer" yerine "kişisel keyfiyetin" özgürlüğünü felsefenin ilkesi yapmaktadır.<sup>9</sup> Feuerbach henüz 1835'de gerici, Hıristiyan, devlet ve hukuk filozofu F.J.Stahl'a karşı özgürlük kavramından ne anladığını açıkça ortaya koyuyordu. Stahl Hıristiyanlığın devlet düzeninin korunması ve istikrar için vazgeçilmez olduğunu, kişisel bir tanrının varlığını yadsıyacak bir felsefenin onun yok oluşuna hizmet edeceğinden reddedilmesi gerektiği görüşündeydi. Yalnızca Hıristiyan bir felsefede tanrının özgürlüğüne ve kişiliğine yer vardı,<sup>10</sup> özgürlük, seçmede ya da çeşitteydi, yaşamdaki zenginlikti.<sup>11</sup> Feuerbach bu boş, olumsuz özgürlük anlayışına şöyle karşı çıkıyor: "Zengin, bir zorlama olmaksızın istediği seçimi yapar. Ama bu özgürlük bile sınırlıdır ve bir özgürlüksüzlüğe dönüşür... Zenginlik de, fakirlik gibi bir bağımlılıktır. Çeşit, zenginlik değişik yapıda, ancak özleri aynı bir yığın şeyi gerektirir... Ruha, özleri aynı bir yığın şeyden oluşan tek bir birey mükemmel yeter. O nedenle insanı, kendini zorunlu olanla sınırladığı ölçüde özgürdür. Bir Diogenes'in fakirliği, Krözus'un zengin-



liğine oranla özgürlüğün daha onurlu ve doğru bir örneğidir."<sup>12</sup>

Fakirlerden yana çıkmada, felsefi açıklaması kuvvetle Hegel'in efendi-köle ilişkisi imgesini hatırlatan küçük burjuva demokrat görüş açıkça görülüyor. Özgürlüğün, zorunlu-olanla akıl bir şekilde yetinilmesi şeklindeki belirlenışı Marksist tavıra yaklaşıyor. 1838'de Köln'deki kilise kargaşasından doğan Leo-Hegel tartışması ile genç-Hegeler ilk kez Almanya'daki siyasal çatışmada yerlerini almışlardı. Feuerbach "Hegelci Felsefeye Yapılan Hıristiyan Olmama Suçlaması Nedeniyle Felsefe ve Hıristiyanlık Üzerine" başlıklı yazı hakkında kaleme aldığı bir makalede bu tartışmaya geniş yer veriyor. Tarihte devlet ve Hıristiyanlık arasındaki çelişkiyi ve özellikle aynı çelişkinin zamanın Almanyası'ndaki durumunu sergiliyor. Hıristiyanlığın hukuki ilişkiler karşısında kayıtsız kaldığını vurguluyor.<sup>13</sup> Yani Hıristiyanlık tarihin çeşitli çağlarında birçok egemenlik biçimine uyum göstermiştir. Feuerbach böylece Hıristiyanlığın devletler tarihinde daima sistemin istikrarını koruyabilmek uğruna hümanist içeriğini feda ettiği sonucuna varıyor. Kanıtlamak için de örneğin Hıristiyan devlette polis gücünün zorunluluğu<sup>14</sup>, devletin savaşı onaylaması<sup>15</sup> veya köleliğin Hıristiyanlıkta da sürmesini<sup>16</sup> gösteriyor. Feuerbach'a göre gerçekten Hıristiyan bir devlet olamaz. Zira gerçek Hıristiyanlıkla siyasal devlet birbirini dışlar.<sup>17</sup> O zamanki Almanya'da kuşkusuz çarpıcı siyasi ve ileri görüşler. Orada siyasi tutuculuk dinsel dogmatizme sıkı sıkıya bağlıydı.<sup>18</sup> Bu yüzden Feuerbach'ın etkinliğindeki din eleştirisi ile sosyal eleştiri arasındaki sıkı bağ ilerici ve burjuva demokrat bir vurguyu ifade ediyordu. Aynı zamanda bu şekilde sosyal eleştiri bir çıkmaza girmektedir. Şöyle ki, özellikle sonraki kuramsal yazılarında görüldüğü gibi, toplumsal eleştiri hemen her zaman dini eleştirinin gölgesinde kalmakta, toplumsal değişimler ancak dini değişimlerin arka planında kavranmaktadır. Ne var ki, Almanya'da manevi yaşamdaki din egemenliği sorununun altından hiçbir klasik Alman filozofu kalkmamıştır. O muazzam tarih sezgisiyle Hegel bile, özellikle olgunluk döneminde Almanya'nın tarihi geri kalmışlığına yenik düşmüştü. "Din Felsefesi Devri"nde artık yeni dünyanın, burjuva özgürlüklerin beşiği olarak Fransız Devrimi yerine Reformasyonu görüyordu.<sup>19</sup>

1842/43'de Almanya'da burjuva demokratik devrim olgunlaştığı sırada Feuerbach "Bir Felsefe Reformunun Zorunluluğu" ya da "Geleceğin Felsefesinin İlkeleri. Değişimin Zorunluluğu" diye adlandırılan makalesini yazdı. Bilinçli bir şekilde tarihi irdelediği bu yazısında, diğer kuramsal çalışmalarında pek görülmeyen bir biçimde felsefesini Almanya'daki halk yığınlarının siyasal dünya görüşü olarak algılıyor. Sonradan sürdürmediği —en azından olgunluk dönemi felsefi yazılarında sürdürmediği— görüşleri geliştiriyor. Belki de bu yazıyı hiçbir zaman yayınlamamış olmasının nedeni bu.<sup>20</sup> Feuerbach burada otuzlu yılların araştırmalarından ve felsefi tartışmalarından edinilen bilgileri materyalist bakış açısı altında toplarlar. İnsanlığın yeni döneminde, sırf felsefi bir mesele olmakla kalmayıp Hegelci tutuculuğa karşı kendini kabul ettirecek ve "zamanın, insanlığın gereksinimini karşılayacak"<sup>21</sup> bir felsefe zorunlu olmaktadır.

Peki, Feuerbach'ın bu yeni felsefesinin içeriği ne? Ona göre, sorun Hıristiyanlığın "bilinçli, isteyerek ve doğrudan" yadsınması. Çünkü Hıristiyanlık "bugünkü insanlığı harekete geçiren en önemli gücü, siyasal özgürlüğü"<sup>22</sup> köstekleyen unsurlar barındırmaktadır. Olumlu ifadesiyle bu, demokratik cumhuriyetten yana çıkma demektir.<sup>23</sup> Mart öncesinin (Almanya'da 1815'ten 1848 Mart Devrimi'ne kadar olan dönem —çn.) devrimci ruhu, Almanya'da olgunlaşmakta olan devrimci durum, Feuerbach'ı doğrudan siyasal sorunların içine ve siyasi



koşulların değişmesi bilincine itmiştir. Ancak Almanya'da dinin büyük ideolojik gücü dolayısıyla Feuerbach için bile yeni bir felsefe aynı zamanda yeni bir dindi. Dinle devlet arasında doğrudan bir bağ vardı. Devlet, dinde güncel olan siyasi görüş neyse, onun yaşama geçirilme alanıydı.<sup>24</sup>

Feuerbach'a göre din, felsefeden de ileri ölçüde, insan topluluklarının, tarihteki büyük çıkar gruplarının dünya görüşüydü. İnsanın toplumsal yaşamına doğrudan bağlıydı. Yeni dinin içeriği, ABD ve Fransa'daki burjuva devrimlerinde ilan edilmiş insan haklarının ve daha da ilerlere varan hümanist ideallerin gerçekleştirilmesi idi. "Dini düşünce, siyasi bir düşünce ya da hareketin bir habercisidir yalnızca..."<sup>25</sup>, çünkü insanlığı pratikte harekete geçiren güç siyasidir. Feuerbach bu görüşü tarihte, dinci katoliklik (kilise devleti), siyasi katoliklik (mutlakiyetçi devlet) ve siyasi cumhuriyetçilik (burjuva demokrat devlet) şeklinde canlandırıyor.<sup>26</sup> Her dinci hareket yeni siyasal biçimler ortaya çıkarır ve kendini gereksiz kılar. Burada öz ile görünümün yerleri değişmişse de, aradaki bağ farkedilmiş. Din düşüncesinde birleşmiş halk hareketlerinin tarihte devlet biçimleri ortaya çıkardıkları, bu devletlerin varlıklarını sürdürmelerini sağladıkları ve sonunda batışlarına ön ayak oldukları görülebilmiş. Feuerbach'a göre Reformasyon —Hegel'in din felsefesinde olduğu gibi— dinin insanileşmesinin, dünyevileşmesinin, dolayısıyla Almanya tarihinde yaşamın kaynağıdır, yalnız Hegel'den farklı olarak söylediği siyasi cumhuriyetçilikte zirveye ulaşacağıdır.<sup>27</sup> Başka bir yerde Alman materyalizminin kökünü de Reformasyon'a dayandırıyor<sup>28</sup> ve gerçekten de burada Alman burjuva felsefesinin özgüllüğünü yakalıyor.

Feuerbach sonraki yazılarında din eleştirisinden doğrudan doğruya ve tarih tartışmalarına girmeden burjuva demokrat cumhuriyetin zorunlu olduğu sonucuna varıyor.<sup>29</sup> Ne var ki, aksi şekilde de Hıristiyan dininin siyasi yönetimden çekildiğini iddia ediyor.<sup>30</sup> Tarihi materyalist görüşe bu birinci yaklaşımdan daha yakın. Özellikle devrim öncesi dönemde Feuerbach tarihte din ve siyaseti doğrudan bir etkileşim içinde görüyor, genellikle bir öncelik de koymuyor: Dinsel içerikler, siyasi hedefleri açıklamak için siyasi yaşama sokulur, aksi yönde de elbette din politize olur, ideolojik biçim alır. Feuerbach'ın tarihe bakışı yalnızca felsefe sınırlarını değil, ütopya komünizmin de sınırlarını zorluyor. 1844 yazında Feuerbach, Wilhelm Weitling'in "Özgürlüğün Güvencesi ve Uyumu" yazısı üzerinde çalışır. Friedrich Kapp'a yazdığı bir mektupta bu terzi çirağının ciddiyeti, tavrı ve öğrenme hırsına hayran kaldığını belirtir ve örneğin böyle el emekçilerinden başlayacak, komünizme kadar giden bir gelişmeyi kestirir.<sup>31</sup>

Feuerbach'ın tarihi gelişimdeki yeni eğilimleri çok iyi algıladığı ve bunları kuramsal olarak işlemeye çalıştığı görülmektedir. Ancak Feuerbach'ın Weitling hakkında yazdıklarının ilginç tarafı, komünizm anlayışıyla çağdaş, olumlu, etkin dini bir ateizmi aynı kaba koymasıdır.<sup>32</sup> Böyle bir düşünce zincirini kavrayabilmek için bir kez daha "Felsefede Bir Reformun Zorunluluğu" yazısına dönmeli. Feuerbach orada şöyle yazıyor: "Hıristiyanlık milliyetlerin zincirlerini, eski dünyanın siyasetini paramparça etti; tüm insanları ulusa, statüye bakmaksızın tanrı önünde eşit kıldı; insanı hukukun insanı olarak göksel kutsallığa ulaşabilir kıldı... Yani Hıristiyanlık böyle, herkesin paya, eşit hakka sahip olduğu, kamu hukuku önünde ayırım gözetmeyen, doğuştan kimseye bir öncelik tanımayan bir topluluk anlayışıdır. Ancak dinin gerçeği siyasettir. Dolayısıyla Hıristiyan dininin bilmecesi çözülmüş, sırrı açıklanmış, amacına ulaşılmış, dini düşünce ve coşku, siyasi düşünce ve coşkuya dönüşünce sonu gelmiştir. Hıristiyanın insanda çözülmesiyle Hıristiyanlık dini de zorunlu olarak devlette çözü-



lür.”<sup>33</sup>

Feuerbach'a göre küçük burjuva demokrat vurgulu Hıristiyanlığın insanlık ideali burjuva devlette gerçekleşince komünizme ulaşılmış olacak, büyük insan yığınlarının katılımı siyasette zor kullanımını gereksiz kılacaktır. Böylece insanın “bütün insan” olarak kendini gerçekleştirebilmesi için devletin sönmesi sorunu —ki nihayet Marx'ın ilk yapıtlarından “Yahudi Sorunu”nda ele alınacak ve geliştirilecektir— komünizmin ana sorunu olur. Feuerbach'a göre komünizme giden yol aydınlanmadan geçer. Böylece içerik bakımından komünist eğitim ve öğretimin gerçek bir sorununa değinilir. Feuerbach'ın hakkını vermek için, onun bazen aydınlanma felsefesinin temellerinden yola çıktığı vurgulanmalıdır. Örneğin Frankfurt Ulusal Meclisi'nde temsilci olarak bulunduktan sonra 1848'de şu şaşırtıcı değerlendirmeyi yapar: “Eski bürokratların, bakanların ve memurların yerine yeni, demokratlıkta veya cumhuriyetçilikte kararlı, doğrudan halktan gelen insanlar geçmedikçe ne huzur olur ne de istikrarlı bir yönetim. Hastalık mı olur — olsun, insan hastalık geçirmeden iyileşemez. Bu hastalık çoğunun düşündüğü gibi de olmayacak. Çünkü demokratlar haydut sürüsü değildir. En alt kesimlerinde, işçilerde bile karşıtlarının onlara yakıştırdığından çok daha akılcı görüşleri, insancıl ilkeleri vardır. Bunun böyle olduğunu sanırım kendi gözlemlerim sonucu ileri sürebilirim.”<sup>34</sup> O tarihte Feuerbach neredeyse devrimde zor kullanımına evet diyecek gibi görünüyor ve “halktan insanların”, bu arada işçilerin iktidar olabileceklerine inanıyor. Aynı zamanda da Almanya'da kabaran halk yığınlarının yenileceğini de görebiliyor, çünkü nispeten daha etkin, kararlı ve ileri olan Fransa'da bile işçiler Paris'te, Haziran mücadelesinde ağır bir yenilgiye uğramışlardır.<sup>35</sup> Bu yüzden siyasi faaliyet konusunda sürekli son derece ihtiyatlı davranmaya eğilim duymuştur.

Feuerbach özellikle “Hegelci Felsefeye Yapılan Hıristiyan Olmama Suçlaması Üzerine Felsefe ve Hıristiyanlık Üzerine” ve “Felsefede Bir Reform Zorunluluğu” yazılarında görülen tarihi-sosyal sorunlara yaklaşımlarını sonradan sürdürmemiş, yalnızca arasına antropolojinin din eleştirisinin ufkunda yeniden ele almıştır. Buna rağmen en azından kırklı yılların bitiminden bu yana proletarya ve partisine siyasi olarak yöneldiği söylenebilir. O zamanki Almanya'da sınıf çelişkilerinin keskinleşmesi, düşünürü proletaryadan, emekçilerden yana açık bir siyasi tavır almaya itmştir. Varsın o bunu antropolojik materyalizm ile açıklayamamış, diyalektik ve tarihi materyalizm temeli üzerinde duramamış olsun. 1868'de okuduğu K. Marx'ın “Kapital”ini değerlendirirken tavrı özellikle belli olur.<sup>36</sup> Ulusal ekonomi ve özel ekonomi alanlarına ahlak giriyor; “bu konuda K.Marx'ın, en azından sergilediği tartışmasız gerçeklerle ilginç ve yine korkunç derecede zengin yazısına bakınız: Kapital; orada ahlaka yer kalmamış, meziyet olsa olsa fabrika sahibi beyefendinin, kapitalistin tekelinde varolabilmiştir. Yaşamak için zorunlu olanın olmadığı yerde, töresel zorunluluk da olmaz.”<sup>37</sup>

Feuerbach'ın Schopenhauer ile<sup>38</sup>, Johannes Müller'in fizyolojik idealizmi ile<sup>39</sup> ve F.A.Lange'nin yeni-Kantçılığı ile tartışmaları, onu halen varolan burjuva felsefesine bağlayan hiçbir şeyin olmadığını kanıtlamaktadır. Ellili, altmışlı yıllarda Bismarck'ın iç ve dış politikası üzerine<sup>40</sup>, Alman birliği üzerine<sup>41</sup> yazdığı mektuplar Feuerbach'ın, nihayet 1870'de üye olarak katıldığı Alman sosyal demokrasisine yönelmesiyle kazandığı siyasi görüşler hakkında bir fikir vermektedir.



NOTLAR:

- 1) Bkz.: L.Feuerbach, Toplu Eserleri, Berlin 1967, cilt 8, s. 133.
- 2) Bkz.: K.Grün, **Ludwig Feuerbach'ın Felsefi Kişiliğinin Gelişimi**; 1820-1850 arası yapıtları ve mektuplaşmalarıyla gösterilmiştir, Leipzig/Heidelberg 1874, cilt 1, s. 319.
- 3) L.Feuerbach, Toplu Eserleri, Berlin 1969, cilt 3, s. 11.
- 4) Bkz.: L.Feuerbach, Mektuplar, yayıncı: W.Schuffenhauer, Leipzig 1963, s. 243.
- 5) Bkz.: L.Feuerbach, Toplu Eserleri, cilt 8, s. 204.
- 6) Bkz.: a.g.e., cilt 3, s. 92.
- 7) Bkz.: a.g.e., cilt 8, s. 87, 111.
- 8) a.g.e., s. 139.
- 9) a.g.e., s. 142.
- 10) a.g.e., s. 25.
- 11) a.g.e., s. 26, 28.
- 12) a.g.e., s. 28.
- 13) a.g.e., s. 246.
- 14) a.g.e., s. 279.
- 15) a.g.e., s. 280.
- 16) a.g.e., s. 245.
- 17) a.g.e., s. 283.
- 18) Bkz.: F.Engels, **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesini Sonu**, Marx/Engels, Tüm Eserleri, Berlin 1979, cilt 21, s. 271.
- 19) G.W.F.Hegel, **Din Felsefesi Dersleri**; Hegel, 20 ciltte Tüm Eserleri, Yayıncı: H.Glockner, cilt 16, Stuttgart 1959, s. 339-356.
- 20) Schuffenhauer'in Feuerbach baskısında da bu yazı çıkmadı. Benim dayandığım onun, Carlo Ascheri'nin "**Feuerbach'ın Spekülasyonla Bozuşması**", Frankfurt/Viyana 1969, kitabındaki yazısı.
- 21) a.g.e., s. 145.
- 22) a.g.e., s. 149.
- 23) a.g.e., s. 162.
- 24) a.g.e., s. 154.
- 25) a.g.e., s. 162.
- 26) a.g.e.
- 27) a.g.e.
- 28) Bkz.: L.Feuerbach, Toplu Eserleri, Berlin 1972, cilt 11, s. 115.
- 29) Örnek olarak şu sözler kanıt alınabilir: "Düşünce alanında teolojinin antropolojide çözülüşü, eylem (praxis) alanında monarşinin cumhuriyette çözülüşüdür." (Bkz.: K.Grün, **Ludwig Feuerbach'ın Felsefi Kişiliğinin Gelişimi**; 1820-1850 arası yapıtları ve mektuplaşmalarıyla gösterilmiştir, Leipzig/Heidelberg 1874, cilt 2, s. 324.) "Doğanın başı sonu yoktur. Ondaki her şey etkileşim içindedir; her şey görelidir; her şeyin bir sebep ve sonucu vardır; her şey onda çok yanlı ve karşılıklıdır; monarşist bir uca sürüklenmez, o bir cumhuriyettir... doğayı tanrı, doğaüstü bir varlık olmaksızın düşünemilmek, devleti ya da halkı, halkın dışında ve üstünde duran bir derebeyi olmaksızın düşünmekten pek de farklı değildir. Evet, nasıl ki cumhuriyet, insanlığın tarihi görevi, pratik hedefi ise, insanlığın kuramsal hedefi de doğanın anayasasını cumhuriyetçi olarak kabullenmek, doğa düzenini onsuz kurmamak, gerekçesinin onun kendi özünde bulmak olmalıdır." (Bkz.: L.Feuerbach, Toplu Eserleri, Berlin 1967, cilt 6, s. 115.)
- 30) Bkz.: a.g.e., s. 158.
- 31) Bkz.: L.Feuerbach, Mektuplar, yay.: W.Schuffenhauer, s. 195.
- 32) a.g.e.
- 33) Bkz.: L.Feuerbach, **Geleceğin Felsefesinin İlkeleri**, a.g.e., s. 161.
- 34) Bkz.: L.Feuerbach, Mektuplar, a.g.e., s. 221.
- 35) a.g.e.
- 36) a.g.e., s. 346.
- 37) "**Ahlak Üzerine: Ödemonizm**" çalışmasından; L.Feuerbach, **Antropolojik Materyalizm**, 2 ciltte Seçilmiş Yazılar, cilt 2, Frankfurt a.M., 1967, s. 249.



38) Bkz.: L. Feuerbach, Toplu Eserleri, cilt 11, a.g.e., s. 174, 176.

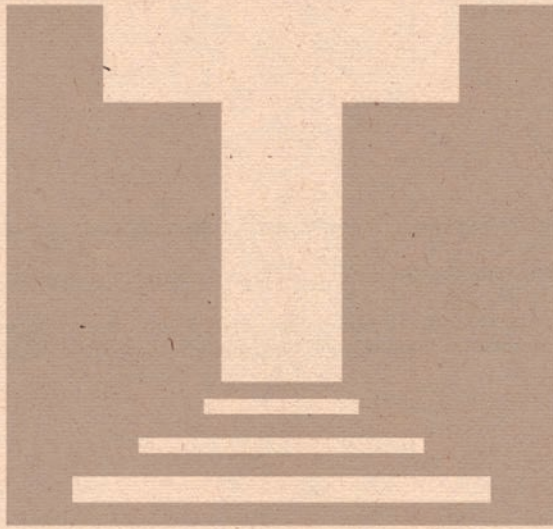
39) a.g.e., s. 179.

40) Bkz.: L. Feuerbach, Mektuplar, a.g.e., s. 330, 335.

41) a.g.e., s. 337.

**KAYNAK:**

Philosophie und Geschichte, Collegium Philosophicum Jenense, Heft 4, Weimar 1983.



TÜSTAV



# Felsefe Eleştirileri

varoluş mu yoksa tanrı mı?

varoluşçu felsefedeki sözümona bir alternatife  
eleştirel bakış

hans-martin gerlach  
çeviren: haşmet atasoy

“Ama yalnız kalınca Zerdüşt şöyle dedi gönlüne: Mümkün mü bu! Bu yaşlı ermiş ormanında işitmemiş hâlâ öldüğünü tanrının!”<sup>1</sup>

Nietzsche'nin genç Hegel'in “İnanç ve Bilgi” çalışmasının son bölümünden kendi anlayışı doğrultusunda alıp eserlerinde çok değişik biçimlerde kullandığı “Zerdüşt'ün Önkonuşması”nın bu tümcesini, Heidegger de kendi açısından “Nietzsche'nin ‘tanrı öldü’”<sup>2</sup> üzerine yazdığı makalede, en yüksek metafizik değerlerden hareket eden zamanın sonu olarak nihilizmin özü ve bunun fani dünyayı derinden etkileyebilmesi amacına yönelik görüşlerini dile getirmede kullanır.

Heidegger'e göre bu son aynı zamanda, Nietzsche ile tepe noktasına ulaşan, sözkonusu değerlerle yalnızca basit bir karşıtlık içinde olan ve böylece metafizik-teolojik en üst-değer tanrı dahil olmak üzere bu zamana kadarki tüm metafizik değerlerin sadece “yeniden değerlendirilmesi”nin yapıldığı dönemin de sonudur. Ancak Nietzsche, Heidegger'e göre tersine çevrilmiş Platonculuktur<sup>3</sup> ve bu nedenle de şu sorun yeniden gündeme gelir: Tanrı gerçekten öldü mü? Yazımızda Heidegger'in bu Nietzsche-önermesi ile ilgili konumunu ayrıntılı ele almayacağız, ancak soruyu bizzat Heidegger'in felsefesine ve bunun ötesinde varoluşçu düşüncenin değişik biçimlerine yönelteceğiz. Bu konuda Heidegger felsefesini sade bir bütünlük olarak ele alacak olursak, o zaman Spiegel dergisinin 1966 yılında kendisiyle yaptığı, ancak ölümünden sonra 1976 yılında yayımlanan oldukça önemli mülâkatına dayanabilir ve sorunun yanıtını daha mülâkatın, Heidegger'in bir önermesinden alınan başlığında bulabiliriz. Yanıt şöyle: “Bizi artık sadece bir tanrı kırtarabilir”<sup>4</sup>

Muhakkak ki, yanıt biraz aceleci ve çok şey ifade etmiyor. Bu iddiayı sözkonusu düşüncenin toplam gelişimi bağlamındaki yukarıdaki sorunun yanıtı olarak



ve aynı zamanda bu düşüncenin ortaya çıktığı, kendisini çok yönlü yansıttığı toplumsal çevre ile bağıntılı görmek gerekir.

Şu ya da bu filozofun sistematığının özgün biçimlerinden daha kapsamlı olan bu felsefi-varoluşçu düşünce, bu zamana kadarki felsefenin ben'ini (mantıksal ya da duygusal türden) tüm metafizik kalıntılardan kendisinin kurtardığı savını öne sürüyor. Varoluşçu filozofların her türlü kavramcılığı yadsımlarına karşın yine de bu kurtuluş pratikte **varlık-kavramının** oluşumuyla gerçekleşti, ki bu da varlığın, hiçbir zaman ne **res extansa** (yer kaplayan varlık) ne de **res co gitans** (düşünen varlık) anlamında gerçek-varlık olarak saptanmasıyla değil, aksine yalnızca bir bağıntı olarak varlığıyla belirlenir. Ancak bu, birincil olarak bir öznenin nesnelere olan ilişkisi değil, öncelikle ve özellikle şeyin kendi kendisiyle ilişki kurma yeteneğidir. Daha başka davranışların olduğu burada yadsınmıyor. Bu konuya ileride yeniden dönecektir.

Tüm bunlara karşın bugüne değin varoluşçu-felsefe kadar içkinliğe (Immanenz) bağlanan başka bir felsefe olmamıştır. Bu geç-burjuva düşüncesi aynı zamanda insanın dünya ve tanrı ile olan ilişkilerine yönelik sorulara sistematik biçimde yanıt vermeye çalışan her türlü geleneksel metafiziğe de kesin bir şekilde karşı çıktı. Bu saldırı, varlıkçı düşüncenin insanı ve sorunlarını yeniden felsefi uğraşının merkezine yerleştirme savı üzerinden yapıldı. İnsanın varlığına bu denli açık yönelimle, her türlü teorik soyutlamayı dışladığını sanan ve böylece insanı tüm rasyonel bilgi yapılanmalarından kurtulmuş, aynı zamanda geleneksel inanç dogmalarından bağımsız biçimde sunmaya çalışan bir dolaysızlığa ulaşma amaçlanıyordu. İnsan varoluş aşamasında kendi varlığını bizzat şekillendirmeliydi. Toplumsal türden olsun, doğaya ve tanrıya mutlak, kaderci bağımlılık olsun, her türlü bağımlılık yok edilecekti. Varoluşçu-felsefeyi en iyi tanıyan burjuva filozoflardan O.F.Bollnow, tüm varoluşçu filozofların ortaklaşa savunduğu varoluş-kavramlarının bu yönünü, özlü bir değerlendirmeye varoluş kavramının insanın "kendi için davranış yeteneği"ni dile getirdiğini saptayıp vurguladı.<sup>5</sup>

Varoluşçu-felsefenin insan imgesi sorununu, onun yeni-hümanist olma savını ve yanlış çözüm olanaklarını bu kez bir kenara bırakalım ve dikkatimizi onun olası dinsel-felsefi bakış açısına yoğunlaştıralım; ki ancak bu şekilde transsendens'i (aşkınlık) dışalamaya çabalayan, ilke olarak insanın içkinliğini amaçlayan bu konumdan oldukça ileri giden ateist sonuçlar çıkarabiliriz. Ve bu nedenle varoluşçu düşüncenin hem yeni skolastik-Thomacı felsefeler hem de geleneksel protestan inanç ve düşünceler tarafından "tanrısız" felsefe olarak tanımlanmış ve saldırıya uğramış olmasına hiç şaşmamalı. Zira varoluşçu filozofların önemli bir kesimi felsefelerinde, onun her türlü tanrısal transsendensi ilkin dışalayan teorik konununun altını çizmektedir. Burada, "Varlık ve Hiçlik"i yarattığı aşamadaki "kendi-için"i dünya olsun, toplum veya tanrı olsun her türlü transsendens ile salt karşıt bir ilişki içinde bulunan Sartre'ın başı çektiği söylenebilir. "Kendini sürekli 'creatio ex nihilio' (yok'tan var olma) olarak ortaya koymak zorunda olan özne 'dışardan' kabullenilemez, çevresi veya tarih tarafından da biçimlendirilemez."<sup>6</sup> Ancak tabii ki, bu, tanrı tarafından da olamaz. Aşırı derecede tarih-dışı kavranan bu öznenin yazgısı ve görevi yalnız başına ve mutlak özgürlüktür. O, kendisini taslaklaşmaya zorlayan, "dünyanın tüm yükünü omuzlarında taşıma"<sup>7</sup> özgürlüğünün mağrur ve yalnız başına bilinciyle yaşıyor. Ancak Sartre'ın bu konuma gelişinde (unutulmaması gereken kartezyen etkilerin yanında) varoluşçu düşüncenin önde gelen temsilcilerinden olan Martin



Heidegger'in büyük etkisi olmuştur. Heidegger eseri "Varlık ve Zaman"ı 1927'de geleneksel metafiziğe, ona bağlı bilgi teorisine bir burjuva saldırı ve aynı zamanda tüm vahyi ilahi dinlerin eski inanç-dogmalarına karşı bir başkaldırı olarak yazmıştı. Heidegger gerçi varlığın sürekli olarak "dünya-da olma-sı"nı vurgulayarak, Sartre'da varoluşun nesnel varlığa, "kendi-için" in "kendinde"ye salt karşıtlığı olarak ortaya çıkışını atlamaya çalışır. "Buna rağmen varlık-ta, dünya-da olma-nın cevheresel yapısına sahip olan, varolmanın varlığının biçimsel varoluşçu ifadesi vardır."<sup>8</sup> Ancak varolmanın "dünya-da olması"nın karakteri vurgulanmakla birlikte, yine de bu düşüncenin karakteri sonuçta kanıtlanmıştır. Heidegger varolmanın içindeki, ona kendi varlığını kazandıran "kendi için davranış"ın olanağını vurgular. Bu varolma, bilindiği gibi, tüm geleneksel değer yargılarının Heidegger'in kafasında soru işaretleri yaratmasından sonra, ya "das Man"ın dünyasının bu durumunun üstünü örtmesi amaçlanan klişelerin esas olmayan varoluşunda yaşar, ya da kendisini, esas varlık konumuna yükseltir. Ne ki, bu "esas", kendini göreve çağıran varlık, onu zorunlu olarak kendi sonluğuna götürür. Bilindiği gibi Heidegger bunu "Varlık ve Zaman"ın ikinci bölümünde ölüm, korku, vicdan ve suç gibi yaşamsal temel fenomenlerin tüm sınıfsal var-içinde de olsa oldukça aydınlatıcı biçimde anlatmıştır. Ölüm ve ölümsüzlük, klasik metafizikte Kant'a kadar —ruhun ölümden sonra varlığını sürdürmesi dahil olmak üzere—bir bütünlük içinde düşünülmüştür. Heidegger özellikle burada kendisinin burjuva anti-metafizik savını sürdürür ve ölümü, insanı ve onun "gerçekte 'das Man'ın-kendisi'ndeki olağanlığın içinde yitirilmişliğini"<sup>9</sup> açığa çıkaran 'varolmanın en kendisine özgü olanağı'<sup>10</sup> olarak görür. Ölüm ve onun bağıntısızlığı "voroluşu tek başına bırakır"<sup>11</sup>, yani varoluşsal yönden anlaşılın ölüm, insanın tüm korku temelinde kurulu, son duygusunu unutturması beklenen bu dünyanın kültür ideallerini ve öte-dünya tasavvur ve umudunu elinden alır. Her ucuz dinsel avuntu reddedilerek her türlü metafizik ve dinsel sonsuzluk-düşüncesine karşı insanın sorumluluğu vurgulanır. Burada insanın dikkati, her türlü sonsuzluk düşüncesinden saptırılarak kendisinin sorumluluğuna çevrilir. İnsanın mutlak sonluluğu konusundaki bu bilgi ve onun temelinde gelişen yaşamsal korku, I. Dünya Savaşı sonrasındaki reel geç-burjuva-empyeryalist gelişmenin toplumsal ilişkilerin bunalımlılığının felsefi yönden, çarpıtılmış yansıydı. Heidegger kahramanca-dikbaşlı "karar"ıyla, sonsuz bir varlığın veya tanrının geleneksel, zamanın burjuva konumuna gerçekten uymayan ufuklarına doğru yola çıkmak istemiyor, o tüm batılı metafiziklerin "varlık nedir?" sorusunu veya geleneksel dinlerin tanrının özüne yönelik sorularını bir kenara bırakmayı önerir ve 1929'da verdiği metafizik derslerinin bitiminde şöyle sorar: "Neden acaba hep varlık da hiçlik değil?"<sup>12</sup> Böylece, Heidegger tarafından varlık düşkünü olarak nitelene metafizikler hakkında kuşku yaratılması amaçlanıyordu. Yaşamsal korku içindeki bireye de bundan böyle yalnızca hiçlik kalacaktı. "Korku hiçliği ortaya koyar."<sup>13</sup> Esas varoluş da dahil hiç kimse hiçlikte kendi sürekliliğini bulamaz.

Burada, (Heidegger'in "Kant ve Metafizik Sorunu" adlı yapıtında bizzat vurguladığı ilkesel farklılığın bilincinde olmakla birlikte) "Salt Aklın Eleştirisi"nde diğer şeylerin yanında tanrı kavramının metafizik transsendensini parçalayıp etik olarak arıtılmış transendental bir tanrıyı ve ruhan arıtılmış ölümsüzlüğünü kendisinin "salt pratik akıl" postülasına yeniden sokmaya çalışan Kant'ı anımsatmak isterim. Kant, ahlak ile din ve teoloji arasında mesafe koymaya çabalamakla ve onun bağımsızlığını muhafaza etmesini istemekle birlikte, "ah-



lak yasası böylece, en büyük mutluluk kavramıyla salt pratik aklın nesnesi ve sonul-amacı olarak dine götürür...<sup>14</sup> görüşünü ileri sürer. Heinrich Heine alaylı ama öze yönelik biçimde Kant'ın din konusundaki tutarsızlığını şöyle eleştirdi: Immanuel Kant buraya kadar insafsız bir filozof görüntüsünde; o, göğe hücum ediyor, tüm takımı sırat köprüsünden geçiriyor, dünyanın büyük şefi kanatsızca kendi kanında yüzüyor, artık merhamet, fazilet kalmamış; bu dünyadaki feragatın öte dünyada ödüllendirilmesi diye bir şey yok. Ruhun ölmezliği —hırıldayıp inleyerek— son saniyelerini yaşıyor; ve ihtiyar usta Lampe koltuğunun altında şemsiyesiyle hüzünlü bir izleyici gibi, korku teri ve gözyaşları içinde onun başucunda bekliyor. Immanuel Kant, burada merhamete gelir... 'İhtiyar Lampe'nin bir tanrısı olmalı, aksi halde zavallı adam mutlu olamaz —insan dünyada mutlu olmalı— pratik akıl bunu böyle der —olsun— tanrının varlığını pratik akıl böyle garanti etse gerek'<sup>15</sup> Kant'ın moral-felsefesi ve onun dine yaklaşımı konusunda yapılacak bir araştırma kuşkusuz ciddi olmalı, ancak Heine alaylı bir şekilde, Kant'ın felsefesinin zamanın burjuva koşullarında din ile yine de nasıl ilişki kurduğunu anlatıyor. Benzer durumu son kertede Heidegger'de de görüyoruz. Ne var ki burada, burjuva toplumsal ilişkilerindeki gelişmelerin bu ilişkiler için de yeni koşullar yarattığını hesaba katmak gerekir. Kant metafizik eleştirisinde henüz zamana uygun bir bilgi edinme iyimserliği ile yola çıkıp, önce bilimsel felsefenin ön-koşullarını gözden geçirdikten sonra inanca kendisinin öylesine sınırlı alanını aktarmaya çabalarırken, Heidegger daha varoluşçu varlıktan bir başka konuma geçiverir. Kant da kuşkusuz insanın bilgi ediniminin sonluluk ve sınırlılık sorununu görür, kuşkusuz —kendi agnostisizminin (bilinemezlik) tutsaklığı içinde— her deneyimin ötesini, her cinsin mutlulukluğunu göremeyeceğimizi öne sürer, ama yine de bu saptama sonucu Heidegger'in öne sürdüğü gibi bir dehşete kapılmaz. Çaşşırer bu nedenle Heidegger'in Kant-kitabı'nın mükemmel eleştirisinde, böylesi düşüncelerin "Kierkegaard'ın dünyasından bakıldığında anlaşılır olduğunu, ancak Kant'ın düşünce dünyasında yerlerinin bulunmadığını" saptamıştır.<sup>16</sup> Bununla gerçekten, burjuva ilerleme-inancının bunalımını daha başlarda uygun biçimde dile getiren Heideggerci felsefenin en önemli bir noktasına, yani Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncesine işaret edilmektedir. Kierkegaard özellikle bu doymuş burjuva iyimserliğinin tepe noktasına, Hegel'in pan-logizmine karşı çıkmıştı. O, insana karşı "özneye karşı ve böylece içsellige ve kendini maletmeciliğe kayıtsız"<sup>17</sup> kalan bir sistem geliştirmiş. Mantıksal-mutlak sistem bireyi dışlar. Gerçek insan böylece felsefe dışına atılır, çünkü o emsalsizliği nedeniyle sistemleştirilemez. "Mantıksal bir sistem olabilir, ancak varoluş'un bir sistemi olamaz."<sup>18</sup> Kierkegaard böylece insanı ve dünyayı genelleştiren bilgiyi ilkesel olarak dahi yadsır, çünkü ona göre gerçek varolan insan genelleştirilmesi olanaksız somut koşullarda yaşar. Bu nedenle insan ve onun dünya ile ilişkisi hiçbir zaman ussal olarak kavranamaz. Felsefe tarihinde insansal varoluşun usdışılığını Kierkegaard gibi büyük bir tutkuyla vurgulayan başka bir örnek daha yoktur. Kierkegaard, Hegel eleştirileriyle kendisini daha sonraların varoluşçu felsefesinin her alandaki gerçek bir öncüsü yapan felsefi pozisyonunu geliştirdi.

Kierkegaard'ı harekete geçiren temel sorun, kendi sonluğu içinde somut olarak varolan tek kişinin, mantıksal biçimde kurulmuş bir dünyanın bütünsellik savına, onu zamanın kişiliği tekdüzeleştirilen genel gelişmelere ve resmi Hıristiyanlığın pazarlanmış bir tanrı inanırlığına karşı kendini nasıl kabul ettireceği sorunu oldu. O bu nedenle felsefesinin merkezine "varolan insan"ı yerleştirdi.



Ne ki onun felsefesinde **varoluş** ne **res cogitans** ne de **res extansa** anlamında kavranır, aksine bu yukarıda Heidegger'de anlatıldığı gibi öncelikle **insansal varoluş** olarak yorumlanır. Kierkegaard'a göre üç cins insansal varoluş mevcuttur:

1- "Estetiksel" varoluş kendini biz insanlara içten parçalanmışlığıyla, verimsizce kendini yansıtmamasıyla, amaçsız yaşam zevkiyle ve tüm bunların sonucu düştüğü kararsızlık içinde gösterir. 2- "Etik" varoluş "estetik" varoluşun yetmezliğini görüp kendini seçmeyi, kesin belirlemeyi ilan ederek kendini tanımayı ve özellikle buna göre hareket etmeyi önerir. Burada insan bireyin genel ile uyum içinde olmaya çabaladığı burjuva-sosyal varlığı içinde anlatılır ki, Kierkegaard böylesi bir sosyal yanın farkında bile değildir. Ne ki, o bununla insansal varoluş yöresinde hâlâ bir sonuca ulaşamadı. Ve bu iki varoluş tarzı yanında bir üçüncüsünü, kendisince "asıl" varoluş olan "dinsel varoluşu" yarattı. Bu varoluş tarzına ulaşabilmek için mutlak bireyselleşmeye doğru bir "sıçrayış" (yani diğer tüm varoluş tarzlarından kopmak) gerekir. Ancak, burada hâlâ Heidegger'in ilk dönemleriyle görünürde bir karşıtlık içinde olan tarz, sürekli olarak tanrısal-sonsuzluğu zamansal olanda gerçekleştirmenin paradoksal çabasını sergilemektedir. Varolma işte böyle bir "korkunç çelişki"dir. "Varolma"nın bu "gerçekliği" soyutlama diliyle kavranamaz.<sup>19</sup> Ne ki, Kierkegaard burada gerçekliği nesnel değil, öznel olarak kavrar. "Bir varolan için sadece kendi etiksel gerçekliği vardır."<sup>20</sup> Buna göre Kierkegaard'ın "asıl" varoluş kavramı değişik karakteristik momentler göstermekte. Bu kavram, aşırı bireysel öznelciliği, yaşamsal gerçeğin her türlü rasyonel kavramına bilinçli karşı çıkışı, tek taraflı etik-dinsel yönelimi ve böylece tarihe ve topluma sırt çevirmesiyle kendini gösterir.

Varoluşun tek tek aşamaları mutlaklığa doğru adım adım ilerleyen Hegel-üçlemesi (tez, anti-tez, sentez —çn.) anlayışıyla kavranamaz. Çünkü onlar birbirlerinden tamamen soyutlanmışlardır. Burada ne bir gelişme ne de bir bağlantı vardır ve ayrıca gerçek bir diyalektik de olanaksızdır. Onun öznelci-metafizik mutlaklaştırımı içinde diyalektik bir bağlamın her bir ögesi yalıtılmış ve sadece birer usdışı-varoluşsal paradoksları olarak görünmekte. Oysa ki bunlar, Kierkegaard'ın ahlak ve din tasarımlarında önemli birer rol oynamaktadırlar. İnsansal varoluşun belirtilen tüm aşamaları, örneğin korku ve ümitsizliğin yokedilemezliği gibi, bireyi "ölüm hastalığına" sürükleyen kendi iç çelişkilerine sahiptir. "Kurtuluş" bir yüksek aşamaya "sıçrayış"ta görülüyor ki, bunun da sonuçta aldatici olduğu ortaya çıkıyor. Aynı şekilde dinsel varoluş da sonuçta, resmi Hıristiyan dininin geleneksel anlamında bir "kurtuluş" arzetmiyor. Mutlak yalnız varlık, tanrının mutlaklık olarak aktarılamayışının yoksanamaz ve kavranamaz paradoksu içinde kendi sonluluğuyla yaşamını sürdürüyor. Kierkegaard "dışarıdan" bir kurtarıcı yadsıdığı için, kendisinden bu paradoksun öznenin içinde gerçekleştirilebilmesi hakikaten olanaksız olan özümsemesini sağlaması istendi. Dinsel-varoluşçu öznenin ızdırabı ise böylece sürekli artmaktadır. "Ancak bu başka türlü de olamazdı, çünkü aksi halde, insan tanrıyı sevemezdi. İnsan sürekli acı çeker bir durumda bulunmalı, —bu vaziyette yaşamını sürdürmeli. O ancak bu durumda olursa tanrıyı sevebilir. Ben sadece tanrıyı sevebilmenin koşulunun bu vaziyet olduğunu söylüyorum."<sup>21</sup> Kierkegaard bununla, gerçek bir alternatif getirmeksizin kendi kişisel umutsuzluğu ve olupbitenlerin öznel algılanımlı usdışılığı içinde zamanın umutsuzluğunu ve yanlışlığını ifade ediyordu. Sören Kierkegaard'ın tanrısı artık, bu dünyanın insafsızlığına karşı öte dünyada kurtuluş vadeden bir bağışlayıcı "tanrı" değil. O, rasyonelist



bir metafiziğin mantıksal tanrı-kanıtlamaları ile fikir akrabalığı içindeki geleneklerini kendine yakın gören liberal bir teolojinin tanrısı da değil. Bu nedenle Kierkegaard, dünyasallaştırılmış Danimarka kilisesine karşı, bireysel kesin sonuca kadar sert bir mücadele sürdürür. Onun tanrısı insanları hiçlik karşısına çıkarır, yahut da insan kendisinin sonluluğunu ifade eden, kendi şahsında sonlulukla denge kurma paradoksuyla karşılaşır. "İletilmek istenen 'tanrı' huzursuzluk yardımıyla insan avına" çıkar.<sup>22</sup> O, bir patres ecclesiae (kilise savaçsısı rahip)'in credo, quia absurdum'una (saçma olduğu için inanıyorum) geri döner; çünkü ona göre, rasyonel düşünceye maledilemeyen her türlü gerçek-dinsel-inanç bir paradokstur. Zira "düşüncenin bittiği yerde" inanç başlar.<sup>23</sup>

Daha sonraları Karl Jaspers, gerçeğin temelinin her türlü bilimsel araştırılmasının karşısına kendi varoluşunun felsefi yönden korunuşunu çıkardığında, işte bu sorunsala dayandı. Bu eski tıp uzmanı ve bilimadamı, her bilimsel bilgidaki reel içeriği yadsımakla birlikte, bunun her zaman sadece sonluluk konusundaki bilgi olduğunu öne sürer. "Felsefi inanç"ın diyor Karl Jaspers aynı adı taşıyan yapıtında, "düşünen insanın inancının her zaman bilgiyle bağlı olma niteliği vardır."<sup>24</sup> Ne ki, o aynı zamanda inanç olarak bilgiyi aşiyor ve felsefi-inanç olarak da Jaspers'e göre "olumsuz niteliktedir". İşte burada olumsuzlanan şey Jaspers'in "felsefi inancı"nın içine düştüğü büyük çıkmazı gösteriyor. Olumsuzlanan ise, geleneksel inancın imansal ve dogma karakteri ile aynı zamanda bilimsel niteliği ifade eden kesin nesnel bilgi saplantısı. Jaspers'in yaygınlaşmakta olanın analizini yapmadan felsefesal inancın ne olduğu pozitif olarak saptanamaz. Bu mümkün olduğunda ise, yaygınlaşan, bizi çevreleyen, bizzat kendimiz olan bir varlığı temsil ediyor: Bir başka deyişle, o, insan-dünya birliği'nden insan-tanrı-birliği'ne doğru özne ve nesnenin değişik biçimlerdeki birliğidir. "Felsefi inanç" sorunsalı böylece bize, özellikle Jaspers'de felsefi olarak kendini gösteren, Kierkegaard'da henüz karamsar teolojik düşüncelerin arkasında saklı kalan esas sorunu gösteriyor. Zira bu düşüncenin salt içkinliğe yönelimi hiçbir şekilde transsendensi yadsımıyor. Tam aksine, Kierkegaard ve geç-burjuva felsefesindeki takipçilerinin, "daha içsel-olma" istemi zorunlu olarak kendisinin karşıtını, yeni biçimli bir transsendensi ortaya çıkardı. Çünkü Jaspers'e göre, transsendensiz varoluş olanaksızdır. Bu tanrısal, her ne kadar vahiy-dinleri tanrısı ile eşdeğer görülmesi dahi, kendi kendiyile ilişkiye zorunlu olarak bir de transsendensle ilişki ilave edilir. "Varoluş sadece transsendens'e bağlı olarak vardır, ya da hiç yoktur."<sup>26</sup> Burjuva düşünce dünyası feodal-teolojik bağlardan kurtulmaya, özerkleşmeye başladığı günlerde, Rönesans hümanist düşüncesince öne sürülen, insanın mutlak bağlı olduğu, kendisine olsa olsa inançta ve görünüşte yakınlaşabileceği yabancı özne, doğaüstü bir güç tarafından değil de, kendi kendini yarattığı savından, bu gelişmenin sonunda artık vazgeçilir. Doğal ki, Jaspers gibi düşünürler bu yolla insanlığın fikirsiz kazanımlarını yadsımıyorlar. Bunlar sadece güncel burjuva toplumsal-ilişkileri içerisinde, (bilim ve teknikte olduğu gibi) olayın sosyal temelini kavramaksızın, insanın kendi kendini oluşturma disiplininin anormalleştirilmesinden ve böylece doğaüstünün tahribinden doğacak tehlikeyi görüyorlar. Sosyalizmin onlara göre, sadece bilim ve tekniğin, modern kitle toplumunun çılgınca seyrinin diğer bir tarafını sergilemesi ve tarihsel gereksinime uygun politik bir çıkış yolu olarak kabul edilmemesi nedeniyle yeniden bir transsendens tanrı güvencesi aranır. "Biz kendi kendimizi yaratmadık, biz biz olmayan bir şey sayesinde dünyada varız... Biz kendi sayemizde özgür değiliz, aksine bizi armağan edenin özgürlüğü temelinde... Biz



transsendense bağlıyız.”<sup>27</sup>

Ya Martin Heidegger’de durum nasıl? Burada onun başlangıç dönemlerindeki felsefesinin eleştirel sergilenmesinin kaldığımız noktasına geri dönelim. Temel varlık öğretisinin yolu insanı, felsefi olarak sakın varlık bölgelerine ve dinsel olarak lütüfkâr bir kurtarıcı-tanrıya değil aksine hiçliğe götürüyor. Tanrılar, bu yaklaşım sonucu, Heidegger için de öldüler. Acaba böylece tanrı öldü mü? Durumu kendisi, Ortaçağ deyişler-derlemesini anımsatan “Düşünsel Deneyimlerden” başlıklı yazısında şöyle anlatır: “Biz tanrılar için erkenciyiz, varlık içinse geç kaldık. Onun başlayan şiiri insandır.”<sup>28</sup> Tanrıların çağı geçti, günümüz insanı artık onlara inanmıyor, onlar —Heidegger’e göre— teknik medeniyetin değersiz dünyası insanları için yok oldular. İnsan burada da hiçlikle karşı karşıyadır, ancak bu Heidegger’e göre son demek değildir. Tanrılar konusunu ortadan kaldırmayı aklına koyan temel varlık öğretisinde de en son olanak olarak bir “rücu” mevcuttur. Bu sözkonusu “tanrı” sorununda da oldukça önemliydi. Heidegger’e göre insan, bilindiği gibi, “iskeletin” hüküm sürmesi nedeniyle tehlikelidir. O, günümüzde teknikte her şeye hakim olan bir güç kurulup kullanılmaktadır. Bu felsefe, bir zamanlar Avrupa felsefesini törenle karşılayan bu güçle bizzat son buldu. “Felsefe bitti”<sup>29</sup>, ancak daha sonralarının Heidegger’inin artık sadece şiir yazmayla bir gördüğü ve umut bağladığı düşünme bitmedi. Hölderlin’in şiirleri ve düşünceleri onun için tek örnek olur. Gerçi Heidegger ne bir teolog ne de bir filozof olmak istiyor, ancak kendisinin tanrısal ve kutsal konusundaki sözlerinden felsefi bir sorun ortaya çıkıyor —yani varlık sorunu ve bununla birlikte dünyanın birliği sorunu—. Oysa ki, Heidegger’in son dönemlerinde yalnızca dilinin değil, içeriğinin de mistik türünden olduğu su götürmez bir gerçek. Yalnızca şiir yazmayla düşünmenin bu teminatlı birliği, insanda “tanrının görünmesine hazır olma hazırlığını yapma”<sup>30</sup> olanağını sağlar. Düşünme ve şiir yazma, gelen tanrı için veya ortaya çıkan varlık için insanın hazır olmasını sağlamalıdır. Heidegger son dönem felsefesinde özne ile nesneyi birleştirmeye çabalar, ancak bu çabanın ağırlık merkezini artık dünyanın içine işlenmiş varlık-öznesi değil de, meydana gelen varlık oluşturur. Ancak bu, insanın varoluşundan bağımsız ve sadece tanrısal yazgının bilebileceği bir olayın istemi doğrultusunda meydana gelmiyor; aksine varlık’ın bunun için insana gereksinimi var. “Varlık, savlarıyla insanları ilgilendirerek yaşıyor ve işlevini sürdürüyor.”<sup>31</sup> Heidegger bu çifte ilkedeki kalmıyor, çünkü bu herhalde onun varlık topolojisine henüz uymuyor. O, son soyutlamalarının birlikteliğini kendi yöntemleriyle tek tek kanıtlamaya çabıyor. Bu, “şey” örneğinde gerçekleşiyor. Heidegger bir makalesinde, kendisine göre insanla varlık arasında bir “tamamlama” sözkonusu olmadığını, aksine basit bir şeyin (burada bir maşrapanın), hayali bir insan ile daha çok hayali bir varlık arasındakinden daha karmaşık bir ilişki arzettiğini anlatıyor. Bölünme ve birlik daha değişiktir. Heidegger, maşrapada “biraraya gelmiş” dörtgenden söz eder. Dörtgen şudur:

gök	tanrısal
yer	ölümcül

Heidegger’e göre bu dört “öge”, varlığın dört temel örneğinden başka bir şey değildir, yer “yapıp taşıyan”, gök “güneşin doğup batması, ayın dolaşması, yıldızların parlaması”dır; ölümcül olanlar ise “insanlar. Sadece insanlar ölür.



Hayvanlar telef olur, tanrısallar da tanrılığın haberci elçileridir.<sup>32</sup> Bu dört temel örnek bir "ayna-oyunu" biçimine sokulmuşlardır, yani Heidegger'e göre dörtlemeyen hiçbirini ayrı ve kendi başına düşünülemez. "Bu dördün her biri kendi tarzında diğerlerini yansıtıyor."<sup>33</sup> Ancak bununla bir yansıma teorisi değil, sadece bir "ayna-görüntüsü olayı" kastediliyor ki, burada "dörtten her biri kendi özgünlüğünde serbest" bırakılır, ancak "serbestler özsel birliklerinin sadeliğinde birbirlerine" bağlanır.<sup>34</sup> Başka bir deyişle Heidegger, genellik ve bireysellik sorununun çözümünde diğer tüm felsefi tasarımları işe yaramaz ilan ettikten sonra, kendisi, varlık-tamamlamasının, varlık-olayının üstesinden gelebilmesinde işine yarayacak yeni bir ontoloji geliştirmeye çalışır. Böylece nesne haline getirilebilir, hem doğayı ve insanı, hem de tanrılığı kapsayan dörtleme sayesinde bir açıklama bulunması amaçlanıyor. Döküm maddesini bünyesinde bulunduran ve fiziksel hesaplanan bir boşluk olarak değil de, "şey" olarak geçerli olan (şey dünyayı şeyleştiriyor) maşrapada, kaynak (suyun çıkış yeri), ferahlandırıcı (canlanan insan için) ve içecek (tanrılara sunulan kutsal içki) birleşirler. Bu düşünce cambazlığının Heidegger'in de çeşitli biçimlerde yerdiği felsefi içeriği bakımından şurası bir gerçek ki, Heidegger, maddesellik dışında ve kendisi tarafından da reddedilen eski metafiziğin düşünce genelleştirilmesi dışında da olsa dünyanın birliği düşüncesini kurtarmaya çalışır. Ancak bu boş bir hiçte değil de gök, yer, ölümcül ve tanrısıl dörtlemesinde gerçekleşmektedir. Heidegger, "Varlık ve Zaman"dan sonra, burjuva tarihselciliğinin tarihi öğelerine "sadece-yönelim" konumunu terk ettikten ve varlık ve insan dualizminin (ki bunun ağırlık noktasını hep mistik varlık oluşturuyordu) şeyin çeşitliliğini tüm bağlamlarıyla açıklayamamasından sonra, artık el altından, hep "şeyssel-olan" da yaşayan yani onun kendi iç-birliğini ve aynı zamanda varlıkla birliğini teşkil eden bir üçleme kurmaya çalışır. Formül: Doğa — (ben burada öz olarak yer ve göğü sayıyorum) — insan-tanrı. Maşrapa örneğinde olduğu gibi, birlik; a) maşrapa ve onun içeriğini teorik-bilimsel olarak dikkate almaksızın hem maşrapanın hem de içeriğinin doğal yapısı olarak, b) insanla ilgili fonksiyonu olarak, c) tanrılıkla ilgili sonsuz değeri bakımından kendini gösterir.

İlkin bir primus inter pares (benzerleri arasında en başta gelen) görünümünde olan bu dörtlemedeki tanrısallın, tanrının, tanrılığın vs. konumu gelişimini sürdürür. Heidegger'e göre, bugüne değin Hıristiyanlık dini hakkında metafizik anlamda boş soyut tanrılık olarak düşündüğü ve Yunan mitolojisinin dünyasal ile göksel olan eşleşmesi anlamında (bilindiği gibi Yunan mitolojisinde yüz kollu devler, Titan'lar, Kikloplar vs. üretmek için Dünya ile Uranus evlenirler) dünyanın oluşumunu tasavvur ettiği tanrısallık artık bu tarzda düşünülmeyecek. Ve Heidegger, tüm felsefe ve bilimler için kurduğu "varlık"ın dünyası gibi, şimdi de tüm dinler ve mitolojiler için "kutsal"ın dünyasını kuruyor. Her ikisinin de birer duyurucusu var; "kutsal" olan için şair, "varlık" için düşünür sorumlusu. "Fakat düşünsel şiir yazma gerçekte varlık'ın topolojisidir. Bu topoloji ona kendisinin cevherinin yerini söyler."<sup>35</sup> Heidegger böylece salim (kutsal) varlık'a varır ve bunun konuşmak ("varlık-öğretisi")ni kullanmadan söyleyecek olursak) "varlık"ın topolojisi"dir. Bu, varlık'ın yerini belirten salim varlık'tır. O ancak bu şekilde basit nesnenin "dörtleme"sinde seçkin varlığın dört türünü bir araya getirebilir. Ancak bütünlük ne pahasına sağlandı? Bunun faturası, doğanın ve toplumun insan tarafından teorik ve pratik zaptında, nesnelere ve kendisinin temelinde herhangi bir tanrısallık ya da daha başka bir transsendens varlığın yatmadığı,



aksine maddi dünyanın parçası olan insanın nesneyi ve bizzat kendisini değiştirdiği ve yarattığı doğrultusundaki bilginin kazanıldığı insanlık tarihinin uzun yolundan ödün vermedir. Heidegger'in öğretisi, kendisinin (aynı zamanda soyut din eleştirisi de kapsayan) soyut-mutlak "metafizik-eleştirisini" ile bu zamana kadarki insanlık tarihi sürecinde kazanılan ileri bilgilerin tümünü yadsıması nedeniyle, yalnızca idealist değil aynı zamanda fideisttir. Bu öğretiyi, zamanımızdaki tarihsel ilerleme anlayışında hareket etmenin çok önemli olduğu yerde, yeni mistik kutsal-kurtarıcı beklemeye yönelir.

İlk neslin varoluş-felsefesi yoruldu, diyor Sovyet filozofu Solovyev, "soğukkanlı kahraman (Solovyev varoluş-felsefesini Birinci Dünya Savaşı sonrası sınızmının —eski Yunan - Roma Antikçağı bunalım dönemlerindeki Stoa benzeri— üstesinden gelme denemesi olarak görür. H.-M.G.) Yine yanlış yerde olduğunu hissediyor. Onun olmazsa-olmaz'a özlemi eski iddialı karakterini yitiriyor. O, dinsel teselliye, "kollektif bilinç" in herhangi bir hazır biçimine, önceden oluşmuş insan-topluluğuna bağlanma gereksinimi hissediyor"<sup>36</sup>

#### NOTLAR:

- 1) F.Nietzsche, Zerdüşt Böyle Dedi, F.Nietzsche, 3 ciltlik eserleri, 2.cilt, Münih 1977, s. 279.
- 2) M.Heidegger, Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü; M.Heidegger, Frankfurt/M. 1976, Nr. 23.
- 3) a.g.e. s. 200.
- 4) **Bizi Sadece Bir Tanrı Kurtarabilir**, M.Heidegger ile Spiegel söyleşisi, Der Spiegel, Hamburg 1976, sayı 23.
- 5) Bkz.: O.F.Bollnow, Varoluş Felsefesi, Stuttgart, s.33, A.Diemar da benzeri bir saptama yapar; Felsefenin Temelleri, cilt 1, Meisenheim / Glan 1962, s. 290.
- 6) F.v.Krosigk, Jean Paul Sartre'da Felsefe ve Politik Hisse Senedi, Münih 1969, s. 52.
- 7) J.P.Sartre, Varlık ve Hiçlik, Hamburg 1962, s. 639.
- 8) M.Heidegger, Varlık ve Zaman; Felsefe ve Fenomenoloji Araştırması, cilt 8, Halle 1927, s. 54.
- 9) a.g.e., s. 263.
- 10) a.g.e.
- 11) a.g.e.
- 12) M.Heidegger, Metafizik Nedir?, Bonn 1929, s. 29.
- 13) a.g.e., s. 17.
- 14) I.Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, Leipzig 1962, s. 178/79.
- 15) H.Heine, Almanya'da Din ve Felsefe Tarihi, Leipzig 1959, s. 172.
- 16) Cassirer, Kant ve Metafizik Sorunu; Kant İncelemeleri, cilt, XXXVI, sayı 1, Berlin 1931, s. 24.
- 17) S.Kierkegaard, Bilimsel Olmayan Bitiş Eki; Kierkegaard'ın Tüm Eserleri, cilt 6, Jena 1923, s. 163.
- 18) a.g.e., s. 193.
- 19) a.g.e., cilt 7, s. 13.
- 20) a.g.e., s. 15.
- 21) S.Kierkegaard, Papirer, Kopenhagen, Cilt XI, 2. bölüm, not, alıntı; İnançta Varoluş, Berlin 1956, s. 254.
- 22) S.Kierkegaard, Günlükler, cilt II, s. 36.
- 23) S.Kierkegaard, Korku ve Titreme, Kierkegaard'ın Tüm Eserleri, cilt 3, Jena 1923, s. 50.
- 24) K.Jaspers, Felsefi İnanç, Münih 1954, s. 13.
- 25) Bkz.: a.g.e., s. 15.
- 26) K.Jaspers, Felsefe / Metafizik, Berlin 1932, s. 6.
- 27) K.Jaspers, Yeni Bir Hümanizmin Koşulları ve Olanakları Üzerine, Stuttgart, s. 27.
- 28) M.Heidegger, Düşünmenin Deneyiminden, Pfullingen 1954.
- 29) **Bizi Sadece Bir Tanrı Kurtarabilir**, M.Heidegger ile Spiegel söyleşisi, Der Spiegel, Hamburg 1976, sayı 23.
- 30) a.g.e.



- 31) M.Heidegger, **Kimlik ve Fark**, Pfullingen 1957, s. 23.  
32) M.Heidegger, **Şey**, M.Heidegger, **Konuşmalar ve Makaleler**, Pfullingen 1954, s. 176/77.  
33) a.g.e., s. 178.  
34) a.g.e.  
35) M.Heidegger, **Düşünmenin Deneyiminden**, a.g.e., s. 23.  
36) E.J.Solovyev, **Varoluşçuluk; Tarihsel—Eleştirel Özetleme**, Sowjetwissenschaft, Berlin 1976, sayı 11, s. 1170.

**KAYNAK:**

Philosophie und Religion, Collegium Philosophicum Jenense, Heft 3, Weimar 1981.





# Estetik ve Sanat Kuramı

bir döneme ait toplumsal gerçekliklerin ve  
düşülgüsel seçeneklerin ayrıntılarıyla betimlenişi:  
“karamazov kardeşler”

klaus städtke  
çeviren: oğuz özügül

**Karamazov Kardeşler** romanıyla ilgili ilk notlarda şu programatik tümceyle karşılaşıyoruz: “Dünyadaki tüm nesnelere ve şeylere insanlar için kesin değildirlere, ancak dünyadaki tüm nesnelere anlamı yine de insanların içinde yer almaktadır.”<sup>1</sup> Bu tümcenin romanla somut ilişkisini, 9 Nisan 1876 günü ünlü pedagoğ Christina Alçevskaya’ya yazılmış olan mektup aydınlatmaktadır; Dostoyevski burada, önce romanında “asıl gerçekliğı” değil, “günün ayrıntılarını”, “genç kuşak” ya da “modern Rus ailesi” gibi sorunları betimlemek istediğini açıklamaktadır. Daha sonra, çağının hızla akan gerçekliğini kavramak için ne idealini ne de değerli zamanını harcamak istediğini kendisine açıklayan Gonçarov’la karşılaşmasını anlatmaktadır. Bu konuda Gonçarov’a hem mektupla hem de **Delikanlı**’da karşı çıkmış olan Dostoyevski burada da günün geçici gerçekliğini edebi yönden ideal bir malzeme olarak savunmaktadır. Bunun için “edinilen bir yığın izlenim yitip gitmesinin diye” **Günce**’sine devam etmek istemektedir.

Ancak Dostoyevski betimleme tarzı konusunda henüz bir karara varmamıştır. Bu durum, özellikle kendisine güçlü bir eğilimin farklı kanıtlarını sunan genç kuşağın sorunları için geçerliydi. Aynı mektupta şunları yazıyordu: “Benim için bir selamlama mesajında birleşmiş olan tüm bu olası akımlar karşısında şu sorunlara değinen bir makale kaleme almak istemiştim: Ortak noktalarımız nelerdir? Farklı eğilimlere sahip insanların, hepimizin buluşabileceği noktalar nerededir?” Ne var ki, Dostoyevski bu makaleyi “tüm içtenliğiyle” yazmadığını itiraf etmek zorunda kalmıştır.<sup>2</sup>

Dostoyevski’nin genç kuşaktan edindiğı izlenimler gerçekten de alışılmışın dışındaydı ve bu izlenimleri mevcut şemalara göre bir sıraya koymak mümkün değildi. Örneğın Dostoyevski Halkçılar hareketinin “halkla ilk ilişkisi”nden (1874) başlayıp Petersburg’daki 1877 - 1878 siyasal duruşmalarına ve “Narod-



naya Volya'nın bölünmesinden sonra (1879) devrimcilerin terörist konumlara geçişine kadar bütün olayların tanığı olmuş, kent komutanı Trepov'a suikast girişiminde bulunmakla suçlanan Vera Zasuliç'in mahkemede aklanmasını yaşamıştır. Aklanma kararını halkın coşkuyla karşılayışı, Staraya Russa'da kendisini tutuklamak isteyenlere karşı elinde silahla savunan ve kararlı bir biçimde ölüme giden genç subay Dubrovin'in tutarlığı, Solovyev'in Çar'a ateş edışı ve Kışlık Saray'da patlayan bomba nasıl açıklanacaktır? Dostoyevski şaşkınlık içinde şöyle yazıyordu: "Bu çılgınların kendi mantıkları, öğretileri, ilkeleri, hatta kendi tanrıları var; ve bu tanrı içlerinde gizli onların, bunu daha somut bir şekilde kimse tasarlayamaz."<sup>3</sup> Ama bütün bunlara karşın Dostoyevski bu gençliği her zaman aklamaya hazırdı. Bir öğrenci grubuna şunları yazıyordu: "Gençlerimiz bugüne kadar böylesine namuslu ve içten olmamıştır (bu olgu önemsiz değil, tersine çok önemli ve tarihseldir). Onları yan tuttukları için (üstelik hor görülünlerin yanını) suçlamak doğru olmaz."<sup>4</sup>

O günlerde toplum hızla bir parçalanma sürecine girmiş, çağ tamamen çıktırından çıkmış gibi görünüyordu. "Bu çöküşün ve yeni başlangıcın yasalarını, bir parça bile olsa, kim değerlendirebilecek ve ifade edebilecektir? Ve bu kargaşada ... olağan bir yasayı ve temel ilkeyi Shakespeare çapında bir sanatçının bulmasına, temel ilkeyi bir kez olsun düşlemesine bile izin verilmiyorsa, o zaman bu kargaşanın en azından bir bölümünü kim aydınlatacaktır?"<sup>5</sup>

Dostoyevski yeni romanıyla toplumsal kargaşadaki yasallıkları ortaya çıkarmayı umut ediyordu. Olayların akışından, bir baba-cinayeti öyküsünden kaynaklanan sorunları yatay eksen üzerinde ve bu sorunların yığıldığı, birbirine karıştığı, çelişkiye düştüğü kişilerin bilincini de düşey eksen üzerinde yansıtıyordu. Ancak gerçeklik Dostoyevski için çoktan kavranılmaz bir hale geldiği için, sorunların karakterler ve aralarındaki ilişkiler üzerinden yansıtılışı da rizikolu bir girişim niteliğine bürünmüştür; yani romanın gerçekçi içeriği tehlikeye düşmüş, çağın olaylarınca güdülenen kahramanlar soyutlayıcı bir yoruma, bir dizi felsefi, psikolojik tez ve anti-teze indirgenmeye yatkın duruma gelmişlerdir. Yüzyılın başlangıcından günümüze kadarki geç-burjuva edebiyat eleştirisinde **Karamazov Kardeşler**, sosyal-tarihsel özü bir yana atılarak, hep poetik bir serap olarak, derin psikolojik ya da varoluş felsefesine özgü bir argüman, gereğinde de Rus ulusal karakterinin çokanlamlı bir simgesi olarak ele alınmıştır. Dostoyevski'nin sadece son romanını değil, tüm yapıtlarını hedef alan bu tek yanlı yorum, Gorki ile Lunaçarski tarafından önce ideolojik yani ağır basan bir eleştiriyle çürütülmüştür.<sup>6</sup> Ve 20'li yılların sonlarına doğru bu yeni ideolojik temel üzerinde diyalektik-tarihsel yorum için gerekli edebiyat-kuramsal kategoriler oluşmuştur. Örneğin Bahtin "Dostoyevski'nin estetiksel dünya görüşünün temel kategorisi"ni zamansal "oluş"ta değil, tersine olayların, karakterlerin ve düşüncelerin uzamsal olarak "yan yana bulunmalarında ve etkileşimlerinde" görmektedir. "Dünyadaki güçlüklerin üstesinden gelmek demek, Dostoyevski'ye göre, tüm içeriklerini zamandaş olarak kavramak ve bir anlık enine kesitteki karşılıklı ilişkilerini tahmin etmek demektir."<sup>7</sup> Bu betimleme tarzı Bahtin'in inandırıcı bir biçimde her çeşit "monologlaştırma"nın ve soyut-idealist yönden basitleştirilen anti-tezin karşısına çıkardığı çoksesli roman ilkesini bulmasına yol açmıştır.

Bahtin bu çoksesliliğin, roman yapısındaki "çok yönlü diyalog"un, yazarın temel düşüncelerinden sadece bir tanesi gibi gösterilmesine karşı çıkarken, Leonid Grossmann daha üst düzeyde bir birliğin peşindeydi. Grossmann Dostoyevski'nin roman kompozisyonundaki temel ilkeyi, "birbirleriyle uyuşmayan



anlatım öğeleri"nin, felsefi "amaç" ve "kişisel biçem"den oluşan bir birliğe bağımlı kılınmasında görüyordu.<sup>8</sup> Bu iki temel anlayışın, hangi kuramsal yorum araçlarını sağladığını, düşüncelerden değil, romanın tasarımı dünyasından çıkılarak yapılacak somut bir çözümleme gösterecektir.

Dostoyevski'nin tüm büyük romanlarındaki gibi **Karamazov Kardeşler**'de de yer yer aktarılan önöykü on yıllık bir zaman dilimini kapsarken, olaylar birkaç gün içinde geçmektedir. Romanda olaylarla ilgili, görece bağımsız birer sorun alanına sahip başlıca üç merkez bulunmaktadır; bu merkezlerin kenetlenişi, suje yerine daha yüksek bir yorum düzeyinde belirginlik kazanmaktadır.

Merkezi olay, romanın asıl konusu olan Fyodor Pavloviç Karamazov'un öldürülüşü, işlenen bu suçun nedenleriyle sonuçları "raslantısal bir aile"nin trajik yazgısını içermektedir. Yazar, kardeşlerin en büyüğü Dmitri'nin miras ve bir kadın yüzünden babasıyla çatışmasından başlayıp, Karamazov'un yasadışı oğlu "uşak" Smerdyakov tarafından cinayetin işlenişine, ipuçlarına dayanarak hukuksal bir yanılıya neden olan duruşmaya kadar döneminin toplumsal sorunlarını karakterize etmektedir. Para, mülkiyet ve duygusal hazlara düşkünlükten kaynaklanan bu kriminal öykü Marx'ın betimlediği gibi, "genel olarak her şeyin birbirine karıştırılmasını ve birbiriyle değiştirilmesini, tersine dönmüş bir dünyayı, tüm doğal ve insani niteliklerin birbirine karıştırılmasını ve birbiriyle değiştirilmesini"<sup>9</sup> sergilemektedir. Rus kapitalizmde çeşitli nedenlerden dolayı zaten grotesk bir şekilde aşırıya vardırılmış gibi görünen şeyler romanda, karakterlerin olağanüstü tutkuları yüzünden ek bir yoğunluk kazanmakta, ve böylece Shakespeareci boyutlara varan bir genleşme kaçınılmaz hale gelmektedir. Öykü Skotoprigonevsk (davar sürüsünün biraraya getirildiği yer) adını taşıyan küçük bir taşra kentinde geçmektedir. Avrupa'da emperyalizme geçişin arifesindeki toplumsal çelişkileri yansıtan trajik olaylar, bu garip ve uygunsuz yerin seçilmesiyle neredeyse komik ve grotesk bir etki yaratmaktadır.

Okur Fyodor Pavloviç Karamazov'un kişiliğinde ahlaksal yönden çökmüş bir çiftlik sahibi, mülkiyet hırsı ve hayvani bir tutku nedeniyle her çeşit ahlak ölçüsünü yitirmiş asalak bir işbilir tipiyle karşılaşmaktadır. Kendisinden ve yeryüzündeki sosyal-tarihsel konumundan duyduğu kuşkuyla, acımasız bir başınabuyruklu, alçakça bir ikiyüzlülük ve eğlenceye karşı gösterdiği kendinden geçmesine bir düşkünlük arasında bocalamaktadır. Sinik bir şakacı ve kavgacı rolüne girerek kendi iğrenç kişiliğiyle alay etmekte, "Yeraltı"nın kahramanı gibi sonuçta kendisini ve optik bir yanılı olarak dünyayı yadsıtmakta, böylece her çeşit olası vicdan azabından ve kişisel sorumluluktan kaçmaktadır. Bu kötü karakterden paylarını almış olan oğullar, düşünceleri yansıtmaya yetileriyle, trajik kişilere özgü yapılarıyla babalarından bir adım önde gitmektedirler. Bu üç kardeş Dostoyevski'nin, "çağımızda gerçeğe gereksinim duyan" ve kargaşa içindeki toplumsal çevrede suçlu duruma düşmek istemeyen "yeni insan" sınıflandırmasına girmektedirler. Gem vuramadığı tutkuları bakımından babasından geri kalmayan en büyükleri Dmitri babasıyla kavga ederken, para ve kadın yüzünden tartışırken bir "canavar" gibi davranmakta ve suçsuz olduğunu söylemesine karşın mahkeme salonundaki dinleyiciler için gizil bir canî olarak kalmaktadır. "Karamazovluk" ikinci kardeş İvan'da düşünce alanına kaymaktadır. Karamazovlar arasında tek aydın kişi İvan için özellikle söz konusu olan, tüm reel çelişkilerin kuramsal-mantıksal bir tarzda açıklanmasıdır. Ölçsüz bir "ya hep ya hiç" formülüne göre çağının kargaşasında tutkuyla bir anlam bulmaya çalışmaktadır. Ancak hiç de umut verici olmayan güncel olgular ne bir



anlama ne bir ahlaka ya da tanrısal yazgı düşüncesine izin vermeyince, kaçınılmaz olarak bu durumu ciddiye almayı, "her şey mubah" formülüne göre yaşamayı kabul etmektedir. En küçükleri Alyoşa ise, babasını dinlemeyerek kendi kararıyla okulu bırakmış ve Staretz Zosima'nın kent yakınlarındaki manastırına keşiş olarak girmiştir. Kişilerin yazgılarını ve tüm entrikaları işte bu perspektiften izlemekte ve kendisi dışarıda kalarak yardımcı olmaya, acıları dindirmeye çalışmaktadır. Çocuksuluğuna ve yaşamda tamamen karşıt bir yol izlemesine karşın, o da kardeşlerinin gerçeği arayan kuşağına aittir, bu gerçek için kendisini tutkuyla feda etmeye hazırdır. Ne var ki, romandaki olaylar Alyoşa karakterinin bir taslaktan öteye gitmesine yetmemektedir. Roman bu kahramanın gençliğinden sadece küçük bir kesiti sergilemekte ve böylece Alyoşa'yı olayların merkezi- ne geçirecek olan romanın devamını sezdirmektedir.

Alyoşa ikinci olay dizisinin, yani Staretz Zosima'nın manastırdaki yaşamı ve ölümüyle ilgili olayların yolunu açmaktadır. Romanın başlangıç bölümünde Karamazovlar bir miras anlaşmazlığına arabuluculuk yapması için Zasima ile görüşmeye giderler. Ama bu görüşme, Fyodor Pavloviç'in rezalet çıkarmasına olanak sağlamaktan başka bir şeye yaramaz. Bu süje dizisinin gelişmesi, yani Zosima'nın ruh sağaltıcı faaliyetleri, yaşam öyküsü ve öğretileri sadece Alyoşa için dolaysız bir önem taşımakta, ama "dolaylı" olarak —ve yazar özellikle bu bağlamı vurgulamakta—<sup>10</sup> merkezi olaylarla öteki kişileri de ilgilendirmektedir.

Üçüncü olay çizgisi bizleri, ufak tefek işlerle ailesini geçindiren emekli piyade yüzbaşısı Snigirev'in yoksul kulübesine götürmektedir. Dmitri borç senetlerinin, Gruşenka'nın isteğiyle, Snigirev tarafından satın alındığını öğrenince zavallı ve üstelik güçsüz adamcağızı sokakta herkesin gözü önünde döver. Snigirev'in, bu rezaleti gören hasta oğlu İlyuşa babası adına utanç duyar, kendisini aşağılanmış hisseder ve Karamazov'lardan nefret etmeye başlar. Alyoşa başlangıçta Dmitri'nin suçunu hafifletmesine yardımcı olmak amacıyla hastalıklı İlyuşa ile ve okul arkadaşlarıyla dostluk kurar. Alyoşa'nın çocuklarla görüşmesi ve İlyuşa'nın mezarı başında yaptığı ateşli konuşma, daha sonra romanın olası devamı için bir çıkış noktası haline gelmektedir.

Bu üç olay çizgisinin birbirlerine bağlı değilmişçesine yan yana bulunuşu, görünürde bir rastlantısallığı ve yeryüzündeki reel olayların oluntusal (episod) niteliğini sergilemektedir. Yazar süjenin ayrıntıları için, daha önce Günce'sinde saptadığı ve yorumladığı kendi izlenimlerinden yararlanmaktadır. Son romanlarda kendisini hep kronikçi ya da yaşamöykücü diye tanımlayan anlatıcı romanda, Dostoyevski'nin reel yaşamındakilere tıpa tıpa uyan olayları ve ayrıntıları betimlemektedir.

Bu süjenin anlamı ve işlevi, karakterlerle figürlerin saptanışı gözönüne alındığı zaman açıklık kazanmaktadır. Yüzeyle birbirleriyle herhangi bir bağı yokmuş gibi görünenler, yakından bakıldığında şu ya da bu kahramanın karakterinin betimlenişi ve bilinç yapısı bakımından zorunlu ayrıntılar olarak ortaya çıkmaktadırlar. Kişilerin durum ve konumları önceden yapıcı bir biçimde planlanmıştır: "Kardeşlerden biri -tanrıtanımaz ve ikircimli; öteki -tam bir bağınaz; üçüncüsü -gelecek kuşak, canlı güç, yeni insan".<sup>11</sup> Bu sıralamada İvan, Dmitri ve Alyoşa hemen farkedilmektedir. Yazar Karamazov ailesi dışında Zosima figürüne de büyük bir ilgi göstermektedir. Değişik sorunları olan bu kişiler, Zosima'nın olaylar başlamadan önce, Dmitri ile İvan'ın romanda başından geçen, Alyoşa'da ise sadece sezdirilen bir bilinç dramı yaşamaktadırlar.

İvan'ın taslakta ilk sırada bulunması bir rastlantı değildir. O, romanda önemli



“Karamazov Kardeşler”

ideolojik bir konunun sorumluluğunu üzerine almaktadır. Redaktör Liyubimov'a yazdığı 10.5.1879 günlü mektupta yazar İvan'ı, “tanrıyı değil, yaratılışındaki anlamı yadsıyan çağdaş Rus anarşizminin sentezi” diye nitelemektedir. Daha iyi anlaşılması için şu açıklamayı yapmaktadır: “Tarihsel gerçekliğin anlamını yadsıyan ve sonuçta bir yıkım ve anarşi programına kadar varan sosyalizm işte buradan kaynaklanmaktadır.”<sup>12</sup> Yazar İvan Karamazov'un eline, bu “yadsıma” için ahlaksal ve duygusal yönden karşı çıkılması olanaksız bir argüman, çocuklara acı çektirmenin anlamsızlığı argümanını vermektedir. Ancak yazarın kahramanını yaratırken devrimci-demokratik düşüncenin Belinski'den bu yana gösterdiği gelişmeyi göz önüne aldığı unutulursa, kahramanın Rus anarşizmiyle ve Halkçıların devrimci tasarımıyla olan ilişkisi açıklığa kavuşmaz. 1 Mart 1841'de Belinski gazeteci-eleştirmen Botkin'e yazdığı bir mektupta Rusya'daki liberal Hegelcilere değinerek şöyle demektedir: “Gelişim merdiveninin üst basamağına çıkmayı başarabilirim tarihin, rastlantıların, körinancaların, II. Filip engizisyonunun... tüm kurbanlarının hesabını vermenizi rica edeceğim, yoksa kendimi bu üst basamaktan aşağıya atacağım”.<sup>13</sup>

Uzun yıllar Hegel'in yardımıyla felsefeyi gerçeklikle “uzlaştırmaya” çalıştıktan sonra Belinski 1840/41 yıllarında, sadece halkların çektikleri acıları ve verdikleri kurbanları akla yakın bir biçimde açıklamamakla kalmayan, üstelik varolan düzeni haklı gösterme konusunda tutucu güçleri de onaylıyormuş gibi görünen Hegelci sistemi eleştirmeye başlamıştır. Belinski'nin Moskova aydınları çevresinde Schelling ve Hegel'e duyduğu hayranlık, 1839'da yerleştiği Petersburg'ta kısa süre sonra bir düş kırıklığına dönüşmüştür. Feuerbach ve düşülcü sosyalistler, Belinski'nin tarihsel gelişme yasallıklarının felsefi bir sistemden değil, gerçeklikten türetilebileceği görüşünü pekiştirmiştir. Halkçıların önde gelen kuramcılarında Nikolay Mihaylovski **Proudhon ve Belinski** başlıklı makalesinde, Belinski'nin ilk kez 1875 yılında yayımlanan bu mektubundan destek almaktadır. Mihaylovski kendisini ve devrimci çağdaşlarını Belinski'nin konumuyla özdeşleştirmekte, coşkuyla “Rus nihilizminin pervasızlığı”ndan<sup>14</sup> söz etmektedir. Belinski'nin Hegel-eleştirisini, tarihteki anlamlı her yasallığın toptan yadsınması şeklinde yorumlanmakta, Mihaylovski de Halkçıların ideolojisini önemli ölçüde etkileyen öznelci bir ahlak felsefesi için Belinski'yi tanık göstermektedir. Bu felsefenin merkezinde, tarihin itici gücü olarak “eleştirel düşünen kişilikler”<sup>15</sup> yer almaktadırlar. Bir “ahlak yasası” doğada ya da toplumda değil, yalnızca aydın “kişilikler”in bilincinde vardır, ve bu nedenle aydınlar, o güne kadarki dünya tarihinin ahlaksal anlamını sorgulamaya, ilerleme adına “ahlaksal, adil, akla uygun ve yararlı” (Mihaylovski) bir şekilde yeniden kurmak için varolan toplum düzenini kabagüce başvurarak yıkmaya hakkına sahiptirler. Hareketin aşırı sol kanadı Pyotr Tıkaçev ile “Narodnaya Volya” bu ahlak-felsefi öznelciliği, öncelikle Çar hükümeti ve aydın devrimciler arasında terör araçlarıyla sürdürülen bir çatışma saydıkları devrimci savaşın pratik gereksinimleri için basite indirgemişler, ve “içgüdüsel olarak devrimci” (Tıkaçev) halkın katılacağını da varsayımlardır. Bu, bireysel terörü haklı gösterme kuramı ile “ne pahasına olursa olsun devrim” (Tıkaçev) savı tarihsel gerçekliği gözönüne almamaktadır. İşte Engels'in Tıkaçev'e yönelik polemigi de tarihsel gerçekliğin bu şekilde yadsınışını ve Halkçı hareketindeki büyük bölümü Bakunin tarafından esindirilen eğilimleri hedef almaktadır.<sup>16</sup>

Demek ki Dostoyevski kahramanı İvan Karamazov'a savundurduğu etiksel



maksimalizm (her şeyi en ince ayrıntılarına kadar programlama-çn) savında haklı olarak o günkü Rus devrimci hareketinin önemli ideolojik motiflerinden birini görüyordu. Rus aydınının halk karşısında öncelikle ahlak-felsefi ve sınıflar dışı önderlik iddiası, yazarın kanısına göre, İvan'ın **Büyük Engizisyoncu Söylencesi**'nde geliştirdiği gibi, kaçınılmaz olarak küçükburjuva-anarşist bir önder-kitle-toplum düşüncesiyle sonuçlanmak zorundaydı.

Engizisyoncu, devlet ve toplumda özgürlükle maddi mülkiyetin işlevinden söz etmektedir. İsa tarafından ilan edilen bireyin ahlaksal yargı özgürlüğü toplumsal pratikte sınırlanmış ve tutarsız olduğu anlaşılmıştır. "Doğuşta güçsüz olan insanlar" özgürlüklerini seve seve "ekmek"le, yani metallerle değiştirmişlerdir. Ancak bu değiş tokuşun yönetici seçkinlerce gerçekleştirilen bir manevra olduğu da ortaya çıkmıştır: "Ekmeklerini elimizden alırken, kuşkusuz bunun kendilerince üretilen ekmek olduğunu, yine kendilerine dağıtmak üzere ellerinden aldığımızı anlayacaklardır." Vicdan özgürlüğünün kaldırılması ve "ekmeğin" denetim altında cebri dağılımı, engizisyoncunun kanısına göre, insanın bencil doğasına gem vurmamak, onu ahlaksal sorumluluğun azabından kurtarmak ve böylece barış içinde toplumsal bir yaşamı olanaklı kılmak için alınacak zorunlu önlemlerdir. Elbette ki bu, iktidarını "mucize, gizem ve otorite" aracılığıyla sürdüren seçkin bir azınlığın yönetimi altında olacaktır.

Engizisyoncunun devlet taslağında gizli olan toplum eleştirisi çokkatmanlıdır. Ön planda farkedilen Katolikçiliğe ve Papalığa yönelik saldırı, devlet ve iktidarla ilgili politik amaçların yalana başvurularak Hıristiyanlık maskesi altında gizlenişini hedef almaktadır. Bireyin ahlaksal özgürlüğünü gizemli bir iktidar kavramına feda eden ve toplumsal üretimi yönetici seçkinler eliyle kitlelere dağıtan geleceğin bu otoriter devletini hem B. Avrupa'daki gelişmiş burjuva toplumunun hem de düşüklüsel sosyalist kuramların aşılmasına uygulamak mümkündür; ve Dostoyevski bu kuramları büyük bölümünü haklı bulduğu argümanlar olarak değil, daha çok anarşist bir devrim kavramıyla ilintili gördüğü pratiğe uyarlanışı bakımından eleştirmektedir. İlginç olan, Dostoyevski'nin Çarlığı eleştiri dışında bırakmasıdır; hem de Rus toplumunu sık sık kargaşa içinde ve çökmekte olan bir toplum diye karakterize etmesine karşın. İvan'ın acımasızlık örnekleriyle dolu öyküler anlatarak dünyayı yadsıyışı, engizisyoncunun düşgörüntülerine vardır-maktadır kendisini. Tanrısal öngörü insanlığın acılarına son vermemiş, insanın bencil doğası sevgiye dönüşmemiştir ve bu nedenle tarihe bir anlam kazandıramamıştır. Bu sorunu çözmek insanın kendisine, yani kitleyi kendi çıkarlarına bağımlı kılan seçkin bir azınlığa düşmektedir. Ancak İvan mantıksal gibi görünen geleceğe ilişkin imgesinden kuşku duymaktadır. Alyoşa kardeşinin bu acı veren kararsızlığını hisseder ve söyleneceyi kendi tarzında yorumlamayı dener. Kölelerinden bir kadının oğlunu köpeklere parçalatan general olayındaki gibi gerçekliğin ahlak açısından yargılanışına, hatta başkaldırıya kadar kardeşinin peşinden gider. Ancak Alyoşa, gerçekliğin akılcı bir etike ve bu etikin kurallarına uymaması nedeniyle uğranan düş kırıklığından ortaya çıkmış, sonuçta anarşizme ve büyük engizisyoncuya vardırıan, İvan'ın buradan ürettiği dünyanın mutlak yadsınına kadar izlememektedir kardeşini. Alyoşa büyük engizisyoncuyu ne gizemli ne de arından "yas tutulması" gereken bir kişi olarak görmektedir. İvan'ın bu düşlemsel kişisi Alyoşa için sadece "kölelerle çiftlik sahiplerinin yer değiştirdiği yeni bir kölelik türünde... iktidara, kirli dünyevi metalara ve köleş-tirmeye duyulan en yalın gereksinim"<sup>17</sup> canlandırmaktadır. Alyoşa kardeşini entelektüel bir tarzda çürütememektedir. İvan'ın akıllı kurgusunu, Halkçıların



aydınlatma uğraşları karşısındaki Rus köylüsü gibi, sadece içgüdüsel bir kuşkuya karşılacaktır.

Dünya tarihi Dostoyevski'nin yapıtlarında kültür ve edebiyat tarihi anlamına da gelmektedir. Yalnız günün reel olguları değil, geçmişin estetiksel-edebi modelleri de romanda yer almakta, yazarca yeniden yorumlanmakta, diyalektik olarak korunmakta, ve bunlar düşünsel, anlatsal uyumu desteklemektedirler. Bu bakımdan yazarın Schiller'le kısmen de Goethe'nin Faust'uyla açıkça belirttiği ilişkisini Karamazov'lar için taşıdığı değer açısından ele almak yararlı olacaktır. Balzac ve Hugo'ya olduğu gibi Dostoyevski'nin 40'lı yıllarda Schiller'e karşı da doğal bir eğilimi vardı; ancak bu eğilim, o günlerde yapıtlarıyla tanıştığı öteki yazarlara oranla, duygusal yönden çok daha derine kök salmıştır. 10 yaşında iken Moskova'da Haydutlar'ı sahnede izledikten sonra, Schiller adı üzerinde büyük bir sözcük etkisi bırakmıştır. Ancak Schiller'e öykünmek ve evrensel karakterler yaratmak için duyduğu büyük istek, kısa süre içinde Petersburg'daki gözlemlerine ters düşmeye başlamıştır. “Çevremi gözlemeye başladım ve birdenbire garip çehreler çarpıtı gözüme. Bunlar gülünç ve özgün, Don Carlos ya da Posa ile karşılaştırılmayacak kadar sıradan kişilerdi, gerçek, ama aynı zamanda fantastik gibi görünen memurlardı... bunun üzerine, herhangi karanlık bir köşeden çıkan tamamıyla değişik bir öykü tasarlamaya başladım.”<sup>18</sup>

Sıradan ve fantastik memur tipi ilk öykülerinin merkezi figürü haline gelmiştir. Bununla ilgili ilk uyarımlar Gogol'ün deneyimlerinden ve gerçeklikte edindiği kendi deneyimlerinden gelmektedir. Bu karakterin fantastik simgeselliği, Dostoyevski için Rus memurunun doğalcı okul anlamında sosyal-psikolojik bir portre örneğinden çok daha büyük bir anlam taşımasından anlaşılmaktadır. Daha sonra bu karakter Yeraltından Notlar'da dünya edebiyatı için önemi yadsınmaz bir tip olarak kendine uygun bir yer bulmuştur. Dostoyevski'nin büyük romanları kendi karakter anlayışıyla dünya edebiyatındaki gelenek arasında hiç durmadan devam eden bir çatışmayı içermektedir. Gençlik günlerini geride bırakmış Dostoyevski'nin Schiller'i yeniden ele alış, en belirgin ifadesini ilk kez Karamazov Kardeşler'de bulmuştur. Bu temayı üretici bir şekilde işlemek için yeterince malzeme vardı: Schiller'in Fransız Aydınlanmacılarının materyalizmine karşı cephe alış ve Kant'la hesaplaşması. Dostoyevski, Schiller'in “insanların doğasında ve güçlerinde verili ve her zaman ulaşılabilecek en yetkin durumu”<sup>19</sup> olan, çağın gerçekliğiyle ne denli çelişiyormuş gibi görünse de tarihin özne olanaklarından birini oluşturan hümanizm idealine ilişkin görüşünü paylaşıyordu. Bu görüş birliği, kendisiyle Schiller'in Haydutlar ya da Don Carlos gibi bazı yapıtları arasına tarihsel deneyimlerden ileri gelen eleştirel bir mesafe koymasına hiçbir şekilde engel olmamıştır.

İvan başkaldırısıyla tamamen Karl Moor'u anımsatmakta, babası tarafından da şakacıktan öyle tanımlanmaktadır. Ancak sonunda babasının ölümüne yol açan kişi olarak, çözümsel zeka bakımından aşağı kalmadığı Karl Moor olarak ortaya çıkmakta, cınayetin pratik işlenişini ve değersiz gerekçelerini Smerdyakov'a bırakmaktadır. Don Carlos'la olan ilişki bir parça daha karmaşıktır. Schiller “engizisyon betimlemesinde aşağılanan insanlığın öcünü almak ve bu yüzkarasını teşhir etmek”<sup>20</sup> istiyordu. Dostoyevski'nin engizisyon imgesi de insan doğasının alçakça alaya alınmasına karşıydı, insanlık tarihindeki bu “yüzkarasını” sergiliyordu. Ancak kişilerle engizisyoncu arasındaki ilişkiler ilkesel olarak farklıdır. Don Carlos'la Marki Posa engizisyoncu da dünyagörüşsel ve siyasal muhalifini görürlerken, İvan Karamazov düşleminde büyük engizisyon-



cuyu geleceğe ilişkin tarihsel yönden zorunlu gelişme için tanık göstermektedir.

Sturm-und-Drang kahramanı Karl Moor'un feodal köleliğe karşı somut protestosu ve aynı şekilde Marki'nin kralla engizisyon'un karşısına çıkardığı özgür ve akla dayalı burjuva-hümanist devlet tasarımı, Dostoyevski'ye göre, sonuç olarak pratikte aynı engizisyonca tasarlanan yeni bir köleliğe yol açmaktadır.

Dostoyevski Schiller'in kahramanlarının konumunu olumsuz bir konuma getirirken özgürlük ve akla dayalı devlet idealini **ad absurdum**'a vardırın burjuva toplumundaki gelişmeyi göz önünde bulundurmıştır. Schiller'in somut motiflerini romanda eleştirel açıdan ele almasına karşın, yine de, Schiller'in koşul olarak ileri sürdüğü sanatçının insan doğasındaki yetkin bütünlüğü betimlemek ve böylece bu bütünlüğü feodal ya da kapitalist toplum ilişkilerinin bunalıtıcı bağlarından kurtarmaya çalışmak olan görevini, Schillerci hümanizm idealinin genel çizgilerini korumuştur. Kendisini Schiller'le birleştiren bu ideali yeni somut bir şekilde ifade etmek için Dostoyevski Rusya'ya özgü bir yol seçmiştir.

Kahramanı İvan Karamazov'un **Pro ve Contra** (Lehte ve Aleyhte) bölümündeki gösterisinden sonra yazar, ardından gelen **Bir Rus Rahibi** bölümünde ideolojik dengeli yeniden sağlama göreviyle karşı karşıya kalmıştır. 24.8.1879 günlü mektupta Pobedonoszev'e şunları yazmaktadır: "Yanıtın yeterli olup olmayacağına, daha çok da, **Büyük Engizisyoncu**'da ve önceden belirtilen iddiaları noktası noktasına değil, dolaylı olarak izleyeceğini düşünerek heyecanlanıyorum." Söz konusu olan Staretz Zosima ile ilgili bölümdür. Tasarlanan öncelikle "sanatsal bir imge"dir, ve "sanatsal kuralların gözetilişi" yazarı, Zosima'nın yaşam öyküsünde "sanatsal gerçekliğe haksızlık etmemek için en bayağı yönlere bile değinmek" zorunda bırakmıştır. Ayrıca "rahibin, insanı fazlasıyla heyecanlandırdığı için saçma diye reddedilen öğretilerinden birkaçı da" bu bölümde yer almaktadır. "Bu öğretiler gündelik anlamda gerçekten saçmadırlar, ama bir başka, manevi anlamda ise sanırım doğrudurlar"<sup>21</sup>. Dostoyevski'nin Zosima figürü karşısındaki korkusu, kendi vicdanı ile gerçekçilerin karşısında ve bu kez kendilerine oldukça karmaşık bir karakter, olumlu Rus tipi olarak bir din adamı yaratmak ve sunmak zorunda olduğu Pobedonoszev ile Liyubimov'un karşısındaki duyulan ikili bir korkudur.

Dostoyevski bu figürü 1868 yılından bu yana, gerçekleşmeden kalan **Büyük Bir Günahkarın Yaşamı**'nda somutlaşmış **Ateizm** projesinden bu yana tasarlamaktaydı. Romanın ikinci bölümünde kahraman manastırda bir din adamıyla karşılaşacak ve yazarın deyişiyle bu din adamı, aralarında Çernişevski'nin **Ne Yapmalı?**'sından Lopuhov ile Rahmetov'un da bulunduğu, Rus edebiyatındaki tüm olumlu kahramanları gölgede bırakacaktı. Bu din adamının ilk portresi **Stavrogin'in İtirafı**'nda çizilmiştir. Şatov'un önerisiyle görüşmeye gittiği Staretz Tihon üzerine Stavrogin'in edindiği bilgiler oldukça farklı ve çelişkilidir. Kendisine Tihon'un sinir hastası, alkolik, mezhep üyesi olduğu ve kitaplığında tiyatro oyunları, romanlar, belki de çok daha kötü şeyler bulunduğu söylenmiştir. Tihon ziyaretçisiyle din ve ateizm konusunda açsözlülük konuşmakta, Stavrogin de onu günah çıkaran bir papazdan çok soruşturma yargıcı Porfiri Petroviç türünden bir kriminalist olarak görmekte, öfkeyle "iğrenç psikolog" diye bağırarak manastırı terketmektedir. Ne var ki, Tihon ikinci dereceden bir kişi olarak kalmaktadır ve **Ecinniler** romanı bu bölüme yer verilmeden yayımlanmıştır. Yazar buradaki bazı motifleri, Tihon'un mirasından bir bölümünün Makar Dolgoruki tarafından üstlenildiği **Delikanlı** romanına aktarmıştır. Ancak bu karakter, Alyoşa Karamazov'un manastırdaki hocası ve dostu Staretz Zosi-



ma'da ilk kez kesin biçimini almıştır.

Dostoyevski'ye göre Zosima Çar, Pobedonoszev ve tutucu kilise adına Papa-lığa ve de devrime karşı çıkan ortodoks bir vaiz değildir. Aynı şekilde İvan Karamazov gibi, cinayet işleyen Neçayev türünden bir anarşist de değildir. Zosima karakteri yazarın amacına uygun olarak, İvan'ın akılcı ve devrimci konumuna karşılık dolaylı ve hiç de belirgin olmayan bir seçeneği, Dostoyevski'nin soyut dogmalardan değil, Rusya'nın tarihsel gelişiminden türetmeye çalıştığı bir seçeneği içermektedir.

Pek zengin olmayan soylu bir aileden gelen ve genç bir subay olarak Petersburg'da delidolu bir yaşam süren Zosima'nın öyküsü Marlinski, Puşkin, Lermontov ve Tolstoy gibi yazarlarca betimlenen yaşam öykülerinden aşağı kalmamaktadır. Hatta Fyodor Pavloviç Staretz hakkında şöyle demektedir: "Şeytanca bir şeyler var onda, 'Zamanımızın Kahramanı'ndan... adı Arbenin mi neydi, işte ondan bir şeyler, keyfine düşkün biri o!"<sup>22</sup> Burada alay dolu bir iftira etkisi yaratan sözler, Zosima'nın yaşam öyküsünün bir düello serüveniyle sona eren ilk bölümü göz önüne alınırsa, inandırıcı gelmektedir.

Bir subay, gezgin ve başrahip olarak Zosima'nın edindiği yaşam deneyimleri, manevi tutumunun tözel temelini oluşturmaktadır. Staretz'in ideolojik konumu Petro-öncesi döneminin etiksel-dinsel kültür geleneğine bağlanmaktadır. Dostoyevski tarihsel örnek olarak, 1830 yılında Tatarları Don kıyısında yenilgiye uğratan Moskova prensi Dmitri Donskoy'un iktidarı sırasında Rus manevi yaşamının önemli kişilerinden biri olan Radoneçli Sergey'i göstermektedir. Bu Sergey, 15. yüzyılın başlarında Rus ikona sanatını gelişiminin en üst düzeyine çıkaran Andrey Rublyev'in yapıtlarının bulunduğu Zagorsk manastırını kurmuştur. Yazarca anılan ve Zosima'nın ideolojik konumunu belirleyen örnekler arasında baş yeri Staretz Tihon Zadonski almaktadır. 18. yüzyılın bu ünlü din adamı, yazılarındaki Katharina döneminin toplumuna, sınıf çelişkilerine ve buna bağlı yabancılaşma sorununa yönelik sert eleştirileriyle Dostoyevski'nin ilgisini çekmektedir<sup>23</sup>. Etiksel-dinsel bir hümanizm idealinden çıkarak Rus toplumundaki gelişmeye yöneltilen bu eleştiriyi Dostoyevski kendi eleştirel gözlemlerinin öncelenişi olarak değerlendirmektedir.

Yaşam öyküsünde sergilendiği gibi Zosima'nın tamamen 19. yüzyılın gerçekliği üzerinde yoğunlaşmış bireysel bilincinde, etiksel-dinsel dünya imgesindeki ideolojik miras, Rusya'ya özgü kaynak kendisini göstermektedir.

Burjuva bireyindeki bencil yalnızlığın, çağının öznelci ahlak felsefesince yaratılan dünya ile ben arasındaki çelişkinin karşısına Zosima kardeşlik idealini, dünyevi yaşamın olumluluğunu, kendisi ve yakınları için insanın taşıdığı çok yönlü sorumluluğu çıkarmaktadır. Zosima'nın düşünce sisteminin merkezinde, canlı ve ulaşmak için çaba harcanması gereken hümanizm ideali olarak İsa ve dünyevi varoluşun üstün anlamına duyulan zorunlu güven olarak ölümsüzlük düşüncesi bulunmaktadır. Zosima'nın bu ideali, Rusya'nın toplumsal yenilenişi için ideolojik temel olarak gösterme uğraşısı, öne sürdüğü argümanların sınırlarını açık seçik sergilemektedir. "Tanrıyı içinde taşıyan" halktan destek alarak ülkeye uyumlu bir geleceğin yolunu açacak olan Rus rahibine duyduğu güven tamamen naif ve düşülmüş bir etki yaratmaktadır. Bunun bilincinde olan Dostoyevski de Zosima'nın Alyoşa Karamazov üzerindeki etkisine gerekçe olarak Staretz'in dinsel öğütlerinin mantıksal ya da retoriksel kanıtlanma gücünü değil, başvurulmuş özel bir aldatmaca yöntemini göstermektedir.

Zosima'nın ölümünden sonra ziyaretçiler ve manastırdaki saf-inanmış keşiş-



ler bir mucize beklemektedirler. Ancak ceset tüm beklentilere karşın “kokmaya” başlayınca, neredeyse bir skandal patlak vermektedir. Alyoşa da hayal kırıklığına uğramakta ve hocasına karşı duyduğu kuşkuyla Rakitin’in baştan çıkarıcı tekliflerine kulak vermeye başlamaktadır. Ancak Gruşenka’yı ziyaretinden sonra manastıra dönünce Zosima’nın tabutu başında o zamana kadar gerçekleşmeyen “muzice”ye tanık olur: Yarı uyanıkken gördüğü bir düşte kendisini birdenbire, İsa’nın suyu şaraba çevirdiği Kana kentindeki düğünde, Zosima’yla konukların arasında bulur. Zosima’nın ölümünden sonraki olayları betimlerken Dostoyevski mucizeye duyulan her çeşit saf inancı kesinlikle reddetmektedir. Alyoşa’nın düşünceleri için “çözümü çok güçlü psikolojik bir giz”<sup>24</sup> olarak kalmaktadır.

Bu düşünün derin anlamı reel olaylardan kaynaklanmakta, ve Gruşenka ile karşılaşması Alyoşa için düşünde bir belirti yerine geçmektedir. Birbirlerini pek de içten olmayan sözlerle avutmaya çalıştıktan sonra Alyoşa yaşamda, hıristiyan dogmasından ve dinsel otoriteden çok pratik davranışların, alçak gönüllülükle yapılan yardımların, Gruşenka’nın öyküsündeki “bir baş soğan”ın söz konusu olduğunu kavramaktadır.

Staretz’in ölümüyle dünyanın, Rusya’nın Skotoprigonevsk kentiyle Karamazov ailesinin durumu üzerineki kuramsal diyalog sona ermekte, asıl olaylar başlamaktadır. Alyoşa’nın Staretz’in tabutu başında uyuyakaldığı aynı gece içinde Fyodor Pavloviç Karamazov öldürülmektedir. Katil cinayetten sonra intihar ederek tüm izleri sildiği için işlenen suç mahkemede açıklığa kavuşturmak mümkün olmamaktadır. Dmitri ile İvan babalarının ölümünden kendilerini de suçlu bulurlar. İşlemedikleri bu suç, yaşamlarını belirleyen bir dönüm noktasına, ruhsal manevi bir arınmaya vardırır kendilerini.

Mokroye’deki cehennemi andıran eğlenceden sonra Dmitri tutuklanır, babasını öldürmekle suçlanır ve sorguya çekilir. Sorgulama sırasında kendisini savunmak için ileri sürdüğü kanıtlar giderek aleyhine döner. Daha sonra yorgunluktan uykuya dalınca düşünde steppe bir arabayla evlerinin yarısı yanmış bir köye doğru gittiğini görür. Yol boyunca yoksul, zayıflıktan bir deri bir kemik kalmış kadınlar durmakta, içlerinden biri ağlayan çocuğunu yukarıya doğru kaldırmaktadır. Dmitri arabacıya, “insanlar neden bu kadar yoksul?” diye sormaktadır, “çocuk niye yoksul, step neden bu kadar çıplak... niçin çocuğun karnını kimse doyurmuyor?” Gerçi sorularını anlamsız bulmaktadır, ama başka türlü değil, ancak böyle sorulması gerektiğini de hissetmektedir.

Zorba ve düşüncesiz derebeyi, subay Dmitri Karamazov büyük ruhsal bir sarsıntıdan sonra çağının en önemli sorusunu yöneltmektedir kendisine: “Neden insanlar bu kadar yoksul..?” Ve ardından, “artık çocuklar ağlamasın... kimse ağlamasın diye bir şeyler yapmak”, bunu da “hemen, hiç geciktirmeden... Karamazov’lara özgü bir tutkuyla”<sup>25</sup> gerçekleştirmek istemektedir. Bu düşte ve Dmitri’nin ağlayan “çocuğa”, yoksul, evsiz barsız köylü kadınlarına kendiliğinden yönelişinde romanın merkezi motiflerinden biri belirgin hale gelmektedir; Zosima’nın pratik hayırseverlik ideali ile İvan’ın başkaldırısı aynı sorunu çikis noktası olarak almaktadır: En açık şekilde çocuklara çektilen acıların anlamsızlığında belli olan halkın katlanmak zorunda kaldığı acılar pratikte nasıl aşılacaktır. Dmitri kuramsal çözüm önerilerini yazar açısından önemli bir deneyimle tamamlamaktadır: Halkın kötü yazgısını anlayabilmek ve değiştirebilmek için insanın kendisinin ruhsal ve bedensel acılara katlanması, böylece halktan biri olması, onlarla eşit duruma gelmesi gerekmektedir. Dostoyevski Omsk’taki Ölüler Evi’nde tutukluların dertlerini paylaşarak halkla eşit duruma gelmeyi



kendi üzerinde yaşamıştır. Petraçevski çevresinden gelen genç devrimcinin kuramsal tasarımı bu deneyden başarıyla çıkamamıştır. İvan’daki gibi kuramsal düşünceler dönemini Dmitri’nin başından geçen somut dertler izlemiştir. Romanın merkezi motifi olan baba-cinayeti öyküsü aynı şekilde Ölüler Evi’nden kaynaklandığı için bu bağlamlara dikkati çekme gereğini duyduk.

İvan cinayeti işlemek için babasının katiline kuramsal olarak cesaret verdiğini kesinlikle anladıktan sonra, aşırı uyarılmış düşleminde şeytanla bir diyaloga girmektedir. Suçluluk duygusu bir bilinç yarılmasına neden olmakta ve şeytanla, kendi ikinci beniele girdiği felsefi diyalogta davranışlarının ve kuramsal spekülasyonlarının hesabını vermektedir.

Dalkavuk-tutucu ve Zosima’nın amansız karşıtı çileci keşiş Ferapont hücrelerine süzülen, “kalın kahverengi kuyruğunu” kapıya sıkıştırdığı bir şeytandan söz etmektedir. Bu Ortaçağ’a özgü basmakalıp tasarımı İvan’ın düşgörüntüsü arasında hiçbir benzerlik yoktur. İvan’ın şeytanı, hastalıklı bir imgelemden doğmuş bir sanrı olmasına karşın, Goethe’nin Mefistosuyla aynı düzeydedir. Goethe’nin Faust-Mefisto-ilişkisiyle bu sahnenin karşılaştırılması, Dostoyevski’nin bu verimli edebi motifi tamamen yeni bir tarzda ele aldığını göstermektedir. Goethe’nin Mefistosu, Faust’u Ortaçağ-skolastik kitap bilgisinin ve feodal sınıf hiyerarşisinin bağlarından kurtarmaktadır:

“Başına buyruk, özgür olmak ve

Yaşamın ne olduğunu anlamak istersen eğer”<sup>26</sup>

Bu özgürlükle ve yadsınmanın devrimci gücüyle donanmış olan Faust yaşamla hesaplaşma cesaretini gösterir, sonuçta tekrar şeytandan kaçıp kurtulmak için bu gücün üretici bir yöne nasıl çevrileceğini öğrenir.

Burjuva toplumundaki anlamda özgür bireyin toplumsal çevresiyle üretici tarzda bir çatışmaya girmesi, Dostoyevski açısından, sonuçta kendini yalıtılmaya ya da suç işlemeye vardırın salt kuramsal bir spekülasyon düzeyine inmiştir. Bu nedenle Faust-Mefisto-ilişkisi de ilkesel olarak değişmiştir. Şeytan romanın başında değil, sonunda meydana çıkmaktadır. Karakterler ve olaylar başlangıçta istediği yönde geliştikleri için geri planda kalmaktadır, ve üstelik Karamazov’lar ek bir çaba göstermeden kazanç getirecek bir ürün olma özelliği göstermektedirler. Ancak büyük umutlar bağladığı İvan Karamazov dünyayı yadsımaya ve yıkmaya ilişkin akıllı ve de şeytani kuramlarından vazgeçmek isteyince, o zaman olaylara kendisi karışmaktadır. Faust’un asıl özgül yanı, yani tanrıya ve dünyaya karşı başkaldırma düşüncesi İvan’da etkisini yitirmeye başladığı zaman şeytan kendisine görünmektedir. İvan’ın kuramsal başkaldırısında ifadesini bulan yadsımının devrimci gücü, kendisi ve çevresi üzerinde sadece yıkıcı etkilerde bulunmuştur. Bu yola devam etmek, yani “Yeraltı”nın kahramanı ya da Stavrogin gibi ilgisizce ya da sürekli kuşku içinde reel dünyaya aldırış etmemek, sahip olduğu üstün zeka ve ahlak bilinci nedeniyle İvan’ın kendi kendini yok etmesine yol açacaktı. Ve şeytan da işte bu çözümü İvan’a telkin edebileceğini ummaktadır. Böylece ona “her şey mubah” formülünün bencil motiflerini göstermekte, **Büyük Engizsyoncu Söylencesi**’ni anımsatmakta, İvan’ın tanrı ile şeytanın varlığından duyduğu kuşkuyu körüklemekte, kendisini herkesin içinde cinayetle suçlama niyetinin aşırı bir kendini beğenmişlik ifadesi olduğunu, çünkü Smerdyakov’un ölümünden sonra böyle bir itiraftan pratik bir yarar beklenmeyeceğini açıklamaktadır. Ancak kanıtlarının tüm inandırıcılığına karşın, şeytan burada başarısız kalmaktadır. İvan şeytan görüntüsünde, daha önceki düşünceleriyle kuramlarında yer alan anti-hümanist etmeni nesnel duruma getirmekte ve böy-



lece aslında burjuva-bireyci bu düşünce tarzını aşmak için ilk adımı atmaktadır<sup>27</sup>.

Buradaki felsefi tartışma reel sosyal-tarihsel bir temele dayanmaktadır. Şeytan bir "Rus beyzadesi"nin, reformdan sonra yoksullaşmış bir derebeyinin hayli eskimiş giysileriyle İvan'ın karşısında oturmaktadır. Onu zengin akrabalarının yanına sığınmış uysal, felsefe yapan bir kişi olarak, artık sahip olmadığı için dünyayı yadsıyan, Fyodor Pavloviç gibi baştan savma ve kötü bir şekilde kendisiyle alay eden liberal bir düşünür olarak tasarlamak mümkündür. Dostoyevski yeni bir kölelik çağını başlatmak için dünyayı yıkmak isteyen özgül Rus şeytanının sosyal-tarihsel kimliğini, köylüleri ezen bir derebeyken bir sinike ve tefeciye, ama aynı zamanda "her şey mubah" diyen anarşist bir devrimciye dönüşmüş kişilikler olarak belirlemektedir.

Bu yüce emellerin ardında eski derebeylik yaşamını yeni bir küçükburjuva cennetinde sürdürme özleminden, şeytanın, tanrısına mum yakan yedi pud'luk şişko bir tüccar karısının yerine geçme isteğinden başka bir şey bulunmamaktadır. Rus ulusal bilincindeki bu ideolojik mirasın sosyal-tarihsel temeli, Dostoyevski'ye göre, 18. yüzyılda Pugaçov ayaklanmasından sonra kesinleşen halkla üst tabaka arasındaki ayrılığa yatmaktadır. Oblomovka'nın ataerkiel cennetiyle hiç de hoş olmayan arka yüzü, yani halkın acımasızca ve isteğince baskı altında tutulması, kölelerini ceza görmeden köpeklere parçalamaya hakına sahip general tipleri işte bu ayrılıktan ortaya çıkmışlardır. Toplumu reformlarla ya da bir devrimle değiştirmek için aydınların Batı Avrupa'dan alarak Rusya'daki ilişkilere aktardıkları liberal ve devrimci düşüncelerle kuramların tümü bu ulusal-tarihsel gelişmeyi göz ardı etmekte, sadece üst tabakanın bencil amaçlarını gözetmektedir. Sınırsız bir fedakârlık ruhuyla ve öznel bir içtenlikle bu temele dayanarak Rusya'da genel bir devrim tasarlayan aydınlar amaçlarını pratikte gerçekleştirirken nesnel olarak başarısızlığa uğramak zorunda kalmışlardır, çünkü Dostoyevski'ye göre, Rus halkının özgül çıkarlarını anlamamışlar ve bu nedenle halktan destek görmemişlerdir.

Dostoyevski çağının asi gençliğine karşı değil, onların halka yabancı, burjuva kökenli devrim taslaklarına, ahlak felsefelerinin radikal öznelciliğine ve buradan türeyen anarşist terör eğilimine karşı polemığe girmiştir. Tarihsel iki deneyim, **Karamazov Kardeşler** yazarının bu eleştirel tutumunu onaylamaktadır: Burjuva toplumunun 1789 yılından I. Napoleon ve İkinci İmparatorluk dönemine kadar gösterdiği gelişim ve Rusya'nın 18. yüzyıldan Reform çağı bunalımına kadarki tarihi. Kanısına göre Rusya'da halkla üst tabaka arasındaki ikiciliği aşacak toplumsal bir değişme, ancak Rus halkı ile çıkarlarının özelliği çıkış noktası alındığı zaman gerçekleşebilecektir. Ne var ki, Dostoyevski'nin bu yöndeki çözüm arayışları etiksel-dinsel bir düşülcüyle son bulmuştur.

Dostoyevski'nin tüm büyük romanlarında olduğu gibi bu düşülcü **Karamazov Kardeşler**'de de bir sav olarak, yapının toplam yapısı içinde işlevsel bir öge olarak görünmektedir. Gerçekçi temel düşünce başka bir bağlamda gerçekleşmektedir. Dostoyevski Karamazov kardeşlerin yazgısını dramatik bir tarzda betimleyerek sınıfsal ve kalıtsal olarak kök salmış kötü mirasın, özgül Rus şeytanının manevi yönden aşılanmasını göstermektedir. Sağlığında bu şeytani, "Karamazovluğu" kişiliğinde canlandıran babalarının öldürülüşü, geçirdikleri ruhsal değişimin sarsıcı nedenini oluşturmaktadır. Bu mirasın aşılması Karamazov kardeşler için başkaldırının, tutkuların ve düşünsel yansımaların sonu değil, yazarın romanı devam ettirme tasarısıyla ilgili sözlerine göre, Alyoşa'nın devrimci hare-



*"Karamazov Kardeşler"*

ketle ilişkisini sağlayacak yeni bir yaşamın başlangıcı anlamına gelmektedir.

**NOTLAR**

1. F.M.Dostoyevski, *Belgeler ve Çözümlmeler*, yayına hazırlayan A.S.Dolinin, Leningrad 1935, s.97
2. F.M.D., *Mektuplar*, Münih 1966, s.441
3. M.Gus, *Dostoyevski'nin Düşünceleri ve Kişileri*, 2. Basım, Moskova 1971, s.503
4. F.M.D., *Mektuplar*, Münih 1966, s.472
5. *Günce*, Cilt 3, s.215-216
6. *Karşılaştırmamız, Rus Eleştirisinde F.M.Dostoyevski*, Moskova 1956
7. M.Bahtin, *Dostoyevski Poetiğinin Sorunları*, 2. Basım, Moskova 1971, s.38, 56
8. L.Grossman, *Dostoyevski'nin Roman Sanatı*, Cilt 1, Moskova 1922, s.79
9. MEW, Erg.-Bd. 1, s.566
10. V.Komaroviç, *Karamazov Kardeşler'in İlkbiçimi*, Münih 1928, s.574
11. M.Gus, *Dostoyevski'nin Düşünceleri ve Kişileri*, 2. Basım Moskova 1971, s.509
12. V.Komaroviç, *Karamazov Kardeşler'in İlkbiçimi*, Münih 1928, s.574
13. V.G.Belinski, *Tüm Yapıtları*, Cilt 1-13, Moskova 1953-1959, Cilt 12, s.22-23
14. N.K.Mihaylovski, *Tüm Yapıtları*, S.Petersburg 1909-1914, Cilt 3, s.678
15. "Eleştirel düşünen kişilikler" kavramını önceleri Pisarev ima etmiş ve daha sonra I. Enternasyonal üyesi, Marx ve Engels'le uzun yıllar yazmış olan filozof, sosyolog P.V.Lavrov felsefi temellere oturtmuştur.  
Bu sorunla ilgili olarak bkz. L.M.Rozenblum, *Dostoyevski'nin Not Defterleri*, Moskova 1971
16. F.Engels, MEW, Cilt 18, s.536
17. F.M.D., *Tüm Yapıtları*, Cilt 9, s.325, 327
18. F.M.D., *Tüm Yapıtları*, Cilt 13, s.158-159
19. Friedrich Schiller, *Tüm Yapıtları*, Berlin 1959, Cilt 3, s.264, 266
20. Schiller'in *Tüm Yapıtları*, Münih-Leipzig 1948, Cilt 2, s.186
21. V.Komaroviç, *Karamazov Kardeşler'in İlkbiçimi*, Münih 1828, s.574
22. F.M.D., *Tüm Yapıtları*, Cilt 9, s.172
23. *Karşılaştırmamız*, A.V.Çiçerin, *Dostoyevski'nin Öncülleri*, Moskova 1971, s.363
24. F.M.D., *Edebiyat Üzerine*, s.116
25. F.M.D., *Tüm Yapıtları*, Cilt 9, s.628-630
26. *Goethe'nin Yapıtları*, Yayımlayan: Alman Bilimler Akademisi Berlin, Cilt 5, s.72
27. Sovyetler Birliği'nde yapılan yeni araştırmalar İvan'ın ideolojik tasarımını, örneğin hem Kant ve Kierkegaard'la ilişkileri açısından (Y.E.Golosovker, *Dostoyevski ve Kant*) hem de Rusya'daki toplumsal pratik bakımından ele almışlardır. (G.M.Friedlender, *Dostoyevski'nin Gerçekçiliği*, Moskova-Leningrad 1964, s.309-364; M.Gus, *F.M.Dostoyevski'nin Düşünceleri ve Kişileri*, 2. Basım, Moskova 1971; A.A.Belkin, *Karamazov Kardeşler. Sosyal-felsefi sorunlar*, Moskova 1959, s.265).

**KAYNAK**

Studien zum russischen Realismus des 19. Jahrhunderts, *Literatur und Gesellschaft*, Akademie-Verlag Berlin, 1973



# Felsefe Metinleri

## nomoi - yasalar II

platon

çevirenler: doç.dr. candan şentuna  
doç.dr. saffet babür

652 a A. : Görüldüğü gibi, bundan sonra konumuza ilişkin olarak, şunu incelememiz gerekiyor: Bunun tek yararı nasıl bir ruhsal yapımız olduğunu görmek midir, yoksa doğru düzgün yapılan içkili toplantılarda ciddi olarak gözönüne alınmaya değer büyük bir yarar var mıdır? Buna ne diyeceğiz? Var olsa gerek, çünkü herhalde uslamlamamız bunu göstermek istiyor; ama uslamlamamızın bizi yanlış yola götürmemesi için, hangi b yoldan ve nasıl olduğunu dikkatle dinleyelim.

K. : Söyle bakalım. ● ●

A. : Doğru eğitimin bizce ne olduğunu yeniden hatırlatmak istiyorum.

653 a Çünkü az önce söylediklerimizden çıkardığımız kadarıyla, bunun korunması başarıyla düzenlenmek koşuluyla bu töreye bağlıdır.

K. : Büyük konuşuyorsun.

A. : Söylediğim şu: Çocukların başlangıçtaki ilk duyuları haz ve acıdır, ruhlarına ilk olarak giren erdem ve kötülük bunlardır, oysa aklıbaşındalık ve sağlam, doğru yargılar yaşlılıkta bile elde edilse, bir mutluluktur. Bunları ve bunların sağladığı iyileri elde eden insan mükemmeldir. Eğitim b diye çocuklarda her şeyden önce erdem oluşmasına diyorum; haz ve sevgi, acı ve nefret henüz akılla kavrayamadıkları çağda çocukların ruhunda doğru biçimde oluşursa, akılla kavramaya başladıkları zaman da uygun alışkanlıklar edinme konusunda akılla doğru bir uyum kurarlarsa, bu uyumun bütünü erdemdir; hazlar ve acılar konusunda, daha başlangıçtan sonuna kadar nefret edilecek şeylerden nefret edecek, sevecek şeyleri de sevecek biçimde doğru yetişmiş olmayı uslamlama ile ayırıp da "eğitim" diye adlandırdığında, benim tanımıma uygun, doğru bir tanım yapmış olursun.



K. : Bize öyle geliyor ki, yabancı, eğitim konusunda daha önce söylediklerin de, şimdi söylediklerin de doğru.

A. : Tamam öyleyse. Bu, doğru biçimlendirilmiş haz ve acılar eğitime ilişkin olduğuna göre, insanlarda zamanla azalır ve yaşamları boyunca birçok bakımdan bozulur, ama tanrılar yapıları gereği çalışmaya zorunlu d insan soyuna acıyıp, bu çalışmalarını arasında soluk alsınlar diye birbirini ardından tanrısal şenlikler koymuşlar, düzelmeleri için Musaları, onların önderi Apollon'u ve şenlik arkadaşı Dionysos'u, bir de tanrılarla birlikte kutlanan bu şenliklerde kazanılan eğitimi vermişlerdir. Şimdi söylediğimiz sözün aslında doğru olup olmadığına bakmak gerek. Derler ki, her genç varlığın, deyim yerindeyse, kolu, bacağı ve çenesi rahat durmaz, kimi e keyifle dans eder ve oyun oynar gibi hoplayıp sıçrayarak, kimi de alabildiğine bağırıp çağırarak, durmadan hareket eder, oradan oraya koşturur ve gürültü yapar. Öteki canlılarda ritm ve uyum dediğimiz, hareketlerdeki düzen ve düzensizlik duygusu yoktur, ama şenlik arkadaşı olarak verildiği-  
654 a ni söylediğimiz tanrılar, bize haz veren ölçü ve uyum duygusunu kazandırmışlardır; böylece şarkı ve danslarla bizi birbirimize kenetleyerek hareket ettirirler ve korolarımızı yönetirler, "koro" da adını aynı kökten gelme "sevinç" sözcüğünden almıştır.<sup>17</sup> İlk olarak bunu kabul edecek miyiz? İlk eğitimin Musalar ve Apollon aracılığıyla olduğunu söyleyelim mi?

K. : Evet.

A. : O halde, bizim için eğitimsiz demek, korodan anlamayan demektir, eğitilmiş kişi de yeterince dans etmesini bilen kişi olarak düşünülmalıdır,  
b değil mi?

K. : Elbette.

A. : Koro da dans ve şarkı birliğidir.

K. : Zorunlu olarak.

A. : O halde, iyi eğitilmiş kişi, iyi dans edip şarkı söyleyebilmelidir.

K. : Herhalde.

A. : Şimdi söylediğimizin ne anlama geldiğine bakalım.

K. : Nasıl yani?

A. : "Güzel şarkı söylüyor ve güzel dans ediyor" diyoruz; "söylediği c şarkılar ve yaptığı danslar güzel" diye ekleyebilir miyiz?

K. : Ekleriz.

A. : Peki, güzeli güzel, çirkini de çirkin sayıp bunlara böyle bakan biri? Bize göre böyle bir kimse mi dans ve müzik konusunda daha iyi eğitim almış olacak, yoksa bedeniyle ve sesiyle güzel diye düşünülen şeyi her zaman başarıyla yerine getiren, ama güzel olmayandan hoşlanıp nefret etmeyen biri mi? Ya da sesiyle ve bedeniyle bunu başaramayan ve kavradı yamayan, ama haz ve acı konusunda güzel ne varsa sevip çirkinden nefret ederek başarılı olan biri mi?

K. : Eğitimdeki çok önemli bir ayrımı belirtiyorsun, yabancı.

A. : O halde, üçümüz de şarkı ve dansdaki güzelliği anlayabilirsek, doğru eğitilmiş olanla olmayanı ayırırız; bunu anlamazsak, eğitimin bir koruyucusu olup olmadığını ve nerede bulunduğunu bile kavrayamayız. Öyle e değil mi?

K. : Öyle.

A. : Öyleyse, bundan sonra bize düşen, iz süren köpekler gibi, güzel figürü,



güzel ezgiyi, güzel şarkıyı ve güzel dansı bulmaktır; eğer bunu gözden kaçırsak, Yunanlılardaki ya da yabancılardaki doğru eğitim konusunda bundan sonra söyleyeceklerimiz boşuna olacak.

K. : Evet.

A. : Pekala. Güzel figür ya da ezgiyi nasıl tanımlamamız gerekiyor? Söyle bakalım: Aynı ve benzer sıkıntılar içindeki yiğit birinin hareketleri ve 655 a sesleri ile korkağinkiler birbirine benzer mi?

K. : Nasıl olur? Yüzlerinin rengi bile farklıdır.

A. : Haklısın, arkadaşım. Ama müzik, ritm ve uyumdan oluştuğuna göre, müzikte hem figür hem de ezgi vardır, öyle ki ritmik ve uyumlu bir ezgi ya da figüre, koro eğitimcilerinin yaptığı gibi, bir benzetmeyle "güzel renkli" demek doğru değildir; oysa korkak adamın da yiğit adamın da figürü ya da b ezgisi vardır, yiğitlerinkine güzel, korkaklarınkine ise çirkin demek de doğru olur. Burada sözü uzatmamak için, kısaca diyebiliriz ki, ister doğrudan doğruya, ister bir imgeyle canlandırılmış olsun, ruh ve beden erdemine ilişkin figür ve ezgilerin hepsi güzeldir, kötülüğüne ilişkin olanlar ise bunun tersidir.

K. : Doğru söylüyorsun, bizim için de böyle olduğunu söyleyebiliriz.

A. : Bir de şu var: Hepimiz bütün korolardan aynı şekilde mi hoşlanırsın, c yoksa tam tersi mi?

K. : Kesinlikle.

A. : Öyleyse, bizi yanıltan şey ne ola ki? Acaba hepimiz için güzel şeylerin aynı olmaması mı, yoksa aynı olmakla birlikte aynı değillermiş gibi mi görünmeleri? Çünkü kötüyü canlandıran dansların erdemi canlandıranlardan daha güzel olduğunu ya da başkaları erdem figürlerinden hoşlanırken, karşıtıdan hoşlandığını söyleyecek biri yoktur. Bununla birlikte d çoğunluk müziğin doğruluğunu ruhlara haz veren gücünde bulur. Ama bunu ileri sürmek kesinlikle kabul edilemez ve bağışlanamaz, işte bizim yanılığımızın nedeni daha çok bu olsa gerek.

K. : Ne yanılışı?

A. : Koronun işi çeşitli eylemlerde ve olaylarda ortaya çıkan karakterleri taklit etmek olduğuna göre ve her bir koro üyesi kendi ahlak anlayışları ve taklit güçleriyle canlandırdığına göre, sözler, ezgiler ve danslar yaratılışları e ya da alışkanlıkları gereği, ya da her ikisiyle birden karakterlerine uygun ise, zorunlu olarak bunlardan hoşlanırlar, överler ve "güzel" diye tanımlarlar, ama yapılarına, karakterlerine ya da alışkanlıklarına aykırıysa, bunlardan hoşlanmaları ve övmeleri olanaksızdır, bunlara "çirkin" demek zorundadırlar. Yaratılıştan doğru ama alışkanlıkları yanlışsa ya da alışkanlıkları doğru ama yaratılışları bunun tersi ise, hazırlarıyla uyuşma- 656 a yan övgülerde bulunurlar: Nitekim, bunların hepsinin hoş ama kötü olduğunu söylerler, aklı başında saydıkları kimselerin karşısında, aslında güzel şeyleri göstermek istencesine, bedenleriyle bu şekilde hareket etmekten, böyle şarkılar söylemekten utanırlar, ama için için hoşlanırlar.

K. : Çok doğru söylüyorsun.

A. : Şimdi, kötü figürlerden ya da ezgilerden hoşlanan kimseye bunun bir zararı olur mu ya da bunun karşıtıdan haz duyanlara bir yararı dokunur mu?

K. : Herhalde.

b A. : Herhalde mi, yoksa kötü insanların kötü alışkanlıklarıyla bir arada



bulunup da nefret etmeyen, tersine kabul edip hoşlanan, düşteymiş gibi bu kötülüğü şaka yollu kınayan birinin durumuyla aynı olmak zorunda mı? O zaman, bundan hoşlanan kişi, övmekten utansa bile, zorunlu olarak hangisinden hoşlanıyorsa ona benzeyecektir. Bununla birlikte, başımıza gelecek bundan daha büyük hangi iyiliğin ya da kötülüğün kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz?

K. : Sanırım, yok.

c A. : Musalara ilişkin eğitim ve eğlence konusundaki yasaların yerinde bulunduğu ya da gelecekte yerinde konacağı ülkelerde, ritm, ezgi ya da söz olarak şiirde ozanın kendi hoşuna gidene, erdem ya da kötülük açısından bakmadan, rastgele, iyi yasalarla yönetilen o yurttaşların çocuklarına ve korodaki gençlere öğretmeleri için ozanlara izin verileceğini mi düşünüyoruz?

K. : Bu akla aykırı olur, değil mi?

d A. : Ama bugün, Mısır dışında hemen bütün kentlerde bu yapılabilmektedir.

K. : Mısır'da böyle bir yasanın konmuş olduğunu mu söylüyorsun?

A. : Bunu duymak bile şaşırtıcı. Bizim şimdi konuştuğumuz konuyu, yani kentlerdeki gençlerin çalışmalarında güzel figürler ve güzel ezgiler uygulamaları gerektiğini, anlaşılan onlar çok eskiden biliyorlardı; bunların neler olduklarını ve nasıl olduklarını belirleyip tapınaklara asmışlar; ne ressamlar ne de figür ve bunun gibi şeyler yaratan başka sanatçılar bunun dışında bir yenilik getiremezler, geleneksel olandan başka bir şey tasarlayamazlar, bugün de hem bu alanda hem de müziğin kapsamına giren bütün alanlarda böyledir. İncelersen, orada onbin yıllık resim ya da yontular bulacaksın —sözün gelişi değil, gerçekten onbin yıllık— ve aynı

657 a sanatla yapılan bu eserler şimdi yapılanlardan daha güzel de değil, daha cirkin de değil.

K. : Olağanüstü!

A. : Aslında, büyük ölçüde yasa koyucuyla devlet adamına bağlı bir şey. Ama orada başka eksikler bulabilirsin; gene de bu müzik konusunda gerçektir ve bunlara ilişkin olarak yapısı gereği doğruluk taşıyan ezgilere korkmadan kalıcı bir yasal düzenleme getirilebilmesi düşünülmeye değer. Bu ise, bir tanrının ya da tanrıya denk birinin işi olsa gerek, nitekim orada, derler ki, uzun zamandır korunmuş olan bu ezgiler Isis'e aitmiş. Dediğim b gibi, eğer bunlardaki doğruluk bir biçimde kavranabilirse, yasaya geçirmeye cesaret etmeli ve bunları kural olarak koymalı; çünkü müzik alanında durmadan yenilik içinde haz ve acı arayışı, kutsanmış koroyu eskidiğini ileri sürerek bozacak kadar güçlü değildir. Nitekim, öyle görünüyor ki, orada hiçbir şekilde bozamamış, tam tersi olmuş.

K. : Evet, anlattıklarından böyle anlaşılıyor.

A. : O halde koro eşliğindeki müzik ve eğlencedeki doğru yolun bu dediğimiz biçimde olduğunu söyleyebilir miyiz? İyi durumda olduğumuzu düşündüğümüz zaman, seviniriz, sevindiğimiz zaman da iyi durumda olduğumuzu düşünürüz, öyle değil mi?

K. : Öyle.

A. : Ve böyle bir durumda sevindiğimiz zaman yerimizde duramayız.

K. : Bu da doğru.

d A. : Bizim gençlerimiz dans etmeye heveslidir, onlar eğlence ve şenlik



içinde coşarken, eski canlılığımızı yitirdiğimiz için, bizim gibi yaşlılara yakışık alan şeyin onları seyretmekle yetinmek olduğunu düşünüyor, bizde gençlik anılarımızı olabildiğince uyandırabilecek olanlar için bu yarışmaları düzenliyoruz, değil mi?

K. : Çok doğru.

A. : Bugün çoğunluğun yarışanlar hakkında söylediği sözün kesinlikle boş olduğunu düşünmüyor muyuz? Diyorlar ki, bizi en çok eğlendiren, en çok hoşumuza giden kimse en becerikli sayılmalı ve birinci seçilmelidir. Nitekim, böyle bir ortamda eğlenmeye izinli olduğumuza göre, en çok kişiyi en çok eğlendirenin en çok onurlandırılması ve az önce söylediğim gibi, birincilik ödülünü kazanması gerekir. Şimdi bu söylenen doğru mu, bu şekilde olunca, doğru mu yapılmış olur?

K. : Herhalde.

A. : Ama sevgili dostum, bu konuda hemen karar vermeyelim, bunu ayrıntılarına bakarak şöyle inceleyelim: Diyelim ki, biri beden eğitimi, müzik ya da binicilik alanlarında hangisi olduğunu belirtmeden basitçe herhangi bir yarışma açtı, kentteki herkesi toplayarak ve ödül koyarak isteyen salt eğlendirme konusunda yarışmaya gelmesini duyurdu; ne şekilde olacağını göstermeden, seyircileri kim en çok eğlendirirse, bu etkiyi en çok yaratmış olmaktan ötürü onun birinci olacağını ve yarışmacıların en eğlencelisi olduğuna karar verileceğini bildirdi. Bu açıklamadan sonra neler olacağını düşünebiliyor muyuz?

K. : Ne demek istiyorsun?

A. : Herhalde biri Homeros gibi epik şiir, bir başkası lirik şiir söyleyecektir, biri tragedya biri de komedyya sunacaktır, biri de çıkıp kukla gösterisiyle birinci olmayı düşünürse, şaşmamalı, bunun gibi ve daha binlerce yarışmacı bir araya gelince, hangisinin birinciliği hak ettiğini söyleyebilir miyiz?

K. : Saçma bir soru: Yarışmacıların her birini bizzat dinlemeden önce, onları tanımış gibi, kim bunu sana yanıtlayabilir ki?

A. : Peki; ister misiniz ben size böyle saçma bir yanıt vereyim?

K. : Elbette isteriz.

A. : Eğer ufacak çocuklar karar verecek olsa, kukla gösterisi yapanı seçerler, değil mi?

d K. : Kuşkusuz.

A. : Biraz büyük çocuklarsa, komedyya ozanını seçerler; eğitim görmüş kadınlar, gençler ve belki hemen hemen bütün kalabalık da tragedya ozanını.

K. : Belki.

A. : "Ilias" ve "Odyssea"yı ya da Hessiodos'tan bir parça sunan epik ozan da herhalde bizim gibi yaşlılar büyük bir keyifle dinledikten sonra, onun fark atarak kazandığını söylerlerdi. O halde, kimin kazanması doğru? Bundan sonra sorun bu, değil mi?

K. : Evet.

e A. : Açıkçası, birinciliği bizim yaşlılarımızın seçtiği yarışmacının hak ettiğini söylemek zorundayız. Çünkü bence bizim alışkanlıklarımız bütün kentlerde ve her yerde halen bulunan alışkanlıklar içinde en iyisidir.

K. : Kesinlikle.

A. : Ben de müziğin haz verme açısından değerlendirilmesi gerektiği konu-



sunda çoğunlukla aynı düşünüyorum, ama rastgele kişilerin değil, en iyilerin ve gereğince eğitim görmüş olanların hoşuna giden, özellikle de erdemi ve eğitimi ile sivrilen bir tek kişinin hoşuna giden sanatın en güzel 656 a olduğunu düşünüyorum; bu nedenle, bu yarışmalardaki hakemlerin erdemli olmaları gerektiğini söylüyoruz, çünkü aklıbaşındalık ve cecaretten de pay almaları gerekir. Nitekim, gerçek hakem çoğunluğun alkışıyla heyecanlanıp da beceriksizliği yüzünden seyircinin tepkisine göre değerlendirmemeli, gevşeklik ve korkaklıkla karar verip bu görevi üzerine aldığı b zaman tanrıları andığı ağzıyla<sup>18</sup> yalan söyleyerek kararını umursamazca bildirmemelidir. Hakem seyircilerin öğrencisi değil, daha çok öğreticisi olmalıdır, doğrusu da budur, seyircilere uygun ve doğru olmayan hazlar veren kimselere karşı çıkmak için orada bulunmaktadır —çünkü eski Yunan yasası böyle gerektirir—; oysa bugün Sicilya ve İtalya'da geçerli olan yasa gibi, kararı seyirci kitlesine bırakan ve birinciyi kalkan el sayısına göre seçen yasa bir yandan ozanları bozmuş —çünkü hakemlerin çarpık zevkine göre eser veriyorlar, bunun sonucunda onları yönlendiren seyirci oluyor—, öbür yandan tiyatro zevkini de bozmuştur; nitekim, onların kendilerinininkinden daha üstün karakterleri izlerken, her zaman daha büyük bir haz duymaları gerekir, ama bugün tam tersi oluyor. Şimdi buraya kadar söylenenlerin bize göstermek istediği nedir? Şu mu bir bakın.

K. : Ne?

A. : Galiba söz üç ya da dört kez döndü dolaştı, aynı yere vardı: Eğitim, çocukları yasada doğru dile gelen ve yaşını başını almış en akıllı kimselerin deneyimleriyle doğru buldukları ilkeye çekmek ve gütmektir; çocuğun ruhu yasaya ve buna boyun eğen kimselere aykırı şeylerden zevk almaya ve acı duymaya alışmamalı, tersine yaşlılarla aynı şeylerden zevk alarak ve e acı duyarak onları izlemelidir; şarkı dediğimiz aslında ruhları büyüleyen şeyler bu nedenle bulunmuştur ve uyum dediğimiz şeyi sağlamaya çalışırlar; ama gençlerin ruhu bu çabayı kaldıramadığı için, eğlence ve şarkı olarak adlandırılır ve uygulanır, tıpkı hastalara ve bedenlen güçsüzlere 660 a bakanların bunlara yarayacak besinleri lezzetli yiyecek ve içeceklerle, zararlı besinleri de tiksindirici yiyeceklerle vermeye çalıştıkları gibi, öyle ki birinden hoşlanacaklar, öbüründen de beklenildiği gibi iğrenmeye alışacaklardır. Bu nedenle gerçek yasa koyucu sanatçıyı, güzel ve övülecek sözlerle ölçülü, yiğit ve tam anlamıyla erdemli insanlara özgü figürlerle ezgileri ritm ve uyum içinde gereğince yaratmaya ikna edecektir, ikna edemezse, zorlayacaktır.

b K. : Zeus aşkına, yabancı, öteki kentlerde böyle mi yaptıklarını sanıyorsun? Çünkü bildiğim kadarıyla, bizde ve Isparta'nın dışında senin şimdi söylediklerinin yapıldığından haberim yok, tersine dans ve bütün öteki müzik alanlarında, yasalar tarafından değiştirilmeksizin, Mısır'da olduğunu söylediğin gibi, aynı nitelikte ve aynı ilkelere bağlı olmaktan çok uzak, hiçbir zaman aynı kalmayan bir takım taşkın zevklerin etkisiyle c durmadan yenilikler ortaya çıkıyor.

A. : Çok güzel Kleinias. Ama sende, dediğin şeyin bugün uygulandığını söylemiş gibi bir izlenim yarattıysam, düşündüğümü açıkça dile getirememekten ötürü, buna yol açtığıma ve karşı çıkmama şaşmamalıyım. Ama müzik alanında olmasını arzu ettiğim şeyleri belki o şekilde dile



getirdim ki, sen bunları gerçekte oluyor diye söylediğimi sandın. Nitekim, yanlış yolda epey yol almış ve giderilmez uygulamaları kınamak hiç de hoş değildir, ama bazen kınamak gerekir. Bu konuda uzlaştığımızı göre, söyle bakalım, sizde ve Ispartalılarda böyle bir uygulama öteki Yunanlılardan daha mı çok görülüyor?

K. : Kesinlikle.

A. : Ya ötekilerde de böyle olsaydı? Bugün yapılandan daha iyi olduğunu söyler miydik?

K. : Eğer bizde ve Ispartalılarda olduğu gibi olsaydı, çok daha iyi olurdu, zaten sen de az önce böyle olması gerektiğini söyledin.

A. : O zaman, şimdi de şu konuda anlaşalım. Sizde müzik ile bütünüyle eğitim konusunda söylenenler, şunlar değil mi? Ozanları şöyle demeye zorluyorsunuz: İyi insan ölçülü ve adil olduğunda, hem mutludur, hem de talihli; ister boylu poslu ve güçlü olsun, ister ufak tefek ve zayıf; ister zengin olsun ister olmasın, Kinyras ve Midas'tan<sup>19</sup> daha zengin olsa bile, adaletsizse, mutsuzdur ve acınacak bir yaşam sürer. Sizin ozan, doğru söylüyorsa, bütün güzel denen şeyleri adaletle yapmayan ve elde etmeyen insanın "ne adını anarım, ne de (onu) adam yerine koyarım" diyor, eğer böyleyse "düşmanlarla göğüs göğüse çarpışmaya hevesli olacaktır", ama eğer dürüst değilse, ne "kanlı katliamı görmeye" dayanacak, ne koşuda Trakyalı Boreas'ı<sup>20</sup> alt edecek, ne de iyi olduğu söylenen bir şeyi olacaktır. Çünkü çoğunluğun iyi dediği şeylere iyi demek pek doğru olmuyor. Nitekim, deniyor ki, en iyi şey sağlıklı olmak, ikincisi güzellik, üçüncüsü zenginlik ve iyi denen daha binlercesi: İyi görmek ve işitmek, duyumlarla ilgili her şeyi iyi algılamak, hatta tiran gibi canının istediğini yapmak, her türlü mutluluğun son noktası olarak bütün bunlara sahip olmak ve olabildiğince çabuk ölümsüzlüğe kavuşmak. Oysa siz ve ben şöyle diyoruz: Bütün bu kazançlar adil ve inançlı kişiler için en iyi şeylerdir, ama adaletsiz kişiler için sağlıktan başlayarak hepsi son derece kötüdür; ayrıca görmek, işitmek, algılamak ve kısaca yaşamak, sonsuza kadar ölümsüz olup adalet ve erdem bütünü dışında iyi denen her şeye sahip olan kimse için çok büyük bir kötülüktür; ama böyle biri olabildiğince kısa yaşarsa, biraz daha azalır bu kötülük. Sanırım, ozanlarınızı benim dediklerimi söylemeye ve bunlara uygun ritimlerle uyumları yaratarak gençlerinizi eğitmeye ikna edeceksiniz ve zorlayacaksınız, değil mi? Bakın, açıkça söylediğim şu: Kötü denen şeyler, adaletsizler için iyidir, adaletliler içinse kötüdür; iyi denenler de iyiler için gerçekten iyi, kötüler için kötüdür. O halde, söylediklerim konusunda aynı düşüncede miyiz, değil miyiz?

K. : Kimi şeyler konusunda sanırım anlaşılıyor, ama kimi şeylerde hiçbir zaman.

A. : Peki, o halde sağlık, zenginlik ve ömrünün sonuna dek tiran kadar güçlü olma olanağına sahip birinin —isterseniz buna, başına kötü denen şeylerin hiçbir gelmeden, olağanüstü bir güç ve ölümsüzlükle yiğitliği de ekleyelim— içinde adaletsizlik ve küstahlıktan başka bir şey yoksa, böyle yaşayan birinin mutlu değil, apaçık zavallı olduğuna sizi inandıramaz mıyım?

K. : Çok doğru: İnandıramazsın.

A. : Pekala; bundan sonra ne söylememiz gerekiyor? Şimdi, yiğit, güçlü, güzel, zengin ve bütün yaşamı boyunca istediğini yapan biri, eğer adaletsiz



662 a ve küstahsa, sizce utanç verici bir yaşam sürmesi zorunlu olmaz mı?

Acaba "utanç verici" terimini kabul eder misiniz?

K. : Elbette.

A. : Peki, "kötü bir yaşam sürüyor" da diyebilir miyiz?

K. : Bu ötekiyle aynı değil.

A. : Ya iğrenç ve kendine zararlı bir yaşam?

K. : Bunlara nasıl katılabiliriz?

b A. : Nasıl mı? Anlaşılan, dostlarım, bu konuda uzlaşmamızı ancak tanrı

sağlayabilir, çünkü şu anda ayrı tellerden çalışıyoruz. Ama sevgili Kleinius,

bence bu, Girit'in apaçık bir ada olduğu kadar zorunludur. yasa koyucu

c biri çıkıp, kötü oldukları halde hoş bir yaşam süren birtakım insanların

bulduğunu ya da yararlı ve kazançlı şeylerle adaletili şeylerin başka

başka şeyler olduğunu söylerse, ona hemen hemen büyük cezayı verir-

dim, Giritlilerle Ispartalıların ve kuşkusuz başkalarının da şimdilerde

ağızlarında dolaşanlardan çok farklı şeyleri bana söylemeleri için yurttaş-

larımı ikna ederdim. Zeus ve Apollon adına, bakın, sevgili dostlar, size

d yasalar getiren bu tanrılara şöyle sorsak: "En adil yaşam, en hoş yaşam

midir, yoksa biri en hoş olan, öteki de en adil olan iki yaşam türü mü

vardır?". Eğer iki tür derlerse, soruyu doğru sormak koşuluyla, onlara bir

daha sorabiliriz: "Kimlere daha mutlu demek gerekir, en adil şekilde mi,

yoksa en hoş biçimde mi yaşam sürenlere?". Eğer en hoş biçimde yaşayan-

ları gösterirlerse, bu saçma bir yanıt olur. Ama böyle bir şeyi tanrılarla de-

e ğil, babalarımızla ve yasa koyucularla ilgili olarak söylemek istiyorum ve

önceki soruları babama ve yasa koyucuya soralım, o da çok hoş bir yaşam

sürenin çok mutlu olduğunu söylesin: "Sen benim çok mutlu yaşamamı

istemiyor muydun da, bana durmadan olabildiğince adil şekilde yaşama-

mı buyurdun durdun?". İşte bu konuda söz konusu baba ya da yasa

koyucu sanırım çaresiz kalacak ve kendisiyle çelişkiye düşecektir. En adil

yaşamın en mutlu yaşam olduğunu söylerse, bunu duyan herkes, yaşamın

bunda hazdan daha üstün hangi iyi ve güzel şeyi övdüğünü araştırır.

663 a Nitekim, adil bir insan için hazdan iyi hangi iyi vardır? Haydi bakalım, ün

ve övgü insanlardan da gelse, tanrılardan da gelse, iyi ve güzeldir, ama

zevкли değildir, kötü ün ise bunların tersidir, öyle mi? Hiç de değil, sevgili

yasa koyucu, diyeceğiz. Ama hiç kimseye kötülük yapmamak ve hiç

kimseden kötülük görmemek iyi ya da güzel olsa bile, can sıkıcıdır da

bunun tersi çirkin ve kötü olduğu halde, zevкли midir?

K. : Ama bu nasıl olur?

A. : Öyleyse, hoş olanı adil, iyi ve güzel olandan ayırmayan görüş, başka

b hiçbir şey için olmasa bile, inançlı ve adil bir yaşam sürmek için inandırıcı

olur, öyle ki yasa koyucu için bunların böyle olmadığını ileri süren görüş,

en çirkin ve en çelişkili görüş olacaktır: çünkü hiç kimse zevk vermekten

çok acı verecek bir şeyi yapmaya gönülden razı olmaz. Uzaktan bakılan

şey, deyim yerindeyse, herkes için, özellikle de çocuklar için bulanıktır;

ama yasa koyucu\*karanlığı dağıtarak bizi ileri sürdüğümüzün tersi kanıya

c götürcek, herhangi bir şekilde alıştırarak, överek ve açıklayarak adalette

adaletsizliğin bulanık çizilmiş olduğuna, adalete karşıt görünen adaletsiz-

liğin, kendisi adaletsiz ve kötü olan birinin bakışıyla hoş olduğuna, adale-

tin de son derece can sıkıcı olduğuna, buna karşılık adaletili birinin baki-



şıyla bütün bunların her iki durumda da herkes için tersi olduğuna inandıracaktır.

K. : Öyle görünüyor.

A. : Ama doğru değerlendirme açısından hangisinin daha yetkin olduğunu söyleyeceğiz? İyi insanın mı, kötü insanın mı?

d K. : Zorunlu ki iyi insanın.

A. : Demek ki, adaletsiz yaşam adil ve inançlı yaşam karşısında daha utanç verici ve kötü olmaktan öte, gerçekten daha az zevklidir de, bu zorunlu.

K. : Şimdiki temellendirmemize göre, herhalde öyle dostlarım.

A. : Sıradan bir yasa koyucu bile, gerçekte bu konuşmamızın şimdi gösterdiği gibi olmasa da, eğer gençlere onların iyiliği için bir yalan söylemeye e kalksaydı, bundan daha yararlı ve herkesin zorla değil, isteyerek adaletli

e K. : Gerçek, güzel ve kalıcı bir şeydir, dostum: Ama herhalde insanları

inandırmak kolay değil.

A. : Evet, ama bu kadar inanılmaz olduğu halde, Sidonlunun<sup>21</sup> masalına ve daha binlercesine inanmaları kolay olmadı mı?

K. : Hangi masala?

A. : Toprağa ekilmiş dişlerden silahlı adamların çıktığını anlatan masal. Bununla birlikte, yasa koyucu için inandırma konusunda, birinin gençlerin ruhunu inandırmaya kalkıştığına dair büyük bir örnek; öyle ki neye inandırarak kente ne büyük iyiliği yapabileceğinden başka hiçbir şeyi inceleyip bulması gerekmez, böyle bir topluluğun, şarkılarında, masallarında ve sözlerinde her zaman, tüm yaşamı boyunca bu konuda olabildiğince tek ve aynı şeyi söylemesi için her türlü çareyi bulmalıdır. Böyle ya da başka türlü düşünüyorsanız, bunlara karşı çıkmaktan çekinmeyin.

b K. : Bunlara ikimizin de karşı çıkabileceğini sanmıyorum.

A. : Bundan sonra söyleyeceğim şu: Üç türlü koronun olması, hepsinin de çocukların ruhunu henüz genç ve körpe iken, açıkladığımız ve daha da açıklayacağımız bütün öteki güzel şeyleri anlatarak büyülemesi gerektiğini ileri sürüyorum; bunların başında da şu gelmeli: Tanrıların en zevkli yaşamla en iyi yaşamın aynı olduğunu söylediklerini belirtmekle, en doğrusunu dile getireceğiz ve inandırmamız gereken kimseleri başka bir şey söylemektense, daha çok inandıracacağız.

c K. : Söylediğin şeylere katılmamak elde değil.

A. : O halde, en başta Musalara adanmış çocuk korosunun tüm kentin önünde var gücüyle bunları söylemek üzere ilk sırada ortaya gelmesi en doğrusudur; ikinci olarak otuz yaşın altındakilerden kurulu koro, söyleyeceklerinin doğruluğuna tanıklık etmek üzere Paian'a seslenerek ve gençleri ikna etme gücünde olmayı dileyerek şarkı söyleyecektir. Bundan başka, yaşları otuz ile altmış arasında olanlardan kurulu üçüncü bir koro şarkı söylemelidir: Altmışı aşkın olanlar şarkı söyleyemeyecekleri için, tanrısal bir sesle kendilerinininkine benzer yaşam biçimleri üzerine masallar anlatmalıdırlar.

K. : Hangi üçüncü korodan söz ediyorsun, yabancı? Bunun hakkında söylemek istediğini açık olarak anlayamadık.

A. : Ama daha önce söylediklerimizin çoğu hep bunun içindi.

e K. : Hâlâ anlamadık, daha açık anlatmaya çalış.



A. : Anımsayacak olursak, konuşmamızın başında dediydik ki, bütün genç canlılar yaratılıştan hareketlidir, ne bedenlerini ne de çenelerini tutamazlar, durmadan gürültü yapıp zıplarlar; bu iki konuda düzen anlayışına öteki canlılardan hiçbiri sahip değildir, yalnız insanın yapısında 665 a vardır bu; devinim düzeninin adı ritmdir, sesinki ise yüksek ve alçak tonların karışmasıyla, uyum diye adlandırılır; her ikisi birlikte olunca da "koro dansı" denir. Tanrıların bize acıyarak koro arkadaşı ve klavuzu olarak Apollon'u, Musaları, bir de üçüncü olarak, anımsıyorsak, Dionysos'u verdiklerini de söylemiştik.

K. : Nasıl anımsamayız?

A. : Apollon ile Musaların korosundan söz ettik; şimdi üçüncü olarak b geriye kalan Dionysos korosundan söz etmek gerekiyor.

K. : Nasıl? Söyle bakalım: Otuzunun, hatta ellisinin üstünde, altmış yaşına dayanmış kimseler Dionysos onuruna dans edeceklerse, Dionysos'un bu yaşlılar korosu ilk duyan için çok şaşırtıcı.

A. : Çok doğru söylüyorsun. Sanırım, bu konuda açıklama yapmalı ve bunun bu şekliyle nasıl mantıklı olacağını göstermeliyim.

K. : Evet???

A. : Peki, daha önce dediğim şey konusunda anlaştık mı?

c K. : Hangi konuda?

A. : Her yetişkinin ve çocuğun, özgür kişinin ve kölenin, kadının ve erkeğin, kısaca bütün kentin bütün kent için bu açıkladığımız şeyleri büyüleyici şarkılarda söylemekten geri kalmaması konusunda: Bunlar herhangi bir şekilde durmadan öyle değişirler, öyle büyük bir çeşitlilik ortaya koyarlar ki, şarkı söyleyenleri ilahilere karşı heveslendirirler ve onlara haz verirler.

K. : Bunun böyle olması gerektiğine nasıl katılmayız?

d A. : Kentimizin kıvancı olan bu koro, yaşları ve aklıbaşındalıkları ile kentteki koroların en inandırıcısı olarak, nerede en güzel şarkıları söyleyip en büyük iyiliği gerçekleştirebilir? Yoksa en güzel ve en yararlı şarkıların ustası olan bu koroyu akılsızca bir yana mı bırakacağız?

K. : Şimdi söylenenlere göre, bunu bir yana bırakmak olanaksız.

A. : Öyleyse, buna yakışan nedir? Acaba şöyle mi?

K. : Nasıl?

A. : Yaşlandıkça herkesin üzerine şarkı söylemeye karşı bir çekingenlik e gelir, şarkı söylerken daha az hoşlanır ve zorunlu kalınca daha çok utanır ne kadar yaşlanmış ve ağır başlı olmuşsa, o kadar utanır. Öyle değil mi?

K. : Kesinlikle.

A. : Böylece tiyatrodan çeşit çeşit insan karşısında dikilip şarkı söylemekten daha da utanacaklardır. Bu adamlar birinci olmak için yarışan korolar gibi, ses çalışması yapıp aç susuz ve bitkin bir halde şarkı söylemeye zorlanırlarsa, sıkıntı ve utanç içinde şarkı söyleyerek bu işi gönülsüz yapmazlar mı?

666 a K. : Evet, söylediğin şey kaçınılmaz.

A. : Öyleyse onları canı gönülden şarkı söylemeye nasıl heveslendireceğiz? İlk onsekiz yaşın altındaki çocuklara, çalışma hayatına başlamadan önce, gençlik çılgınlıklarından sakınıp ruh ve bedenlerindeki ateşe körükle gitmemelerini öğreterek, şarabı kesinlikle ağızlarına koymamalarını yasaya almayacak mıyız? Sonra otuz yaşına kadar olan gençler ölçülü



b olarak şarap içmeli, sarhoşluk ve aşırı içkiden kesinlikle uzak durmalıdırlar; kırkını aşmış olanlar toplu yemeklerde yiyip içtikten sonra öteki tanrılara seslenebilirler, özellikle de Dionysos'u daha yaşlıların kutlama ve eğlencelerine çağırabilirler: Tanrı bu eğlenceler için yaşlılığın sertliğini giderici bir çare olarak şarabı vermiştir; böylece gençleşeceğiz, gönlümüz c isteksizliğinden kurtulacak, tıpkı ateşe sürülmüş demir gibi sertliğini bırakıp yumuşacık olacak ve sonunda daha esnek hale gelecektir, değil mi? Bu duruma gelen herkes daha gönülden ve daha az utanarak, yabancı kalabalık karşısında değil, belli sayıda tanıdık kişiler arasında deminden beri büyüleme dediğimiz şarkıyı söylemek istemeyecek mi?

K. : Hem de çok.

A. : Bu, onların bizimle birlikte şarkı söylemeye katılmaları için yanlış bir d yol olmazdı.

K. : Kuşkusuz.

A. : Bu adamlar hangi dili kullanacaklar ve hangi şarkıyı söyleyecekler? Onlara yakışan bir tarz olması gerektiği açık değil mi?

K. : Nasıl olmaz?

A. : Öyleyse, tanrılara benzeyen bu adamlara yakışan hangisi? Koro şarkısı mı?

K. : Biz ve Ispartalılar, korolarda öğrenip alıştığımızdan başka bir şarkı söylemeyiz, yabancı.

A. : Bu olağan; çünkü aslında en güzel şarkıyı bilmiyorsunuz. Kentlerde e yaşayan kişilere değil, ordugaha yakışan bir devlet düzeniniz var, gençlerinizi sürü halinde birlikte otlayan taylar gibi bir arada tutuyorsunuz; içinizden hiç kimse, daha vahşi ve huysuz iken kendi tayını alıp sürüden ayırarak başına özel bir seyis geçirmiyor, yalnız iyi bir asker olmasını

667 a değil, aynı zamanda bir devleti ve kenti yönetebilmesini sağlayacak her şeyi onun eğitimine katarak, onu kırbaçlayarak ve evcilleştirerek eğitmiyor. Oysa kişinin, yiğitliği her zaman ve her yerde bireyler ve kent bütünü için erdem ilk sırasında değil, dördüncü sırasında görmesiyle Tyrtaios'un savaşçısından daha üstün olduğunu başta söylemiştik.

K. : Bilmem neden, gene yasa koyucularımızı küçümsüyorsun, yabancı!

A. : Hayır, sevgili dostum, bunu yaptysam, bilerek olmadı; ama eğer isterseniz, aklın gösterdiği yoldan gidelim. Halk tiyatroları ve koronun- kinden daha daha güzel bir müzik varsa, buna öteki tür müzikten utandıklarını ve en güzel müziğe katılmaya hevesli olduklarını söylediğimiz kişilere ayırmaya çalışmalıyız.

K. : Evet.

A. : O halde, her şeyden önce şunun belli bir letafeti olan her şeyde bulunması gerekir: Ya letafeti tek başına onun en önemli niteliğidir, ya doğrudur, ya da üçüncü olarak bir yararı vardır, değil mi? Söz gelişi, yemenin, içmenin ve bütün beslenmenin haz diyebileceğimiz hoş bir yanı c vardır; doğruluk ile yarar açısından ise, yiyeceklerin sağlığı deyip durduğumuz şeydir, işte budur bunlardaki doğruluk.

K. : Kesinlikle.

A. : Öğrenme de hoştur ve haz verir, ama bunu uygunluk, yarar, iyi ve güzel açısından tamamlayacak olan şey, doğruluğudur.

K. : Evet.

A. : Ya, benzerliğe dayalı eserler veren beti<sup>22</sup> sanatları? Haz veren bir şeyi



d gerçekleştiriyorlarsa, bu oluyorsa, buna letafet adını vermek son derece doğru olmaz mı?

K. : Evet.

A. : Kısaca söylemek gerekirse, bunlardaki doğruluğu sağlayacak olan haz değildir, öncelikle nicelik ve nitelik bakımından eşitliği bunu sağlar.

K. : Güzel.

A. : O halde, gerçekleştiğinde bir yarar sağlamayan, gerçeği söylemeyen, benzerliği sergilemeyen, ama bir zararı da dokunmayan şey, buna karşılık e ötekilerle bir arada bulunan letafeti yüzünden, sırf bu yüzden, hazla doğru bir şekilde değerlendirilebilir, yukarıdakilerden hiçbiriyle bir arada bulunmadığı zaman, bu letafet bal gibi haz diye adlandırılabilir. Öyle değil mi?

K. : Yalnızca zararsız hazdan söz ediyorsun.

A. : Evet, işte bu hazza, ciddiye alınacak ya da söz etmeye degecek bir zararı ya da yararı dokunmadığı zaman, "eğlence" diyorum.

K. : Çok doğru söylüyorsun.

A. : Demek ki, şimdi söylediklerimizin sonucunda, her tür taklitin verdiği haz ve doğru olmayan sanı açısından değerlendirilmesinin uygun olduğu nu ileri süremeyiz —her tür eşitliğin de: Çünkü birine öyle geldiği için ya da biri bundan hoşlanmadığı için, "eşit" eşit değildir, "orantılı" da orantılı değildir—, tersine başka bir şey açısından değil, her şeyden çok doğruluk açısından değerlendirilmelidir, değil mi?

K. : Tamamam öyle.

A. : O halde, müziğin bütününe taklit ve beti sanatı olduğunu söyleyebilir miyiz?

K. : Niye söylemeyelim?

A. : O halde, biri müziğin, verdiği haz açısından değerlendirilmesini ileri b sürdüğünde, bunu kabul etmemeli, eğer varsa, bu müziğe ciddi gözle bakmamalı, güzelin takliti açısından benzerliğe sahipse araştırmalıyız.

K. : Çok doğru.

A. : Anlaşılan en güzel şarkıyı ve sanatı arayanlar da, hoş olanı değil, doğru olanı aramalı; çünkü dediğimiz gibi, taklitin doğruluğu, taklit edilen şeyin niceliği ve niteliği ne idiye, onu gerçekleştirmesindedir.

K. : Elbette.

A. : Müzik alanında yaratılan bütün eserlerin taklit ve betimleme olduğunu herkes kabul edecektir; buna bütün ozanlar, dinleyiciler ve oyuncular da katılır mı?

K. : Kuşkusuz.

A. : O halde, anlaşılan, bu konuda yanılığa düşmek istemeyen, her bir eserin ne olduğunu anlamalıdır; çünkü bunun özünü, ne anlatmak istediğini ve gerçekte neyin betimlemesi olduğunu anlamayan, gerçekleştirilmek istenen şeyin doğruluğunu ya da ondaki eksikliği hiç kavrayamayacaktır.

K. : Hem de hiç: Başka nasıl olabilir?

d A. : Doğru biçimi bilmeyen kişi, iyi ya da kötü biçimi ayırdedebilir mi? Pek açık söylemedim galiba, belki şöyle söylenirse, daha kolay anlaşılabilir.

K. : Nasıl?

A. : Kuşkusuz binlerce betimleme görmüşüzdür.



K. : Evet.

A. : Ya biri bunlarda taklit edilen nesnelere her birinin ne olduğunu bilmiyorsa? Bunların doğru canlandırılıp canlandırılmadığını bilebilir mi? Dedğim şu: Örneğin, beden oranları ve parçalarından her birinin düzeni e yerinde mi, oranların niceliği ve birbiri yanına getirilmiş parçalar uygun düzeni bulmuş mu —renkleri ve biçimleri de öyle mi—; yoksa bütün bunlar karmakarışık mı yapılmış? Sizce taklit edilen canlıların ne olduğunu bile bilmeyen biri bunları ayırdedebilir mi?

K. : Nasıl ayırsın?

A. : Peki, resmi çizilen ya da yontusu yapılan şeyin bir insan olduğunu bilsek, sanatçının, bütün parçaları, renk ve çizgileri yakalamış olduğunu 669 a bilsek? Bunları bilen birinin, yapının güzel mi olduğunu ya da nerede güzelliğinin eksik kaldığını bilmesi de zorunlu değil mi?

K. : Bu durumda, diyebilirim ki, yapıtların güzelliğini kesin olarak anladık.

A. : Çok doğru söylüyorsun. Demek ki, resim, müzik ve bütün sanat alanlarındaki her eser konusunda işinin ehli bir hakem olacak kişinin şu üç noktayı bilmesi zorunlu: İlk eser ne olduğunu, sonra ne kadar b doğru, üçüncü olarak da betimlemelerin söz, ezgi ve ritme ne kadar iyi canlandırıldığını bilmeli, değil mi?

K. : Herhalde.

A. : Ama müzikte söz konusu olan güçlüğü de belirtmeden geçmeyelim. Nitekim öteki beti sanatlarına göre müziğin daha ayrıcalıklı biçimde sözü edildiği için, hepsinin içinde en çok dikkat gerektireni odur. Çünkü bu c konuda yanlışlığa düşen, kötü alışkanlıklara kapılarak en büyük zararı görebilir, ve ozanlarımızın yeteneği Musalarinkinden çok aşağı kaldığı için, müziği anlamak son derece zordur. Nitekim, Musalar eser yaratırken erkeklerin sözlerine kadınlara yakışan renk ve ezgiler katacak, özgür kişilerin ezgi ve figürlerini oluştururken, kölelere ve özgür olmayan topluluklara özgü ritimler sokacak, gene özgür kişilere uygun ritm ve figürler tasarlarken, bu ritmlere ters düşen ezgi ve sözler uygulayacak kadar yanlış düşmezler; dahası, hayvanların, insanların, çalgıların seslerini ve d binbir çeşit gürültüyü bir tek şeyin takliti olarak aynı esere hiçbir zaman sokmazlar.<sup>23</sup> Buna karşılık, bizim ozanlar bütün bunları iç içe işleyerek ve saçma sapan üstüste yığarak, Orpheus'un "neşe saati çalanlar" dediği insanları gülmekten kırıp geçiriyorlar. Çünkü bunların hepsinin karmakarışık edildiğini görürler; üstelik ozanlar çıplak sözleri vezne yerleştirerek ya da ezgi ve ritmi sözsüz ele alarak, salt kitara ve flavta kullanarak e ritm ve figürleri ezgiden ayırıyorlar: Böylece bunlarda söz olmadığından ritmi ve uyumu yakalamak, ne demek istediğini ve söz etmeye değer taklitlerden hangisine benzediğini anlamak son derece zordur; ama dans 670 a ve şarkının gerektirdiğinden fazla kitara ve flavta kullanarak, ne kadar hız, gösteriş ve hayvan sesine yer verilirse, o kadar bağılılığın içine batıldığını bilmek gerek. Bu iki çalgının tek başına kullanılması her türlü sanat dışı acayıplığı yaratır. İşte bunlar üzerine söyleyeceğim bu: Ama biz şimdi içimizden otuzunu dolduranların ve ellisini aşanların kaçınmaları gereken sanatı değil, aramaları gereken sanatı inceliyoruz. Bence bunlardan çıkan sonuç bize şunu gösteriyor: Şarkı söyleyecek elli yaşındaki insanlar koro müziğinden daha iyi bir eğitim almış olmalıydılar. Çünkü



onların iyi bir ritm ve uyum duygusuyla bilgisine sahip olmaları zorunlu; yoksa ezgilerin doğruluğunu, bunlara Dor makamının<sup>24</sup> uyup uymadığını ya da ozanın buna uyguladığı ritmin doğru olup olmadığını nasıl bilecek?

K. : Açık ki, hiçbir şekilde bilemeyecek.

A. : Zaten çoğunluğun uyumlu ve ritmik olanla olmayanı yeterince ayırdığını sanması çok gülünç; bunların hepsi de çalgı eşliğinde şarkı söylemiş ve uygun adım yürümüş kimselerdir, ama bunların hepsini bilmeden yaptıklarını düşünmezler. Aslında öğeleri uygun olan her ezgi doğrudur, uygun değilse, yanlıştır.

K. : Zorunlu olarak.

A. : Ya bu öğeleri hiç bilmeyen? Dediğimiz gibi, herhangi bir eserde bunların doğru olup olmadığını anlayabilir mi?

K. : Nasıl ankasın?

A. : O halde, anlaşılan, şimdi söylediklerimizden yine şu çıkıyor: Gönülden şarkı söylemeye teşvik ettiğimiz ve bir biçimde zorladığımız şarkıcılarımız, ritmlerin ölçüsüyle ezgilerin notalarını izleyebilecek düzeyde eğitilmiş olmalıdırlar: Böylece uyumlarla ritmleri tanıyarak yaşlarına ve durumlarına uygun olanları seçebilecekler, bu şarkıları söyleyecekler, söylerken de o an için zararlı olmayan bir haz duyacaklar ve gençler için iyi alışkanlıklara doğru uygun bir bağlılık konusunda kılavuz olacaklardır; bu düzeyde eğitilmişlerse, çoğunluğa göre, hatta bizzat ozanlara göre, daha özenli bir eğitim görmüş olacaklardır. Nitekim, üçüncü sırada saydığımız, taklitin güzel olup olmadığını bilmek, ozan için zorunlu değil, uyum ile ritmden anlaması belki zorunlu, ama yaşlılar en güzeli ikinciden ayırabilmek için üçünü birden bilmeli; yoksa gençleri erdem yolunda

671 a büyülemeleri hiçbir zaman söz konusu olamaz. Konuşmamızın başında amaçladığımız şey, yani Dionysos korosuna katkımızın yerinde dile getirildiğinin gösterilmesi, olabildiğince gerçekleşti: Şimdi bunun böyle olup olmadığına bakalım. Böyle bir toplantı içki aktıkça zorunlu olarak hep daha gürültülü patırtılı hale gelir: Sözümlüğün başında, bugünkü uygulamalarda bunun kaçınılmaz olarak böyle olduğunu söylemiştik.

K. : Evet, bu kaçınılmaz.

A. : Bu durumda herkes kendini daha hafif hisseder, coşar, neşelenir, çenesi düşer ve yanındakileri dinlemez olur, kendisiyle ötekilerin yöneticisi olmaya kendini layık bulur.

K. : Kesinlikle.

A. : Böyle olunca, içki içenlerin ruhları ateşe konmuş demir gibi, onları c yoğurup biçim vermeyi bilen ve bunu başaran birinin elinde, gençliklerinde olduğu gibi kolay güdülecek kadar yumuşacık olur ve gençleşir, dememiş miydik? Bu biçimleyici de hani şu iyi yasa koyucu olacaktır: çıkardığı içki yasalarıyla aşırı güvenli, gözü kara ve gereğinden fazla arsız olanın, yerine göre susmak, konuşmak, içmek ve şarkı söylemek istemeyenin bütün bunların tersini yapmasını sağlayacaktır, ve güzel olmayan cürete d kapılanın içine, adaletin yardımıyla, buna karşı savaşacak en güzel korkuyu, utanma ve ar duygusu adını verdiğimiz tanrısal korkuyu salacaktır, değil mi?

K. : Öyle.

A. : Bu yasaların koruyucuları ve yardımcıları dengeli kişiler olacaktır, ayık olanlar da sarhoşları yöneteceklerdir; bunlar olmadan sarhoşlukla



savaşmak dengeli yöneticiler olmadan düşmanlarla savaşmaktan daha tehlikelidir; bunlara ve Dionysos'un altmış yaşını aşkın önderlerine gönülden uymayan, Ares'in önderlerini dinlemeyenle aynı derecede, hatta ondan daha büyük utanç içinde olacaktır.

K. : Doğru.

A. : Sarhoşluk böyle olsa, eğlence böyle olsa, içki içenler kuralınca yapılan her toplantıya katılarak ayıkların sarhoşları yönetmesine uymakla bundan bir yarar elde edip, şimdiki gibi düşman olacak yerde, eskisinden daha çok kaynaşarak birbirlerinden ayrılmazlar mı?

K. : Şimdi söylediğin gibi olursa, doğru.

A. : Öyleyse, Dionysos'un bu armağanını kötü ve devlete alınmaya değmez diye basitçe kınamayalım. Nitekim, daha pek çok yararı sayıp dökülebilir; ama insanlar bunu yanlış anlar kötü yorumlar diye, armağan ettiği şeyin en büyük iyilik olduğunu çoğunluk karşısında söylemekten çekiniyorum.

K. : Neymiş bu?

A. : Bir söylenti vardır, efsane gibi yayılır: üvey annesi Hera bu tanrının aklını başından almış<sup>25</sup>, bu yüzden o da öç almak için tüm Bakkhos çılgınlıklarını ve taşkın koro dansını ortaya çıkarmış; şarabı da bu nedenle armağan etmiş. Ama ben bunları tanrılar konusunda kesinlikle konuşulabileceğini düşünenlere bırakıyorum, ancak şu kadarını biliyorum: hiçbir canlı, olgunluğundaki akıl düzeyiyle dünyaya gelmez; uygun zeka düzeyine henüz ulaşmadığı bu süre içinde her canlı taşkındır, gelişi güzel bağırır çağırır, ayaklarının üstüne basar basmaz da hoplamaya zıplamaya başlar. Anımsarsanız, bütün bunların müziğin ve beden eğitiminin kaynağı olduğunu söylemiştik.

K. : Evet, anımsıyoruz.

A. : Bu başlangıcın biz insanlara ritm ve uyum anlayışını verdiğini ve tanrılar arasında Apollon'un, Musaların ve Dionysos'un bunu sağladıklarını da anımsıyoruz, değil mi?

K. : Elbette.

A. : Görüldüğü gibi, başkalarının söylediğine göre, şarap insanlardan öç alma üzere, kendimizden geçelim diye verilmiştir; oysa bizim şimdi söylediğimiz bunun tersi: ruhun ar duygusu, bedeninde sağlık ve güç kazanması için bir ilaç olarak verildiğini ileri sürüyoruz.

K. : Konuyu çok güzel özetledin, yabancı.

A. : Böylece koro konusunun yarısını bitirmiş olalım; öbür yarısını isterseniz ele alalım, isterseniz burada bırakalım.

K. : Nasıl bir bölümlenme yapıyorsun? Bu iki yarından kastettiğin ne?

A. : Koronun tümü bizim için eğitim bütünü idi, sese ilişkin ritm ve uyum da bunun bir parçası idi.

K. : Evet.

A. : Bedenin devinimi açısından ritm, sesinkiyle ortak bir yandı; bedene özgü olan figürdü, sese özgü olan ise ezgiydi.

K. : Çok doğru.

A. : Ruhun erdem yolunda eğitime ulaşan ezgilere de, bilmem nasıl, "müzik" adını vermiştik.

K. : Doğru.

A. : Eğlenen insanların dansı dediğimiz beden devinimlerine gelince, bu



devinin bedeni mükemmelleştiriyorsa, bunu amaçlayan sanat eğitimine de "beden eğitimi" diyelim.

K. : Çok yerinde.

b A. : Koronun yarısı olarak incelediğimizi ve bitirdiğimizi söylediğimiz müzik için bu kadar yeter; öteki yarıdan söz edelim mi, yoksa ne yapalım?

K. : Sevgili dostum! Giritlilerle ve Ispartalılarla konuştuğuna göre, müzik konusunu inceleyip beden eğitimi eksik bırakınca, bu soruya bizim vereceğimiz yanıtın ne olacağını sanıyorsun?

A. : Böyle söylemekle, sanırım, açıkça yanıtlamış oldun; anladığım kadarıyla, dediğim gibi, bu soru aynı zamanda bir yanıt, ayrıca beden eğitimi konusunu tamamlamak için de bir buyruk.

K. : Çok iyi anladın, öyle yapalım.

A. : Evet, öyle olsun; çünkü ikinizin de bildiği şeyleri anlatmak hiç de zor değil. Nitekim, bu sanatta ötekinden daha deneyimlisiniz.

K. : Galiba doğru söylüyorsun.

A. : O halde, bu eğlencenin kaynağı, her canlının doğal olarak sıçramaya alışık olmasıdır; insan ise, dediğimiz gibi, ritm anlayışına ulaşarak dansı yaratmış, ezgi bellekte kaldığı ve ritmi uyandırdığı için, bu ikisi bir araya gelerek koro dansını ve eğlenceyi yaratmıştır.

K. : Çok doğru.

A. : Bunun bir bölümünü çoktan inceledik, dedik, şimdi de öteki bölümünü incelemeye çalışacağız.

K. : Kabul.

e A. : Öyleyse, siz de katılırsanız, önce içki içme konusunu noktalayalım.

K. : Nasıl noktalayacaksınız?

A. : Bir kentin, şimdi adını andığımız bu töreyi ciddiye alıp ölçülülük alıştırmaları olarak yasalar ve kurallar içinde uygulamak ve böylece aynı mantıkla öteki hazlara egemen olmak için çare olarak düşünüp bu hazlardan da uzak durmamak koşuluyla, bütün bunları bu şekilde uygulaması gerekir; ama eğlence için her isteyen, istediği zaman ve istediği kişilerle öteki töreleri de katarak içebilecekse, o kentin ya da o adamın içki kullanmasından yana oy kullanmam, tersine Giritlilerin ve Ispartalıların uygulamasından çok Kartacalıların yasasını onaylarım; onlarda ordugahta hiç kimse bu içkiyi hiçbir zaman ağzına koymaz, bütün bu süre içinde su içerler, kentte de ne kadın ne erkek köle hiçbir zaman şarap içmez, yöneticiler de yönettikleri yıl boyunca, gene gemiciler ve görev başındayken yargıçlar hiçbir şekilde ağızlarına koymazlar, önemli bir toplantıya katılacak olanlar da öyle; alıştırmaları ve hastalık durumları dışında gündüzleri hiç kimse hiçbir şekilde, geceleri de kadın ya da erkek çocuk yapmaya niyetlendikleri zaman, şarap içmezler. Aklıbaşında ve yasalara saygılı kimselerin şarap içmemesi gereken daha pek çok durum sayılabilir: Öyle ki, bu

674 a düşünceye göre herhangi bir devletin çok sayıda bağı ihtiyacı yoktur, öteki üretim alanları ve yaşam biçimleri düzenlenmiştir, ama şarap üretimiyle ilgili alanlar sınırlı bir yer tutar ve sayısı çok azdır. İşte yabancılar, eğer uygun bulursanız şarap üzerine söylenenlerin son noktası bu olsun.

K. : Oldu, uygundur.

b

c

d

e

f

g

h

ı

ii

iii



**NOTLAR:**

- 17) **Khoros** ("koro") ve **khara** ("sevinç") sözcükleri aynı kökten gelme değildir.  
 18) Sanat ve spor yarışmalarında hakemler korkunun ya da kayırmanın etkisinde kalmadan karar alacaklarına yemin ederlerdi.  
 19) Sırasıyla Lidya ve Frigya kralları olan Midas ile Kinyras son derece zengin olmalarıyla ünlü idiler.  
 20) Kuzey rüzgarı.  
 21) Kadmos.  
 22) **Tekhnai eikastikai**: Figüratif sanatlar.  
 23) Platon'un hiç hoşlanmadığı yeni müziğin eleştirisi (krş. **Devlet III 399 c**); Euripides'in **Orestes**'inde Frigyalının monodisini Aristophanes de alaya almıştır (**Kurbağalar 1309 vd.**), ama Platon'a daha da gülünç gelmiş olmalıdır.  
 24) Beş tam ve iki yarım sestten kurulu bir gam üzerinde tam ve yarım seslerin birbirini izlediği makam. Bütün eski makamlar arasında, adı yalnız burada geçen Dor makamı, Platon'un her zaman en sevdiği makamdır (krş. **Devlet III 399 a**; **Lakhes 118 d**).  
 25) Krş. **EUR. Kyklops, m.3: emmanes Heras hypo.**



TÜSTAV



# Felsefe Kitapları

---

“felsefenin tarihi” “orman” adlı bir “dev” midir,  
“engin su birikimi” mi?

dr. vural yıldırım\*

“Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları No: 321”,  
“Atatürk’ün 100. Doğum Yılına Armağan” edilmiş.

Adı; Felsefe Diyalektik Bilgi Kuramı (Epistemoloji).

Yazarı: Doç.Dr. Şahin Yenişehirlioğlu.

Gerçekte hangi nedenle yazıldığı: “Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Diyalektiğin Dört Evrimsel Gelişiminin Çözümlemesi ve İrdelenmesi Sorunsalı Adıyla Kasım 1980 tarihinde doçentlik tezi olarak kabul edilmiştir.” (s.1)

Yayınlandığı yer ve tarih: Ankara 1982

Basıldığı yer: Ankara Üniversitesi Basımevi - 1982

Boyutları: 16,5 x 24 x 3,5 cm.

Kaç sayfadan oluştuğu: XV + 516

İncelemeye alınma gerekçesi: “ÖNSÖZ”de,

“Felsefe alanına girdiğim çocuk denilecek yaşlardan bugüne gelinceye dek, geniş boyutlu bir çalışma yapmak istemişim. Bu nedenle de, bu tür bir çalışma yapmak için bazı derin ve ayrıntılı hazırlıklar ve bilgi yapısı gerekiyordu. Bunu, bu çalışmada sağladığımı ortaya koyabiliyorsam ve ülkemdeki felsefe dünyasının oluşmasına bir katkıda bulunabiliyorsam, eğer, o zaman, en büyük mutluluğu elde etmiş olacağım.

altını çizdiğimiz sözlerin bir felsefeci tarafından söylendiğinden duyulan kuşku. Tehlikesi: Felsefe ile ilgilenecek öğrencilerin gözünü korkutmak, dolaylı tehditte bulunmak.

Ayrıntılı bir biçimde incelenen sayfa sayısı: 12 + 1 + 1.

---

\* DTCF, Hungaroloji Anabilim Dalı öğretim üyesi



Okunan sayfa adedi: 125.

Yaz evladım!...

Yazar okuyucunun gözünü korkutuyor: Felsefe'yi, "karanlık ve sık, ışık geçirmez ve gür ormanlara" benzetiyor. Neyse ki, sağlıklı bir biçimde dile getirememiş. Ancak, bu durumuyla da tehlikeli olmayı başarmış. Değişik şeyler söyler gibi görünerek aynı anlamdaki sözleri iki kez yinelemiş. Amacın, okuyucunun kafasını daha ilk satırlarda karıştırmak olduğu anlaşılıyor. (s.3)

Yeni paragrafta bu "orman"da dolaşmanın "göründüğü gibi korkutucu olmadığı gerçeği"ni belirtiyor; ama bundan, "Felsefe'nin Tarihi"ni gerekli bir biçimde dolduran düşüncelerin oluşturmuş oldukları aydınlık alanlara ulaşıyordu" (s.3) da dediği için, felsefede asıl korkulacak şeyin "düşünceler" değil, gereksiz bir biçimde dolduran şeyler olduğu anlaşılıyor. Bu şeylerin ne olduğunun bulunması okuyucunun imgelemine bırakılarak onun daha daha korkması, paniğe kapılması sağlanmaya çalışılmış.

"Ormanı ören ağaçlar ve bitki örtüsü" felsefe akımlarına benzetilmiş; sonra da "bitki örtüsü" ayrıca "felsefi düşünceler"e de benzetilmiş. Bir sonraki tümcede de okuyucunun korkması, ürkmesi gereken nesnelere bir ormandaki "kesif ağaç örtüsü" olduğu belirleniyor. Bu durumda korkulması gerekeni bulmuş oluyoruz: ORMAN! "Ağaçların, kesif ağaç örtüsünün ve bitki örtüsünün" yer aldığı "ORMAN" adını taşıyan bir nesne bu!

Felsefe tarihini "gerekli bir biçimde dolduran düşünceler" bulunduğunu söyleyerek "gereksiz bir biçimde dolduran düşünceler"in de bulunduğunu sezdirmesi yazarın lehine bir puan. "Gerekli bir biçimde dolduran düşünceler"i o ormanda rastlanan göle benzetiyor.

Bu "ürkütücü, korkutucu" ORMAN denen nesnenin içinde "zevkle ve cesaretle, usu da kılavuz alarak ilerlersek", arada sırada "gerekli bir biçimde doldurulmuş düşünceler"in bulunduğu "göller"e ulaşarak soluklanacağız; çıkınca da —çıkıp çıkamayacağımızı daha sonra göreceğiz—ödülümüz bizleri bekliyor: GERÇEK.

Bu ormanda "ağaç örtüsünü ve bitki örtüsünü" kese biçer ilerlememiz gerekiyor, yoksa o ürkütücü kesiflik giderilemiyor:

Böylece o ürkütücü kesiflik, zevkle ve cesaretle ilerleyen usun adımları karşısında, bir bir gideriliyor ve giderildikçe de GERÇEK'e ve gerçeğin oluşturmuş olduğu yapıya varılıyordu. (s.3)

Yazar bundan sonra, "Çin'den ve Hint'ten başlayıp günümüze dek yoğrula yoğrula oluşan" GERÇEK'in "yapısı" içinde saydığı Eski Yunan Felsefe ve bilimine Batı Uygarlığı'nın tapmış ya da tapmakta oluşunu "haklı ya da haksız" buluyor iki çizgi arasında. Bu GERÇEK'in yapısında "Ortaçağ'ın siyah olan karanlıkları" da yer alıyor. (s.3) Ortaçağın "beyaz olan karanlıkları"na bu yapıda yer vermemesi aleyhine bir puan!

"GERÇEK ve gerçeğin oluşturmuş olduğu" bu "yapı" günümüze de ulaşıyor en sonunda. Şöyle ulaşıyor ama:

Bu ulaşma ya da varma işinde ve eyleminde, ... (s.3)

Okuyucu daha "ulaşma" ile "varma", "iş" ile "eylem" sözcüklerini ayırdedebilecek düzeyde olmayabilir; onun korkusu da bundan doğacaktır zaten. Yazar bunları yan yana kullanarak pek de korkulacak bir şey olmadığını alıştırma alıştırma gösteriyor olabilir. Bu arada, "Felsefe'nin Tarihi'nin karanlık ve sık, ışık geçirmez ve gür ormanlarına dalması gereken" yazar kendisini de US'a benzetiyor.



Benzettikten sonra da bu yürüyüşünü belki bir öven çıkmaz diye düşündüğünden olacak, kendisi için şunları söylüyor:

..., Us, her zamanki gibi boş durmuyor ve yeniden **ulu, yüce ve görkemli yürüyüşünü** Tarih'in her türlü serüveninin ardından yeniden ve daha güçlü olarak yineliyordu. (s.3)

Tarih sertüenden serüvene koşan bir serüvenseven yazara göre; kendisi ise o ormanlarda ulu yüce ve görkemli bir yürüyüş yapan Us. Bu Us, "Tarih'in her türlü serüveni" karşısında yılacak bir Us da değil, "yürüyüşünü yeniden ve daha güçlü olarak yineliyor". Bu yürüyüşünün "soyut" bir yürüyüş olduğunun ayrımında değilmiş meğerse. Çünkü yürüyüş yinelenince, "bir genişleme ve derinleşme boyutları"na ulaşıyor ve ancak o zaman "somutluk kazanıyor".

İşte bu yineleme evresi, bir genişleme ve derinleşme boyutları çerçevesinde gerçekleşiyor ve somutluk kazanıyordu. (s.4)

Yazar yeni paragrafında az önce sözünü ettiğimiz gizli benzetmeyi açık açık da dile getiriyor: "Genç ve olgunlaşmakta olan bir düşünce ve us".

İşte bu "genç ve olgunlaşmakta olan düşünce ve us" a "Felsefe'nin Tarihi'nin" derin ve sonsuz enginliklerinin, "en derin ve sonsuz enginlikler" gibi görünmesi doğal. ORMAN'dan kurtulduk, ama işimiz pek de kolaylaşacağı benzemiyor. Bizleri şimdi de —genç ve olgunlaşmakta olan düşünce ve us'u da— uçsuz bucaksız okyanuslar bekliyor.

Bu "Felsefe'nin Tarihi" ne menem müthiş bir yaratıksa, girerken ORMAN'dı, geri dönüp bakınca OKYANUS oldu. Yazarımız da işte bu yüzden korkuyor ve "Felsefe'nin Tarihi'nin" hakkında gelebilecek daha güçlü başka bir şey bulamayınca kendisini o korkunç "DEV" in kollarına atıyor, "kollarının arasına sığınmak zorunda hissediyor". (s.4) "Hissetmek" ile "algılamak", yani "idrak etmek" i eşlemesinin nedeni de bu korku zaten. Sözlerini şöyle sürdürüyor:

Bu algılama gerçekçi ve doğru bir algılamaydı. (s.4)

Karşıdan bakınca ne olduğu belli olmayan bir ORMAN ve geri dönüp bakınca en derin ve sonsuz enginlikleriyle bir OKYANUS olan bu DEV karşısında insanın elbette korkudan dili tutulur, his mi ettiğini yoksa idrak mi ettiğini de şaşırır. Bu şaşkınlıkla da o insan "Felsefe'nin Tarihi" ni önce, "başka bir deyişle" diyerek "Düşünce'nin Tarihi" ne eşitler, sonra da cayıp "Düşünce'nin Tarihi" nin "daha geniş" bir "anlamı" olduğunu söyler.

... Felsefe'nin Tarihi ya da başka bir deyişle ve daha geniş anlamında Düşünce'nin Tarihi'ydi. (s.4)

O şaşkınlık ve korku karışımı, yeni paragrafta ilgisiz öncülsüz sözler de söyletir insana, elini ayağını dolaştırır. Damdan düşercesine şunları okuyoruz burada:

Niçin, dört evrimsel gelişim de daha az ya da çok değil? (s.4)

Bu konuda bir varsayımda daha bulunulabilir: Okuyucunun "Önsöz" ve "Terminolojik Belirleme"yi, kitabı okuduktan ve böyle bir soru üzerinde kafa yorduktan sonra okuyacağını düşünmüş olabilir bu "genç ve olgunlaşmakta olan düşünce ve us"!

Yazar bu soruyu yanılıp da "Önsöz" ve "Terminolojik Belirleme"yi önce okuyanın yanıtlayamayacağını anımsıyor ve kendisi yanıtıyor! "Dört evrimsel gelişim" i mantıksal olarak gerçekleştirmiş. Bunu mantıksal olarak gerçekleştirdiğine göre bu paragrafın bize damdan düşer gibi gelmesinin de bir mantığı vardır elbet!\*

\*"I." sayfada, 'doçentlik tezi olarak' nasıl 'kabul edildiği' belirtilirken "Dört Evrimsel Gelişim" den söz ediliyor!



Dört evrimsel gelişimi seçmesinin hangi verilere ve özelliklere göre gerçekleştiği üzerine bir soru daha soruyor ve neyse ki yine kendisi yanıtıyor bunu da. Çünkü biz bu “seçim”e daha gelemedik, “Önsöz”deyiz. Zaten o gücümüzün olduğunu da pek sanmıyoruz. ORMAN denen “dev”den kurtulduktan sonra bir de tutup “Düşünce Tarihi’nin engin denizine girmek” ve “bu engin su birikiminde diyalektiğin Eski Yunan’da başlamadığını görmek” gerekiyor. Bizlerin bilgi birikimininse, o “engin su” birikintisine girmeye yeteceği pek düşünülemez. Bir su birikimine de kıyısından girilebileceği için, bu kıyıdaki Erich Fromm’la karşılaşıyoruz. Bu kitabı Çin’den ve Hint’ten en az 1977 yıl sonra yazmış çünkü. E.Fromm’un Sevme Sanatı adlı kitabında nelerden söz ettiğini öğrendikten sonra; bunların bizi pek ilgilendirmediğini, Aristoteles’in mantığının çelişmezlik ilkesi üzerine kurulu olduğunu, diyalektiğin ise çelişik mantık olduğunu, Fromm’un Tanrı sevgisini nasıl çözümlendiği ya da çözümlenebileceğinin de konumuz dışında kaldığını belirledikten sonra, asıl önemli olana, “Eski Çin ve Hint Uygarlıkları’ndaki bazı sözlü diyalektik belirlemelerin varlığına dikkatin burada çekilmiş olduğu”na ustaca ulaşılabacaktır.

Bu engin su birikiminde, diyalektiğin Eski Yunan’da başlamadığını gördük. Görmekle kalmadık, ayrıca, söze dayanan diyalektiğin, yani Herakleitos felsefesinde olan türden diyalektiğin ta Eski Çin ve Hint Uygarlıkları’nda da bulunduğunu farkettilik. Bu konuda, Eric Fromm’un dilimize Sevme Sanatı olarak çevrilen küçük kitabında, bize, az da olsa, bir ışık tutacak bazı sayfalara rastlıyoruz; örneğin, Fromm, Tanrı sevgisinden söz ederken diyalektiğin en ilginç bir iki yanını da dile getirmektedir. Bunlar Aristoteles’in biçimsel mantığıyla —ki bu mantık çelişmezlik ilkesi üzerine kurulur— çelişik mantık dediğimiz diyalektik mantık karşılaştırmasını göstermektedir. Fromm, Tanrı sevgisini Eski Çin ve Hint Uygarlıkları’nda ve günümüz Hristiyan Batı Toplumlari’ndaki yapıda, bu mantıksal yapılarla göre çözmeye çalışmaktadır. Bizim için bundan daha önemlisi olan, bunun nasıl çözümlendiği ya da çözümlenebileceği olmayıp, bunun tam tersine bu Eski Çin ve Hint Uygarlıkları’ndaki bazı sözlü diyalektik belirlemelerin varlığına dikkatin burada çekilmiş olmasıdır. (s.4)

Yazar, “Fromm, Tanrı sevgisinden söz ederken diyalektiğin en ilginç bir iki yanını da dile getirmektedir” diyor. Bu “en ilginç bir iki yan” a örnek bekliyoruz, oysa bir sonraki tümcede, “Bunlar Aristoteles’in biçimsel mantığıyla —ki bu mantık çelişmezlik ilkesi üzerine kurulur— çelişik mantık dediğimiz diyalektik mantık karşılaştırmasını göstermektedir.” sözlerini okuyor ve “diyalektiğin en ilginç bir iki yan”ının, “Aristoteles’in biçimsel mantığıyla, çelişik mantık dediğimiz diyalektik mantığın karşılaştırması” olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Bundan sonraki tümcede de diyalektiğin “en ilginç bir iki yan” iyice bir yana bırakılıyor ve Fromm’un “Tanrı Sevgisi”ni nasıl çözmeye çalıştığına geçiliyor, yazının tutarlılığı ve mantığı gereği. Fromm’un bu kitabı şöyle “tanıtılıyor”:

Fromm, Tanrı sevgisini Eski Çin ve Hint Uygarlıkları’nda ve günümüzün Hristiyan Batı Toplumlari’ndaki yapıda, bu mantıksal yapılarla göre çözmeye çalışmaktadır. (s.4)

Yazar, “yapı” sözcüğünü değişik anlamlarıyla neredeyse yan yana kullanarak, yani cinas sanatı yoluyla Türkçe üzerindeki egemenliğini gösteriyor, ama bir sonraki tümcede “bundan daha önemlisi olan” diyerek egemenliği elinden kaçırıyor:



Bizim için bundan daha önemlisi olan, bunun nasıl çözümlendiği ya da çözümlenebileceği olmayıp, bunun tam tersine bu Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'ndaki bazı sözlü diyalektik belirlemelerin varlığına dikkatin burada çekilmiş olmasıdır. (s.4)

Genç ve olgunlaşmakta olan bu düşünce ve us, sanırız ORMAN'ın ve EN ENGİN SU BİRİKİMİ'nin ne denli karmaşık ağaç örtüsü ve bitki örtüsü ile dolu olduğunu okuyucusuna, tümcelerini de dolambaçlı bir yapıda kurarak duyumsatmaya çalışıyor. Biz bu ORMAN'la karşılaşmadığımız ve EN ENGİN SU BİRİKİMİ'ne girmedığımız için aynı şeyleri kısa yoldan şöyle söyledik:

Önce, "birikim"i hiç olmazsa "birikinti" yapardık; "Eric"i, "Erich" yazardık; "farkettik"i, "fark ettik"e çevirirdik; "...bize, az da olsa, bir ışık tutacak..." sözleri arasındaki virgülleri kaldırıp yedeğe alırdık; "Hristiyan"ı, "Hristiyan" yapardık; sonra da sonuncu tümcedeki "olan" ve "bunun" sözcüklerini gereksiz bulup biraz kısaltırdık:

Bizim için bundan daha önemlisi, bunun nasıl çözümlendiği ya da çözümlenebileceği olmayıp tam tersine bu Eski Çin ve Hint uygarlıklarındaki bazı....

US, yeni, upuzun tümceyle egemenliği Türkçeyi bilenlere aktarmak zorunda kalıyor:

Şöyle ki; Aristoteles'e göre, üçüncü halin olamazlığı ilkesi pek doğaldır, ki bu filozof düşüncesini şu sözlerle açıklamaktadır: "Bir şeyin, aynı anda aynı şeye aynı bakımdan hem bağlı olması, hem de bağlı olmaması imkansızdır; diyalektik karşı koymaları cevaplamak için başka ne gibi özellikler eklersek ekleyelim, durum değişmez. Öyleyse ilkelerin en kesini budur..." derken, buna karşın, bu kez çelişik mantık belli bir diyalektiği ortaya koymaktadır. (s.4-5)

Görüldüğü gibi, önce "şöyle ki"den sonra noktalı virgül kullanıyor; bir yan tümce daha kuruyor "ki" ile ve iki nokta ":" kullanarak Aristoteles'in düşüncesini nasıl açıkladığına geçiyor. Doğal olarak alıntının sonunda bir nokta "." bekliyoruz; oysa yazar, yani US tümcesinin baş tarafını unutuyor, "...ki bu filozof düşüncesini şu sözlerle açıklamaktadır: ..." dediğini unutuyor ve « "... derken, buna karşın, bu kez çelişik mantık belli bir diyalektiği ortaya koymaktadır.» diye sürdürüyor. Böylece de bu tümcenin kendisi de çelişik mantığa bir örnek oluveriyor.

Daha da ilginç, bu tümceyle diyalektik mantığın hangi önermeyle yola çıktığının açıklandığı sanılıyor ve bu, şu tümceyle belirtiliyor:

Yani, üçüncü bir hal her iki karşıt durumu da yapısında barındırır. İşte diyalektik mantık bu önermeyle yola çıkmaktadır. (s.5)

Yazar, yine Fromm'un ağzından diyalektik mantığa "Batı Uygarlığı'ndan" Hegel ve Marx'ı örnek gösterdikten sonra sanki kendisi yukarıda değişik kaynakları inceleyip biz okuyuculara da bunlar üzerine bilgi vermişçesine ve Fromm'un yanıldığını gösterircesine,

Ama, işte, Hegel ve Marx'tan çok önce, bu çelişik mantık denilen diyalektik Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'nda da yerini almıştı. (s.5)

Yazar, Eski Çin ve Hint Uygarlıklarından da Lao-tse ve Csuang-tzu'nun sözlerini aktarıyor. Kaynakçada (s.463) bu sözlerin —Lao-tse'nin— nereden geçtiği belirtilmiş. Burada "Bkz; E.Fromm, a.g.y. s.80"de diyerek Erich Fromm'un kitabı da kaynak olarak gösterilmiş. Yani US, Fromm'un önce yanıldığını öne sürmüştü, sonra da doğru söylediğini belirtmiş oluyor. Csuang-tzu'nun sözlerini nereden



aldığını ise belirtmemiş. Ya Lao-tse'den söz edilen "The Sacred Books of the East"ın XXXIX. cildinden ya da "Sevme Sanatı"ndan!

Yazar, Lao-tse'nin "Kesinlikle doğru olan sözler çelişik sözlerdir." deyişini de kendisi örnekliyor; çelişik sözler ederek her zaman doğru sözler edilemeyeceğini gösteriyor. Çelişik sözler etmenin de bir yolu yordamı var demek ki!

Lao-tse'nin ve Csuang-tzu'nun sözleriyle yeni bir patikaya sapıyoruz; eee, ORMAN'daki kesif ağaç örtüsünde dolaşmak kolay değil; insan nereye gittiğini kolay kolay bilemez; rastlantı sonucu bir göle ulaşırsa şöyle bir soluklanır, o kadar! İşte yeni patika:

Açıkça görüyoruz ki burada, diyalektik'in olumlu düzenlemeleri anlatılmaktadır; o'dur ve o değildir biçiminde. (s.5)

ORMAN'la karşılaşmadan önce kimi bilgiler varmış meğerse elimizde. Yazar bunu şöyle anlatıyor bundan sonraki tümcesinde:

Bir de biz biliyoruz ki, olumsuz düzenlemeler sözkonusudur diyalektikte; o ne budur, ne de şudur gibi. (s.5)

Diyalektik sözcüğünün son sesi olan "k" ötümlü ünsüz ya, ünlü ile başlayan bir ek getirileceği zaman kesme imi ile bu eki ayırıyoruz (diyalektik'in); ünsüzle başlayan bir ek gelirse bitişik yazıyoruz (diyalektikte).

Kesif ağaç örtüsü ve bitki örtüsü içinde aynı yerde dönenip duruyormuşuz meğerse; aynı yere, yine Taoist düşünceye çıktık işte; ama bir de Herakleitos'un ve Hegel'in olduğu bölgeleri şöyle bir dolandırmışız.

Birinci anlatım biçimini, Taoist düşüncede, Herakleitos ve daha sonra da Hegel'de buluyoruz. (s.5)

Hatta Hint felsefesinin olduğu bölgelerin kıyasından da geçmişiz. Nerede geçtiğimizi ağaç örtüsüne bir çentik atılıp im konmadığından, yani kaynakçaya aktarılmadığından bilemiyoruz; örnek tümce de göremiyoruz, ama geçmişiz işte;

İkinci biçimi de bir anlatım biçimi olarak Hint felsefesinde buluyoruz. (s.5)

Cinasın bir rastlantı olmadığını, bilinçli bir biçimde kullandığını "biçim" sözcüğüyle bir kez daha kanıtlıyor US. Yolumuz bundan sonra iyice karışıyor. Yukarıdaki tümcelerle diyalektik'in "bu biçim altında" (?) Batı düşüncesinde kiminle ortaya çıktığına bizleri hazırlamış, yolu açmış gibi yeni bir paragraf açarak şu sözleri ediyor:

İşte çelişik mantığın, yani diyalektik'in Batı düşüncesinde ilk kez bu biçim altında ortaya çıkması Herakleitos felsefesiyle olmaktadır. (s.5)

Bizler ancak, yeni bir paragraf açıldığı için yürümeye çalıştığımız patikadan pat diye bir başka patikaya geçildiğini düşünüyor —çelişik mantık— ve çaresiz biz de oraya geçiyoruz. Yeni yolun bitki örtüsünün, sarmaşıklar, eğrelti otları, çalılar vb. Us'u öyle uğraştırmış ki, koluna, bacağına, boynuna dolanmış. Nasıl mı dolanmış?

Çünkü, Herakleitos'a göre, karşıtlar arasındaki çatışma tüm varlıkların temelini oluşturmaktadır: "Kendi içinde çelişik olan bütün Bir'in kendisine eşit olduğunu anlamıyorlar" demektedir. Herakleitos, aynı "yayla lirdeki çelişik uyum gibi".<sup>3</sup>

Biz de soralım, neler dolaşmış? İki nokta imiyle Herakleitos'un sözlerini aktaracağını belirtmiş, aktarmış da, ama "demektedir" eklemiş buna bir de. "Herakleitos, aynı 'yayla lirdeki çelişik uyum gibi'.<sup>3</sup> tümcesi (?) ise hiç anlaşılıyor. Kitabın bir sayfasından çıkıp gelmiş, buraya yerleşmiş. Herakleitos'un yanından hızla geçildiğinden olacak, dediklerinin yarısı ancak duyulmuş, anlaşılmış. Bunun tersi de —çelişik mantık gereği— söz konusu olabilir: Belki de



hızla geçip giden Herakleitos idi, kim bilir? Kaynakçaya göz atınca US'un Herakleitos ile değil, W.Capalle ile karşılaştığını görüyoruz.<sup>1</sup> Üstelik Capalle, istersen Fromm'a da sor demiş, onun da adı geçiyor yine Sevme Sanatı ile. Eh, kulaktan kulağa bir şeyler ancak bu kadarıyla geçer, kimi eklemelerin, kimi çıkarmaların olması doğal.

Bu denli karışık, zor bölgeden yepyeni (!) bir sonuç elde ediliyor neyse ki! Birisi,

Oysa bu tür belirlenim ve nitelermeler, ilk kez Eski Yunan'da ortaya konulmuyor. (s.5)

diyor. Bir başkası da —bu US'un kendisi de olabilir— bundan bir sonuç çıkarıyor:

Demek ki, ondan çok daha önceleri, Lao-tse'nin felsefesinde de aynı düşünce daha şiirsel bir biçimde ortaya çıkmaktadır, aynen verilen bu örnekteki gibi: ... (s.5)

Verilen örneği okumadan önce Lao-tse'nin de US'a geçerken bir örnek verdiği anlaşılıyor. Hatta bir önermede bile bulunmuş ve herkes gibi o da, istersen E.Fromm'a da sorabilirsin demiş.<sup>2</sup> Şimdi bu örneği ve önermeyi okuyalım:

...: "Hafifliğin kökü yerçekimidir, hareketin ölçüsü de hareketsizliktir" ya da şu önerme gibi: "Her zamanki yolunda Tao hiçbir şey yapmaz; bu yüzden de yapmadığı şey yoktur" ve "Benim söylediklerimi anlamak çok kolaydır; ama dünyada onları anlayacak ve yerine getirebilecek kimse yoktur."<sup>4</sup>

Söyle bir yan yola daha sapmamız gerekiyor ya da yanlışlıkla kısa bir yol açma denemesinde bulunduğumu görmemiz. Sokrates'in ayak izleri var burada, ama o da Taoist düşünceyle ve Hint felsefesiyle şöyle ayaküstü iki söz etmiş. "Bilmediğimizi bilmek" konusunu eşleşmişler:

Bu önermeler bize, Taoist düşüncede de, aynı Hint felsefesinde ya da Sokrates'in felsefesinde olduğu gibi, düşüncenin, insan varlığını götürebilecek en yüksek noktanın aranmakta olduğunu göstermektedir. Bu nokta da, bilmediğimizi bilmektir.

US ise konuşmaları iyi "hissedememiş ve algılayamamış" olacak ki, "götürebileceği" sözcüğü kulağına yanlış çalınmış ve "götürebilecek" biçiminde kâğıda geçmiş.

Hegel'den, Marx'tan çayıp Lao-tse'ye, Csuang-tze'ye dek gerilere gitmiştik; şimdi yeniden azıcık berilere, Sokrates'e geldik. Bir de aradığımız şeyi karıştırdık bu kargaşa içinde. "Diyalektik"i arıyorduk, "düşüncenin, insan varlığını götürebilecek en yüksek nokta"yı aramaya başladık. "Bilmediğimizi bilmek" bu en yüksek nokta! diyerek, US'un en sonunda en yüksek noktaya ulaşmış olduğunu ve bizim de onu boş yere izlemediğimizi, meyveleri toplamaya başladığımızı düşünüp seviniyoruz. Ama, nerde o yoğurdun bolluğu? Platon'u ancak buluyoruz burada, o kadar. US da Platon'la biraz geç karşılaştığı için, önce, "düşüncenin, insan varlığını götürebilecek en yüksek nokta"nın, "bilmediğimizi bilmek" olduğu yargısına varmış. Platon ise ona, "çünkü son gerçek, son bir sözle ya da düşünceyle yakalanamamakta" olduğunu söylemiş, iyi mi?

Kayıttan izleyelim bu meşvereti:

Çünkü bu felsefelere göre, "bilmek ve gene de bilmediğimizi sanmak en yüksek başarıdır; bilmemek, gene de bilmediğimizi sanmak en yüksek başarıdır; bilmemek, gene de bildiğimizi sanmak hastalıktır."<sup>5</sup> Bu belirlemelerden sonra, en üstün Tanrı'ya da ad takılamaması, aynı Platon felsefe-



sinde olduğu gibi, ki bu, “İyi” kavramı çerçevesinde belirlenme alanına sokulmuştur —bu felsefenin sonucunu göstermektedir. Çünkü, son gerçek, son bir sözle ya da düşünceyle yakalanamamaktadır. (s.5-6)

US yeni bir teknik de geliştirmiş: ara tümceyi virgül ve çizgi imi arasına alma tekniğini! Biz bunu belirlerken bir de baktık ki söze yine Lao-tse karışmış. Erich Fromm ise hiçbir yerde eksik değil, her yerde bitiveriyor; tümünün tek tanığı, isterseniz ona sorun diyen diyene.<sup>3</sup>

Lao-tse bu konuda şöyle konuşur: “Çiğnenebilen Tao, dayanıklı, değişmez Tao değildir; adı takılabilen ad dayanıklı, değişmez ad değildir.”<sup>6</sup>

Gerçi bu tümce iki kez okunsa anlaşılmazlıktan çıkar, ama şu, “bize, az da olsa, bir ışık” sözleri arasındaki virgüllerden hiç olmazsa birini “ad takılabilir ad”dan sonraya aktarabilseydik bir okuyuşta anlayabilirdik (ikinci virgülü yedeğe tutuyoruz). Üçüncü kez okuma durumunda kalmamız bundan; çünkü US, “Ya da, bir başka deyişle...” diye başlayarak sanki kendisi bu tümceyi açıklamış gibi davranarak Lao-tse’nin bir başka deyişini aktarıyor:

Ya da, bir başka deyişle, “Ona bakarız, ama göremeyiz ve ona “Düzgün Olan” deriz. Onu dinleriz ama sesini duymayız; ona “İşitilemeyen” adını koyarız. Onu yakalamaya çalışırız, ama yakalayamayız; ve ona “İnce olan” deriz. Bu üç özelliğine bakılınca tanıma gelecek bir şey değildir o; bu yüzden bu üç özelliği karıştırıp Bir olanı elde ederiz.”<sup>7</sup> (s.6)

US bunu aktardıktan sonra parlak bir sonuç da çıkarıyor:

Burada açıkça görülüyor ki, bu üçlü bileşim, bir tür sav - karşı - sav ve bileşimi oluşturmaktadır. (s.6)

Sonucun parlaklığı, US’un “sentez”i “bileşim” sanmasından kaynaklanıyor. “Bileşim”, “composition” un karşılığıdır, “sentez” in karşılığı ise “bireşim” dir. Biz bu “DİL” ile o kesif ağaç örtüsü ve bitki örtüsünde yolumuzu daha çok şaşırırız! Bir de noktalı virgül kazandık bu tümceden, onu da yedeğe alıyoruz; “ve” den önce gelen noktalı virgül var ya, işte o!

Yeni bir paragrafta başlıyoruz şimdi:

Örneğin, Brahman felsefesi, çokluk (doğal olaylar) ile birlik (Brahman) arasındaki ilişkilerle uğraşmaktadır. (s.6)

Böylece Hindistan’a doğru şöyle bir uzanmış oluyoruz. Bundan sonra da bir soru soruyor:

Acaba Herakleitos başka bir şeyle mi uğraşmıştır? (s.6)

Lao-tse, “sav - karşı - sav ve bileşim” ini ileri sürerek kafaları bulandırıp bir ağacın arkasına gizlendi. Eh ne yapalım, biz de Hindistan’a uzanır Brahmanların ne dediğine bakar, İzmir’e bir uğrar, sonra dönüp onu yine ararız. Bu arada şu Ariadne’nin ipliğini de yanımıza alsak iyi olacak o ağacı yeniden bulmak için.

Nerede kalmıştık, soru sorulmuştu değil mi? Bu soruyu biz pek yanıtlayabilecek gibi görünmüyoruz. yanıt da US’tan:

Herakleitos ta aynı Brahman felsefesi gibi, çokluk ve birlik olgularının ilişkilerini belirlemeye çalışmaktadır. (s.6)

Ta Efes’e gittik ya, US mahsus “da” yazacağına, “ta” yazarak bu mesafeyi sezdirttiriyor!

Burada değinmeden edemeyeceğiz, Lao-tse US’u pek etkilemiş, “şiiirsel” bir anlatımı var. Tümcelerin sonu zengin uyakla bezeli: “oluşturmaktadır, uğraşmaktadır, uğraşmıştır, çalışmaktadır, benzemektedir, yansıtılmaktadır vb., vb.. Bu tutum okunaklılığı artırması bakımından örnek alınası bir durum. (Ben de “tutum-durum” diyerek US’tan pek etkilenmiş olduğumu göstermiş oldum.)



“Felsefenin Tarihi”

(Hey sen bilirsin eytişim, “oldum” da uyaklı olmamış mı meğerse!) Bundan sonraki tümce de yine kitabı okuduktan sonra “Giriş”i okuyanlara sesleniyor. Yukarıda gördüğümüz “sav - karşı-sav ve bileşim” üçlüsünün yazım biçimi de çok tutuldu anlaşılın. Burada da olduğu gibi uygulanıyor:

Ayrıca, **Doğa-Logos ve Us bağlantısı** Brahman felsefesinin bu özelliğine oldukça benzemektedir. (s.6)

Buradaki “Doğa - Logos ve Us bağlantısı”nın, belirtilmemiş ama, Herakleitos’un olduğunu sanıyoruz. Ariadne’nin ipliği ise iyice dolaştı, arap saçına döndü:

Çünkü, gerek Çin’de ve gerek Hindistan’da çelişik mantık, yani diyalektik, uyum ve birlik’in kendisini çelişik mantık, yani diyalektik uyum ve birlik’in kendisini çelişik durumların oluşturduğunu yansıtmaktadır. (s.6)

Biz bu dolaşık ipliği çözüyor, açıyoruz:

Çünkü gerek Çin’de, gerek Hindistan’da çelişik mantık, yani diyalektik, uyum ve birlik’in kendisini, çelişik durumların oluşturduğunu yansıtmaktadır:

“yansıtmaktadır” yerine de “göstermektedir” demeyi uygun buluyoruz. Yedek-teki ikinci virgüllü de “kendisini”den sonra kullandık.

Örneğimizi izlemeyi sürdürüyoruz, yani “ORMAN”ın kesif ağaç örtüsü içinde yolumuz Brahman felsefesinin olduğu yerlere, Hindistan’a düştü ya, şimdi onunla konuşuyoruz. Tanıtıcısı da Zimmer, ama onun aracısı da Fromm.<sup>4</sup> “Philosophies of India”nın ikinci cildini baştan sona okuduktan sonra yerini bulduk. US, unuttuğu için sayfa numarası vermemiş de! Burada dikkatimizi çeken bir nokta var. Zimmer’in adı “Girişin Notları”nda “R.” biçiminde kısaltılmışken, 6. sayfada “Ama Zimmer” biçiminde geçiyor. Bunun da kısaltması herkesin bildiği gibi “A.Zimmer” olmalıdır. Bu tür değişikliklerin özellikle bir “Felsefe’nin Tarihi” kitabında bulunması ilginç, öyle değil mi?

Bu nedenle “ne bu’dur, ne de böyle’dir”, “Ama Zimmer’in söylediği gibi, kesinlikle iki yönlü olmayan bir akla uydurmada, “gerçek’le gerçek olmayan” arasında hiçbir zıtlık yoktur.” (s.6)

US, E.Fromm’un Sevmeye Sanatı adlı yapıtından bir iki alıntı daha yaptıktan sonra dördüncü sayfaya yeniden dönüyor, yani Ariadne’nin ipliği de bir işe yaramadı. Bir de bakıyoruz ki aynı yerde dönenip durmuşuz. Söyledikleri şunlar:

Bu alıntılarda da açıkça görüldüğü gibi, Herakleitos ya da Sokrates benzeri anlatım biçimleri Eski Çin, Hint ve Brahman felsefelerinde de bulunmaktadır. Bu nedenle diyalektik Eski Yunan’da başlamamaktadır.” (s.6)

Brahman felsefesinin Hindistan taraflarına düştüğünü sanıyorduk, ama yanılmıyız. Eski Çin, Eski Hint felsefeleri dışında, ne taraflardaysa bir de Brahman felsefesinin yapıldığı yer var!

Bundan sonraki tümce çok felsefel bir söyleyiş biçimiyle başlıyor: “Ama, buna karşın,...” (s.6) Yalnızca “Ama, buna karşın”la başlasa iyi; bir de Kant ve Hegel’i Eski Yunan filozofları arasına katıyor:

Ama, buna karşın, diyalektik, Platon ile dizgeli bir yapı kazanmakta, Kant ve Hegel ile de modern ve tarihsel bir yapıya dönüşmektedir.

“dönüşmektedir” de “kavuşmaktadır” anlamında kullanılmış!

US’un yeni tümcesi Kant ve Hegel’in felsefesinin “Eski Yunan Felsefesi” olduğunda direniyor:

Ayrıca, bu eski felsefelerin ulaştığı oldukları sonuçlar, Kant ve Hegel’in



uzun kategorilerini ve kavramlarını ortaya koyarken varmış oldukları sonuçlara inanılmaz bir biçimde benzemektedir. (s.7)

Olgunlaşmakta olan düşünce ve us burada Kant ve Hegel'in vardığı sonuçların eski felsefelere benzemesini "inanılmaz" bularak şaşıyor. "Genel Sonuç ve Değerlendirme"de ise şunları söylüyor:

... sürekli olarak belirli felsefe akımlarının adlarını, özelliklerini ve evrensel niteliklerini, onları oluşturan filozofların ünleriyle birlikte duyarız. Kaldı ki, bu akımlar, gerçekte, hiç kuşkusuz, birbirleriyle bağlantısız ve birbirlerine hiç etki etmeksizin ortaya çıkmazlar ve doğal olarak ta çıkamazlar. (s.447)

Anlaşılan, genç ve olgunlaşmakta olan düşünce ve us kendisini çelişik mantığa, yani diyalektiğe kötü kaptırmış. Dört yüz kırk sayfa arayla bile kendisiyle çelişiyor; bu güzel bir belirti; kendisini aşma yolunda demektir. "bileşim"e varmasına az kalmış!

Paragrafın son tümcesi US'un işini rastlantı kategorisine bırakmadığını gösteriyor:

Bu nedenle, Hegel'in Felsefe Tarihi adlı yapıtının ilk cildinin Eski Çin ve Hint felsefeleriyle başlaması bir rastlantı olmasa gerek. (s.7)

US, Hegel'in düşüncelerine katılmadığını da sezdirttiriyor bu tümcesiyle! O, Hegel gibi "Felsefe Tarihi" demiyor bildiğimiz gibi, "Felsefe'nin Tarihi" diyor! Yeni paragrafına yine bir soru sorarak balyor:

Tüm bu belirlemeleri ve açıklamaları niçin buraya sergiledik acaba? (s.7)

Biz, tam "buraya sergilemesi"nin nedeninin GİRİŞ'lerin genellikle kitapların başında yer alması olduğunu söyleyecektik ki, "Bu sorunun yanıtı"nın "oldukça basit" olduğunu öğrendik. Bizim yanıtımız gibi basit değil, "oldukça basit"miş! Bu "oldukça basit" yanıt şöyle dile getiriliyor:

Çünkü diyalektiği incelemeye başladığımızda, bu engin denizde nerede başlayıp nerede bitireceğimizi bilmemiz gerekmekteydi. (s.7)

Kesif ağaç ve bitki örtüsünde soluklanacak bir göl düşlüyorduk, "engin bir deniz" çıktı önümüze! Ne yapacağımızı şaşırdık. US da yol göstermiyor artık bize.

Bu nedenle, belirli özelliklerden kalkarak... ilk kalkış noktasını..... oluşturduk. (s.7)

diyor;

Çünkü, bu felsefede, diyalektik, kesin, bilinçli ve dizgeli.... (s.7)

diyerek bize bir yığın virgül veriyor ve yükümüzü ağırlştırıyor, boğulmak üzereyiz; bir türlü anlayamadığımız şöyle bir üçlünden de söz ediyor:

Evren-Doğa-İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi (s.7)

"Evren"i anlıyoruz, "Doğa"yı da, ama "İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi" neyin nesi, çıkaramıyoruz;

ilkel, basit, metafizik, maddeci bir idealist anlatım biçimi" (s.7)

sözlerinden de bir şey çıkaramıyoruz. İdealist anlatım biçiminin ilkeli, basiti ve maddecisini (bu sonuncusu biraz doğal; idealist, çelişkisini içinde barındırıyor, o yüzden maddeci) sökmekte güçlük çekiyoruz. Hele de,

Bu kaniya inanarak ve dayanarak, çalışmanın ilk bölümü olan birinci evrimi bu felsefe ile başlattık. (s.7)

tümcesinde, "genç ve olgunlaşmakta olan bir düşünce ve us"un gerçekten de bir "kaniya inanarak ve dayanarak" bu ORMAN ile kimi zaman mücadele ederekten, kimi zaman onun kollarına kendisini bırakarak bu engin su biri-



kimine dalmaya kararlı görerekten biz gerçekten bu felsefe denen yaratıktan korkaraktan bir ADA'ya sığınıyoruz.

DÜŞÜNCE ve US gözden yitip giderken onu izliyor ve ne iyi edip de ADA'mıza çıkmışız demekten kendimizi alamıyoruz. Ardına düşecek olsaydık, eytişim üzerine yemin ederiz ki şu tümceyi sökemezdik, nemize gerek!

Yani, artık sözkonusu olan, biz neyi bilebiliriz ve neyi anlayabiliriz ve neyi anlayamayız, saltık bir bilgiye ulaşabilir miyiz yoksa ulaşamaz mıyız, usumuz yasaları ve onun işleyişi ile dış-nesnel-gerçeklik'in yani, özne ve nesne'nin işleyiş yasaları arasında ne gibi bir ilişki bulunmaktadır ya da bir özdeşlik sözkonusu olabilir gibi sorunsalların aydınlatılması ve çözüm-lenmesidir. (s.8)

Şunu da: (Yukarıdaki tümceden sonra geliyor.)

İşte bu konuda, Kant'ın bilinemezliği ile Hegel'in "saltık bilgi"ye ulaşma arasındaki çatışma tarihsel açıdan çok önemlidir. (s.8)

Bizlerin önce bir parça dilbilgisi dersi almamız gerekiyor ki, böyle ağır bir "Felsefe'nin Tarihi"nin metinlerini çözümleyebilelim.

Düşünce ve Us, "Terminolojik Belirleme" yaparken, "Yani, sözcüğü, etimolojik (dilbilimsel) açıdan ele alıp irdelediğimizde... (s.11-12) diyor. Bu durumda 'etimolojik' (dilbilimsel)" dersi de almamız gerek.

Gereği düşünüldü, Evrensel Bilim Anayasasının çeşitli maddelerinin, çeşitli fıkralarına göre bu kitabın otuz yaş altındakilere satılmasının engellenmesine ve çocukların erişemeyeceği yerlerde muhafaza edilmesine karar verildi.



#### NOTLAR

- 1) Girişin Notları, (3): W.Capalle, "Die Vorsokratiker", s.134, Bkz: E.Fromm, agy., s.81 (s.463)
- 2) Girişin Notları, (4): Lao-tse, y.agy., s.113, Bkz: E.Fromm, agy., s.81 (s.463)
- 3) Girişin Notları, (5): Lao-tse, y.agy., s.113, Bkz: E.Fromm, agy., s.81 (s.463)
- 4) Girişin Notları, (8): R.Zimmer, Philosophies of India. Cilt II, Bkz: E.Fromm, agy., s.82



# Felsefe Haberleri

## felsefe konferansı

Friedrich Engels'in "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" adlı yapıtının 100. yıldönümü nedeniyle Moskova Lomonosov Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde bir konferans düzenlendi.

Konferansı açan Lomonosov Üniversitesi'nden V. Sokolov, Engels'in bu çalışmasının Marksizmin en önemli felsefi yapıtlarından biri olduğunu, diyalektik ve tarihsel materyalizmin sorunlarını, felsefe tarihinin temel sorunlarını içerdiğini vurguladı.

Akademi üyesi I. Narski felsefedeki dönüşümleri Engels'in üç yönden ele alarak meydana çıkardığına dikkati çekti: Marksizmin kendi kuramsal kaynaklarıyla ilişkisini çözümleyerek; Marksist felsefenin içeriğini inceleyerek; Marksizmin doğuşuyla birlikte felsefenin nesnesi ve görevine ilişkin anlayışta meydana gelen köklü değişiklikleri gözönüne alarak. Narski felsefenin temel sorununun Engels tarafından üç kategori halinde formüle edildiğini (doğa ve ruh, varlık ve düşünme, madde ve bilim çelişkileri), bu sorunun Marx öncesi (19. yüzyıldan önce), Hegelci ve Marksist felsefelerce ele alınış tarzındaki üç aşamaya denk düşüğünü öne sürdü. Engels madde

ve özelliklerine ilişkin öğretiyi, düşünmenin ve bilginin öznel diyalektiğiyle birlik içindeki nesnel (doğal ve sosyal) diyalektik kuramını Marksist felsefenin oluşturucu öğelerinden saymıştır. "Diyalektik materyalizm" ve "tarihsel materyalizm" terimlerini bilimsel yönden kullanan ilk kez Engels olmuştur. Narski, Engels'de felsefenin sadece bilgi-kuramsal sorunlara indirgenişini aramaya kalkışmanın da tutarsız olduğunu belirtti.

Lomonosov Üniversitesi'nden M. Gerzki, Marx ve Engels'in bilindiği üzere, başlangıçta "din ve mevcut devletin yokedilmesi" sorununu felsefi bir biçimde ortaya koyan genç-Hegelciler saflarında yer aldıklarını söyledi. Sol-Hegelciler acaba işe neden din eleştirisiyle başlamamışlardı? Bu soruyu yanıtlarken iki moment gözönüne alınmalıdır: Birincisi, dinin, egemen ideoloji olarak bulunduğu yerden uzaklaştırılması gerekiyordu; ikinci olarak dinle kutsal ve dokunulmaz sayılan "mevcut devlet" arasındaki ilişkiler bozulmalıydı. Engels'in yazdığı gibi, "genç-Hegelcilerin en kararlı bölümü... dine karşı verdikleri savaşın pratik zorunluluğu nedeniyle İngiliz-



Fransız materyalizmine kadar gerilemişlerdir". Dinin bu uzlaşmaz ve kararlı karşıtları arasında Ludwig Feuerbach da bulunuyordu. Bu dönemde Marx ilk kez sadece feodal devleti değil, burjuva devletini de eleştiriyordu; çünkü devlet alanında biçimsel olarak kabul edilen çıkarlarla burjuva toplumunda insanların reel yaşamı arasındaki derin çelişkiyi farketmişti. Bu değişiklik Marx'ın Feuerbachçı konuma geçmesine neden olmuştur, çünkü devleti mutlaklaştırarak Hegelci felsefe artık onu tatmin etmiyordu. Kuşkusuz bu, "ortodoks" bir Feuerbachçılık değildi, zaten Marx "ortodoks" bir Hegelci de değildi.

Plehanov Enstitüsü'nden B. Meyerovski ise, Engels'in yapıtındaki tarihsel-felsefi sorunlara değindi. 18. yüzyılda Fransa'da ve 19. yüzyılda Almanya'da meydana gelen felsefi devrimlerin içerik ve özelliklerini çözümleyen Engels şu sonuçlara varmıştır: Felsefi devrimler, siyasal, sosyal devrimlerin ideolojik yönden hazırlanış biçimleridir; felsefi devrimlerde sözkonusu olan, daha önce ortaya çıkmış ve genellikle ege-men görüşlerin, sistemlerin, düşünme yöntemlerinin köklü bir şekilde değişmesidir. Engels'in özellikle son günlerde felsefeyi geliştiren gerçek itici güçlere dikkati çekmesi, büyük metodolojik bir önem taşımaktadır: "Descartes'tan Hegel'e ve Hobbes'tan Feuerbach'a kadarki bu uzun süre içinde filozofları, sandıkları gibi, sadece arı düşüncenin gücü geliştirmemiştir. Tam tersine. Gerçekte onları geliştiren doğabilimleriyle sanayideki her geçen gün hızlanan büyük ilerlemedir." Engels, Feuerbach'ın felsefesini incelerken, sadece düşünürün faaliyet gösterdiği ortamdaki nesnel koşulları değil, öznel, kişisel girişim özelliklerini de çözümlenmiştir.

Lomonosov Üniversitesi'nden V. Kuznetsov, Engels'in yapıtının materyalizm ve idealizmin gelişim sürecinde aralarındaki nitel yönden farklı tarihsel biçimleri, ele alınan felsefi öğretilerin özgüllüklerinin somut niteliklerini gösterme amacına yönelik olduğunu, bu öğretilerde eksik olan dünya-görüşsel açıklığa, hatta çelişkililiğe, idealist sistemlerin (örneğin Hegelci) bile tarihsel-felsefi süreci olumlu yönden etkileyebileceklerinin gözönünde bulundurulmasına dikkati çektiğini açıkladı.

Lomonosov Üniversitesi'nden G. Sudyin, Engels'in yapıtıyla Lenin'in "Materyalizm ve Ampriokritisizm" kitabını, varlık ve düşünme arasındaki ilişki bakımından karşı karşıya getirmeye çalışan "Markso-loglar"ı eleştirmiştir. Engels bu sorunun, "felsefe dilinde düşünme ile varlık'ın özdeşliği sorunu" anlamına geldiğini belirtmiştir. Düşünme, bilinç varlık'a sadece varlık'ın upuygun bir şekilde yansıtılması anlamında özdeşdir. Sözü geçen özdeşliğin bu şekilde anlaşılması Engels'in "Anti-Dühring" ve "Doğanın Diyalektiği" yapıtları için de geçerlidir; burada diyalektik düşünmenin (ya da öznel diyalektiğin), nesnel diyalektiğin bir yansıması olduğu vurgulanmaktadır. Lenin toplumsal bilinçle toplumsal varlık'ın idealist yönden sınırlandırılışını, nesnel gerçekliğin bilince, düşünmeye indirgenişini reddetmiştir. Marx ve Engels de bilinçle varlık'ın özdeşleştirilmesine, madde ile maddenin sadece "en yüce ürünü" olan bilincin mutlak şekilde karşı karşıya getirilmesine kesinlikle karşı çıkmışlardır. Ayrıca madde ile bilincin diyalektik birliğinin, düşünmemizin "gerçek dünyayı kavrama", "gerçek dünyadan gerçekliğin doğru bir yansımasını yaratma" yetisinden meydana geldiğini önemle belirtmişlerdir.

Diğer konuşmacılar yapıtın değişik yönlerine değindiler, V. Sokolov konferansın sonucunu özetleyerek Engels'in "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" adlı bu ünlü çalışmasının felsefe bilimi için taşıdığı ölümsüz önemini, daha sonraki yaratıcı çalışmaları teşvik ettiğini tekrar vurguladı.

\*\*\*

Bu yılın Ağustos ayında İngiltere'nin Brighton kentinde XVIII. Uluslararası Felsefe Kongresi toplanıyor. Kongrenin ana temasının "İnsan Sorunu: Güncel Yönler" konusu oluşturuyor. Çeşitli ülkelere birçok düşünür ve bilimadaminin katılacağı kongrede insan sorunu genel-felsefi anlamda ele alınacak. Konferansa Türkiye'den de İoanna Kuçuradi, Arda Denkel, Zeynep Davran, Pınar Canevi, Necla Arat ve Bedia Akarsu'nun katılacağı bildirildi.



# Felsefe Bibliyografyası

felsefe yayınları kaynakçası

hasan s. keseroğlu

-I-

- IBARROLA, Jésus.— **Marksist Açıdan Ekonomi Politik, Yabancılaşma ve Hümanizm**/çev. Kenan Somer.— Ankara: Ser Yayınları, 1969.— 108 s.
- IBARROLA, Jésus.— **Marksist Açıdan Ekonomi Politik, Yabancılaşma ve Hümanizm**/çev. Kenan Somer.— 2. bs.— İstanbul: Ser Yayınları, 1974. 108 s.
- Ekonomi politigin konusunun tanımı, gelişme süreci ve öteki bilimlere göre tanımı ve nesnelliği açıklanmaktadır. İkinci bölümde de yabancılaşma ile insancılık Marksist açıdan değerlendirilmektedir.
- INFELD, L. bkz. Einstein, Albert—Fizigin evrimi.
- IRMAK, Coşkun, bkz. Thomson, George.
- IRMAK, Sadi, bkz. Nietzsche, Friedrich; Schopenhauer, Arthur.

-İ-

- İBN Meymun, Musa el Kurtubî.— **Delâlet-ül-Hairin**/çev. Hüseyin Atay.— Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, XXXVIII, 772, XXXVI s. Yazar değişik felsefî konulara değinmektedir. Peygamber Hezkiya'nın 'sifrinde' bölümünde, insanların başına gelen kötülüklerden tanrının sorumlu olup olmayacağı tartışılmaktadır.
- İBNİ Haldun.— **Mukaddime**/çev. Zakir Kadiri Ugan.— Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1954-1957. 3 c.
- İBNİ Haldun.— **Mukaddime**/çev. Zakir Kadiri Ugan.— 2. bs.— Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1968-1970.— 3 c.
- İBNİ Haldun.— **Mukaddime**/çev. Dursun Turan.— Ankara: Onur Yayınları, 1977.— 408 s. 1. cilt: **İbaretler Kitabı Arap ve Acem Dönemleri ve Bunların Çağdaşları Olan Büyük Egemenlere İlişkin Başlangıçtan Bu Yana Gelen Haberler Divanı.** Son bibliyografik tanımı verilen ya-



- pıtta, çeviren Dursun Turan'ın İbni Haldun üstüne uzun bir araştırması, tarihsel felsefi öğretinin felsefi temelleri adlı yazısının ardından, metnin 1. cildinin çevirisi sunulmaktadır.
- İBNİ Haldun.**— **Tasavvufun Temelleri/** çev. Süleyman Uludağ.— İstanbul: Dergah Yayınları, 1977.— 362 s.  
Yazarın yaşamı, felsefesi, tasavvuf üstüne görüşlerinin anlatılmasının ardından Mukaddime adlı yapıtından alınan tasavvuf, tasavvufun doğuşu ve gelişimi anlatılmaktadır. Sonda M.T. et-Tancı'nin Şifâu's-sâil'e yazdığı önsözün çevirisi ile tasavvuf terimleri bulunmaktadır.
- İBNİ Rüşd.**— **İbni Rüşd'ün Felsefesi/haz.** Nevzat Ayasbeyoğlu.— Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1955.— XX, 158 s.  
İbni Rüşd'ün "Fasl'ül Mekaal" ile "Kitab-ül-Keşf" adlı yapıtları yer almaktadır.
- İBNİ Sina.**— **İbni Risaleleri/**çev. Hilmi Ziya Ülken.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak., 1953.— 3 c.  
İçindekiler: 1.c. Uyun al-Hikme ve Ebu al-Faraj risalelerine reddiye.— 2.c. Les opuscules d'Ibn Sina et le livre de la différence entre l'esprit et l'âme.— 3.c. Aşkın mahiyeti hakkında risale.  
Yapıt, İbni Sina üstüne yapılan tartışma, not ve metinlerin bir araya getirilmesiyle kotarılmıştır. Metin çözümleri Fransızca ve Arapça olarak verilen yapıtlardan son ciltte "aşk" ele alınarak tartışılmaktadır.
- İBNİ Sina.**— **Nefsi Natıkanın Marifeti Hakkında/**çev. Mirza Mesut Baykal.— İstanbul: Kader Basımevi, 1938.— 11 s.
- İKBAL, Lâhürî Muhammed.**— **İran'da Metafizik Gelişmesi. İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı.**— İstanbul: R.C.D. Kalkınma İçin İşbirliği Kültür Enstitüsü Neşriyatı, 1971.— 94 s.  
İslamlık öncesi Zerdüş, Mani ve Mazda dinlerinin ele alınışı ardından İran'ın Neo-Platonik Aristotelesçileri, İslamlıkta akılcılık, idealizm ve realizm arasındaki tartışma, tasavvuf ve daha sonraki dönem İran düşüncesi anlatılmaktadır.
- İLERİ, Rasih Nuri.**— bkz. Lefebvre, Henri.— Marx, Karl
- İLHAN, Haydar.**— bkz. Bammat, Haydar.
- İLKSAVAŞ, Yaşar.**— bkz. Brecht, Bertolt.
- İNAL, Güner.**— bkz. Read, Herbert.
- İNAN, Yusuf Ziya.**— **İnsan Üzerine Dene.**— İstanbul: Çağ Yayınları, 1967.— 131 s.  
Yapıt, dinsel açıdan iman, ahlâk ve erdem düşünceleri üzerine kurulmuştur.
- İNAN Yusuf Ziya.**— **İslam Işığında Yeni Bir İnsancıl Felsefe.**— İstanbul: ER, TU Matbaası, 1975.— 204 s.  
Yapıt, Seyyid'in tevhit eğitiminin temel ünitelerini yansıtmayı ve belirlemeyi amaçlamaktadır.
- İnsan Haklarının Felsefi Temelleri/haz.** İonna Kuçuradi.— Ankara: Hacettepe Üniversitesi yayınları, 1982.— 182 s.
- İPEK, Arda.**— bkz. Bobbio, Norberto.
- İPŞİROĞLU, M.Şevket.**— **Avrupa Resminde Gerçek Duygusu/M.Ş.İpşiroğlu, Sabahattin Eyüboğlu.**— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1952.— 242 s.
- İPŞİROĞLU, M.Şevket.**— **Avrupa Resminde Gerçek Duygusu/M.Ş.İpşiroğlu, Sabahattin Eyüboğlu.**— 2.bs.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1958.— 241 s.
- İPŞİROĞLU, M.Şevket.**— **Avrupa Resminde Gerçek Duygusu/M.Ş.İpşiroğlu, S.Eyüboğlu.**— 3.bs.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1972.— 241 s.  
Avrupa resminin geçirdiği evreler, gerçekliği yansıtmayı açısından örneklerle anlatılmaktadır.
- İSAMETTİN, Fahri.**— **Dekart ve Felsefesi.**— İstanbul: Şafak kitabevi, 1933.— 72 s.
- İSHAN, Ziya.**— bkz. Renan, Ernest.
- İZBUL, Yalçın.**— bkz. Farrington, Benjamin.
- İZMİRLİ, Celalettin.**— **İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslâm'da Tekamül Nazariyesi.**— İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1949.— 27 s.  
İzmirlî İsmail Hakkı'nın ders notlarından yola çıkılarak kotarılan küçük oyumlulu bu yapıt, Batı'daki evrim kuramı



- ile Huxley kuramını içermektedir.
- İZMİRLİ, Celalettin.**— **İslâm Aleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar.**— İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1951.— 74 s.
- İslamlık konusunda yetişen filozof ile doğabilimcilerin yaşamöyküleri, yapıtları örneklerle tanıtılmaktadır.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı.**— **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese.**— Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1952.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı.**— **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese.**— 3. bs.— Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1973.— 69 s.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı.**— **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese.**— 5. bs.— Ankara:

Diyanet İşleri Başkanlığı, 1977.—69 s.

Yapıt önce İslâm, ardından Batı felsefecilerinin düşüncelerini, ortak yanlarını ve öncelik-sonralıklarını içermektedir.

- İZMİRLİ, İsmail Hakkı.**— **Müslüman Türk Feylosofları.**— İstanbul: Akşam Basımevi, 1934.— 119 s.
- Yazar, İslâm düşüncesinin Batı'ya etkisi ve kimi Türk felsefecilerinin bilim dallarına olan katkılarını anlatmaktadır.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı.**— **Türk İslâm Filozofları: Müslüman Türk Hukuku ve Dini.**— Ankara: Başbakanlık, T.y.— 49 s.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı.**— **Yeni İlm-i Kelam/bas. haz. Sabri Hizmetli.**— İstanbul: Umran Yayınları, 1981.— 408 s.

TÜSTAV



# Felsefe Sözlüğü

## afşar timuçin

**BEĞENİ** (fr. *gout*; alm. *Geschmack*; ing. *taste*): Herhangi bir açıdan estetik nesneyi belirleyebilme gücü; herhangi bir nesneyi estetik açıdan çekici ya da itici bulma yatkınlığı. Beğenin kaynağı duyarlılıkta, duyu verilerinin sağladığı hazdadır. Her beğeni birçok güzel deneyiyle elde edilmiştir, gücü bu deneylerin sağlamlığından gelir. Diderot şöyle der: "Büyük bir beğeni büyük bir duyusu, uzun bir deneyi, onurlu ve duyarlı bir ruhu, yüksek bir düşünselliği, biraz karamsar bir kişilik yapısını, nitelikli organları gerektirir." Chateaubriand beğeniye daha gizemli bir anlam verir, "beğeni dehanın sağduyusudur" der. İnsanın bir beğeniye sahip olması herhangi bir nesne karşısında estetik yargılar ortaya koyabilme gücüne ulaşmış olması demektir. Yetkin bir beğeni uzun deneylerle elde edildiğine göre, en yetkin beğeni sanatçının beğenisidir diyebilir miyiz? Flaubert şöyle der: "Sanatımda deneylerim arttıkça bu sanat benim için bir işkence oluyor: İmgelem değişmeden kalıyor ve beğeni büyüyor. Mutsuzluğun kaynağı bu. Sanırım pek az insan edebiyattan benim kadar acı çekmektedir." Beğenin kökeni duyarlılıkta da

olsa, onu besleyen ve güçlü kılan, ona özellikleri ya da kişiliğini kazandıran duygudüşünce etkinliğidir. Duyumsaldan duygusala, duygusaldan düşünsele uzanan çizgide beğeni estetik yargıları belirleyici bir güç olarak ortaya çıkar, bu yüzden estetik yargılara beğeni yargıları da denir. Vauvenargues "beğeni duyguyla ilgili şeyleri doğru yargılama yatkınlığıdır" diyerek sorunu duygusalda sınırlar, d' Alembert deha ve beğeni ayrımı yaparak dehayı "yaratıcı duygu", beğeniye de "yargılayıcı duygu" olarak belirler. Beğeni herhangi bir yatkınlık olmaktan çok bir yetidir, ancak özellikleri kişiye göre değişen bir yetidir. Diderot da şöyle der: "Beğeni genellikle dehadan ayrılır. Deha tam olarak doğa vergisidir, onun ürettiği bir anlık yapıttır, beğeni ise incelemenin ve zamanın ürünüdür." Diderot beğeniye ahlaki bir anlam da verir, ona göre "beğeni güzellikler yaratmaktan çok yanlışları ortadan kaldırmıştır." Şu formül her zaman geçerli gibidir: "**De gustibus et coloribus non disputandum**" (Beğeniler ve renkler tartışılmaz)

**BELİRLENİMCİLİK** (fr. *déterminisme*;



alm. **Determinismus**; ing. **determinism**): Her olgunun bir nedene bağlı olduğunu, aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu ileri süren ilke ya da öğretisi. Belirlenimcilik olguların değişmez bir düzende gerçekleştiği fikrine dayanır. Bu düzen elbette olgular arasındaki ilişkileri hiçbir boşluk bırakmayacak biçimde belirleyen bir düzen olmalıdır. Doğa olaylarının gözlemlenmesi bu fikri doğrular gibidir: Su belli koşullarda 100 derecede kaynar, elimden bıraktığım herhangi bir nesne yere düşer. Bilimsel buluşların kesinliği, bir başka deyişle bilimsel çalışmalarla bazı şaşmaz yasaların ortaya konuluşu belirlenimci düşünceye gerekçeler sağlamıştır. Belirlenimci görüş olgular arasındaki şaşmaz ilişkilerin varlığını benimserken bu şaşmazlığın ya doğadan geldiğini ya da insan zihninin yapısına bağlı olduğunu bildirecektir. Buna göre gerçekçi bakış açısının belirlenimcilik kavrayışı ülkücü bakış açısındankinden elbette değişik olacaktır. Ülkücü bakış açısının temelinde çok zaman dinci görüş yer alır. Aziz Augustinus'a göre, başımızdan bir kıl düşse bunda tanrının parmağı vardır. Belirlenimci bakış açısı söz konusu şaşmazlığı daha çok doğal temele, evrensel düzenin özelliklerine bağlamak eğilimindedir. Belirlenimciliğin kökleri Platon'a, Aristoteles'e hatta daha önceye uzanır. Evrenin Thales'de Su'dan, Anaksimandros'da Sonsuz'dan, Anaksimenes'de Hava'dan gelişi, Herakleitos'da logos'un tüm oluşumu düzenleyişi, Platon'da Demiurgos'un yaratıcı ya da düzenleyici ilke olarak evreni kuruşu, Aristoteles'de evrenin ilk Devindirici'yle başlayan kuruluş düzeni, Stoa'cılarda evrene kesin ussal düzenini veren logos belirlenimci bakış açısıyla ilgilidir. Stoa'cı Marcus Aurelius'da belirlenimci düşüncenin az çok kesin bir biçimde formüllendiğini görür: Filozof, olaylar arasında zincirleme bir bağlantı varsayar. Yeniçağ'la başlıyarak mekanikçi düşünce de kendiliğinden belirlenimciliğe bağlanır: Mekanik ilişkilerin kesinliği evrende her zaman şaşmaz bir düzenin var olduğunu düşündürmüştür. Descartes'da Tanrı katı bir mutlak özgürlük alanıdır, kendinde tanrısal bir şeyler bulduran ve özgür seçiş'e sahip olan insan ruhu da belli bir ölçüde özgürdür, madde dünyasına tam anlamında bir belirlenim düzeni orta-

ya koyar. Madde-ruh karşılığında, belirlenmişlik-özgürlük karşılığı ortaya çıkar. Evrende her yerde görülen bu çelişkili durum ancak Tanrı katında ortadan kalkacaktır. Bu çelişkiyi Spinoza kökten siler. Belirlenimcilik belki de en katı anlatımını Spinoza'da bulur. Tanrı'da yetkin, sonsuz, tek, zorunlu, basit, devinimsiz, ölümsüz, bağımsız olma niteliklerini gören Spinoza heptanrıcı bir varlık kavrayışı geliştirerek ve böylece tektanrıcı din kavrayışına kökten karşı çıkarak tüm varlıkta kesin bir belirlenim düzeni bulunduğunu göstermeye çalışır. Ruhla beden arasında, ona göre, anlatımını Tanrı'da bulan karşılıklı bir bağımlılık vardır. Böylece ruh ve beden denilen biçimler ya da nitelikler bizim Dünya'mıza özgü ayrı ve bütünsel tözler olmakla birlikte tek bir tözün, tanrısal tözün iki ayrı biçimi, iki ayrı açınımları olurlar. Böylece düşüncelerimiz, bedensel edimlerimiz ve toplumsal eylemlerimiz genel bir düzene, ölçülü biçimli bir düzene tam olarak uyurlar. Bu yüzden yaşadığımız dünyada özgürlük diye bir şey yoktur: İnsanoğlu akışı yasalarla kesin belirlenmiş bir evrende yaşamakta, onun gereklerine uymaktadır. Leibniz evreni bir belirlenimler düzeni olarak tanımlarken bu düzenin yaratıcısı Tanrı'yı ve bu düzende Tanrı'dan sonra en üst basamakta yer alan insanı özgür sayar. Her şeyin seçik olarak bulunduğu en etkin monad olan Tanrı, her şeyin hem örneği hem yaratıcı olan, öncesel uyum'un da kurucusu olan, kendince sonsuz sayıda evren olasılığı bulunan Tanrı olası dünyaların en güzeli olan dünyamızı yaratırken, usun ilkelerine sahip olan ve böylece tanrısallığın bilincine ulaşabilen özgür insanı da yaratmıştır. Leibniz'de evrenin belirlenmiş düzeni insanın özgürlüğüyle karşıtlaşmaz. Kant felsefesi de temelde Leibniz ve Spinoza felsefeleri gibi bir belirlenim felsefesidir. Kant, Spinoza gibi düşünmez, evreni tek olası evren olarak görmez, Leibniz gibi düşünür, evreni bir belirlenim alanı görmeye birlikte olası bir temele dayandırır. Ne olursa olsun evrende kesin bir belirlenim düzeni bulan her düşünce insan ruhsallığını ve hatta tüm ahlak alanını ve tüm insan yaşamını belirlenimcilik çerçevesinde koşullanmış görme eğiliminde olacaktır. Claude Bernard bilim kavrayışını belirlenimcilik kavrayışıyla özdeşleştirerek şöyle der: "Bilim de yani be-



lirlenimcilikte şeylerin mutlak ve zorunlu ilişkisine tüm olgularda olduğu gibi canlı varlıklarla ilgili olgularda inanmak gerekir." Ona göre evrende tam bir belirlenim vardır: "Şunu deneysel bir belit olarak benimsemek gerekir: Kaba cisimlerde olduğu gibi canlı varlıklarda da her olgunun varoluş koşulları mutlak bir biçimde belirlenmiştir. Bir başka deyişle, bir olgunun koşulu bir defa bilindi ve yerine getirildi mi bu olgu deneycinin istemine göre her zaman ve zorunlu olarak gerçekleşebilecektir." Claude Bernard belirlenim düzenini ortaya koyma yolunda istatistik yöntemlere karşı çıkar: "İstatistik ancak sanıya dayalı bilimler yaratabilir, o hiçbir zaman etkin ve deneysel bilimler, yani belirlenmiş yasalara göre olguları düzenleyen bilimler ortaya koyamayacaktır." Bu kesin belirlenimci görüş çağdaş fizikte, özellikle çağdaş küçükfizikte pek de geçerli değildir. Gaston Bachelard belirlenimciliği zihnin deney dünyası üzerindeki tümleyici tutum olarak görür, ona göre küçükfizikte şaşmaz bir biçimde gösterebileceğimiz olgular yoktur. Louis de Broglie bu konuda şunları söyler: "Kuantum fiziği kendi alanı olan çok küçük çerçeveli olgular alanında gözlemlenebilir olgularla ilgili belirlenimciliği, yani yetkin öngörüyle bulabilecek yapıda değildir."

**BELİRLENMEZCİLİK** (fr. *indéterminisme*; alm. *Indeterminismus*; ing. *indeterminism*): Tanrı'da ve insanda özgür seçişin varlığını benimseyen, olgular düzeninde şaşmaz ilişkilerin varlığını yadsıyan öğretisi. Belirlenmezcilik, belirlenimciliğin karşıtı olarak, insan isteminin özgür olduğunu,

insanın kendi seçimlerini kendi dileklerine, kendi öngörülerine göre yapabileceğini savunur. Belirlenmezci görüş, doğadaki akışı nedensellik ilişkisi içinde görmeyen yani onları belli yasaların güdümüne bağlamayan bir bakış açısı olarak özgürlükçülüğe bağlanır. Atom biliminde bilinmezci anlayış tek bir elektronun devinimini belirlemenin olanaksız olduğunu, ancak elektron demetlerinin devinimlerini belirleme olanığının bulunduğunu benimser. Bu çerçevede öngörü tek bir öge üzerinde değil, bir ögeler topluluğu üzerinde olasıdır.

**BELİRLEYİCİ** (fr. *caractéristique*; alm. *Charakteristik*; ing. *characteristic*): Fikirleri ve ilişkileri belirtenlerle ya da harflerle gösterme sanatı. Bu fikir Leibniz felsefesinde büyük bir önem kazanmıştır. Descartes'ci bir anlayışla Leibniz varolan her şeyi *a priori* olarak açıklayabilecek matematik türünden bir bilim tasarlar: Öyle bir şey olabilmeli ki insan zihni tüm sorunları matematikte olduğu gibi apaçık çözebilmeli. Burada Leibniz'in Descartes'daki apaçıklık kavrayışını benimsediğini görüyoruz. Belirleyici ya da *evrensel belirleyici* Leibniz'de her kapıyı açacak bir açı gibidir. Usavurmaların yerine matematik hesabı koyan Leibniz simgesel bir dil, bir belirtenler dili oluşturmaya yönelir. Belirtenleri kullanmanın bir kolaylığı vardır: Onları kullanırken anlamlarını düşünmemiz gerekmez. Simgelerin oluşturduğu bu genel bilim kurulduğu zaman tartışma diye bir şey kalmayacak, tartışmanın yerini hesaplaşma alacaktır. Leibniz'in bu düşüneye kolay gerçekleşebilecek bir düşüneye değildi.



# Filozoflar Ansiklopedisi

adorno, theodor w.

(Wiesengrund-Adorno, doğ. Frankfurt a.M. 11.9.1903; öl. Visp. Wallis 6.8.1969). Geç-burjuva felsefecisi, sosyolog ve müzik kuramcısı, Max Horkheimer'den sonra "Frankfurt Okulu"nun önde gelen temsilcisi.

Öteden beri müziğe karşı duyduğu aşırı ilgiye uyarak 1925 yılında Viyana'da, Alban Berg'in kompozisyon derslerine öğrenci olarak katılan A., 1928 yılında bağlı bulunduğu Schönberg Grubunun dağılmasıyla, doğum yeri Frankfurt a.M.'ye geri dönerek, Horkheimer Grubuna katılmış ve 1923'de kurulmuş olan "Institut für Sozialforschung" (Sosyal Araştırma Enstitüsü) 1930 yılında yönetici olarak atanmıştır. Faşistlerin, üniversitelerde öğretim yetkisini elinden almaları üzerine öğrenim ve araştırma amacıyla uzun yıllar İngiltere'de (Oxford) kalan A., daha sonra Enstitü'nün peşinden ABD'ne (New York) göç etmiştir. Burada Horkheimer ile olan ortak çalışmalarını daha da sağlam temellere oturtarak, savaş sırasında birlikte geliştirdikleri "Kritische Theorie" (Eleştirel Kuram)ın temel yapısını, "Dialektik der Aufklärung" (Aydınlanmanın Diyalekti-

ği) adlı kitabı hazırlayıp yayınlamışlardır. 1945 yılından sonra Frankfurt Üniversitesi'nde bir profesörlük elde eden A. önceleri Horkheimer ile birlikte, daha sonra onun ardılı olarak Frankfurt'a taşınmış bulunan Enstitü'nün yöneticiliğini yapmıştır.

Frankfurt Sosyal Araştırma Enstitüsü'nün ilk kurucuları ile daha sonraki yıllarda burada çalışan elemanlarının çoğunluğu hemen hemen salt burjuva kökenli aydınlardan oluşmaktaydı. Bu elemanlar görüşlerini Marx'a dayandırmakta ve burjuva toplumuna da oldukça eleştirel bir gözle bakmaktaydılar. Araştırma programlarını, 30'lu yıllarda antisemitizmin toplumsal kökenleri ve bunların analizleri oluşturmaktaydı. Bu nedenle de şiddetle karşı koydukları faşizmin özünü kavramaya çalışmaktaydılar. Başlangıçta Enstitü'nün kurucuları tüm ümitlerini işçi sınıfına bağlamışlar ve özgür bilimsel araştırmalarıyla yeni fikirler üretmeyi kendilerine bir görev addederek, bu çalışmalarını proletaryanın toplumsal yaşamı pratikte değiştirebilmesine somut katkılarının olmasını amaçlamışlardır. Fakat Enstitü ne proletaryanın siyasi mücadelesiyle ne de bu mü-



cadeleyi yürüten sınıfsal örgütleriyle doğrudan bir bağlantı kurabilmiştir. Daha başlangıçta büyük bir olasılıkla faşistlerin başarıya ulaşacağını kabullenen Horkheimer ancak bir proletarya devrimiyle faşizmin önüne geçilebileceğine inanmaktaydı. Faşist diktatörlüğün yönetimi ele geçirmesi üzerine ve Horkheimer ile A.'nin arasında gittikçe güçlenen işbirliğinin de etkisiyle Enstitü'de tamamen karamsar bir dünya görüşü hakim olmaya başlamış ve bu görüş doğrultusunda, "hakimiyetin", öteden beri toplumun bir özelliği olduğuna ve bunun da insanı tüm benliğine işleyecek bir baskıya iteceğini savunmuştur. Amerika'daki sürgün yıllarında da Enstitü üyeleri, oldukça kapsamlı empirik bilimsel araştırmalarında, toplumsal bilinç yapısının "otoriter" karakterini incelemişler ve meta fetişizminin Marksist analizini Freud'un psikanaliz kategorileri ile zenginleştirmek istemişlerdi. Enstitü'nün yayın organı "Zeitschrift für Sozialforschung" da (Sosyal Araştırma Dergisi) ilk başlarda daha ziyade müzik-sosyoloji araştırmalarıyla kendini tanıtan A., bundan böyle çağdaş kapitalizmin kitle kültürüne dönük çalışmalara ağırlık vermiş ve bir dizi çok isabetli deneme yazısıyla iktidarda bulunan güçlerin ve yarattıkları "kültür sanayisinin" halkın bilinçlenmesine nasıl yön verdiğini ağır bir eleştiriden geçirerek gözler önüne sermiştir. A. bu konudaki kuramsal tutumunu, 1933 yılında Kırkegaard üzerine yazmış olduğu doçentlik tezinde ve özellikle doktora tezi olarak başladığı (1924), daha sonra üzerinde düzeltmeler yaparak Husserl'in görüşlerini tartıştığı "Metakritik der Erkenntnistheorie" (Bilgi Kuramının Eleştirisi)nde ortaya koymuştur. "Dialektik der Aufklärung" isimli yapıtında ise bu tutumunun ana hatları daha da belirginleşmektedir. Söz konusu temel yapıtında, salt faşizmi konu alan A.'nin daha sonra denemelerinde olduğu gibi, "Ästhetische Theorie" (Estetik Kuramı) ve "Negative Dialektik" (Olumsuz Diyalektik) gibi daha kapsamlı yapıtlarında da, reel sosyalizme karşı cephe aldığı açıklık kazanmaktadır.

A.'ya göre tekeller kapitalizm gibi sosyalizm de aslında insanlık açısından lanetlenmiş birer "totaliter" toplum yapısına sahiptirler. Varlıklarını sürdürebilmeleri

için insanlar, doğaya egemen olmak zorundadırlar. Halbuki insanlar dış dünyalarıyla kendi doğalarını baskı altına almışlardır. Tüm dikkatini tamamen bu ikinci öznel yöne veren A., bireyselliğin tarihsel değişimini ve psikolojik yapısını incelemek suretiyle, buradan hareketle nesnel ekonomik koşulları sadece yansıtmak istediğinde tüm insanlık tarihi sonuçta, maddi bağımlılık aksaklığının bir türlü giderilemediği bir manevi süreç haline gelmiştir. A.'ya göre aydınlanmanın diyalektiği mit'lerden de belli olduğu kadarıyla insanların başlangıçta yaptıkları gibi, kendilerini organik olarak doğayla kaynaştırmak ve uyum sağlamak suretiyle doğayı etkileri altına almak değil, bunun aksine doğaya ancak çalışmanın akılcı pratiği ile hakim olabilemesidir ki, bu da temelde bilimin ortaya çıkması süreci olarak tanımlanabilir. Bu ise akıllı, yaşama içgüdüsünün bir aleti olarak sınırlandırmakta ve doğayı, akışı içerisinde sürekli, kendini yineleyen bir nesneye indirgeyip bu nedenle de onu, önceden ne yapacağı belli ve hesaplanması mümkün olarak görmektedir.

Oysa doğa insanlardan bunun öcünü almasını bilmektedir: İnsanlar toplumu ne kadar doğaya etkin kılmayı başarırlarsa, o oranda da yaratmış oldukları nesnel gerçek, bireyleri etkilemektedir. Birey kullanmış olduğu aygıtların ardında kaybolup gitmektedir. Bu aygıtları tüm maddi olanaklarıyla donattıkları oranda insanların ekonomik güçler karşısındaki acizliği artmakta, daha kolay sevk ve idare edilire hale gelmektedirler. A. bunu, görüşünü Nietzsche'ye dayandırarak varsaydığı ve tâ mitolojik çağdan beri kendini kabul ettirmeye başlamış olan değiştirme ilkesinin doğal bir sonucu saymaktadır. Nasıl öznenin nesneye olan uzaklığı soyutlamayı egemen kılmış ve böylece bilimi ortaya çıkararak egemen olan ile yönetilen arasındaki farkı belirlemiş ise, aynı şekilde, uyguladığı ilk günlerinden beri bireyleri karşı karşıya getiren matematikselleştirilmiş bilim denklemleri ayrı bir yer tutarak daha da gelişmiş olan takas toplumunda bireyleri niteliksiz atomlar halinde yüzeysel olarak birbirlerine bağlamaktadır. Bu atomların hepsi, ancak "totaliter" bir toplumda kolektif güçlerin zoruna boyun eğmekte ve sonuçta baskıyla elde edilen eşitçilik



tamamen üstünlük kazanmaktadır. A.'ya göre tekeli kapitalist toplum liberalizmin bir sonucudur ve reel sosyalizm de bunlarla aynı şu önemli karakteristik özelliği bünyesinde taşımaktadır. Bugün her şey "yönetilen dünya"dır. Birey yok edilmiş, ortadan kaldırılmıştır. Her ne kadar bu yazgıda aydınlanmanın gelişmesi rol oynamışsa da, diğer taraftan bu aydınlanma hareketi olmadan toplumda özgürlük de düşünülemezdi. Bu nedenle geriye dönüş yoktur, özellikle de yansız efsanevi, emin bir ortam ise artık hiç kalmamıştır. Doğayla tesis edilecek barış — ki eleştirel kuram bu konuda ısrar etmektedir — özne ile nesne arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırarak ayrımsız bir kimliğe ulaşmakla değil, ancak bunlar arasında birbirlerini karşılıklı göreceli hale getiren bir bağ kurup haklarını mutlaklaştırmakla sağlanabilir. — Kavramların anlamlarını garip bir şekilde değiştiren — A.'nın kanısınca, dünyanın reel bir birlik olduğu düşüncesinden hareket etmek, hatta onu bir sisteme dahil etmek idealizmdir. Adı ister ruh, ister madde olsun, pozitif bir varoldan, bir temel oluşturandan, bir ilkilmeden yola çıkan her felsefe A.'ya göre idealizmdir. Buna karşılık diyalektik, varlığa ilişkin tüm olumlu önermelerden kaçınmakta, kavramsal-olanın birliği düzeyine yükseltilemeyecek bir özdeş-olmayı öngörmekte ve bu yüzden keskin olumlu görünen her şeye ilkesel olarak olumsuz ve değişimsinde ısrar ederek yaklaşmaktadır. A.'nın "olumsuz diyalektik"i yadsımanın yadsınmasını artık daha üstün bir olumluluğa geçiş değil, aksine artırılmış bir olumsuzluk olarak görmektedir.

Oysa doğayla uyumunu sağlamış olan bir toplumda durum tamamen değişecek, yönetimlere artık gerek kalmayacaktır, zira bu toplum kendine hakim olabilecektir. Fakat şimdiye kadar hep zorunlu olarak, doğaya hakim olma güdüsüyle kurulmuş olan insan toplulukları, nasıl olur da, doğayla birlikte kendilerinin de yokolmalarını önleyecek böylesi bir toplumu kurabilirler?

A. bunun yanıtını bilememektedir. Aslında A. için önemli olan, geleceğin toplumunda bulunacak "pasif manevileşme"nin günün birinde gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorusu değildir. Zira "Minima

Moralia" adlı eserinde, hiçbir ümit kalmadığına bakarak felsefenin, artık her şeyi bunların kurtulduğu noktadan bakmak suretiyle tanımlama denemesinin tek çıkar yol olacağını yazmaktadır. Bilgi artık kurtuluştan çıkarak dünyayı aydınlatan ışıktan başkasına sahip değildir.

Sadece ütopya düşünceye gerek duyduğu hayali sabit noktayı sağlayarak, bunun radikal bir şekilde, olumlu gerçeklikten kendini koparmasına olanak sağlayabilmektedir. Bu tür ütopyik hayaller ancak sanat yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu nedenle A.'nın tüm felsefik çabalarının odak noktasını sanat oluşturmaktadır. A., sanatın gün geçtikçe alınır-satılır bir meta düzeyine düştüğünü söylemekteyse de, yine de sanatın özerkliği konusunda ısrarla durmaktadır. Çünkü, —Horkheimer'in de söylediği gibi— ancak özerkliğine kavuşan sanat, dinin ütopya işlevini üstlenebilir ve böylece de, toplum içerisindeki çelişkileri yansıtan özelliğiyle toplumda onun yerini alabilir. A.'nın düşüncesine göre sanat eserleri, kendi içsel uyumları icabı geleceğin toplumu hakkında bir fikir verebilirler, ancak bu, nesnel çelişkileri tamamen geliştirebilirler, yani uyum düşüncesini sadece olumsuz olarak sergileyebilirlerse mümkündür. Bu konuda örnek olarak A. Schönberg'i, Strawinsky ile öteki modernlerden daha üstün görmekteydi. Doğal olarak, faşizmin insanlık aleyhine işlemiş olduğu ağır suçlara bir göz atıldığında, her türlü sanat eseri haddinden fazla olumlu olmuş hissini uyandırmakta ve hatta tam bir ümitsizlik içinde "alçakça bir olumluluğu" da içermektedir. A. bu nedenle, Alban Berg'in daha önce verdiği büyük eserlerinin ardından, o dönemdeki suskunluğunu ve Beckett'in "Endspiel" (Son Oyun)un hiçbir anlam taşımadığını bu metnin biricik anlamı olduğunu beğeniyle vurgulamaktadır.

Tarihsel etkinliğine bakıldığında, toplumsal somut uygulamalara başından sonuna kadar bu denli düşmanca bakan böylesi bir kuramın Federal Almanya'da çok radikal politik eylemleri beraberinde getirmesi bir paradoksmuş gibi görünmektedir: 60'lı ve 70'li yıllarda ceryan eden öğrenci hareketlerinin önde gelenleri, en başta A.'nın öğretisiyle, toplumda geçerli olanın olumsuzluğunun bilincine varmış-



lardır. Fakat daha sonra kendilerini direnmeden caydırıcı nitelikteki her türlü kuramın yanısıra bu kuramı da terk ederek "doğrudan eylemlere" ağırlık vermişler ve bunda da pek başarılı olamamalarından edindikleri deneyimle bazıları Marksist-

Leninist görüşe ve de devrimci kuram ve pratiğin birliği görüşüne yaklaşmışlardır.

**Friedrich TOMBERG**

Çev: Tekin ÖZBEY

**Yapıtlar:** Gesammelte Schriften, Hrsg. G.Adorno u. R.Tiedemann, Frankfurt a.M. 1970 ff.; Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart 1936; Moments musicaux. Neu gedruckte Aufsätze 1928 bis 1962, Frankfurt a.M. 1964; Philosophie der neuen Musik, Frankfurt a.M. 1949; Drei Studien zu Hegel, Frankfurt a.M. 1963, 1969; Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt a.M. 1963; Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft, München 1963; Noten zur Literatur I, Frankfurt a.M. 1958, 1969; Noten zur Literatur II, Frankfurt a.M. 1969; Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1966; Ohne Leitbild. Parva Aesthetica, Frankfurt a.M. 1967; Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a.M. 1969; Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1969; Th.W.Adorno/M.Horkheimer, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947; Soziologische Exkurse (Th. W.Adorno u.a.), Frankfurt a.M. 1956, 1962; Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M. 1970; Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Frankfurt a.M. 1974.

**Literatür:** Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus, Frankfurt a.M. 1970, Berlin 1971; W.R.Beyer, Die Sünden der Frankfurter Schule, Berlin 1971; J.N.Dawydow, Die sich selbst negierende Dialektik. Kritik der Musiktheorie Th.W.Adornos, Berlin 1971; R.Bauermann/H.F.Rötscher, Dialektik der Anpassung. Die Aussöhnung der "Kritischen Theorie" mit den imperialistischen Herrschaftsverhältnissen, Berlin 1972; P.Reichel, Verabsolutierte Negation. Zu Adornos Theorie von den Triebkräften der gesellschaftlichen Entwicklung, Berlin 1972; I.S.Narski, Die Anmassung der Negativen Philosophie Theodor W.Adornos, Berlin 1975; Kritika Sovremennoy Burjuaznoy Teoreticeskoy Sosyologii, Moskva 1977 (Çağdaş Burjuva Kuramsal Sosyolojisinin Eleştirisi); Zeugnisse. Theodor W.Adorno zum sechzigsten Geburtstag. Hrsg. M.Horkheimer, Frankfurt a.M. 1963; Die neue Linke nach Adorno. Hrsg. W.F.Schoeller, München 1969; O.Massing, Adorno und die Folgen, Neuwied/Berlin (West) 1970; M.Jay, Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt a.M. 1976.

**KAYNAK:** Philosophenlexikon, Hrsg. Erhard Lange und Dietrich Alexander, Dietz-Verlag Berlin 1982.



## 86 / 1

Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi (T. Anđ, N. Arat, A. Çalışlar, S. Hilâv, A. Kaynarđađ, U. Nutku) • Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri (A. Kaynarđađ) • Eski Doğu'da Felsefi Düşüncenin Kaynakları (Der.: U. Nutku) • Hakikat Sorunu (G. A. Kursanov) • Toplum Bilimi Yöntemleri (B. Ukraintsev) • Mantıksal Olguculuğuun ve Çözümsel Felsefenin Kaynağı (L. Wittgenstein / E. Albrecht) • Felsefe Yayınları 1985 (A. Bıçak) • Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (H. S. Keseroğlu)

## 86 / 2

Ludwig Büchner ve Osmanlı Düşünürleri Üstündeki Etkileri (S. Teber) • Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Ahlâk Öğretimi ve Ali Seydi Bey (A. Kaygı) • Felsefe Nasıl ve Neden Eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı (H. Seidel) • Kuantum Fiziginde Neşnel-Olan ve Öznel-Olan (M. Omelyanovski) • Hakikat Sorunu-2 (G. A. Kursanov) • Doğu Ülkelerinde Devlet Gücünün Pekilmesi ve Siyasal Ayrılmaşma (N. Simonja) • Estetik Değerlendirme (E. Pracht) • "Felsefe ve Kültür" XVII. Dünya Felsefe Kongresi 1983 (D. Wittich) • Felsefe Semineri Dergisi (A. Kaynarđađ) • Felsefe Yayınları 1985 (E. Kaya) • Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası 1928-1984 (H. S. Keseroğlu)

## 86 / 3

Osmanlılarda Bilim ve Bilimsel Düşünce Neden Gelişemedi? (A. Kaynarđađ) • "Gülün Adı" ve Ortaçağ Felsefesi (B. Çotuksöken) • Bilimler Tarihinin Felsefesi Üstüne Bir Deneme (N. Bozkurt) • Mantıksal Yapıda Dönüşümler (V. S. Bibler) • Fransa'da Yeni Geç-Burjuva Felsefe (Derleme) • "Korku Felsefesi"ne Karşı Barış Siyaseti (G. Banse/K. Buttker) • Dil, Düşünme ve Gerçeklik Birliğinin Yapısalcılık Tarafından Bozulması (E. Albrecht) • "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe" (İ. H. Demirdöven) • Felsefe Yayınları 1985 (C. C. Can) • Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası 1928-1984 (H. S. Keseroğlu)

## 87 / 1

Barış Düşüncesi ve Sorunları (A. Çalışlar, M. Dikerdem, H. Gerger, M. Gökberk, G. Gönenç) • Bir Barış Felsefesi İçin (H. J. Sanđkühler) • Evrensel Bir Sorun Olarak Barış ve Savaş (V. Bialas) • Gelişmekte Olan Ülkeler: Barış, Bağımsızlık, İlerleme (M. Robbe) • Jean-Paul Sartre'in Barışa Bağlanması (V. von Wroblewsky) • Einstein ve Atom Savaşı (M. Paty) • İslâm'da Barış (O. Koloğu) • Batı Ortaçağ Felsefesine Genel Bir Bakış (B. Çotuksöken) • Platon ve Popper: Adaletli Toplum mu, Açık Toplum mu? (A. Kaygı) • Felsefe Yayınları 1986 (C. C. Can) • Birinci Felsefe ve Mantık Kongresi (A. Kaynarđađ) • İngiltere ve ABD'de Felsefe Yayınları 1984-86 (E. Koparan) • Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (H. S. Keseroğlu)

## 87 / 2

Avrupa Burjuvazisinin İlk Döneminin İdeolojisi Olarak Descartes Felsefesi (K. Güzey) • Klasik Alman Felsefesinde Barış Düşüncesi (E. Lange) • Çağdaş Düşünceye Giriş (A. Timuçin) • Devlet ve Toplum Üzerine Araştırma (N. Foulantzas) • Devletin Temelleri, Farklılığı ve Biçimlenme Süreçleri (M. Godelier) • Bir Roman Sosyolojisinin Sorunlarına Giriş (L. Goldmann) • Tarihsel Poetika (M. Krapçenko) • Arap Ülkelerinde Felsefi Düşüncenin Güncel Sorunları (K. Melzer) • Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası 1848-1928 (K. Yerci)



87/3

Yabancılaşma Sorunu ve Çözümüne  
Yabancılaşma Süreci ve Evreleri (Y.Şahan) ● Yabancılaşma (J.Lewis) ● Yabancılaşma Sürecinde Birincil ve İkincil Şahıslar (H.S.Batişev) ● Yabancılaşma Sorununun Çözümüne (L.Sève) ● Felsefe Tanımlarının Çeşitliliği (T.Oizerman) ● Platon'un Algıyı Eleştirisi (A.Cevizci) ● Sanat ve Bilgi (Y.Feinberg) ● XVIII. Dünya Felsefe Kongresi ● A-Çap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası 1849-1928 (K.Yerci) ● Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası (H.S.Keseroğlu)

87/4

Asya ve Afrika'da Felsefe  
Asya'da Felsefe (S.Ohmori, X.Fensi, N.Tai Thu, M.Waligora, R.Devari) ● Afrika'da Felsefe (J.O.Sodipo, A.J.Smet, E.P.Elengu, C.Sumner, P.J.Hountodji, K.Wiredu) ● Sokrates'in Eros Anlayışı (L.Versenyi) ● Marx'ın Çalışmalarında Bilincin Çözümüne (M.Mamardashvili) ● Sanatsal Biçimin Çevreleri (M.Krapçenko)

87/5

Yeni Burjuva Felsefe Akımları ve İdeoloji  
"Burjuva İdeolojisi" Taslağı (H.M.Gerlach / R.Mocek) ● "Eleştirel Kuram" ya da "Frankfurt Okulu" (Dr.R.Steigerwald) ● Fransa'da "Yeni Sağcılar" Yalnızca "Yeni Bir Düşünce Okulu" mu? (R.Benjowski) ● Felsefi Birey - Felsefi Özgürlük (Ö.B.Canatan) ● İdeoloji ve Çıkar (D.Krause / A.Neusüss) ● Felsefi Tartışmanın Doğası Üzerine (T.Oizerman) ● Antik Çağın Değişen İmgesi (S.Averinzev) ● Dostoyevski'nin Mirası (K.Städtke) ● Dostoyevski'nin Sanatsal Düşüncesi (B.S.Meylah) ● 80'li Yıllarda Muhafazakarlık (F.Esin) ● İngiltere ve ABD'de Felsefe Yayınları-2 (E.Koparan) ● Felsefe Sözlüğü (A.Timuçin)

88/1

Bilimsel-Teknik Devrim ve Felsefe  
Prometheus Öldü mü? (Ö.B.Canatan) ● Bilgisayarlaşmanın Sosyal-Felsefi Sorunları (G.Smolyan) ● Bilimsel Teknik Gelişimin Kültürel Görünüşleri (I.T.Frolov / G.L.Belkina) ● İşçi Sınıfı - Hâlâ Var mı? (H.Jung) ● Platon Felsefesinin Toplumsal Kökleri (K.Güzey) ● Her Neye Baksam O Değil (Y.Şahan) ● Biyolojide Bilimsel Araştırma ve Felsefi Savaşım (I.T.Frolov) ● Hegel'in Dünya Tarihini Dönemlere Ayırma Ölçütleri (K.Bâl) ● Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriyi Katkı (K.Marx) ● Dante, Galilei, Einstein (B.Kuznetsov) ● Rus Anarşizmine Yönelik Yergisel Bir Saldırı: Ecinniler (K.Städtke) ● Kütle ile Enerjinin Birbirine Dönüşmesinden Sözetmenin Yol Açtığı Sorunlar (M.A.Kuntman) ● Felsefe Yayınları Kaynakçası 1928-1984 (H.S.Keseroğlu) ● Felsefe Sözlüğü (A.Timuçin)

88/2

Diyalektik  
Ölü Diyalektik (Ö.B.Canatan) ● Diyalektik Üzerine (V.I.Lenin) ● İdeal Kavramı (E.V.Ilyenkov) ● Diyalektik-Materyalist Madde Kavramı (S.T.Melukhin) ● Diyalektik Eleştirileri (R.Steigerwald) ● Thales'ten Platon'a II (H.Seidel) ● Marx'ın Feuerbach Üzerine XI. Tezi (Y.Şahan) ● Suç ve Ceza (K.Städtke) ● Nomoi-Yasalar I (Platon) ● Felsefe Sözlüğü (A.Timuçin) ● Felsefe Bibliyografyası (Hasan S.Keseroğlu) ● Filozoflar Ansiklopedisi - P.Abélard (G.Gecze)



# DE Yayınları

## *Bilgi Dizisi*

- Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları ● Afşar Timuçin  
Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi ● Afşar Timuçin  
Picasso ile Konuşmalar ● Brassai  
Picasso ● Serol Teber  
Diderot (Yaşamı-Felsefesi-Eserleri) ● A.Cresson  
Filozofça Düşünceler ● D.Diderot  
Nükleer Savaş (Gezegenin Biyolojik ve İklimsel Yıkımı) ● Serol Teber  
Yapısalcılık Üstüne (Eleştirel Bir Yaklaşım) ● Haz. Oğuz Özügül  
Sabahattin Ali ● Filiz Ali / Atilla Özkırmırlı  
Gerçekçilik Estetiği ● Aziz Çalışlar  
Estetik (Gerçekçiliği Sanatsal Özumsemenin Bilimi) ● Avner Ziss  
Sinema Estetiğinin Sorunları (Filmin Semiotiğine Giriş) ● Yuri Lotman  
Mehmet-Reşat ve Nuri Beyler ● Serol Teber  
Büyük Dedem Karl Marx ● Robert-Jean Longuet  
Satrançta Turnuva Hazırlığı ● Aleksandr Koblenz  
Briçte Squeeze ● Bertrand Romenet  
Torunuma Mektuplar ● Jürgen Kuczynski

## *Tiyatro Dizisi*

- Mozart ve Salieri (Küçük Trajediler) ● A.Puşkin  
Carrar Ananın Tüfekleri-Denize Giden Athlar ● B.Brecht-J.M.Syngé  
Sabahat ● Nazım Hikmet  
Ferhat ile Şirin ● Nazım Hikmet  
Rubailer ● Nazım Hikmet

## *Edebiyat Sorunları Dizisi*

- Savaş Konuşmaları ● Henri Barbüsse  
Devrim ● Jack London  
Şiir Boşuna Yazılmış Olmayacak ● Pablo Neruda  
Gerçekçiliğin Boyutları ● Louis Aragon  
Gerçekçiliğin Evrensel Mirası ● Anna Seghers  
Saf Şiir Yoktur ● Eluard, Aragon, Brecht, Mayakovsky, Neruda  
Gorki Aramızda ● Konstantin Fedin  
Yitik Koro ● Rafael Alberti

## *Deneme Dizisi*

- Bahar İsyancıdır ● Onat Kutlar  
Hayatı Seviyorlardı (Fransız Direnişçilerinin Son Mektuplar)  
Tiksinti Çağı ● Uğur Kökten  
Acılı Kuşak ● Mehmet Kemal  
II.Dünya Savaşı'ndan Edebiyat Anıları ● Hasan İzzettin Dinamo  
Yeter ki Kararmasın ● Onat Kutlar  
Sinema Bir Şenliktir ● Onat Kutlar

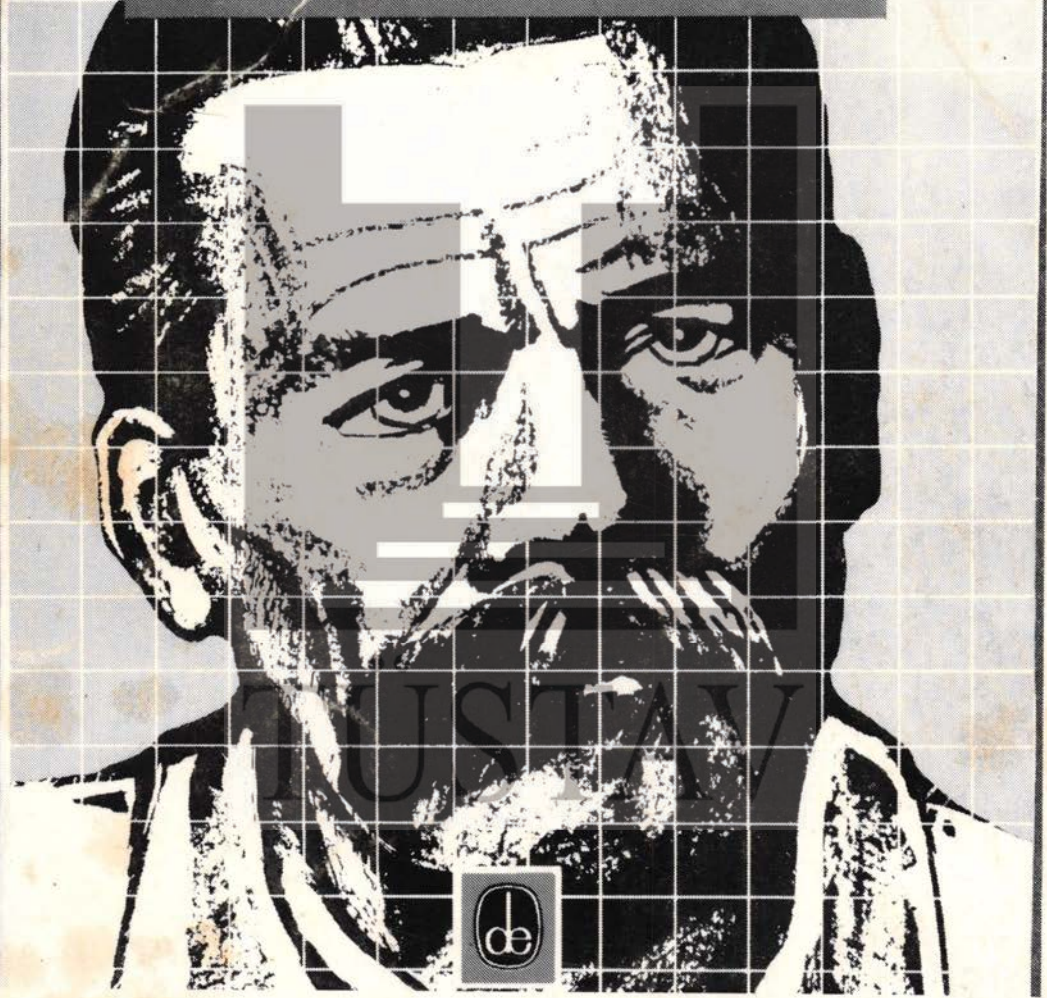




TÜSTAV



# GORKİ ARAMIZDA KONSTANTİN FEDİN



Çeviren: Hüsen Portakal

*“...Eğer ciddi bir şey yapacak gücünüz varsa, ucuz şeylere alışmayın. Daha çok çalışın, okuyun ve insanları gözleyin, sinirlenin. Ve sonra sanatçı olmaya karar verirsiniz gücünüzü sakınmayın!”*

*“Bu işte yürek titremeli ve tutkun olmalıdır.”*

**BÜTÜN KİTAPÇILARDA**