

Dr. DURMUŞ HOCANOĞLU

LAİSİZM'DEN
MİLLÎ SEKÜLERİZM'E

LAİKLİK SORUNUNUN FELSEFİ ÇÖZÜMLEMESİ



LAİSİZM'DEN MİLLÎ SEKÜLERİZM'E

Dr. Durmuş Hocaoğlu

SELÇUK YAYINLARI

Eskişehir yolu çıkışı 5. km. No. 122

06520 Söğütözü - Ankara

Tel : (0.312) 286 95 00 - 286 98 88

Fax : (0.312) 285 01 68

Birinci Baskı: Eylül 1995

Baskı: Kent Basımevi

(0.212) 528 08 15

ISBN-975-95466-6-3

Dr. DURMUŞ HOCAOĞLU

LAİSİZM'DEN
MİLLÎ SEKÜLERİZM'E

LAİKLİK SORUNUNUN FELSEFİ ÇÖZÜMLEMESİ



*Sevgili babacığım
Mehmet Hocaoğlu'nun azîz hâtirasına...*

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
I. BÖLÜM	
“ÇAĞDAŞLIK” VE “MODERNLİK” ÜZERİNE	
KAVRAMSAL BİR ANALİZ.....	9
I. Ön-deyi: Kavramlar ve Entellektüeller.....	9
I.1. Kavramlar Dünyasındaki İstikrarsızlık.....	9
I.2. “Entellektüel Verimlilik” ve “Entellektüel Çevrecilik”.....	11
II. “Çağdaşlaşma” Kavramına Giriş:.....	14
Domenler Teorisi ve Potansiyel Teorisi.....	14
Genel Bir Ön-bilgi.....	14
II. I. Domenler Teorisi.....	14
II.I.1. Fiziksel Domenler Teorisi.....	14
II.I.2. Sosyal Domenler Teorisi.....	15
II. II. Potansiyel Teorisi.....	16
II.II.1. Fiziksel Potansiyel Teorisi.....	16
II.II.2. Sosyal Potansiyel Teorisi.....	18
II.III. Kombine Domenler ve Potansiyel Teorisi:	
Domenler Teorisi İle Potansiyel Teorisi'nin Kombinasyonu.....	18
III. “Çağdaşlaşma” Üzerine Genel Bir Mülâhaza.....	19
III.I. “Zaman-giller Familyası” ve “Çağ” Hakkında Etimolojik ve	
Kavramsal Bir Tahlil.....	19
III.I.1. “Zaman-giller Familyası”, “Çağ” ve “Asr”.....	19
III.I.2. Çağdaş, Modern, Asrî, Muasır.....	20
III.I.2.1. Modernlik ve Çağdaşlık Hakkında Muhtelif Anlayışlar.....	20
III.I.2.2. Bu Anlayışların Özlü Bir Kritiği.....	28
III.I.3. Çağdaşlık ve Modernlik: Yeni Bir Yorum.....	33
III.II. Çağdaşlık, Modernlik ve Türkiye.....	37
IV. Tarihde ve Günümüzde Çağdaşlık: Çoğul Dünyalar ve Tekil Dünya.....	38
IV.I. Çağdaşlık, Çağdaşlaşma ve Tarih.....	38
IV.I.1. Çoğul Dünyalar.....	38
IV.I.2. Dünyaların Birleşmesi ve Tekel(leşme).....	39
IV.I.3. Çoğul Dünyalar, Çağdaşlık, ve Din.....	39
IV.II. Çağdaşlık, Çağdaşlaşma ve Çağımız.....	43
IV.III. Tekillik, Tekellik, Evrensellik ve Batılılaşma.....	44

II. BÖLÜM**BATI DÜNYEVİLEŞMESİ: LAİKLİK VE SEKÜLERLİK**.....47

I. Laiklik, Sekülerlik ve Hristiyanlık-öncesi Batı Hakkında.....	47
I.I. Bölümün Genel Panoraması	47
I.II. Laiklik ve Sekülerlik'e Giriş.....	48
I.II.1. Laiklik ve Sekülerlik'in Temel Niteliklerinin Özet Dökümü	48
I.II.2. Laiklik ve Sekülerlik'in Ontolojik-Aksiyolojik Arka-planının Etüdüne Dair	50
I.II.3. Batı Kültürünün Arka-planına Dair.....	51
I.III. Grek ve Roma'dan Hristiyan Kültürüne İtikal Eden Bazı Temel Unsurlar.....	51
I.III.1. "Dünya'nın Aşağılanması" ve "Geo-santrik ve Düal bir Kozmoloji".....	51
I.III.1.1. Genel Olarak, Antik Dünyada Kozmos	51
I.III.1.2. Sıcak Kozmoloji - Soğuk Kozmoloji	55
I.III.1.3. Batı Antikitesi'nde Kozmos.....	57
I.III.1.4. Aristo-Batlamyus Kozmolojisi'nin Temel Nitelikleri	58
I.III.1.5. Aristo'nun ve Aristo-Batlamyus Kozmolojisi'nin Batı'ya Nüfuzu	60
I.III.2. "Vahdaniyet" Kavramının Mevcut Olmaması: "Şirk Problemi".....	62
I.III.2.1. Şirk'in Sosyal ve Tarihsel Kaynağı	63
I.III.2.2. Şirk'in Bünyesel Kaynağı	63
1. "Yaratma" ve "Varlık" ve "Yokluk" Problemleri	64
1.1. Deizm	67
1.2. Sudürçülük.....	68
2. Soyul'u Kavrayamama Problemi: Putçuluk ve Antropomorfizm.....	73
II. Hristiyanlık	75
II. I. Numenal Hristiyanlık, Fenomenal Hristiyanlık.....	75
II. II. Hristiyan Ontoloji [Hristiyanlık'da "Varlık"].....	77
II.III. Vahdet'in (ve Vahdaniyet'in) Tahribi: "Achilleus Topukları".....	78
II.III.1.1. Ontolojik Achilleus Topuğu: Teslis	78
II.III.1.2. Ontolojik Achilleus Topuğu ve Genel Olarak Hristiyan Akaidinde "Dünya"nın Yeri.....	80
II.III.2.1. Aksiyolojik Achilleus Topuğu: "İnsan'ın Düşüşü", veya, "İlk Günah" ve "Tanrı'nın Sevimsiz Çocukları"	81
II.III.2.2. "Düşen İnsan"ın Kurtulması İşlemleri.....	83
1. İnanç (Gracia).....	83
2. Haç ve Kilise.....	84
II.III.3. Sosyolojik Achilleus Topuğu: Kilise ve Klerikalizm.....	84
III. Laiklik ve Sekülerlik.....	87
III.I. Laiklik-Sekülerlik ve Dünyevilik	90
III.II. Laiklik, Sekülerlik, Dünyevileşme ve Hür Düşünce.....	91

III.III. Dünyevîlik, Dünyevî Mutçuluk ve Ontolojik, Kozmolojik, Aksiyolojik Temelleri: "Bu-dünya'nın İbrası"	92
III.IV. Genel olarak, Rönesans, Reformasyon ve Dünyevîlik	95
IV. Laiklik ve Sekülerlik'in veya Batı Modernitesi'nin Alt Yapısı Olan Rönesans ve Reformasyon'a Dair Genel Bir Mülâhaza	96
IV.I. "Batı"nın "Garp" Oluşu: Rönesans ve Reformasyon	97
IV.II. Batı'da Dünya'ya Açılan İki Kapı: Rönesans ve Reformasyon.....	98
V. Rönesans ve Katolik Dünyevîleşmesi: Laiklik	100
V.I. Genel Olarak Rönesans.....	100
V.II. Rönesans ve Dünyevîleşme	103
V.II. I. Rönesans'ın Karakteristik Vasıfları.....	103
V.II. II. Rönesans'ın Somut Tezahürleri	105
V.II.II.1. Zihniyet Değişmesi	105
1. Düşüncenin 'Yapısının' Değişmesi	105
2. Düşüncenin 'Metodunun' Değişmesi.....	106
3. Düşüncenin 'Objesinin' Değişmesi.....	106
V.II.II.2. "Somut İnsan"ın ve Değerlerinin Ortaya Çıkması: Hümanizm, İndivüalizm ve Liberalizm	107
V.II.II.3. Akıl'ın Meşrûyetinin Tanınması: Rasyonalizm	108
V.II.II. 4. "Dış-Dünya" Problemi ve Eşyanın Hakikatı'nın Eşyadan Sorgulanması: Natüralizm ve Ampirizm	110
1: "Bu-dünya", İnsanlığın Ölümsüzlüğü ve Ampirik Realizm	110
2. Natüralizm ve Bilimsel Gelişmeler.....	113
V.II.II.5. Dünyevîleşme: Laiklik/Sekülerlik'e giden yol	114
V.III. Rönesans Dünyevîleşmesi'nden Laiklik'e	115
VI. Laiklik ve Sekülerlik.....	115
VI.I. Batı tarihinde, Ana Hatlarıyla, Dinî veDünyevî İktidar (Kilise ve Devlet) Münasebetleri	115
VI.I.1. Hristiyanlığın İlegal Dönemi ve Kayzeryanizm	115
VI.I.2. Hristiyanlığın Legal Dönemi.....	116
1. Dünyevîleşme-Öncesi Dönem ve Klerikalizm.....	116
1.1. Ortodoks Kilisesi ve Bizantinizm (Tâbî Klerikalizm)	116
1.2. Katolik Kilisesi ve Kayzeryo-Papizm (Metbû Klerikalizm).....	116
1.3. Protestan Kilisesi ve Yeni-Kayzeryanizm	117
2. Dünyevîleşme ve Sonrası Dönem: Laisizm ve Sekülerizm	118
VI.II. Laiklik ve Sekülerlik: Genel Bir Mukayese ve Mülâhaza	118
VII. Laiklik ve Laisizm	121
VII.I. Laiklik ve Laisizm Kavramları	121
VII.II.Laiklik'in ve Laisizm'in Ana-vatanı: Fransa	122

VII.II.I Laiklik-öncesi Dönem.....	122
VII.II.I.1. Milli Katolisizm: Gallikanizm	122
VII.II.I.2. Anti-Katolisizm: Calvinizm	124
VII.III. Laiklik/Laisizm	124
VII.III.1. İhtilâl-öncesi'nde Genel Manzara	124
VII.III.2. "Aydınlanma" ve Laiklik'in Fikri Temellendirilmesi	125
VII.III.3. "İhtilâl" ve Laiklik'in Pratiği: "Laisizm"	128
VIII. Reformasyon ve Protestan Dünyevileşmesi: Sekülerlik.....	133
VIII.I. Genel Olarak: Reformasyon	133
VIII.I.I. Reformasyon'un Sosyal Faktörleri	134
1. German Soy-kütüğü Faktörü	134
2. Alman Mistisizm Akımları	136
3. Dil Hareketi	136
4. Interregnum.....	137
5. Burjuvazi ve Milliyetçilik.....	137
VIII.I.II. Reformasyon'un Doktriner Faktörleri.....	137
1. "Dünya Devleti" - "Din Devleti" (Civitas Dei - Civitas Terrara).....	138
2. "İki-Kılıç" Doktrini; Regnum-Sacerdotium, Kayzeryanizm, Bizantinizm, Kayzeryo-Papizm, Ultramontanizm.....	139
VIII.I.III. Reformasyon'a Doğru: "Milli Kiliseler"	141
VIII.II. Reformasyon'dan Sekülerizm'e.....	142
VIII.III. Sekülerlik, Sekülerizm ve Felsefi Sekülerizm.....	144

III. BÖLÜM

TÜRKİYE'DE LAİKLİK

A. BİRİNCİ KISIM

CUMHURİYET-ÖNCESİ DÖNEM'DE LAİKLİK:

OSMANLI SEKÜLERİZMİ..... 148

Giriş: "Türk Laikliği", "Türk Sekülerliği" ve "Türk Batılılaşması" Arasındaki İlgisi..... 148

I. Osmanlı Sekülerleşmesi'nin İki Temel Alanı: Eğitim ve Hukuk..... 149

I.1. Klasik Eğitim Düzeninin Kademeli Olarak İlgası:

"Medrese"den "Mekteb"e..... 149

I.2. Klasik Hukuk Düzeninin Kademeli Olarak İlgası:

"Şer'i Hukuk"tan "Nizâmî Hukuk"a..... 154

II. "Osmanlı Batılılaşması ve Sekülerleşmesi"nin aslı nitelikleri: Genel Bir

Değerlendirme..... 157

II.1: "İhyâ-yı Nizâm"dan "İlga-yı Nizâm"a (Restoration'dan Instauratıon'a)... 157

II.2. Temel Motivasyon: Savunma Praksisi: "Kavî Devlet" - "Ganî Devlet"	158
II.3. Ondokuzuncu Asır Osmanlı İntelijansiyası ve Sonrası	163
II.4: Türk Batılılaşması ve İslâm	164
III. Genel Olarak Türk Laikliği/Sekülerliği	170
III.I Türk Laikliği/Sekülerliği; Türk Modernleşmesi ve Türk Batılılaşması: Kısa Bir Kronolojik Etüd	170
III.II. Türkiye'de "Batılılaşma Süreci"	172
III.II.1. Genel olarak, Osmanlı ve Dünya	172
III.II.2. Türk Batılılaşması'nın Evreleri	174
IV. XIX. Asır Türkiyesi: Batılılaşma ve Sekülerleşme/Laiklikleşme	175
IV.I. "Batı Problemi"	175
IV.I.1. Batılılaşma: Tepeden ve Devlet Gücüyle Topyekûn Bir Toplumsal "Instauration" Operasyonunun Başlatılması	176
IV.I.2. Tanzimat: Batılılaşma'nın Dönüm Noktası	177
IV.I.3. Batılılaşmanın İptidası: Entellektüelsiz Bir Hareket	178
IV.I.4. Batılılaşmanın Tavan'dan Taban'a Yayılması	178
IV.I.5. Batılılaşmanın Yeni Bir Aydın Tipi Üretmesi	179
IV.I.6. Batılılaşma'nın 'Doğrusal-olmayan' (Non-linear) Yörüngesi ve "Bumerang Tesiri"	179
IV.I.7. Batı'dan Gelen Düşünce Akımları ve Pozitivizm ve Materyalizm	180
IV.II. Bu Dönem Türk Düşünce Dünyasının ve Türk İntelijansiyasının Genel Özellikleri	182
IV.II.1. Kültürün Savunma Hatları: Kültürün "Sert" ve "Çekirdek" Unsurları	182
IV.II.2. İdeolojizm ve Elitizm/ Jakobenzim	191
IV.II.3. Kitabî Düşünce: Soyut ve Gerçeklerden Kopuk (İr-realist) İntelijansiya	191
IV.III. Materyalist Aydın Hareketine Dair	193
IV.III.1. Dünyevileşme	193
IV.III.2. Agresyon	194
IV.III.3. Batılılaşma	195
IV.III.4. Felsefe ve Modern Bilimler ile Tanışma: Materyalistik-Siyantizm ve Pozitivizm	196
1. Materyalizm'in Etkileri: "Büchnerizm" ve Batıcı İntelijansiya Üzerindeki Materyalist-Ateist Etkileri	197
2. Pozitivizm'in Etkileri	201
IV.IV. Muhafazakâr Aydın Hareketine Dair	203
IV.IV.1. Dünyevileşme	203
IV.IV.2. Apoloji	205
IV.IV.3. Batılılaşma	205
IV.IV.4. Modern Bilimler ve Felsefe İle Barışma: Fideistik Siyantizm-Pozitivizm	207

B. İKİNCİ KISIM**CUMHURİYET DÖNEMİ'NDE LAİKLİK: CUMHURİYET LAİSİZMİ 216**

V. Osmanlı Sekülerizmi'nin Bitişi ve Cumhuriyet Laisizmi.....	216
V.I. Konunun Özü ve Genel Bir Değerlendirme	216
V.II. Cumhuriyet Dönemi'nde Topyekûn ve Cebri, Radikal Dönüşümler ve Laisizm.....	221
V.III. Türk Laisizmi ve Fransız Modeli.....	223
V.III.1. Klasik Laisizm, ya da, Ortodos Laisizm Dönemi.....	225
V.III.2. Neo-Laisizm, ya da, Sekülerize Laisizm Dönemi	231
VI. Günümüz Türkiyesinde Laiklik/Laisizm ve Anlayışları.....	231
VI.I. Türk Laisizmi: Asli Karakteristikleri ve Genel Bir Kritik	232
VI.I.1. Laiklik İle İlgili Olarak Kullanılan Bazı Yanlış Kavramlar.....	232
VI.I.2. Genel Olarak, “Filtresiz ve Seçmesiz İntelijansiya” Hakkında.....	234
VI.II. Türk Laikliği'nin Sınıflandırılması ve Genel Bir Özellik: Non-homojen Bünye	243
VII. Sol Laiklik; Ortodoks Laisizm; Klasik Türk Laisizmi	244
VII.I. Ortodoks Laiklik Görüşüne Göre, En Genel Haliyle, Laiklik: Bir “-izm”, Bir “İdeoloji” [Laisizm]	245
VII.II. Ortodoks Laiklerin Klasik Tanımına Göre, Özü İtibariyle, Laisizm: Bir Düalitelere Kompleksi	245
VII.III. Ortodoks Laisizm'in Entellektüel Yapısı	246
VII.III.1. Pozitivizm.....	246
VII.III.2. Düalizm.....	252
VII.III.3. Latent (zımnî) A-teizm/Anti-teizm ve Materyalizm.....	255
VII.III.4. Elitist Jakobenezim (Mütehakkim ve Öncü Seçkincilik) ve Kameralizm	261
VII.IV. Ortodoks/Sol Laikliğin Savunma Argümanları	265
VII.IV.1. Laiklik, Türkiye Cumhuriyeti'nin Temel ve Vazgeçilmez Niteliklerinden Biridir	265
VII.IV.2. Laiklik, Çağdaşlık (Modernlik)'tır	266
VII.IV.3. Laiklik, “Akıl”dır, “Akılcılık”tır, “Bilim”dir	267
VII.IV.4. Laiklik, Batıllık/Batıcılık, Evrensellik Arasında Kurulan Paralojik Bağlar ve Bağlantılar [Süzmesiz (Filtresiz) ve Seçmesiz (Non-selektif), Teslimiyetçi Tavrı]	271
VII.IV.5. Laiklik ve “Din ve Vicdan Hürriyeti” Sorunu.....	272
1. Laiklik, Dinsizlik Değildir.	272
2. Laiklik, Dolaylı Olarak Din'e (de) Hizmet Eder.....	272
VIII. Sağ Laiklik; Çağdaş/Liberal-Sekülerize Laiklik.....	273
VIII.I. Genel Olarak: Osmanlı Sekülerizmi ve Liberal Laiklik	273

VIII.II. Sağ Laiklik	274
VIII.II.1. Türk Sağ Laikliği: Çağdaş/Liberal-Sekülerize Laiklik	274
VIII.II.2. Liberal/Sağ Laiklik'in Genel Niteliklerine Dair	275
1. Genel Olarak, Felsefi Rasyonalizm, İdeolojizm, Felsefi Empirizm ve Praksis Üzerine	275
2. Türkiye Özelinde, "İdeolojik Laisizm" ve "Pratik Liberal/Sağ Laiklik"	283
VIII.III. Sağ (Liberal/Sekülerize) Laiklik'in Sosyal Tabanı ve Entellektüel Özellikleri	290
VIII.III.1. Sağ Laiklik'in Sosyal Tabanı	290
VIII.III.2. Sağ/Liberal Laiklik'in Entellektüel Özellikleri	294
1. Laiklik, Fiili Bir Durumun İfadesidir	294
2. Laiklik, Liberalizm'in "Döl Yatağı"dır	294
3. Ortodoks Laikliğin Reddi	295
VIII.IV. Sekülerize Laiklik: Ekletik ve Sinkretik Laiklik	298
VIII.V. Sekülerize Laikliğin Temel Dilemnası: "Uzlaşma ve Telif Paradoksu"	298
VIII.VI. Sekülerize Laiklik'in Savunma Argümanları	302
VIII.VI.1. Laikliğe "İlim Zihniyeti" ve "Din ve Vicdan Hürriyeti" Adına Meşrûiyet Aramak	303
VIII.VI.2. Laikliğe İslâm Dininden ve Türk-İslâm Kültür Tarihinden Meşrûiyet Senedi Aramak	304
VIII.VI.3. Sekülerize Laiklik'de İslâm-Laiklik Paradoksunun Giderilmesi Teşebbüsü: "Yeni Bir Laiklik" Tanımı ve İslâm ile Laikliği Özdeşleştirme	306

IV. BÖLÜM

ÇAĞDAŞLAŞMA, MİLLÎ BATILILAŞMA VE MİLLÎ SEKÜLERİZM 312

I. "Millî Batılılık" (Garplılık): Kavramsal Bir Analiz	312
I.1. "Batı" ve "Garp"	312
I.2. "Batılılık" ve "Garplılık"	313
II. Çağdaşlaşma, Modernleşme ve Fazlar	318
II.I. Hal Değiştirme'ye Dair: Fazlar Teorisi	318
II.I.1. Çağdışılık-Çağdaşlık Ara Fazından Çağdaşlık ve Modernlik Fazlarına Geçişteki Süreç(ler)	318
II.I.2. Sosyal Süblimasyon: Ara Fazları By-pass Ederek Faz Değiştirmek	321
II.I.3. Enerji Yoğunluğu	322
II.I.4. Çağdaşlaşma ve Enerji Yoğunlaştırılması	323
II.II. Millî/Sentetik Batılılaşma (Garplılaşma) ve Millî Sekülerleşme: Genel Bir Etüd	327
II.II.1. Çağdaşlık ve Çağdaşlaşma	327
II.II.2. "Hakikatı Aramak": Çağımız, Çağdaşlık, Tekillik, Tekellik, Evrensellik ve Batılılaşma Kavramlarının Birlikte Değerlendirilmesi	328

III. “Çağdaşlık” ve “Batı” üzerine.....	332
III.I.1. “Çağ”, “Çağdaşlık” ve “Batı”.....	332
III.I.2. “Batının “Garp” Oluşunun Serencâmı.....	333
III.II. Batı Unsur ve Değerleri ve Batı-dışı'na Aktarılması.....	339
III.III. Batı Modernizmi'nin Teşekkül Seyri ve Laikleşme/Sekülerleşme.....	341
III.IV. Değer Aktarımı; Muhafazakârlık, Tutuculuk, Batıcılık.....	342
III.V. ‘Batı’, ‘Garp’, ‘Tekillik’, ‘Tekelcilik’ ve ‘Evrensellik’.....	344
III.V.1. “Evrensellik” Kavramı.....	351
III.V.2. “Çağdaşlaşma” Olgusunda Etkenler ve Edilgenler.....	356
III.V.3. “Batılılık”, “Garplılık”, “Çağdaşlık” ve “Modernlik”.....	358
IV. Çağdaşlaşma Projesi'nin Genel Panoraması.....	360
IV.I. Konunun özü.....	360
IV.II. Türk Çağdaşlaşması: Millî Batılılaşma veya Çağdaş Millileşme.....	361
ve Millî Sekülerizm.....	361
IV.III. Millî Mutabakat.....	362
V. Millî Çağdaşlaşma ve Millî Batılılaşma'nın Üç Ayağı: Sinaileşme, Demokratikleşme, Sekülerleşme.....	378
V.I. Sanayi ve Sinaileşme.....	378
V.II. Demokrasi ve Demokratikleşme.....	380
V.II.1. Genel Olarak, Demokrasi ve Sinaî Toplum.....	381
V.II.2. Türkiye'de Anti-Demokratik Dirençler ve Kaynakları.....	381
V.III. Sekülerlik ve Sekülerleşme.....	386
V.III.I. Çağdaşlaşma, Dünyevileşme, Sekülerlik.....	386
V.III.II. “Dünyevilik” kavramına dair.....	387
VI. Millî Sekülerizm.....	392
VI.I. “Millî Sekülerizm” Kavramına Dair.....	392
VI.II. “Millî Batılılaşma” ve “Millî Sekülerizm”.....	394
VI.III. Millî Sekülerizm'in ana gayeleri.....	398
VI.IV. “Millî Sekülerizm”in bir “İslâmî Devlet Sistemi” Anlamına Gelmemesinin Sebepleri.....	404
VI.IV.1. Genel olarak: “İslâmî Devlet Sistemi” Kavramı, Günümüz Dünya Şartlarında “Tanımlanabilirlik” İmkânına Sahip Değildir.....	404
VI.IV.2. Özel Olarak: Türkiye'nin Özgül Şartları Böyle Bir Teşebbüse İmkân Vermemektedir.....	406
VI.V. Türkiye Müslümanlığı'nın Genel Yapısı.....	411
VI.V.I. Sünnilik.....	411
1: Merkez Sünnilik.....	411
2: Sağ-kanat Sünnilik.....	411
3: Sol-kanat Sünnilik.....	414
VI.V.II. Alevilik.....	416

1: Merkez Alevîlik	417
2: Sağ-kanat Alevîlik	418
3: Sol-kanat Alevîlik	419
VI.VI. Millî Sekülerizm, Millî Mutabakat ve Millî Entegrasyon: "Bütün Türkiye Bir Köy"	420

V. BÖLÜM

Uzak Gelecek İçin Bir Proje Taslağı:

DÜNYEVÎ İSLÂM - İSLÂMÎ DÜNYA

"Dünya'nın İslâm'da Meşrûlaştırılmasının Felsefî Temellendirilmesine

Bir Ön-teşebbüs" 423

Beşinci Bölümün Esprisine Dair

A. BİRİNCİ KISIM

İslâm Dünyası'nın ve Türkiye'nin Dünyevîleşme Problemi'nin Çözümünde
Nihâî Safha Hakkında:

**"MİLLÎ-İSLÂMÎ MODERNLEŞME" NİN, veya, "İSLÂMCA BİR DÜNYA
DÜZENİNİN KURULMASI" NİN ZORUNLULUĞU"** 425

I. Konunun Özü

II. Temel Esaslar

B. İKİNCİ KISIM

İSLÂMCA BİR DÜNYA DÜZENİNİN KURULABİLMESİNİN

FELSEFÎ TEMELLENDİRİLMESİNE BİR ÖN-TEŞEBBÜS 433

III. "İslâm Modernizmi" Kavramı

III.1. Genel Bir Panorama

III.2. "Dünya Hâkimiyeti" Kavramı

III.3. "Dünya Hâkimiyeti", "Dünyevîleşme" ve "Meşrûiyet" Kavramları

IV. Dünyevîlik ve İslâm

IV.1. Kozmik ve Sosyal Dünyevîlik

IV.2. Kur'ân Ontolojisi, Kozmolojisi, Antropolojisi ve Sosyolojisi'ne
Global Bir Bakış

IV.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Varlık (Ontos)

IV.4. Kur'ân-ı Kerîm'de Kâinat (Kozmos)

IV.5. İnsan ve Kozmos'taki Yeri

1: "Birey Olarak İnsan" ve "Kozmos"

2: "Toplum Olarak İnsan" ["İnsanlık"] ve "Kozmos"

IV.6. İnsan ve Kozmos İlişkisi

1: İnsanlık-Kozmos İlişkisi: "İnsan-Merkezcil Gayecilik" ve

“Dünya Hâkimiyeti İdesi”	440
2: Fert -Kozmos İlişkisi: “Temiz Dünya” ve “Kirli Dünya”	441
V. Numenal İslâm'da (Kur'ân'da Kozmoloji): Dünya'nın Ontolojik ve Aksiyolojik Etüdü	442
V.1. İnsan'sız-Dünya	442
V.2. İnsan'lı-Dünya	443
VI. Numenal İslâm'da (Kur'ân'da) Dünya	445
VI.I. İnsansız-Dünya: Katıksız Takdis	445
VI.I.I. Sıcak Kozmoloji	446
1. Kozmolojik Kanıt Materyali olarak Kozmos	446
1.a. Allah'ın Varlığının ve Birliğinin Bir Kanıtı (Kozmolojik İsbât-ı Vâcib Materyali) Olarak Kozmos	446
1.b. Allah'ın Azamet ve Kudretinin Bir Kanıtı Olarak Kozmos	448
2: Kozmolojik Ahlâk Materyali Olarak Kozmos	448
VI.I.II. Soğuk Kozmoloji	449
VI.I.II.I. Kur'ân'da Kozmos: Semâwât ve'l-Arz	449
VI.I.II.II. Kozmik Dünya'nın Temel Özellikleri	450
1. Gerçeklik [Realism]: Fizik-dünya “Kendinde Bir Varlık”tır	450
2. Hâdislik [Creationism]: Fizik-dünya “Kendinden Bir Varlık” Değildir	451
3. Düzenlilik [Regularism]: Fizik-dünya, “Düzenli Bir Varlık”tır	451
4. Mükemmellik [Perfectionism]: Fizik-dünya “Mükemmel Bir Varlık”tır	453
4.1. Ontolojik Mükemmellik: Fizik-dünya, Mücerret Bir Var-olan Olarak “Mükemmel”dir	453
4.2. Aksiyolojik Mükemmellik: Fizik-dünya, Aksiyolojik Olarak (da) “Mükemmel”dir	454
5. Bilinebilirlik [Gnosticism]: Fizik-Dünya, “Bilinebilir Bir Varlık”tır	455
6. Gayelilik [Teleologism]: Fizik-Dünya, “Gayesi Olan Bir Varlık”tır	459
6.1. Hikmet-i İlâhî Teorisi	459
6.2. İnsan-Merkezcilik Teorisi	461
6.3. Transandant Teleolojizm	462
VI.II. İnsanlı Dünya: Takdis İle Tel'in Arasında	462
VI.II.I. Ahiret, Dünya ve İnsan-Dünya İlişkisi	462
1. Genel Bir Bakış	462
2. Her İki Dünya'nın “İnsan Açısından Değeri”	463
3. İnsan: Allah'ın Halîfesi	464
4. Dünya'nın İnsan'a Verilmesi	464
VI.II.II. Temiz Dünya ve Kirli Dünya	466
VII. “Fenomenal İslâm'da Dünya” Hakkında	467
VII.I. Genel Olarak “Kur'ân Kozmolojisi” ve “İslâm Kozmolojileri”	467
VII.II. Fenomenal İslâm'da Dünya: Dünya'nın Tel'ini	473

1. Kozmos'un, Mücerret Bir Varlık (İnsansız Dünya) Olarak Tel'ini.....	473
2. Kozmos'un Etik Bir Varlık (İnsanlı Dünya) Olarak Tel'ini	476
VIII. Beşinci Bölüm İçin Son Söz ve Sonuç	479
BİBLİYOGRAFYA	482
ALFABETİK İNDEKS	497

ÖNSÖZ

Doğrudan laikliği konu edinen bir çalışma, gündelik politikada çok fazla kullanılan bir malzeme haline getirilmiş olması dolayısıyla, bidayetinden beri pek fazla düşündüğüm bir husus olmamıştır. Böyle bir araştırmaya yönelmem, daha farklı ve başka bir motivasyondan, laiklik konusunun ilk bakışta görülmeyen temellerine, buz-dağı'nın su altında kalan kısmına duyulan ilgiden ileri gelmektedir: Birbiriyle yakın bir irtibat içerisinde olan ve bir bütünlük oluşturan “dünyevîlik” ve “dünya hâkimiyeti” kavramları.

Felsefe yüksek lisans tez çalışmam esnasında en kuvvetli bir şekilde dikkatimi çeken hususlar, Descartes ve Bacon tarafından felsefî olarak temellendirilmeye çalışılan “dünyevîleşme” ve “dünya hâkimiyeti” ideleri olmuştur. Ancak, bilhassa Descartes'in konuyu ele alışı, felsefî derinlik bakımından rakipsizdi: O, öncelikle, “dünyanın meşrûlaştırılması”na çalışmaktaydı. Bunu metafiziksel bir kalkış noktası üzerine temellendiren filozof bundan sonra, felsefesini, “dünyanın monizminin sağlanması”na ve en sonra da bunlara dayanan bir “dünya hâkimiyeti” idesine yöneltmekte idi. Bu kavram, bizim kültürümüzde âşinâ olduğumuz “siyasî” anlamdaki dünya hâkimiyetinden kökten farklı, “insan-eşya münasebetleri” çerçevesinde şekillenen “eşyaya hâkim olma” anlamındaki ve “kozmetik dünya hâkimiyeti” olarak da isimlendirilebilecek olan bir kavramdır.

İlk ve kaba bir bakışla, sâf ve soyut bir felsefî problem alanı gibi görünen bu hususların, içine nüfuz edilmeye başlandığında, çok geçmeden, bütün Batı medeniyetinin arka-planını besleyen şahlı damarı olduğu ortaya çıkmaya başlamaktaydı. Varmış olduğum sonuç, Batı'nın dünyada çok aşikâr olan siyasî, kültürel, iktisadî hâkimiyetinin, yani “sosyal dünya hâkimiyeti”nin buradan kaynaklandığı şeklinde olmuştur. Kısaca ifade edildikte, eşyaya hâkim olan, insanlara da hâkim olmaktadır; yani, *sosyal dünya hâkimiyeti, kozmik dünya hâkimiyeti'nin tabîî bir neticesi olmaktadır.*

Bunun akabinde başladığım doktora çalışmasında bunu tamamlayan, teyid ve tekid eden başka bir hususla karşılaştım. Doktora tezim, özel bir problem alanı olarak kozmoloji üzerine yoğunlaşmış bulunmaktaydı ve biraz da alanı aşırı genişleyen konum yüzünden, hem İslâm-öncesi Türk Kozmolojisi ve hem de İslâm Kozmolojisi üzerine eğilmekliğim icap etmekteydi. İşte burada, bütün Şark-İslâm dünyasında zamanla bir yara haline dönüşmüş ve başkalarından naklen öğrendiğimi bir husus ile çok derinden ve

yüz-yüze karşılaştım. Çok büyük bir kısmını tez içerisine dahil etmediğim bu husus, özetle şudur: Tarafımızdan “Fenomenal İslâm” olarak isimlendirilen, yaşanan ve uygulanan, gelenekler ve görenekler ile intikal eden, tarihî bir nitelik kazanan ve “bizzat İslâm” olarak kabul edilen İslâm anlayışları ile, yine tarafımızdan “Numenal İslâm” olarak isimlendirilen, asıl, orijinal, kaynak İslâm, yani “Kur’ân” arasında bazı farklılıklar ve kırılmalar göze çarpmaktadır. Bu farklılaşmalar ve kırılmalar, zamana, mekâna ve toplumların özgüllüklerine bağlı ve bağımlı olarak, önemli boyutlara varabilmektedir. Böylece, birtak, “tekil ve homojen bir İslâm” yerine, “çoğul ve non-homojen bir İslâmlar kümesi” ile karşılaşmaktadır. Benim dikkat nazarımı, bu tez çalışması esnasında, hassaten kozmolojiye mütcellik olanlar celbetmişti ve sözünü etmiş olduğum bu çoğul Fenomenal İslâmlar kümesinde de, Numenal İslâm olan Kur’ân’a göre, zaman-zaman hayli büyük olabilen, farklılaşmalar ve kırılmalar çok açık bir şekilde görülebilmekteydi. Bu farklılaşma ve kırılmalar, ele aldığım konu açısından, doğrudan-doğruya ve tam anlamıyla “dünyadan kaçış” olarak isimlendirilebilecek bir nitelikte olmamakla beraber, ona hayli yaklaşabilen ve “dünyaya küskünlük” ya da “dünyaya karşı aşırı mesafeli olmak” olarak isimlendirilebilecek bir nitelikte idiler. Numenal İslâm’da, yani Kur’ân’da dünya, salt mücerret bir varlık alanı, insansız olarak ele alındığında, yani dıştan, eşyasıyla meşrû ve kutlu, “temiz” bir varlık alanı olup, sadece, insanın onunla ilgisi açısından “kirli” olabilme istidadı taşımakta olduğu belirtilmesine karşılık, Fenomenal İslâm, dünyanın kirli yanını ön-plana çıkarmakta o kadar ileri gitmekte ve sınırı o kadar geçmekteydi ki, onun temiz ve meşrû yanı adetâ gözden kaybolmakta, dünya hem içten ve hem de dıştan kirli ve müstekreh bir konuma düşürülmekte ve bu da müslümanların dünyaya olan mesafelerini aşırı bir hadde çıkarmaktaydı. Bunun sonucu olarak, dünya ve ona müteallik, yani “dünyevî” olan hemen herşey, neredeyse, bütün-bütüne cazibesini kaybediyor ve bütün-bütüne itici bir hale geliyordu. Bu anlayış, “bu-dünya”nın, “*müslümanların, ölüm saatlerini beklerken vakit doldurdukları lüzumsuz bir yer*” gibi algılanması sonucunu hasıl etmekten başka bir işe yaramayacaktır ve Kur’ânî Mesaj ile çelişmektedir. Yine bu anlayış, İslâm dünyasındaki çöküşün en birincil âmillerinden birisi olmak durumundadır. Nitekim, Modernite’nin niçin Şark’da değil de Garp’da çıktığı tahkik edilirken, bu husus, ciddi bir problem alanı olarak kendisini ortaya koymaktadır. *İslâm dünyası sırtını bu-dünya’ya döndüğü için bu-dünya da sırtını ona dönmüştür.* Mesele, çok kısaca, bundan ibarettir.

Laiklik (ve bizde hemen-hemen hiç bilinmeyen Sekülerlik), bu noktada, günümüzde çok tartışılan basit ve anlamsız içeriğini kaybetmekte ve, son derece ciddi ve soylu kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır. Birbiriyle çok yakın bağlantıları olan bu iki kavramın, dikkatli ve ön-yargısız, kompleksiz, ideolojik gözlüklerden bakmayan bir nazarla bakıldığında, Batı'nın, kendi şartları çerçevesinde dünya hâkimiyeti ve dünyevîleşme problemlerini çözme usullerinden başkası olmadıkları görülmezlik edemeyecektir. Yani, Laiklik ve Sekülerlik, esas olarak bir "dünyevîleşme problemini çözme yöntemi"dir.

İmdi, Kilise doktrini dünyayı tam anlamıyla tahkir etmektedir; dini bütün bir Hristiyan için, hem dünya ve hem de uhra, birlikte ve aynı derecede sahip olunabilir değildir. Bu, Batı'yı bir ikilemde bırakmış ve Batılılar, dünya ile aralarına çekilen Kilise doktrininin kara-kara, kalın-kalın duvarlarını, bu ikisiyle aşarak dünyevîleşmişler, dinin dünyevî yetkilerini iptal etmişler ve onu kişilerin öznel dünyalarına, vicdanlarına inhisar ettirmişlerdir. Bunlardan Laiklik, Latin kökenli Katolik ülkelerinde, Sekülerlik ise daha ziyade German/Anglo-Sakson kökenli Protestan ülkelerinde vücut bulmuş olan Batılı dünyevîleşmelerdir. Din'in dünyevî hükümlerlik (regnum) gücünü iptal etmek bakımından ikisi de eş-değer sayılabilir. Fakat, Laisizm, Laiklik'in ideolojikleştirilmiş halidir ve dine karşı tepkisinde aşırı gitmiş, karşı çıktığı Katolisizm kadar sertleşmiş, din hakkında daima kuşkulu ve saldırgan olmuştur. Buna karşılık, Sekülerizm, bizzat dinin yumuşatılması demek olan Reformasyon'un bir sonucu olması hasebiyle dine karşı daha bir toleranslı, din ile daha bir barışıktır; hattâ, alanları ayrı olmakla beraber, onunla dost dahi olabilmektedir. Laisizm din'i kamu yönetiminden bütün olarak tasfiye etmeyi hedeflerken bazan çok da ileri gidebilmekte, dini, "bütünüyle kişisel", yani "bütünüyle a-sosyal" bir hale getirmeye çalışmaktadır; halbuki, Sekülerizm, bir anlamda, devlet ile dinin karşılıklı bir mutabakatına dayanmakta, din'i her an saldırıya geçebilecek mutasavver bir düşman gibi telakki etmemektedir ve, hattâ birçok yerde, din ile, sembolik mahiyette de olsa, iç-içe olabilmektedir.

Laisizm ve Sekülerizm, esas itibarıyla, bir "dünyevîleşme problemi" olmakla, aynı zamanda bir "modernleşme" ve "çağdaşlaşma" problemi halini de almaktadır. Bu sebeple, birinci bölümde, "modernleşme" ve "çağdaşlaşma" kavramlarının ele alınması uygun görülmüştür. Burada bu iki kelimeye tarafımızdan yüklenen kavramsal içeriklerin, oldukça farklı oldukları görülecektir. Bu anlamlar şu şekildedir: "Modernlik", daha önce bir benzeri, örneği ve modeli olmayan yeni bir medeniyet yaratma, ve, "çağdaşlık", mevcut olan

en yüksek potansiyele, yani modernlik'e ulaşma demektir. Şu andaki tek modernlik, Batı tarafından tesis edilmiş olandır ve bu hale göre, Batı-dışı bütün toplumların ve Türkiye'nin bir numaralı hedefi, mevcut olan bu moderniteyi yakalamak, yani çağdaşlaşmak olmalıdır.

İkinci bölümde, dünyevîleşme probleminin batılıca çözümleri demek olan Laiklik ve Sekülerlik hem kavramsal olarak irdelenmiş ve hem de tarihsel gelişimleri özetlenmiştir. Bu maksatla, Batı'nın antik dönemlerine kadar inilmiş ve gelişim süreci içerisinde de özellikle Rönesans ve Reformasyon üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde, Osmanlı Sekülerizmi ve Cumhuriyet Laisizmi ele alınmıştır. Burada konu ile ilgili olarak özetle belirtilmesi gereken hususlar şunlardır: Birincisi, bizim tanıdığımız Laisizm, bir ideoloji olarak şekillenen Fransız Laisizmi'nin bir kopyasıdır. İkincisi, bunun kökenleri çok derinde, Osmanlı'dadır. Türkiye'de Cumhuriyet'e ait olan hemen herşey gibi laisizm de Cumhuriyet ile başlamaz. Üçüncü olarak da, Türkiye'de laikleşme ile batılılaşma arasında son derece yakın ve kopmaz bağlantılar mevcut bulunmaktadır. Gerek Osmanlı Sekülerizmi ve gerekse de Cumhuriyet Laisizmi, batılılaşma vakiasından izole edilerek tek başına ele alınmaz. Yine bunun içindir ki, Cumhuriyet Laisizmi, kendisinden önce gelen Osmanlı Batılılaşması ve Sekülerleşmesi'nin bir sonucu olmak durumundadır. Bu sebeple biz bu konuyu, aynı zamanda bu yanıyla da ele almak durumunda kaldık.

Dördüncü bölümde, geliştirmiş olduğumuz tezimiz olan “**Millî Sekülerizm**” konu edinilmiştir. “Millî Sekülerizm”, aynı zamanda kaçınılmaz bir zorunluluk olan “Millî Batılılaşma” ile iç-içe olan bir kavramdır. Bu konudaki tezimiz, özetle şu şekildedir: Bütün dünya gibi Türkiye de batılılaşma vakiasını fiilen yaşamaktadır; bu, reddedilmesi mümkün olmayan çıplak bir realitedir. Burada yapılması gereken şey, realist davranarak, bu gerçel durumu olduğu gibi kabul edip batılılaşmayı millî bir senteze kavuşturmadır. “Millî Batılılaşma”, Batı'nın evrensel unsur ve değerleri ile millî değerlerin rasyonel bir sentezi olacaktır. Bu durumun reddedilmesi, halen fiilen yaşamakta olduğumuz “lumpen batılılaşma”yı durduramayacağı gibi daha da derinleştirecektir. “Millî Sekülerizm” ise, Laiklik'in sert ve dayatmacı ideolojik versiyonu olan Laisizm'den, din ile soğuk ve mesafeli uygulamalardan, din ile barışık bir Millî Türk Sekülerizmi'ne dönülmesi demektir. Tezimize göre, burada bir “din devleti” talep edilmemektedir ve bu zaten imkânsızdır. Talep edilen, özetle, şudur: Türk devletinin resmî bir dini yoktur, ama vatandaşlarının dini vardır ve bu da İslâm'dır. Türk devleti, vatandaşlarına ait olan bütün maddî ve mânevî unsur ve değerleri korumak ve geliştir-

mekle mükellef olduğu gibi, onların dinlerini de korumak ve geliştirmek, en azından, bu yönde talepte bulunanların bu taleplerine, kanun ve düzen çerçevesinde imkân tanımakla mükelleftir. Millî Sekülerizm, aynı zamanda, Millî Mutabakat ile de yakından ilgilidir ve bu ikisi, birbirinin tamamlayıcısıdır.

Beşinci bölümde ise, istikbale dair bir proje olan “İslâmî Dünya”nın sağlanabilmesi için gerekli şart olan “Dünyevî İslâm”ın felsefi olarak temellendirilebilmesine dair bir ön-teşebbüs” ele alınmıştır. Aynı bir çalışma konusu olması hasebiyle burada sadece özet olarak ve sadece kalın çizgileriyle dokunulan bu konunun özü, şudur: Kombine Potansiyel ve Domenler Teorisi ile açıklamaya çalışmaktayız ki, bundan böyle, dünya, artık tekil bir dünya olacaktır; çoğul dünyalar devri kapanmıştır. Hiçbir kültür, kendisini başkalarından izole ederek, sırf kendi özgüllüğü çerçevesinde var-olmaya devam edemez. Bu sebeple, gerçek bir İslâm yaşantısı, ancak, o temel üzerine kururlu, evrensel ve herkesçe kabul ve adapte edilebilir bir sistem, bir “İslâm Modernizmi” tesisi ile kabildir ki bu da “dünya hâkimiyeti” demektir. Halbuki “dünya hâkimiyeti”nin yolu ise “dünyevîleşmek”ten geçer ki bunun da temeli, “dünyanın ibra edilmesi, meşrûlaştırılması, takdis edilmesi”dir. Bu da, başlangıçta sözü edilen ve dünyayı tel'in eden Fenomenal İslâm anlayışları tarafından İslâmın üzerine örtülen kalın gelenek şalının kaldırılarak, dünyayı takdis eden Numenal İslâm'ın güncel şartlar altında ihya edilmesi ile kabil olabilecektir.

Bu çalışmada okuyucunun dikkatini çekecek olan hususlardan birisi de, Fizik'ten yapılan uyarlamalardır. Bu sebeple herhangi bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemek üzere kısa bir açıklamada bulunmak isterim.

1*: Bu çalışmada, Fizik'ten adapte edilmiş kavramlar üzerine temellendirilmiş ve bu haliyle şahsıma ait olan üç teori vardır: “Potansiyel Teorisi”, “Domenler Teorisi” ve “Fazlar Teorisi”. Bu teorilerin tamamı burada bütün işlem ve kaplamalarıyla ele alınmış değildir; bu, henüz neşir edilmemiş başka bir çalışma içerisinde.

2*: Fizik'ten sosyal bilimlere terim aktarılması, genellikle, “Fizikalizm” kuşkusıyla karşılaşılır, çok kere de damgalanır ve reddedilir. Fakat bu, çok aceleci ve peşin bir hüküm olacaktır. Bizim bu teşebbüsümüz bir Fizikalizm olarak algılanmamalıdır. *Fizikalizm, ruhî ve sosyal olanlar da dahil olmak üzere, varlık küresinin ve oluşlar kümesinin tamamının “fizik”e indirgenebilmesi* anlayışı çerçevesinde bir anlam ifade edebilir ve ancak, “cansız varlıklar alanı” için geçerli olabilir. Canlılık, cansızlık'tan, özü “kendiliğinden

davranış” olan şu üç temel konuda kesin bir farklılık gösterir: Korunma, beslenme, üreme. (Üxküll'ün üç çember teorisi). Binaenaleyh, fizikalizm, değil insan alanını, genel canlı alanını dahi açıklayabilmek durumunda değildir. Bir yandan, fiziksel varlık-küresi içinde bulunan “insan alanı”, ne fizik'ten tam anlamıyla bağımsız, ondan tam anlamıyla kopuk, onunla bir ‘radical interrupt’ içerisinde, ne de diğer yandan, onun tam bir parçasıdır. Bu sebeple, bizim burada yapmış olduğumuz, bir fizikalizm değildir; ancak, “bu-dünya”daki hiçbir şeyin külliyen fizik'ten kopuk olduğu da düşünülmemeldir.

3*: Özellikle 17. yy'dan itibaren fen bilimlerinde, ama özellikle Fizik'te elde edilen büyük başarılar, sosyal bilimler üzerinde büyük bir etki alanı hasıl etmiş ve bunun sonucunda, iki şey hasıl olmuştur:

a: Sosyal bilimler, metod olarak, fen bilimlerini örnek ve model almışlardır [Örnek: Sosyal bilimlere matematiğin girişi (istatistik gibi), saha çalışmalarının, ‘laboratuvar’ fikrinin, ‘test etme’ fikrinin girişi. (tecrübî sosyoloji, tecrübî psikoloji..)]

b: Sosyal bilimler, Fizik başta olmak üzere, fen bilimlerinin bulgularından, verilerinden, onlar tarafından kurulan teorilerdeki birçok kavramdan etkilenmişler ve bu etkiş altında sistemler ve felsefeler oluşturulmuştur. Meselâ, Mekanistik (Klasik) Fizik anlaşılmasından, bir ondokuzuncu yüzyıl felsefesi anlaşılabilir. Klasik Fizik'teki ‘determinizm’, ‘atalet’ vb. kavramlar, Pozitivist ve Marksist felsefe'nin adetâ belkemiğidir. Newton anlaşılmasından, Kant anlaşılabilir. Kant'ın idealinin, Newton'ın Fizik'te yaptığı devrimin bir benzerini Felsefe'de yapmak olduğu, yeterli bir örnek olabilir. Örnekler çoğaltılabilir: Kuantum Fiziği'nin Kuantum Sosyolojisi'ni doğurması, Modern Fizik'in İndeterminizm İlkesi'nin bütün sosyal bilimlerdeki derin tesiri... ilh.

4*: İmdi, insan ve sosyal varlık küresi, bu kozmosun içerisinde. Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, fiziksel varlık-küresi içinde bulunan “insan alanı”, ne fizik'ten tam anlamıyla bağımsız, ondan tam anlamıyla kopuk, onunla bir ‘radical interrupt’ içerisinde, ne de onun tam bir parçasıdır. İnsan, bir düaliteler kompleksidir. Bu sebeple, sosyal varlık küresi de öyle olmak durumundadır. Şu halde, sosyal-varlık küresinin, fiziksel varlık küresinin bir parçası olması, aralarında bazı davranış biçimlerinin ortak olabilmesi fikrini meşrû kılacaktır. İnsan, kozmos içerisinde basit bir kozmik unsur olmayıp ruh ve madde'nin (ruh kavramına hangi bakış açısından yaklaşırsa yaklaşılsın) bir-arada bulunmasından ileri gelen, bir düaliteler kompleksi olmasına rağmen nasıl ki fiziksel genel-geçerli kanunlara (meselâ, yerçekimi gibi) tâbî olmaktan kurtulamıyorsa, genel olarak, sosyal varlık küresinin de genel-geçerli bazı kozmik kurallardan tam anlamıyla bağımsız olamayacağını düşünebiliriz.

5*: Bazı sosyal bilimcilerde, fen bilimlerine karşı gizli bir kıskançlıkla örölü bir karşı-koymanın mevcudiyetinden de söz edilebilir. Bunu, fen bilimlerinin eşyayı, yani maddî olan'ı, yani, "ikinci dereceden varlık alanı"nı; sosyal bilimlerin ise insan'ı, yani ruhî olan'ı, yani "birinci dereceden varlık alanı"nı konu edindiği gibi, kadim bir inanın tezahürü olarak da görebiliriz.

6*: Halbuki, bir teorinin menşecinden çok, ele almış olduğu fenomeni açıklayıp-açıklayamadığı, yani, aslı fonksiyonu olan "izah edebilme"yi ne ölçüde başarabildiği, birinci derecede önemli olmak iktiza eder. Ele aldığı fenomeni açıklayabilen bir teori, onu açıklayabildiği sürece, doğru kabul edilmek durumundadır.

7*: Bunun yanında, genel bir metodoloji ilkesi olarak, bir bilim adamının, tanımını sağlıklı olarak yapmak kaydıyla yeni terminolojiler kurabilme hakkının bulunduğu da kabul edilmelidir.

8*. Son olarak, bilimin bir bütün olduğu göz önünde tutulmalıdır.

Bu kitabın ortaya çıkmasındaki katkılarından dolayı iki kişinin ismini anmadan geçmek kadir bilmezlik olacaktır. Burada kendilerine en içten şükranlarımı sunmayı bir görev addettiğim bu kıymetli dostlardan birisi, yakın arkadaşım Dr. Mustafa Çalık'tır. Onun teşvik ediciliği ve yüreklendiriciliği neticesinde, Türkiye Günlüğü'nün 28 nolu mayıs-haziran 1994 sayısında neşredilen "Batı Tarzı Dünyevîleşme: Laiklik ve Sekülerlik" başlıklı uzun makaleyi kaleme aldım. Aziz dostumun teşvik primleri devam edince de, bunun bir devamı olmak üzere, aynı derginin 29 nolu temmuz-ağustos 1994 sayısında, birincisinin iki misli hacminde "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi" başlıklı (ve Türkiye Günlüğü'nün en uzun makalesi olma rekorunu kıran) makaleyi yayınladım. Bu iki makale, Selçuk Yayınları sahibi Sayın M. Muammer Şahin Beyin lütufkâr takdirlerine mazhar oldu ve tamamının bir kitap haline getirilmesi teklifinde bulundu. Doğrusu, itiraf etmeliyim ki, Sayın Şahin'in ısrarlı teklifleri, teşvikleri ve sürekli cesaret takviyeleri ve ayrıca, eseri ortaya çıkmasındaki gecikmelere karşı hoşgörülerini olmasaydı, böyle bir işe girişebilmeyi düşünebilecek ve girsem dahi, bitirebilecek bir durumda değildim. Bu sebeple, eserin bu haliyle ortaya çıkmasında en büyük şeref payı Sayın Şahin'e aittir. Kitabı içeriğini birlikte tartıştığımız Üsküdar Çevresi mensubu fikir arkadaşlarıma, ancak, özellikle Dr. Ali Akyıldız ve Dr. Ali Karaca'ya, ve, baskı işlemlerindeki yardımları dolayısıyla Sayın Hasan Âli Göksoy'a da teşekkürlerimi arz ederim.

**

Bu kitap, içerik olarak, uzun bir zamanda oluşan bir fikrin ve çalışmaların ürünüdür. Birinci bölümünün ana iskeleti, Yeni Toplum dergisinin 1 nolu mayıs-haziran 1992 sayısında yayınladığım ‘‘ağdaşlık, çağdaşlaşmak ve Modernleşmek’’ başlıklı makalem, ikinci ve nc bölümlerinin ana iskeleti de, yukarıda zikrettiğim, Türkiye Günlüğü'nde yayınlanan iki makalem olmuştur. Beşinci bölüm ise, bir cz ile, felsefe doktora çalışması esnasında ve daha sonra devam ettiğim İşlm Kozmolojisi çalışmalarında derlediğim yayınlanmamış materyallerden ve varmış olduğum neticelerden oluşmaktadır. Fakat bilhassa bu son bölümün, kitabın bütünselliğini tamamlayan, ancak, esas olarak, bir başka çalışma için çok kısa bir ‘medhal’ olduğuna dikkat edilmesini rica etmekteyim. Kitap alışması ekim 1994 tarihinde başlamış ve haftada otuz saati bulan yoğun ders yükü yüzünden sık-sık kesintiye uğrayarak ancak temmuz 1995 başlarında ikmal edilebilmiştir. Mekndan tasarruf düşüncesi ve hacmin daha fazla büyümesi durumunda okunmaması tehlikesinden duyulan endişe, birçok konunun yüzeyden geçilmesine sebep olmuştur. Bu sebeple, sosyal olgularla ilgili teorilerin hemen hiçbirisinin mufassal irdelenmesine girilmemiş, bu konuda vaz etmeye çalıştığımız kavramlar bile çok detaylandırılmamıştır. Meselâ, demokrasi, sınışleşme, toplumların hal değiştirmeleri vb. konuları bunlardandır.

Kitabın bu haliyle, tam ve mükemmel olmak gibi bir iddiası yoktur ve asla olamaz. Temel ilkesi ‘‘ilimde kesin doğru olamayacağı’’ olan yazar, her türlü ilmi eleştiriye sonuna kadar açıktır ve bunu yapacak olan ilim ehline de şimdiden müteşekkirdir.

Dr. Durmuş HOCAOğLU

24 temmuz 1995
Göztepe-İSTANBUL

I. BÖLÜM

“ÇAĞDAŞLIK” VE “MODERNLİK” ÜZERİNE KAVRAMSAL BİR ANALİZ

I. Ön-deyi: Kavramlar ve Entellektüeller

I.1. Kavramlar Dünyasındaki İstikrarsızlık

Türk düşünce dünyasında en bariz bir şekilde gözlemlenen olgulardan birisinin, kavramlar dünyasındaki istikrarsızlık olduğu ileri sürülebilir. Yer yer bir 'kaos' keyfiyeti taşımaya dahi dönüşebilen bu istikrarsızlığı, konumuz itibariyle, ana hatlarıyla iki gruba ayırabiliriz.: “Kavram¹ üretme güçlüğü” ve “kavramların kirlenmesi”.

İmdi, bir yandan çok zor terminoloji üretilebilmektedir. Türk dilinin geçirmiş ve geçirmekte olduğu ağır buhran, onun olgun bir edebiyat, bilim ve felsefe dili halini almasını zorlaştırmaktadır. Çok kereler uydurma, istikrarsız, bulanık kavramlar icad edilmektedir ki bu durumda da sık-sık, ya, reddedilen Osmanlıca kavramlara müracaat edilmesi veya, genellikle Batı menşeli kavramların aynen ithal edilmesi mecbûriyetinde kalmılmaktadır. Hattâ son zamanlarda artık bu ecnebi kavramların orijinal imlâlarıyla birlikte kullanılmakta olması da, dikkat çekicidir. Konumuzun dışına taşmamak için bu husus üzerinde durmamakla beraber genel bir tesbiti belirtmek de faydasız olmayacaktır: Esas mesele, sadece dilcilerin ilgi alanına giren soyut bir dil problemi değildir; esas mesele, bir kültür yıkımı geçirmiş ve topyekûn üretme yeteneği zaafa uğramış bir medeniyet olmaktır.

¹ Burada kısa bir açıklamada bulunmayı gerekli görmekteyim. 'Kavram', daha ziyade 'concept' karşılığı ve 'mefhum' ise 'notion' karşılığı olarak kullanılmaya daha müsaittir. Bu hale göre, *kavram* somut bir içerik taşıdığı halde *mefhum* somut bir içerik sahibi değildir. Ancak, güncel Türkçe literatür göz önünde bulundurularak, biz de bu ikisi arasında, ayrıca belirtilmediği durumlar hariç, bir ayrım gözetmeyeceğiz.

Diğer yandan, bu kavramların bir kısmı, “kirlenmiş kavramlar” halini almakta veya açık ya da kapalı, yakın ya da uzak, bir kirlenme tehdidine maruz kalmaktadır.

Kavramların kirlenmesi, en başta, Türk intelijansiyasının yapısal karakterinden kaynaklanmaktadır. Türk intelijansiyasının en azından önemlice bir bölümünün, bir *ideolojik saf-tutma* eğilimi içerisinde bulunduğu inkâr edilemez. Zaman-zaman bir *cephheleşme*'ye dahi dönüşebilme istidadı gösteren bu *saflaşma*, fikir dünyasında *red-kabul* kategorizasyonunun oluşması sonucunu hasil etmektedir. Bunun sonucunda da Türk aydınının önemlice bir bölümü, *anlama ve izah etme* endişesi ile hareket eden hâlis “entellektüel” konumuna yükselememekte ve *savunma ve reddetme* pratik endişesi ile hareket eden “ideolog” kimliğine bürünmektedir. Bu ise, kaçınılmaz olarak, Türk düşünce dünyasındaki fikir eserlerinin önemlice bir kısmının savunma (apoloji) ve reddiye (refütasyon) eseri kimliği taşımasına yol açmaktadır. Türk intelijansiyası, çok kere, *ideolojik cepheleşme* eğilimleri taşıyan ideolog kimliği ile hareket ederek kavramlar dünyasına *reddetme-savunma* endişesi çerçevesinde yaklaşmakta ve bu tutum da karşılıklı olarak, savunulan kavramların kutsallaştırılmasına ve reddedilenlerin de aşağılanmasına yol açmaktadır ki sonuç olarak bu karşılıklı salvolar, ‘kavram kirlenmesi’ne sebebiyet vermektedir.

Kavram kirliliğinin bir diğer önemli sebebi de Türk düşünce piyasasında tedavülde olan fikirlerin üreticilerinin çok yerde *gazeteci-yazar* düzeyinin aşamamasıdır. Genellikle çok sığ, yüzeysel bir müktesebat ile her mevzua el atıp ceffel-kalem hüküm serd etmekten kaçınmayan ve Türk düşünce dünyasının önemli bir sıkıntı kaynağı haline gelen “gazete-TV uleması”, ya da kısaca, “medya uleması” tairesinin Türkiye’de bir medya terörü oluşturduğu tartışmasız bir husustur. Kötü paranın iyi parayı piyasadan kovması gibi, kötü fakat al-benili fikirler üretten ve bunları geniş medyatik imkânlarla sunan bu taife fikir dünyasında bir tür çağdaş Hasan Sabbah fedaisi rolünü üstlenerek zaten çok az üretilen fikirleri katletmektedir. Bu katliamın göstergelerinden birisi de, sözünü etmiş olduğumuz ‘kavram kirlenmesi’dir.

Kavramların bu şekilde kirlenmiş olması, onlara müracaat edildiğinde büyük bir sıkıntı doğmasına yol açmaktadır. Zira, kirlenmiş bir kavram, daima kullanıcıyı şaibe ve zan altında bırakabilir. Bu ise, bir düşünce adamını son derece rahatsız edecek bir durum demektir. Bir yandan zaten çok terminoloji üretebilen ve diğer yandan da eldekilerini çok kolaylıkla kirleten bir toplumda düşünce üretmenin zorluğu takdir edilebilir.

1.2. “Entellektüel Verimlilik” ve “Entellektüel Çevrecilik”

Burada önce iki yeni kavram üreilmeye teşebbüs edilecektir: “Entellektüel Verimlilik” ve “Entellektüel Çevrecilik”. Bu kavramların birincisi, yani “entellektüel verimlilik” ile ifade edilmek istenen şey “entellekt”in en optimal tarzda kullanılması, ikincisi, yani “entellektüel çevrecilik” ile de işbu “entellekt”in kirlenmelerinin önüne geçilmesi'dir. Aralarındaki yakın ilgi dolayısıyla, gayet tabii olarak, bunların her ikisinin birbirinden irtibatsız olarak düşünülmemesi gerekir.

“Entellektüel Verimlilik”, yani, “dimağın en optimal tarzda kullanılması” ile kastettiğim şudur: İnsan müdrikesi, fitratı icabı, en iyi şekilde “bir adet” konuyu kavrayabilir. İlgi sahası genişledikçe derinlik düşer; pek müstesna dâhiler, birden ziyade sahada aynı kudrette vukuf kesbedebilir. O halde en iyisi, bir tek sahada yoğunlaşmaya yönelmektir. Şöyle de diyebiliriz: İlim, globallik ile değil, ihtisas ile mümkündür. Halbuki beri yandan, birtek sahaya tıkiılmak da insanın uskunu daraltır, sığlaştırır ve böyleleri umumiyetle mütchassıslığın sıradanlığını aşamazlar. Düşünce tarihinde dönüm noktası olmuş kişilerin büyük bir çoğunluğunun, yetkin ihtisas bilgilerinin yanında derin bir felsefi vukuf sahibi olmaları, bu tezin en sağlam kanıtlarından birisi olarak ileri sürülebilir. İşte, *optimallik* kendisini burada göstermektedir: İhtisaslaşma ile genelleşme arasında en muvafık dengenin kurulması.

“Entellektüel Çevrecilik”e gelince: Dimağlarımız hemen ekseriyetle kirlenmiş durumdadır. Şeyh Sâdî'nin tabiriyle, insan “tertemiz yaratılmış” olduğu halde, dimağı zamanla bir kirlenmeye maruz kalmaktadır.

Entellektimizin çevre temizliğine son derece dikkat etmek bizim için sureti kat'iyede riayet edilmesi gereken bir vazifedir. Ne yapalım ki sadece bir adet; yedeği yok.

Dimağı kirleten bu unsurları Francis Bacon'ın “*idola*”larına teşbih etmek de kaabildir.² Bu *idolalar*, yahut *fetişler*, veyahut *at-gözlükleri*, kafaların

² İngiliz filozofu Francis Bacon, “İdola (veya: İdol) kavramı ile, insan zihnin doğru çalışmasına mani olan engelleri kastetmektedir.

“Bacon'a göre, bizim bilgi edinmek için âletimiz: *akıl* [ratio]; Bacon'ın daha sıkıca kullandığı şekliyle: *zihin* [mind]. Pek mükemmel bir âlet olduğu belki söylenemez, ama başkası da yok ne yazık ki. O halde yapılacak iş, bu âletin tozunu-pasını silmek ve onu daha ustalıkla kullanmaktan ibarettir. İşte bu 'ustalık', “metod”dan başkası değil. Yani bize yeni bir metod lâzım: eskilerin *tümel'den tikel'e* (küll'den cüz'e) giden *dedüktif metod'u* yerine, *tikel'den tümel'e* (cüz'den küll'e) giden *indüktif metod*.²

İdol'lar:

içini tabaka tabaka sigara dumanıyla kaplı, uğultulu esrar yuvalarına çeviriyor, kalb gözü bu esrar tekkesinin buğulu camları gibi dış-gerçekliğe kapalı hale geliyor; zihin, gerçeklerden ziyade uyuşturucunun ilham ettiği hayaller, paranoyalar ve halüsinasyonlarla uğraşmaya başlıyor. Nihai safha, şuur duvarının yıkımı ve *entellektüel şizofrenik hezeyan!* Sıhhatli bir tedavi için sıhhatli bir teşhis şarttır: Entellektin kirlenmesinin semptomu ya hiç üretmemek veya, üretmemekten de ziyade, adğasü ahlâm kabilinden fikrî emtia üretip, cilâlayıp, tedavüle sürmektir. En iyi tedavi usulü ise, başlangıç olarak, entellekt'in kirlerini kazımak, tozunu pasını mümkün mertebe silmektir.

*Akıl ya da zihin denen ve insanın tek güç kaynağı olan bu âletin kiri-pası da, onun doğru çalışmasını önleyen, zihni tıkayan idol'lar [put'lar]'dır. Burada Bacon, "idol" kavramı ile, "insanın doğru düşünmesine engel olan hata kaynakları"nı kastetmektedir.² Zihnin doğru çalışmasının sağlanması, bu idollardan arındırılmasıyla mümkün olabilecektir ki bunun da hiçşüphesiz en temiz çaresi fikirlerin ve aksiyonların doğru bir *indüksiyon* (indüktif metod) ile teşekkül ettirilmesidir.³ Doğru bilgi edinebilmek için, insan zihni ile gerçeklikler dünyası arasına kalın bir set gibi çekilen bu idolların tümünden vazgeçmeli; zihin tamamen temizlenmiş ve hür olmalı.⁴ Bu putlar (idollar) ise dört adet olup, şunlardır:⁵ (1): Tek insanda veya insan soyunda bulunan *kabile idolası*.⁶ (2): Tek insanda bulunan *mağara idolası*⁷ olup bu ikisi insanın ve/veya insan nevinin kusurudur; (3):Lisan probleminden kaynaklanan *pazar-yeri idolası*⁸ ve, (4): Felsefenin dogmalarından, yanlış isbatardan, eski otoritelere körü-körüne tabi olmaktan kaynaklanan *tiyatro idolası*.⁹ Bacon'ın, eskilerin bilim anlayışında en fazla eleştiriye müstahak bulduğu noktalar [eski bilim ve eğitim anlayışının temel nitelikleri olan *kitabîlik, otoriteriyelik, tâlimcilik* ve *ayırt dil analizleri*], işte bu idollar ile sembolize edilmişlerdir. Onlar kuşkusuz bu eleştirilerin çok büyük kısmını hak etmişlerdi: kuvvetli otorite baskısı altında idiler; çok fazla kitâbî idiler; en güvenilir bilgi kaynağı olarak eski otoritelerin fikirlerinin nakleden kitaplar kabul ediliyordu...ilh. İnsanlar, bilgi edinmek için bilgi objesine gitmiyorlardı. Bacon'a göre, kötü isbatlar *viddiaların kaleleridir*; onlar dünyayı insan zihninin, zihni de kelimelerin kölesi yaparlar.¹⁰*

1.F. Bacon., *NOVUM ORGANUM*, Part:II., Aphorism: 19

2.F. Bacon., *NOVUM ORGANUM*, Part:II., Aphorism: 38

3.F. Bacon., *NOVUM ORGANUM*, Part:II., Aphorism: 40

4.F. Bacon., *NOVUM ORGANUM*, Part:II., Aphorism: 68

5.F. Bacon., *NOVUM ORGANUM*, Part:II., Aphorism: 39

6.F. Bacon., *NOVUM ORGANUM*, Part:II., Aphorism: 41, 52

7.F. Bacon., *NOVUM ORGANUM*, Part:II., Aphorism: 42, 53, 54, 57

8.F. Bacon., *NOVUM ORGANUM*, Part:II., Aphorism: 43, 59, 60, 69

9.F. Bacon., *NOVUM ORGANUM*, Part:II., Aphorism: 44, 46, 48, 49, 50

10.F. Bacon., *NOVUM ORGANUM*, Part:II., Aphorism: 69

[Durmuş Hocaoğlu., TÜRK-İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE MODERN FİZİK'DE KOZMOS., s.356. pr:2 v.dv.]

Fakat, kirlenmiş entellektler sadece düşük kalitede fikir emtiası üretmekle yetinmemekte ve fakat daha da ileri giderek, mâmûllerinin üstüne şöhretli markaların etiketlerini yapıştırmaktadırlar ki, o zaman bu, adetâ bir zulüm halini almaktadır. Zira artık, dimağlardaki kirler taşahhus ve teecessüm etmiş ve kavramlar dünyasını kirlletmeye başlamış demektir. Bunun elîm bir sonucu olarak, bir çok kavram bu tasalluttan kendisini kurtaramamış ve, az veya çok, kirlenmeye maruz kalmıştır. Yine bu yüzden, işportaya düşen veya düşme tehdidi altında bulunan soylu kavramların yekûnu da keza, bir hayli uzun bir liste teşkil edebilir. Bu bahtsız asillerden birkaç nümune verebiliriz: “*Devrim*” “*Anarşizm*”, “*Feminizm*”, iyice kaldırılma düşen “*cins*” ve türevleri, önemli bir tehdit altında bulunan ve bazı türevleri (okuyucumun affına sığınarak ifade etmek durumundayım) homosöksüellik ile özdeşleştirilerek köprü altına düşürülen “*çevre*”, “*yeşil*”, “*aşk*”, “*sevgili*” ve hele artık kurtarılamayacak ölçüde işgal edilerek müptezelleştirilen “*sevişmek*”... Ve dahası: Hergün sövgü ve hakaretlerin en denisine muhatap olan “*devlet*”; ayrıca, “*vatan*”, “*millet*”, “*halk*”, “*hürriyet*”, “*hak*”, “*demokrasi*” ve hattâ ve maalesef “*İslâm*” gibi birinci sınıf kavramlar dahi bu kirlenme ve yozlaşmanın ciddî bir biçimde tehdidi altındadırlar. Biz, konumuz dolayısıyla, bu kirlenme tehdidinde en fazla mâruz kalan kavramlardan birisini objektif altına getirmek istiyoruz: “**Çağ**” ve türevleri, veya, “**Çağ-giller Familyası**”.

“Çağ” ve onun türevleri olan ve topluca “çağ-giller familyası” olarak adlandırılabilir olan kavramlar kümesini oluşturan “*çağcıl*”, “*çağdaş*”, “*çağdaşlık*”, “*çağdaşlaşma*”, “*çağdaş sanat*”, “*çağdaş müzik*”, “*çağdaş düşünce*”, “*çağdaş toplum*”, “*çağdaş kıyafet*”, “*çağdaş eğitim*”, “*çağdaş medeniyet*”, “*çağdaş kadın*” ve benzeri bir çok kavram zaman-zaman önemli boyutlara varabilen bir kirlenme tehdidi altındadır ki, bu kirlenmenin en büyük kaynağı, mükerreren belirtmek isterim ki, ideolojiktir; derinliksiz, sığ, kirli dimağların ürettiği ideolojiler. Bu ideolojilerin bizdeki en büyük özelliği ise, “oryantalizm” zehrini yutmuş “sömürge aydını” tipi kirli dimağların ürünü olmasıdır. Hattâ, birbirlerine karşı konuşlanmış olanlarda dahi bu özellik, birbirine simetrik olarak farklı muhtevada olmakla beraber aynı formda olmak üzere müşahade edilebilir.

Bu simetrinin bir tarafında mevzilenmiş olanlar için çağ-giller familyası, dünya moda merkezlerinin ürettiği emtialar gibidir: “Bekâret” gibi, bütün dinlerin ve ahlâk sistemlerinin yücelttiği bir kavramın artık bazılarınca “çağ-dışı, modadan kalkmış” diye nitelendirilip aşağılanabilmesi bu konuda açık bir örnek olarak sunulabilir.

Bu ciddî kavramlar ailesinin bu çeşit tasallutlardan berî kılınması, Türk entelijansiyası için kaçınılmayacak bir vazife, bir var-oluş gerekçesidir.

II. “Çağdaşlaşma” Kavramına Giriş: Domenler Teorisi ve Potansiyel Teorisi

Genel Bir Ön-bilgi

Domenler Teorisi ve Potansiyel Teorisi, orijin itibariyle Fizik bilimine ait teorilerdir. Bu teorilerden birincisi *Magnetik Alan* ile ilgili spesifik bir teori olup, ikincisi daha geniş ve kapsamlı bir teoridir ve hem *Magnetik* hem *Elektrik* ve hem de *Gravitasyon* alanlarını kapsar. Bu teorilerin konumuz ile ilgisi ve bağlantısı hakkında şu kısa teknik açıklamaları yapmak gerekli ve faydalı görülmüştür:

Bu teoriler Fizik bilimine ait teorilerdir, yani, cansız eşyanın davranış biçimlerine ilişkin açıklama modelleridir. Biz bu teorilerin nesnel içeriklerini atarak sadece formlarını aldık ve içerik olarak ise toplum'u yerleştirdik. Teoriler bu halleriyle Fizik'ten Sosyoloji'ye dönüştürülmüş olmaktadır. Bu yeni ve dönüştürülmüş (transforme) biçimleriyle onların, birer *fiziksel sosyolojik simülasyon* olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bununla bir *fizikalizm* yapılmak istendiği sanılmamalıdır.

Yapılmak istenen şudur: Cansız eşyanın bazı davranış biçimleri ile insan topluluklarının bazı davranışları arasında dikkat çekici benzeşimler (analojiler) tesbit edilmiş ve bu sosyal davranışların açıklanabilmesi amacıyla fiziksel davranışları açıklamaya mâtuf iki teori sosyal bilimlere uyarlanmıştır.

II. I. Domenler Teorisi

Fizik'ten alınarak sosyal bilimlere uyarlanmış olan ve bu haliyle bu eserin yazarına ait olan bu iki teori, bu çalışmanın en temel kavramlarındandır. Bu teoriler fizik-bilimsel temelli teoriler oldukları için önce onların fizikteki anlam ve içeriklerini özet olarak ele almamız ve sonra buradan sosyolojik uyarlamalarına geçmemiz gerekecektir. Ancak, şu husus önemine binaen ihtar etmeyi gerekli bulmaktayım: Burada, bu teorilerin gerek fiziksel ve sosyal sosyal versiyonlarının bütün detayına girmemiz mümkün olmayacak, sadece çok kalın çizgileriyle temas edilmekle iktifa edilecektir.

II.I.1. Fiziksel Domenler Teorisi

Bir haricî magnetik alan, bir nesneye uygulandığında, o nesnenin içindeki bütün özgül ve çoğul magnetik alanları kendi yönüne çevirmek üzere onlara bir kuvvet uygular ve onları kendi istikametinde yönelmeye zorlar. Eğer bu haricî kuvvet yeteri kadar yüksek olacak olursa, herbirisi ayrı birer “domen”

(izole edilmiş bireysel mantık) sahibi olan bu bireysel magnetik alanlar, bu haricî kuvvetin tesiri ile onun istikametine doğru yönelirler. Bu esnada domen'ler zorlanır ve domen duvarları çökülür, hattâ tamamıyla yıkılıp çökebilir. Bunun sonucunda, *bireysel ve çoğul* magnetik alanlar ortadan kalkar, *tekil* bir magnetik alan vücut bulur. Fakat bu tekillik içerisinde yine de kısmî tekillikler, haricî alanın yönünden bir takım sapmalar olabilmektedir; yani, bütün domenler eksiksiz bir biçimde tam olarak aynı yöne dönmezler. Haricî magnetik alana boyun eğerek onun yönüne dönen domenler, kendilerinin *özgül magnetik mazileri*'ni hatırlarlar. Fakat bu farklılık sadece detaya münhasırdır ve asıl olarak, ana hatlarıyla, bütün domenler yönlerini çevirmiştir.

Bu haricî alan tamamen ortadan kalksa bile, arkasında bir *bakiye (remanans) alan* bırakır ki, bunun sonucunda münferit domenler bir miktar kendi özgüllüklerine döncübilirlerse de tam bir dönüş çok kere mümkün olamaz.

II.1.2. Sosyal Domenler Teorisi

Bu fizik teorisinin sosyal bilimlere uyarlanması, ana hatlarıyla, şu şekildedir: *Fizik dünya*'da olduğu gibi *sosyal-dünya*'da da, bir haricî kültür ve medeniyetin etki alanı (ki bu, yazar tarafından "Sosyo-magnetik Alan" olarak isimlendirilmiştir) diğer kültürler üzerine etki ederek kendi yönüne çevirmek üzere onların üzerine bir kuvvet uygular. Eğer bu kuvvet yeteri kadar büyük olursa, onları kendi istikametine çevirmeye muvaffak olur. Bu zorlama esnasında, her bir bireysel kültürün domeninde zorlanmalar olur; eğer kuvvet çok yüksek olursa bu domenlerin duvarları tahrip olur, hattâ hemen-hemen bütünüyle çökebilir. O takdirde de bu prosesin nihayetinde, hâkim kültür diğer kültürlerin bireyselliklerini ve kişiliklerini yıkarak onların çoğulluklarını — kısmen veya tamamen — ortadan kaldırır ve ortamı, yani dünyayı, kendi istikametine oluşmuş olan bir tekillik alanı haline getirir. Bu güçlü kültür alanı birgün tam olarak yok olsa dahi, geride bırakacak olduğu bakiye alan tesiri, pratik olarak hemen-hemen daima, münferit kültürlerin tam olarak eski hallerine avdet etmelerine mani olur.

Sosyal Domenler Teorisi bir kültür ve medeniyetin egemenlik kurduğu her durum için geçerli olan, daha doğrusu, bu kabîl halleri açıklamaya mâtûf, genel bir teoridir. Bu teorisinin açıklamaya çalıştığı kültür hâkimiyeti vakası sadece belirli bir bölgeye münhasır ise o takdirde bu, "mevzî (lokal)", ya da "kısmî (parsiyel)" bir uyarlamadır. Eğer bütün dünyaya müteallik ise o takdirde bu da, "küllî (total)" bir uyarlama olacaktır. Söz gelimi, Anadolu'da İslâm-Türk kültürünün, Arap yarımadasında ve Kuzey Afrika'da İslâm-Arap

kültürünün kurmuş olduğu hâkimiyet, Domenler Teorisi'nin mevzii/kısmî bir uyarlamasıdır. Domenler Teorisinin küllî bağlamdaki tek uyarlaması da tarihte ilk defa Batı medeniyeti ile ortaya çıkmış olan durumdur. *Sanayi-öncesi dönem dünyası*, herbirisi kendi özgül sosyal-domenlerinde, diğerlerinden “*izole edilmiş bir çoğul kültürler alanı*” olarak tavsif edilebilir.³ Fakat, bu dönemle birlikte, Batı medeniyetinin kazanmış olduğu yüksek sosyo-magnetik alan, dünyadaki bütün kültürleri kendi istikametine çevirmek üzere, bütün dünyaya, şiddeti zamanla artan büyük bir kuvvet uygulamaya başlamış ve bunda da çok büyük bir ölçüde muvaffak olmuştur. Bunun sonucunda, bütün dünyadaki ayrışık, bireysel ve özgür kültürler arasındaki duvarlar (domen duvarları) sarsılmış, bir kısmı çökme derecesinde derin yaralar almış ve netice itibarıyla, “çoğul dünyalar”, yerini “tekil bir dünya”ya, daha sahil bir ifade ile, “git-gide tekilleşen bir dünya”ya bırakmıştır.

Genel olarak bütün Batı-dışı toplumlar, özel halde İslâm dünyası ve daha dar ve özel halde ise Türk dünyası ve Türkiye, Sanayi-Öncesi'nin çoğul dünyasında kendi özgül, tekil ve özgür domenlerini oluşturmuşlardır. Ancak bu kültürler, Sanayi Çağı ile birlikte, Batı'nın şiddeti git-gide artan tahammül-fersâ alan kuvvetine mâruz kalmışlar, domenleri şiddetli basınçlar karşısında ezilmiş, tahrip olmuş ve hattâ yer-yer çökerek yıkılmıştır. Tabii ki bu, bütün dünyanın ve bu arada da Türklerin kültürünün, özgüllüklerinin tamamıyla yok olduğu anlamına gelmez. Ancak, tahribat çok büyük olmuştur; *bütün dünya, teferruat bir yana bırakılacak olursa, ana hatlarıyla, Batı'nın istikametine dönmüştür.*

II.II. Potansiyel Teorisi

II.II.1. Fiziksel Potansiyel Teorisi

Herhangibir cisim, etrafındaki uzayda, kendisinden belirli bir mesafe kadar uzaktaki herhangi bir noktada, birim başına bir enerji hasil eder ki buna kısaca, “potansiyel” tabir edilir. Böylece, uzaydaki her noktanın farklı bir değerinde potansiyeli olabileceği anlaşılmış olur. Eğer, uzaydaki herhangi iki noktanın potansiyelleri eşit değilse, bu iki nokta arasında bir “potansiyel farkı” husûle gelir ki buna “gerilim” de denir. Gerilim, bu iki nokta arasına giren bir cisim üzerine bir “kuvvet” uygular. “Alan kuvveti” olarak da anılan

³ Burada kullanılan “*izole edilmiş bir çoğul kültürler alanı*” ibaresi ile, daha sonra da yeri geldikçe temas edileceği gibi, sanayi-öncesi dönemde kültürler arasında ‘tam bir izolasyon’un mevcûdiyetinin kastedildiği düşünülmemelidir. Ancak, daha önceki etkileşmelerin yoğunluk olarak düşük olması sebebiyle, böyle bir ifade kullanılmıştır.

bu kuvvet, sürükleyici bir kuvvettir ve alçak potansiyelde bulunan cisimi yüksek potansiyele doğru sürükler. Yani, *hareketin yönü, alçak potansiyelden yüksek potansiyele doğrudur*. Bu sürükleyici kuvvetin 'alan kuvveti' olarak isimlendirilmesinin sebebi, onun alanın bir ürünü olmasındandır. Beri yandan alan ise, varlığını, kendisini hasıl eden cisme borçludur. Şu halde işbu sürükleyici alan kuvveti son tahlilde, o alanı yaratan maddesel nesnenin eseri olmak durumundadır. Bu sürükleyici alan kuvveti, en fazla, sözünü ettiğimiz noktaların potansiyelleri arasındaki farka, yani gerilim'e bağlıdır.

Ne var ki bu alan kuvveti muhalefetsiz bir kuvvet değildir. Bazı hallerde bu sürükleyici alan kuvvetlerine karşı mukavemet eden "karşı-kuvvetler" de olabilir. Bu karşı-kuvvetler genellikle; cisimlerin içinde hareket ettikleri ortamın dirençli bir ortam olması halinde ortaya çıkar.

Bir cismin hasıl ettiği alanın ve potansiyelin değerinin maksimum olduğu nokta, cismin kendi yüzeyidir. Şimdi, karşılıklı olarak iki cisim konuşmuş olduğunu varsayalım: A ve B cisimleri. [Burada, konuyu çok basitleştirebilmek maksadıyla, sadece ve yüzeyden olmak üzere, "Gravitasyon Alan" söz konusu edilmektedir]. A cisminin ve B cisminin alanlarının ve potansiyellerinin maksimum değerleri kendi yüzeylerinde oluşur. Eğer A'nın kütlesi B'den büyükse, A'nın alan ve potansiyeli de B'den büyük olacaktır. Bu takdirde A ile B arasındaki potansiyel farkı bir gerilim hasıl edecek ve B cisimi, bu gerilimin doğurduğu sürükleyici kuvvetin etkisi ile A'ya doğru, yani "alçak potansiyel'den yüksek potansiyel'e doğru" sürüklenecektir.

Söz gelimi, arz'ın kütlesi, etrafındaki uzayda bir Gravitasyon Alan yaratır. Bu alan, uzayın her noktasında bir potansiyel oluşturur. Potansiyelleri birbirinden farklı olan noktalar arasında bir gerilim hasıl olur ve arzın alanı, herhangi bir cisimi, alçak olan potansiyelden yüksek olan potansiyele doğru sürükler. Yeryüzünden yukarılara çıkıldıkça potansiyel azalır, yani yukarıdaki noktaların potansiyeli aşağıdakilerden, ve meselâ dağların potansiyeli denizlerin potansiyelinden düşüktür. O sebeptendir ki sürükleyici kuvvetlerin sürükleme yönü, "yukarıdan aşağıya" (alçak potansiyelden yüksek potansiyele) doğrudur ve yine aynı sebepten dolayıdır ki serbest bırakılan bir cisim yukarıdan aşağıya doğru gider, nehirler dağlardan denizlere doğru akar. Fakat, böyle bir vakta 'dirençli' bir ortamda (meselâ hava içinde, su içinde, ya da mekaniksel vb. sürtünmeler olması halinde) cereyan edecek sürükleyici alan kuvvetlerine muhalefet eden karşı-kuvvetler zühur eder. Meselâ, hava içinde düşen bir cisim ile hava arasında bir sürtünme oluşur ki bu, bir *sürtünme kuvveti* doğurur ve bu da yerin alanının uyguladığı sürükleyici kuvvete karşı muhalefet ederek onun etkisini azaltır.

II.II.2. Sosyal Potansiyel Teorisi

Fiziksel potansiyel teorisinin sosyal bilimlere uyarlanması şu şekilde olacaktır: Genel halde, her kültür, etrafında bir etki alanı yaratır. Bu etki alanı, etrafındaki muhtelif noktalarda (toplumlarda) potansiyeller hasil eder. Farklı kültür alanlarının ve bu alanların hasil ettiği potansiyellerin arasında bir fark mevcut ise o takdirde bir *sosyal potansiyel farkı*, yani bir *sosyal gerilim* hasil olur ki bu gerilim de, alçak potansiyelli toplum üzerine bir sürükleyici kuvvet uygulayarak onu kendisine çeker; başka bir ifade ile, onu alçak potansiyel'den yüksek potansiyel'e doğru sürükler. Bu sürüklenme vakıası, toplumların potansiyellerinin arasındaki farka bağlıdır. Yine bu arada, fiziksel dünya'da olduğu gibi sosyal dünya'da da, işbu sürükleyici alan kuvvetlerine karşı muhalefet eden *karşı-kuvvetler* de doğar. Bu sürükleyici karşı-kuvvetler'i, genel bir nitelendirme olmak üzere, "sosyal direnme kuvvetleri" ya da "sosyal muhalefet kuvvetleri" olarak isimlendirebiliriz.

Bu genel teorisinin günümüz özeline uyarlanması ise şu şekilde olacaktır: Batı medeniyeti, bütün dünyayı saran büyük bir etki alanı hasil etmiş ve yine bu alana bağlı olarak, kendisi çok yüksek bir potansiyel düzeyine ulaşmıştır. Bu alan ve bu potansiyel, dünyadaki diğer bütün alanlardan ve potansiyellerden daha yüksek bir değere ulaşmış olduğu için, Batı'nın yüksek potansiyeli ile diğer potansiyel merkezleri arasında, Batı'nın lehine ve diğerlerinin aleyhine olmak üzere, büyük bir potansiyel farkı (gerilim) ve bunun husule getirdiği, çok kuvvetli sürükleyici alan kuvvetleri meydana gelmiştir. Bu sürükleyici alan kuvvetleri, Batı-dışı toplumları kendisine çekmektedir; diğer tabirle, alçak potansiyelde bulunan Batı-dışı toplumlar, yüksek potansiyelli Batı'ya doğru sürüklenmektedirler. Buna karşı mukavemet eden karşı-kuvvetler, o toplumun kendi toplumsal varlık mekanizmalarının ve kişilik unsurlarının bir bileşkesidir.

II.III. Kombine Dömenler ve Potansiyel Teorisi: Dömenler Teorisi İle Potansiyel Teorisi'nin Kombinasyonu

Toplumlar arasındaki karşılıklı etkileşimler, yazarın kanaatine göre, bu iki teorisinin kombinasyonu ile daha tutarlı bir şekilde açıklanabilecektir. Dömenler Teorisi ile Potansiyel Teorisi'nin birleştirilmesinden ortaya çıkan "Kombine Dömenler ve Potansiyel Teorisi"ne göre, bir yüksek potansiyel merkezi konumunda bulunan bir toplum, diğer toplumlar üzerine etki ederek onları kendisine doğru sürüklerken, aynı zamanda onların üzerine uygulamakta olduğu harici sosyo-magnetik alan kuvvetiyle de onların sosyal dömenlerini tahrip etmekte, onların çoğulluğunu, kendi öz değerleri etrafında teşekkül eden bir *tekillik tekeli* çerçevesinde eritmektedir.

Hem alçak potansiyelden yüksek potansiyeye çekme esnasında gösterilen direnç ve hem de domenlerin zorlanması esnasında gösterilen direnç, en düşük değerini “*anakronik toplumlar*”da kazanmaktadır. Buna mukabil, “*gelenekli toplumlar*” bu etkiler karşısında daha fazla direnebilmekte ve gerek yüksek potansiyeye doğru giderken ve gerekse de tekillleşmeye mâruz kalırken bütünüyle silinme tehlikesini bertaraf edebilmektedirler. Fakat, söz konusu bu sosyo-potansiyel ve sosyo-magnetik alan merkezi çok güçlü olacak olursa, gelenekli toplumlar da çok derinlere kadar inebilen büyük tahribatlara, “sosyo-kültürel yıkım”lara, “başkalaşma” ve “yabancılaşma”lara mârûz kalabilirler.

Batı medeniyetinin bütün dünya üzerinde kurmuş olduğu egemenlik, bu kombine teori tarafından açıklanabilecektir. Batı'nın yüksek potansiyelinin hasil etmiş olduğu câzibe alanı, kendisini, diğer toplumlar üzerinde uygulamış olduğu çekim kuvveti ile açığa vurmaktadır. Bu çekim kuvvetinin tesirine kapılmayan hiçbir ülke, hiçbir toplum kalmamıştır. Keza, Batı'nın çok yüksek bir şiddete ulaşmış bulunan sosyo-magnetik alanı bütün dünyadaki bireysel, özgül ve özgür domenler üzerine çok yüksek alan kuvvetleri uygulamak sûretiyle onların bu tekilliklerini tahrip etmiş ve bütün dünyayı, ana hallarıyla, kendi yönüne çevirmeye muvaffak olmuştur. Kısacası, Batı'nın etkileme alanı o denli yüksek bir şiddet değerine ulaşmaktadır ki, artık ondan nasibini almayan, kısacası şu veya bu şekilde “Batılı” hale gelmeyen hemen-hemen hiçbir toplum kalmamıştır. Ve bu süreç, üstelik, daha da hızlanarak ve ivmelenerek devam etmektedir.

III. “Çağdaşlaşma” Üzerine Genel Bir Mülâhaza

III.1. “Zaman-giller Familyası” ve “Çağ” Hakkında Etimolojik ve Kavramsal Bir Tahlil

III.1.1. “Zaman-giller Familyası”, “Çağ” ve “Asr”

Türkiye’de, üzerinde bir kör dövüşü koparılan “çağ” kelimesi ve ondan türetilmiş olan kavramlar kümesinin teşrih masasına yatırılmasına, önce, kısa bir lingüistik analiz ile başlamak faydalı olacaktır.

“Çağ” kelimesi bir `zaman` ifadesi. Ancak, `bizatihî zaman`dan farklı olarak, müphem, izafî ve itibarî bir `zaman dilimi`ni, `süre`yi ifade ediyor. Sık sık *devir* (*époque, cycle, period*) ile eş-anlamlı olarak da kullanılıyor. “Zaman-giller familyası”nı teşkil eden *üed* (Anadolu ağzında *öd*), *dehr*, *sermed*, *ezel*, *ebed*, *kurun*, *ahd*, *müddet*, *süre* (*sayrûre*), *vakt*, *an*, *yevm* gibi kelimeler arasında o da var, fakat *salise*, *saniye*, *dakika*, *saat*, *gün*, *ay*, *yıl*

gibi kantitatif (sayısal) bir değer, bir birim, muhtevassız boş bir çerçeve değil; ekseriyetle, başka bir şeyle bir anlam bütünlüğü oluşturacak şekilde nitelendirilen dolu, muhtevalı, kalitatif bir değer, aksiyolojik bir değer ihtiva eden bir zaman dilimi: “Demir Çağı”, “Tunç Çağı”, “Sinan Çağı”, “Divan Edebiyatı Çağı”, “Teknoloji Çağı” vb. gibi. Ya da bir kültürün kendi gelişim çizgisine göre sınıflandırdığı zaman aralıkları: “Eski-Çağ”, “Orta-Çağ” vb. gibi.

“Çağ”, bir kavram olarak, Türk fikir dünyası için oldukça yeni sayılabilecek bir kelime. Kelimenin kökeni Moğolca: “Çag” (“Tsak”). “Moğol Çağı”nda Türkçeleşmiş. Yakın zamanlara kadar bir kültür kavramı olarak göze çarpmayan bu kelime, zamanla, daha önceleri kullanılan “*asr*” kelimesinin yerini alıyor. *Asr* kelimesi Arapça: “ikinci vakti” anlamına geldiği gibi “muayyen bir zaman aralığı” (interval) anlamına da geliyor;⁴ “*Asr-ı Saadet*” gibi. Yavuz Sultan Selim Han’ın vefatına tarih düşürülen şöhretli beyitte bu iki anlam da mündemiçtir: “*Şems-i asr idi. asr’da şemsin / Zilli memdûd olur, zamani kasır*”. Kelime Kur’ân’da birtek yerde geçer: “*Asr Sûresi*”: Bu sûrede Allah tarafından “*asr*” üzerine yemin edilmiştir. Yine aynı ‘*asr*’, ‘yüz sene’den oluşmuş bir zaman birimi, (‘yüzyıl’, ‘century’) anlamında da kullanılmaktadır.⁵

‘*Asr*’dan türetilen “*asrî*” ve “*muasır*” kelimelerinin, bugün yaygın bir şekilde kullanılmakta olan ‘*çağ*’dan türetilen “*çağdaş*”, “*çağcıl*” ve Fransızca’dan aktarılan “*modern*” ibarelerine bir ölçüde denk düşüğünü kabul edebiliriz (bu denk düşmenin uygunluk mertebesi biraz ileride ele alınacaktır).

Asrî ve *muasır* ve daha sonra onların yerine geçen *çağdaş* ve *modern* kelimeleri bilhassa bizim *garphlaşma maceramız* ile birlikte fikir dünyamızda sivrilmiş, hattâ çok kere râfîzî bir içerikle doldurularak adetâ fetiş haline getirilmiş ve daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, biraz da kirlenmiş kelimelerdir. Aşağıdaki satırlarda, bu kavramların analizine girişilecektir.

III.1.2. Çağdaş, Modern, Asrî, Muasır

III.1.2.1. Modernlik ve Çağdaşlık Hakkında Muhtelif Anlayışlar

⁴ *El-asru* (çoğulu: *asırın*): İkinci, gündüz, gece (zıt), sabah vakti; atıyye (balışış, armağan); aşiret, cemaat, dehr, devir, zaman, sığınacak yer [MEVÂRİD., s.1010.sû:2]

⁵ “*Yüzyıl*” anlamına gelen bu kelime İngilizce’de “*century*” olup Latince “*yüz*” anlamındaki *centum*’dan türeyen *centurio*’dan gelmektedir. Fransızcası ise “*siècle*” olup Latince “*dünya*”, “*çağ*” anlamındaki *saeculum*’dan türemiştir.

Bugünkü Türkçe'de sadece “çağdaş” kelimesi ile ifade edilmeye çalışılan kavram, terk edilen Türkçe'de “asrî” ve “muasır” gibi iki ayrı kelime ile ifade edilmektedir. Kelimenin Batı dillerindeki karşılıkları ise hayli zengin bir vokabüleri oluşturmaktadır. Bunların içinde en fazla kullanılanlar “modern”, “contemporary” ve “contemporaneous” kelimeleridir. Bunun yanında, Fransızca'daki “mondaine” (İng: “mundane”) ve hattâ “secular” de göz önünde tutulmalıdır. Genel olarak, Batı literatüründe “modern”, daha ziyade, en son ve mütekâmil olan bir “hal”i (state'i) işaret ediyor. “Contemporary”, el'ân mevcut hal'lerin tamamını birden ifade etmek üzere, ve, “contemporaneous” ise, contemporary'ye mââtûf bir izafe anlamında kullanılmaktadır.

Bu kelimelere yüklenen kavramsal içeriği deşifre edebilmek üzere muhtelif sözlük ve ansiklopedilerde kısa bir gezinti yapalım:

1: “Nouveau Larousse Illustré” ve “Nouveau Petit Larousse Illustré”:

Moderne: Hal-i hazır çağa ait olan veya onu çağrıştıran;

Modernism: Güncel, çağcıl, modern olan zevk ve bazan da saplantı (mani).

Modernité: Modern olanın karakteri, modern nevi'den.

2: Larousse Du XX^e Siècle:

Contemporain: Aynı zamanlara ait olan, aynı devrede yaşayan veya yaşamış olan; Güncel zamana ait olan.

Moderne: Hal-i hazır zamana veya izafî olarak yeni (müteahhir=recent) çağa ait olan

Modernisme: Modern olanın karakteri; Modern, güncel, çağdaş olan zevk, saplantı (mani). Dinî ıstılah olarak: Hristiyan Kutsal Kitapları'na, modern felsefenin ve tarihî kritiğin verilerinin ikame edilmesi eğilimi.

Modernité: Modern olan karakter, modern nevi'.

3: Webster's (“Webster's Coll.” ve “Webster's T.N.I”):

Contemporary: Aynı zamanda, bazan aynı yılda, yahut aynı onyılda, veya aynı yüzyılda, ya da aynı devrede, mevcut olan, oluşa gelen, vâki olan; aynı anda meydana gelen: zamandaş (*simultaneous*; *andaş*); hal-i hazırdaki devreye ait olan: mevcut devirin oluşuyla mütenasip (kabili telif, uyum içinde) karakteristiklerle belirlenmiş olan: ileri, modern.

Modern: Hal-i hazır veya yakın zamanın karakteristiği; yeni moda; bir dil veya edebiyatın yeni halini, eskisiyle zıtlık çerçevesinde gösteren terim: Modern İngilizce gibi.

Modernity: Modernlik (modernness: modern olma), modern olan şey; antikite'nin (kadîm olma'nın) zıddı.

Modernize: Modern olmak, modern olana karşılık vermek; mevcut kullanıma, stile, zevke kolaylık sağlamak.

Modernism: 1:Modern uygulama; modern kullanım, ifade, karakteristik. 2: (Büyük harfle yazılınca): Modern eleştiri metodlarını İncil'e uygulayan ve tarihi dogmalara ve âmentülere daha az ehemmiyet atfeden bir Protestan akımı. 3: (Roma Katolik Kilisesi için): Kitab-ı Mukaddes, apologetikler, dogmalar, tarih ve ahlâk alanlarında Kilise öğretilerini modern bilimsel ve eleştirel araştırma tartışmalarına uygulamayı gözeten bir metodlar ve eğilimler bütünü. Papa X. Pius, bunu, îman ve mâneviyat maddelerinde Kilise otoritesi yerine subjektif kriterleri ikame etme hareketi olarak addederek takbih etmiştir.

4: Şemseddin Sâmî: Kaamus-u Fransevî:

Mondaine: Dünyaya mensub ve müteallık veya dünyanın alâişine mübtelâ, dünyevî, dünya perest..

Contemporaine: Muasır, hem-asr; asr-ı hâzıra mensub, hâzır.

Modern: Yeni, cedid, müteahhir.

Séculaire: Beher asırda bir kere vâki olan, asrî, kurunî (zamana ait= zamansal -D.H.)

5: Diran Kelekyan, Kaamus-u Fransevî:

Asrî: Séculaire.

Muasır: Contemporain

6: Lugat-ı Nâcî:

Asrî kelimesi yok.

Muasır: Hem-asr, hem-zaman

7: Şemseddin Sâmî: Kaamus-u Türkî:

Asrî kelimesi mevcu değil. [Kaamus-u Türkî'nin Mertol Tulum tarafından redakte edilerek yapılan neşrinde [Temel Türkçe Sözlük- (Tercüman)] tanım şöyle: *Asrî*: 1: Zamanın yeniliklerine uyan, 2: Mecâzî: Giyim, kuşam ve davranışlarında aşırıca, hoppa].

Muasır: Başkasıyla bir asırda, yani bir ahd (ahd=devir; époque muadili - D.H.) ve zamanda yaşayan veyahut yaşamış olan.

8: Yeni Türk Ansiklopedisi:

Çağdaş: Toplumlar arasında en çok gelişmiş olanların temsil ettikleri bilgi, teknik ve zihniyet (anlayış) seviyesi.

Çağdaşlaşma: Çağa uyma, çağın gereğine göre, yalnız ilmin ve teknolojinin alınması ve uygulanması. Çağın bilgi ve teknik imkânlarından yararlanma; bunları kendi ülkesinde, yetişmiş insanların çaba ve emekleriyle üretme, yapma, kullanma.

Modern: Şimdiki zaman içinde bulunulan çağa veya nisbeten yakın bir döneme ait veya uygun olan; içinde bulunulan dönemde hâkim olan zevki ve modayı temsil eden. Batı'da VI. yy'dan başlayarak, özellikle X. yy'dan itibaren felsefe ve dine ait tartışmalarda sıkça kullanılan bir deyim olarak, örtülü veya açık şekliyle bazan övücü ve bazan da küçümseyici anlamda kullanılmıştır. Övücü anlamda, modern kavramıyla, zihin açıklığı ve hürriyet, en yeni buluşlar ve bilgiler veya en yeni formüle edilmiş fikirler kastedilmektedir. Küçümseyici anlamda oturmanışlık, moda endişesi, "değişme için değişme" tutkunluğu, geçmişi anlamadan ve muhakeme etmeden, ânlık intibaların tesirine kendini kaptırıp koyverme ifade edilmektedir. Buna göre modern kavramı, günümüzde bir taraftan düşüncenin gerçek, ilerleyici ve zarûrî başkalaşmalarına ve değişikliklerine karşılık olduğu; diğer taraftan da sığ bir yöneliş, geleneği bilmeme, her ne türlü olursa olsun, yenilik tutkunluğu.

Modernizm: Modern olana, yeniye taraftarlık ve tutkunluk anlamında olumlu ve olumsuz şekillerde kullanılmaktadır.

9: Ana-Britannica Ansiklopedisi:

Çağdaş. Bk: Modern

Modern: Yok (!? - D.H.)

Modernleşme: Toplum bilimlerinde, insan uygarlığının genellikle sanayileşme ve laikleşme aracılığıyla uğradığı ekonomik, siyasal ve toplumsal dönüşüm. Önceleri batılılaşma ile eşanlamlı tutulmuşsa da günümüzde artık Avrupa kökenli öğelerin öteki toplumlara taşınması ya da belli bir toplum modeline geçiş süreci olarak görülmemektedir. Çeşitli yollardan gerçekleşebileceği gibi çeşitli görünümler de alabileceği kabul edilmektedir.

9: Büyük Larouse Ansiklopedisi (Milliyet Yayınları):

Çağcıl: Zamanın yeniliklerine uyan, çağa uygun; asrî, modern.

Çağcılılaşmak: Bir topluluk, kurum vb. sözkonusuysa, çağa uygun nitelik kazanmak, çağın yenilikleime uymak; asrîleşmek, modernleşmek

Çağdaş: 1. İçinde bulunulan zamanda ya da göreceli olarak yakın bir dönemde yer alan şey ya da yaşayan kimse için kullanılır; muasır. 2. En son ilerlemelerden yararlanan, çağın anlayışına uygun şey; çağının yeniliklerine açık, çağını gereğince yaşayan kimse için kullanılır.

Çağdaşlaşma: Azgelişmiş toplumların ileri ülkeler düzeyine gelmek için geçirdiği değişimler süreci.

Çağdaşlaşmak: Bir toplum, kurum vb. sözkonusuysa, çağın değerlerine, gereklerine uymak, kendini o değerler, gerekler çerçevesinde yenilemek. (Eski eşanlamlısı: Muasırlaşmak)

Modern: 1. Şimdiki zamana ya da göreceli olarak yakın bir döneme ait ya da uygun olan şey için kullanılır: Modern bilim. 2. En son ilerlemelerden

yararlanan şey için kullanılır: Modern yöntemler, araçlar. 3. Eskiye karşı olarak çağdaş tekniklere, kurallara, zevke göre yapılmış şey için kullanılır: Modern bir yerleşim merkezi. Modern bir yapı. 4. Çağının yeniliklerine uyan, çağını gereğince yaşayan kimse için kullanılır: Babam modern bir insandır.

Modernleşmek: 1. Bir kimse sözkonusuysa, çağının yeniliklerine uymak. 2. Bir şey sözkonusuysa, çağdaş tekniklere, kurallara, zevke uygun bir duruma gelmek, çağa uygun bir nitelik kazanmak; çağdaşlaşmak.

10: Sosyal Bilimler Ansiklopedisi (Risale Yay.) [İzzet Er., "Çağdaşlaşma" Md.]

"Çağdaşlaşma: Çağdaşlaşma sosyal değişimin özel bir şeklidir. Modern (çağdaş), yaşadığımız zamana ait, ya da yaşadığımız zamana uygun demektir./..

XIX. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak günümüzde de geçerli olan bir anlayışa göre, modern, yani çağdaş kelimesi, toplumlar arasında en çok gelişmiş olanların temsil ettiği teknik, bilgi ve ilmi zihniyetin karşılığıdır. Aynı anlayışa göre "*çağdaşlık*", teknolojik, siyasi, ekonomik ve sosyal gelişmede en ileri olan ülkelerin ortak özelliklerinin ifadesi; "*çağdaşlaşma*" da ülkelerin bu özellikleri elde etme çaba ve özlemlerini, yahut aynı mahiyette bir cereyanı dile getiren bir terimdir.

... modernleşme, emperyalist güçlerin sömürgecilik emellerini sürdürmek için hâkimiyetleri altındaki sömürge ülkelerinin âdetlerini, hayat şeklini, dünya görüşünü, hattâ gerekiyorsa — ki hep öyle olmuştur — dinî değerlerini değiştirmek maksadıyla yürüttükleri faaliyetin genel adı ise de, bu durum, çağdaşlaşma sürecinin sadece bir parçasının ifadesidir./...

Esasında çağdaşlaşma, son yüzyılların engin tecrübelerine istinad eden teknik, bilim ve bilimsel zihniyete göre geleneksel kurumları yeni şartlara uyarlama çabası, bir başka ifadeyle yenileştirme sürecidir. Buna modernleşme süreci de denir"

11: Türk Dil Kurumu - Türkçe Sözlük (Milliyet Yayını)

Modern: Çağa uygun, çağcıl; asrî

Modernleşme: Çağcılılaşma

Çağcıl: 1. (İnsan için) Çağın yeniliklerini benimseyen, ona göre davranan, asrî, modern. 2. Tekniğin, bilimin yeniliklerinden yararlanan, modern: Çağcıl Fizik

Çağcılılaşmak: Çağın yeniliklerine uygun duruma gelmek, asrîleşmek, modernleşmek.

Çağdaş: 1. Aynı çağda yaşayan, muasır. 2. Bulunulan çağın anlayışına, şartlarına uygun olan, muasır.

Çağdaşlaşmak: Çağın tutumuna, anlayışına, gereklerine uymak, muasırlaşmak.

Çağdaşlık: Çağdaş olma durumu, modernlik.

12: Prof. Dr. Özer Ozankaya: Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü:

Çağdaşlaşma. (Modernleşme). Geri kalmış toplumların ekonomi, bilim, ekin, toplumsal düzenleniş... alanlarında günümüz bilim ve uygulayımının olanak verdiği en gelişkin aşamaya gelme çaba ve özlemlerini anlatan geniş kapsamlı toplumsal akım.

13: Ömer Demir - Mustafa Acar: Sosyal Bilimler Sözlüğü:

Çağdaşlaşma. Modernizasyon. Modernleşme. Sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel vb. alanlarda başta ABD olmak üzere sanayileşmiş Batı toplumlarının sahip olduğu yapı, kurum, değer ve sistemlere sahip olmak amacı ile yapılan tüm düzenlemeler. Bu çerçevede, eşit ve genel oy, siyasal parti ve parlamento, karar mekanizmalarına katılım... gibi demokrasinin temel kurum ve ilkelerinin sosyal alanda egemen kılınmasına *siyasal çağdaşlaşma*; okur-yazarlık oranının yükselmesi, ulusal ve laik ideolojilerin egemen hale getirilmesine *kültürel çağdaşlaşma*; kapitalist üretim tarzının yerleştirilmesine *ekonomik çağdaşlaşma*; kentleşme ve altyapı hizmetlerinin yaygınlaştırılması, haberleşme teknolojilerinin geliştirilmesi ve geleneksel otorite ilişkilerinin çözümlenmesi ile ortaya çıkan duruma da *sosyal çağdaşlaşma* denir.

Modernlik (Modernity). Genel olarak bir uygarlığın kendi gelişim çizgisi içinde görece en son dönemde geliştirdiği, özel olarak da Batı uygarlığının rönesans ve aydınlanma dönüşümünden sonra kazandığı kültürel değer ve sosyal ilişkilerin özümsemesi ile ortaya çıkan yaşam tarzı.

Modernizm kelimesinin Batı literatüründe yüklenmiş olduğu terimsel anlamlardan birisi de, Hristyanlık'daki bazı ıslahat teşebbüsleridir. Bu anlam, yukarıda bazı yabancı sözlüklerden yapılan alıntılarda da görülmektedir.

Horace M. Kallen, "Encyclopedia of The Social Sciences"da kaleme aldığı "Modernism" maddesinde, modernizm kavramının, hem felsefî anlamını ve hem de Hristiyan terminolojisindeki özel anlamını irdelemektedir. O, önce konunun felsefî anlamını ele almakta ve modernizm'i, "*zihnin geleneksel olanı yeni olana nisbetle tâlî bir mevkie koyması (subordination= ikincilleştirilmesi), kurulu ve yerleşik olanı yeni zuhur eden ve bid'at olarak ortaya çıkana göre yeniden ayarlaması şeklindeki genel bir tavır olarak tarif edilebilir*" diye tanımlamakta⁴ ve devamı, modernizm'in *muhafazakâr ve devrimci türlerinin bulunduğunu belirterek, muhafazakâr modernizm'in, eski olanın yeni olan'a göre tâlî bir mevkie korken, eski olanı ikincilleştirirken onu*

aşınmalara ve tedavülden kalkmalara karşı koruduğunu; devrimci modernizm'in ise eski olan'ın ikincilleştirilmesinin tedavülden kaldırılmaya ve aşınmaya yönelik bir iptal biçimi aldığını belirtmektedir. Yazar yine aynı makalesinde, modernizm kavramının özellikle dinî alanlarda kazanmış olduğu anlama dikkat çekmekte, Hristiyan dünyasında dindeki düzenleme hareketlerinin de “modernizm” olarak anıldığını belirtmektedir. Kallen bu arada bilhassa Protestanlık ile Katoliklik arasında yaptığı mukayesede, *“Protestanların Katoliklerden daha önce modernleşmiş olduğunu ve esas itibariyle, Protestanlık'ın, bir kilise modernizasyonu olduğunu”* belirtmektedir. İleride sekülerlik bahsinde daha genişçe görülecektir ki, Horace M. Kallen'in bu ifadeleri, Kilisede yapılan reformasyon hareketi sonucunda zuhur eden ve Protestan dünyevileşmesi olarak tanımlayabileceğimiz *sekülerlik*'tir.

“The Encyclopedia Americana”daki anonim imzalı “Modernizm” maddesi de bu terimi, Hristiyanlıktaki düzenlemeler anlamında kullanmakta ve bu babda girilen ıslahatlar anlatılmaktadır.

A. L. Lilley, “Encyclopedia Of Religion And Ethics”de yazdığı “Modernizm” maddesinde kelimenin hassaten Hristiyanlık'taki özel terimsel anlamını incelemektedir. Bu makalesinin hemen girişinde, yazar, modernizm'in bu özel anlamı konusunda şunları söylemektedir:⁶

“Modernizm, papalık genelgesi ile takbih edilen ve Roma (Katolik) Mezhebi içerisinde, Hristiyan geleneğini ve pratiğini zamanımızın entellektüel zihniyetlerine ve sosyal temayüllerine daha yakın hale getirme arzusuna yönelik hareketler kompleksine verilen isimdir. Bu hareketler aniden ortaya çıktılar ve, büyük ekseriyetle 19ncü asrın son onyılı süresince birbirinden tamamiyle bağımsız kaldılar.”

Cyrill E. Black “modernleşme” konusuna hasretmiş olduğu eserinde bu kavramın tarihsel gelişimini şu şekilde özetlemektedir (Aşağıda tekrar kısaca temas edileceği üzere, Türkçedeki kavram kaosu yüzünden orijinal ismi “The Dynamics of Modernization” olan bu eser dilimize “Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri” başlığı ile tercüme edilmiştir. Biz bu karışıklığı önlemek maksadıyla bu alıntıda, tercüme metindeki “çağdaş” ve müştakları yerine orijinalindeki “modern” kelimesi ve müştaklarını kullanmayı tercih edeceğiz):⁷

“Bilimsel devrimden bu yana insan sorunlarındaki hızlı değişme sürecini belirten genel bir deyim olarak “modernleşme” köken yönünden oldukça yakın bir tarihin ürünüdür, ama aynı çağın bir

⁶ A. L. Lilley, “MODERNISM” Md., ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS., Vol:8., s.763.stü:1

⁷ C. E. Black., ÇAĞDAŞLAŞMA., s.4.

döneminin niteliğini gösteren bir deyim olarak “modern” sözcüğünün kullanılışı altıncı yüzyılın Ortaçağ Latincesine dek geriye götürülebilir. Önce Latince’de daha sonraları İngilizce’de ve öbür dillerde bu sözcük yaşanan çağın ve “geçmiş”in yazar ve yazılarını birbirinden ayırdetmek üzere kullanıldı ve yedinci yüzyılda ise “modernity” (modernlik), “modernizers” (modernleştiriciler) ve “modernization” (modernleşme) sözcüklerinin değişik biçimlerde oldukça sınırlı ve teknik bağlamlarda kullanıldığı görüldü. İlk zamanlarda “modern” sözcüğü bayağı ve basmakalıp gibi aşağılayıcı bir anlamda kullanılırdı ve Shakespeare de deyimi hep bu anlamda kullandı.. İngiliz yazarları Fransız devriminin önderlerine “modernleştiriciler” olarak yollama yaptıklarında bu sözcüğü kuşkusuz kötüleyici anlamda kullanıyorlardı. Bununla birlikte daha nesnel bir anlamda kullanıldığı da oldu ve Avrupa’nın onyedinci ve onsekizinci yüzyıl tarihçileri Hristiyan kronoloji sistemine göre benimsenmiş dönemleştirmeyi yavaş yavaş bir yana bıraktılar ve eskiçağ, ortaçağ ve çağdaş dönemlere yollama yapmaya başladılar./...

“Geçmiş kuşağın anlayışına göre “modernlik” sözcüğü, teknolojik, siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmede en ileri olan ülkelerin ortak özelliklerini belirtmek üzere oldukça yaygın biçimde kullanılırdı ve “modernleşme” ülkelerin o özelliklerini elde etme sürecini belirlerdi.”

“Çağdaş” kelimesinin hem *contemporary* hem *contemporaneous*, hem *modern* ve hattâ yerine göre *senkron* yahut *seküler* gibi kelimeler karşılığı olarak kullanılması Türkçede ciddi bir kavram kaosu hasil etmektedir.

Meselâ, Sorokin’in Türkçe’ye “Çağdaş Sosyoloji Teorileri” olarak çevrilen kitabının orijinal ismi “Contemporary Sociological Theories”dir. Yine, Margaret M. Poloma’nın editörlüğünü yaptığı ve “Çağdaş Sosyoloji Kuramları” olarak Türkçeleştirilen kitabın da orijinali “Contemporary Sociological Theory” ismini taşımaktadır. Yukarıda sözü edilen Cyril. E. Black’in “The Dynamics of Modernization” isimli eserinin Türkçesi “Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri”dir. Adı geçen bu kitap içerisinde mütercim s.4 ’de şu karşılıkları vermektedir: “Modernity: Çağdaşlık”, “Modernizers: Çağdaşlaştırıcılar”, “Modernization: Çağdaşlaşma”, “Modern: Çağdaş”. Black, bu kitabının Türkçe tercümesi için yazmış olduğu önsözde Mustafa Kemal’i “20. yüzyılın en etkili çağdaşlaşma önderlerinden birisi” olarak tanımlarken burada mütercim kullanılan “çağdaş” ibaresinin “modern” anlamında olduğu

kuşkusuzdur. Richard P. Appelbaum'un "Theories Of Social Change" adlı eserini "Toplumsal Değişim Kuramları" olarak çeviren Türker Alkan da "modernization" ibaresini "çağdaşlaşma" olarak Türkçeleştirmiştir. (s.33. vdv.)

Bu karmaşa fen bilimlerinde de gözlemlenmektedir. Meselâ Arthur Beiser'in "Concepts Of Modern Physics" isimli eseri "Çağdaş Fiziğin Kavramları" olarak, G. E. M. Jauncey'in "Modern Physics" isimli eseri "Modern Fizik" olarak Türkçeleştirilmiştir. Bu kitabın içinde birçok yerde *modern* muadili olarak *muasır* kullanıldığını da görmekteyiz (meselâ: Bölüm:I, Kısım: 7: Muasır Fiziğin Temelleri). Yine meselâ Ahmed Yüksel Özemre'nin "Çağdaş Fiziğe Giriş" isimli eserindeki "çağdaş" ibaresi de keza "modern" anlamındadır.⁸

III.1.2.2. Bu Anlayışların Özlü Bir Kritiği

Burada dikkat çekmesi gereken bir husus vardır: Batı literatüründe, bizim kullandığımız "çağdaşlaşma"ya tekabül eden kavram olarak "modernization" kavramı vardır ve fakat buna karşılık bir "contemporization" maddesi yoktur.

Batı literatüründe *contemporan* ile *modern* arasındaki bu ayırımın ve *contemporization* anlamında bir *çağdaşlaşma* kavramının gelişmemiş olmasının, onun yerine *modernization*'un kullanılmakta olmasının temel illeti şu olsa gerek: Batı, bizde olduğu gibi bir kültür yıkımına mâruz kalmamış olduğu, onun gelişmesi kendi dinamiklerinin tabii seyri neticesinde vuku bulmuş olduğu için, bizde olduğu gibi, onların kültüründe "*kendi-dışındakine benzemek*" anlamında, geleneksel olanla köktenci bir kopukluğu ifade eden ve handiyse bir tür kutsallık izafe edilen bir "*başkalaşma*" (tağayyür= gayrileşme; başkası olma), bir "*kendine yabancılaşma*" anlamında bir "*radikal değişme*" söz konusu olmamıştır. Bu da, bizde olduğuna benzer bir *çağdaşlık/çağdaşlaşma* problemi hasıl etmemiştir. Bizim yüz-yüze olduğumuz *çağdaşlık/çağdaşlaşma* problemi, Batı-dışı toplumların hemen tamamının yaşadığı ve Batı-dışı'na özgü, bizde ise hayli özgül şartları ve tezahürleri bulunan, büyük ölçekte tamamiyle bize has olduğu söylenebilecek olan bir problemidir.

⁸ Zira, eğer *contemporary* anlamında olsaydı Klasik Fizik'i de ihtiva etmesi gerekirdi. Çünkü, Modern Fizik'in ortaya çıkması ile Klasik Fizik — söz gelimi Aristo Fiziği gibi — tamamiyle kaldırılıp atılmış değildir. Günümüzde Klasik Fizik de Modern Fizik ile birlikte kullanılmakta ve özel durumlar haricinde bütün teknoloji alanlarında geçerliliğini korumaktadır. Yani, "contemporary" anlamında ele alındığında hem Modern Fizik ve hem de Klasik Fizik "Çağdaş Fizik"tirler.

İmdi; “çağdaş” ibaresi, bir dil fukaralığı çeken günümüz Türk düşünce dünyasında hem ‘muasır’ ve hem de ‘asrî’ karşılığı olarak kullanılıyor. Bu iki kelimenin, her ne kadar çok keskin hatlarla birbirlerinden ayırt edilmiş olmasalar da, kavramsal bazda ele alındıklarında, bire-bir özdeş olarak kabul edilebilmeleri mümkün görünmemektedir. Ana hatlarıyla ifade edecek olursak, şunu söyleyebiliriz: *Muasır*, “olan”ı, ‘hâl’i ifade ederken *asrî* ise, daha ziyade, “olması gereken”i, ‘ideal’i işaret ediyor. Kullanılış tarzlarının gösterdiği üzere, bizim literatürümüzdeki *asrî* kelimesinin daha ziyade bir “*zamanelik*” anlamı taşıdığını, büyük ölçekte bir *özenti*, bir *modacılık* anlamı içerdiğini düşünebiliriz. Bu noktai nazardan, onun, Batı literatüründe tam bir karşılığını bulmak bir hayli zor görünmektedir. Bu da, yukarıda temas ettiğimiz gibi, Batı dünyasında bizim karşılaşmış olduğumuz tarzda bir sosyal vakıanın yaşanmamış olmasından ileri gelmektedir. Şöyle de diyebiliriz: *Asrîlik* kavramı, Batı-dışı kültürlere has bir hal’in ifadesi. Bu hal, düşük bir potansiyel seviyesinde bulunmaktan kaynaklanan bilimum komplekslerin genel bir manifestasyonu niteliğindedir. Batı’nın kendisi zaten bir üst potansiyelde bulunmaktadır; o sebeple onda, “kendi-dışı”na karşı bu şekilde bir kompleks oluşmamıştır ki, bu da, böyle bir kavramın oluşmamasının asıl nedenini teşkil etmektedir.

“Asrî” kavramı ve o anlamda kullanıldığında *çağdaş* kelimesi⁹ yerine göre birbirinden son derece farklı, hattâ bazı bakımlardan handiyse ilgisiz olduğu söylenebilecek olan üç ayrı mânâya delâlet etmektedir: *Monden*, *seküler* ve *modern*. “Monden” kelimesi Latince “dünyaya müteallık”, “dünyevî” anlamındaki “mundanus”dan Fransızca’ya geçmiş. (Fr: Mondaine, İng: Mundane). Nouveau Petit Larousse’da “*attaché aux plaisirs du monde*” (*dünya zevklerine bağlı*) şeklinde kısaca tanımlanan kelime Şemseddin Sâmî Bey’in Kaamus-u Fransevî’sinde de bu şekilde anlamlandırılmış bulunmaktadır: *Dünya-perest*. *Asrî* kelimesinin bu vaziyette, bir ‘hafif-meşreblik’ mânâsı taşımakta olduğu kuşkusuzdur. *Asrî*’nin *monden* anlamı ile rabıtalı olduğu söylenebilecek bir başka anlamı da “seküler”dir. *Séculaire* kelimesi, gerek D. Keleşyan’ın ve gerekse de Ş. Sâmî’nin Kaamus-u Fransevî’lerinde bu şekilde Türkçeye aktarılmıştır. Buradaki esas hareket noktasının, seküler kelimesinin “çağ, asr” anlamına gelen “sacculum”dan türetilmiş olması açıktır. Oldukça doğru bir mota-mot tercüme olan bu kelime, bir kavram

⁹ Burada, *çağdaş* kelimesinin *asrî* anlamında kullanıldığını sembolize etmek için, *asrî/çağdaş* şeklinde ve, *muasır* anlamında kullanıldığını sembolize edebilmek için de *muasır:çağdaş* şeklinde bir gösterimde bulunacağız.

olarak bu anlamını pek fazla taşıyamamış ve pejoratif anlam yüklenilmiştir. Niyazi Berkes de aynı konuya temas etmekte ve bu dejenerasyonu “dinciler”e hamletmektedir.¹⁰

Asrî kavramında gizlenmiş ve pek fazla dikkat edilmeyen bir başka hususiyet de onun, bir “gelip-geçicilik”, “muvakkatlık”, “fânîlik” anlamı taşımakta olması veya böyle bir anlayış izafe edilmeye müsait olmasıdır. Kelimenin kökünü oluşturan ve muayyen bir zaman aralığını (intervali) işaret eden ‘asr’, bu kelimenin ifade ettiği kavrama böyle bir anlam yükleme imkânı vermektedir. Nitekim *muvakkat* kelimesi de *vakt* kökünden gelmekte olup *vakte tâbî olan* demektir. *Asrî* kavramının bu bağlamdaki en uygun karşılığı, İngilizce'deki “temporal”, “temporary” kelimeleridir. (Fr: *temporel*)r. Bu kelimelerin kökünde bulunan Latince *temporis* kelimesi de bir zaman aralığı ifade etmektedir. ve bu kelimeler, *fânî*, *muvakkat* anlamına gelirler. Bu kökten türetilmiş olan “temporize” kelimesinin taşıdığı “zamana tâbî olmak” anlamının “asrîleşmek” ile benzeşmesi de bir tesadüf olamaz: *Asrîleşmek, yani, gelip-geçici dünya heveslerinin peşine takılmak, gâvurlaşmak!...* “Asrî”de bu şekilde bir ‘gelip-geçicilik’ anlamı mündemiç olmasına, bir başka âmilin daha yol açmış olduğu söylenebilir: Türk toplumuna ‘elitler’ tarafından ‘asrîlik’ olarak sunulan şeylerin hemen hepsi son derece yabancı köken, bizim gibi görünmeyen ve üstelik “sadece bu-dünya’ya müteallik”, seküler hususlardır ve halbuki bu-dünya fânî olduğu gibi, “sadece bu-dünya’ya müteallik” olmak da îmân’a muhalifdir. Bunun, ebedî bir var-oluş ve ebedî hakikat gibi temel postülalar üzerine bina edilmiş olan dindar, muhafazakâr bir toplumda iticilik duygusu hasıl edeceği tabiidir; sadece fânî olan, sevilmaz: “Bu da geçer, Yâ Hû!”

Ziya Gökalp tarafından *asrîlik* kelimesine alternatif olmak üzere Arapça’dan aktarılan “zenîm” kelimesi de itibar görmemiştir.¹¹ *Asrî* kelimesi

¹⁰ Niyazi Berkes bu konuda şunları yazmaktadır:

“... *saeculum* sözcüğü, ‘çağ’ anlamına gelir ki Arapçada bunun karşılığı olan ‘asr’ sözcüğü son zamanlara değin Türkçede ‘asır’ olarak kullanılırdı. Layiklik teriminden önce ‘asrîlik’ biçiminde bir sözcük kullanılıyordu. Bu sözcük ‘secularisme’ sözcüğünün kapsadığı anlamı taşırsa da, Cumhuriyet döneminden önceki dönemde “çağa uyumak” ya da “onun gereklerine-uyacak biçimde değişme” anlamı, dincilerin elinde kötü bir kavram durumuna getirilmişti. ‘Asrîlik’, züppelik, köküstlük, sathîlik, dinsizlik anlamına gelmeye başladı”.

[Niyazi Berkes., TÜRKİYE’DE ÇAĞDAŞLAŞMA., s.16.pr:4]

¹¹ Niyazi Berkes, Ziya Gökalp’in *zenîm* kelimesini Türkçe’ye bir sosyal-bilim kavramı olarak ithal etmek isteyişini “belki de bu üzüntülü anlamdan, anlamı hiç bilinmeyen bir sözcük bularak kurtulmaya çalıştı” diyerek açıklamaya gayret etmektedir. [Niyazi

aynı zamanda *modern* kavramı yerine de kullanılmıştır, fakat, onun bu içeriği zayıftır ve modern anlamında *asrî* yerine daha ziyade *muasır* kullanılmıştır.

“Modern” kelimesi Latince kökenli: “ölçme, ölçüm” anlamındaki “*modus*” orijininin geç-Latinceye “hemcn şimdi” anlamındaki *modernus* olarak geçmiş ve daha sonra Fransızca'ya ve oradan da İngilizce'ye *moderne/modern* olarak intikal etmiş. Bize gelişi ber-mûtaad Fransızca kanalıyla. Kelimenin yüklendiği anlam etimolojik olarak “*revaçta olan, moda olan, günümüzde geçerli olan, itibarlı olan*” şeklindedir. Ş. Sâmî Bey bu kelimeyi “yeni”, “cedîd”, “müteahhir” (= İngilizce ve Fransızca'daki ‘recent’/‘récent’ karşılığı) olarak karşılamış. Bu bakımdan *modern* anlamındaki *asrî* kelimesinin *muasır-çağdaş* ile ortak yönleri bulunmakta ve fakat aynı zamanda bir “*moda*” anlamı da taşımaktadır ki, bu son derece önemlidir. Batı literatüründeki kullanım şekliyle, *modern* kavramındaki *moda* içeriği hayli zayıf kalmaktadır; bizde ise bu anlam ve içerik daha belirgindir. Fakat *asrî* kelimesi bilhassa *monden* anlamında kullanıldığında işbu moda anlamı daha da belirgin bir hal almakta ve belirleyici olmaktadır. Bu haliyle o, bilumum moda cereyanlarında olduğu gibi bir heves, özentî, taklit ve hattâ bir çok kereler kişiliksizleşme pahasına yürütülen maymunca bir taklit anlamını da yüklenmektedir. Türkiye'de *modern* ile *monden* arasındaki nüansa gerektiği

Berkes., TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞLAŞMA., s.16.pr:4] Ancak, burada bir hususun unutulmuş olduğu göze çarpmaktadır: *Zenîm* kelimesi, zaten pejoratif bir anlam yüklü bir kelimedir. Bunun için, bu kelimenin Arapça'da ve Türkçe'deki anlamlarına bir göz atmak yeterli olacaktır.

Hüseyin Atay - İbrahim Atay - Mustafa Atay., ARAPÇA-TÜRKÇE BÜYÜK LÜGAT., C:II., Cüz:3., Ankara 1970., s.899:

Müzenmem: Bir kavme, aileye, millete sonradan katılan yabancı kimse, oğulluk, evlatlık. Zenîm (Ze-nun-ye-nim): Bir ulusa katılan yabancı kimse (nec.); kötülüğü ve adiliği ile bilinen alçakkimse

Mevlût Sarı., EL-MEVÂRİD., s.712.sü:2:

Zaneme-zanemen el-cemele ew nahvuhu: Deve vs.nin kulağını kesip sarkıtmak.

Zaneme-zanemen el-cemelu ew nahvuhu: Deve vs.nin kulağı kesilip sarkık kalmak (Soyu pak olduğuna işaret için kesilir)

Êz-zenîmu: Bir kavme sonradan mütlhak olup onlardan olmayan adam. Oğulluk. Alçak kimse. Nesebi belirsiz.

Zenîm kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de de geçer: “*Utilin ba'de zâlike zenîm*”: [Bkz: Kur'ân, Kalem: LXVII/13]. Kelime, burada da “soysuz” anlamında kullanılmıştır.

Ferit Devellioglu., OSMANLICA-TÜRKÇE ANSİKLOPEDİK LÜGAT:

Zenîm. (Arapça. İsim): "1.Bir kavme sonradan katılan, aslında onlardan olmayan. 2. Soyu bozuk, soysuz, aşağılık".

LUGAT-I NACÎ., s.457.sü:2:

Zenîm: Bir kavme sonradan katılan, fi'l-asl olanlardan olmayan.

gibi dikkat edilmediğini, *modern* kelimesinin sık-sık *monden* anlamında kullanılmakta olduğunu, çoğunlukla da hepsinin birden birtek “çağdaş” kelimesi ile ifade edilmekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun bir kargaşa hasıl etmekte olduğu kuşkusuzdur. Tabiidir ki *modern*, *monden*, *muasır*, *asrî* kavramlarının birbirine karıştırılıp hepsinin birden sadece *çağdaş* kavramı ile ifade edildiği bir ortamda, “çağdaş” kavramı, “*anlamak*, *irdelemek*, *yorumlamak*, *hesaplaşmak*” gibi zihin aktivitelerinden soyundurulmuş, bazan zavallı, bazan soytarılık derece ve mertebesinde maskara, bazan da iğrendirecek kadar müstekreh olan bir durumun ifadesi haline gelebilmekte ve onun asaletli yanı da kirlenmektedir. Şüphesiz, *modern* anlamındaki “çağdaş fizik”, “çağdaş teknoloji”, “çağdaş felsefe” ve benzerleri yukarıda zikrettiğimiz asiller zümresindedir ve onların bu isimleri “çağdaş etmek” ibaresindeki soytarılık ve kişiliksizlikten uzak tutulmak zarûreindedirler. Büyük bir teessür ve teessür ile söylemek zorundayım ki birçoklarının zihninde “çağdaşlaşma” kavramı, “çağdaş felsefe” gibi asiller grubundakini değil de “çağdaş etmek” gibi müptezel soytarılarm grubunu işaret etmektedir.

İmdi, *asrî* kelimesine pejoratif bir anlam yüklenilmiş olması, kuşkusuz sebepsiz değildir. Batı'ya nisbetle daha alt bir potansiyel seviyesinde bulunmakta olmanın Batı ile şu veya bu şekilde yakın temasa geöen bazı Türk aydınlarında — ki biz bunları “*filtresiz intelijansiya*” olarak nitelendirmeyi uygun gördük — bir eziklik ve hattâ yer-yer tam bir aşığılık kompleksi hasıl etmiş, ve bu psişik düşkünlüğün had safhada bir kriz halini alıp, kimlik inkârı şeklinde, kişiliksizce ve ukalaca bir fütursuzlukla sergilenmiş ve sergilenmeye devam etmekte olduğu bir gerçektir. İmdi bu para-sosyolojik vakıanın hemen daima “asrîlik” adına icra ediliyor olması, ister-istememez bu kavramın da aşığılanmasına yol açmıştır.

Asrîlik kelimesine yüklenilmiş olan bu pejoratif anlamın bir başka müteradifi de “levanten-özentisi” mukallitlik demek olarak nitelendirilebilecek olan “alafrangalık”tır. İşte bu levanten-mukallidi alafrangalık, bizdeki *mondenlik/asrîlik* anlamındaki *çağdaşlık* anlayışının da bir sembolü, tezahürüdür. Bu zihniyetin 19.yüzyıldaki insan tipi “*Tanzimat Çelebisi*” (Ömer Seyfettin'in *Efruz Bey* ve Recâî Zâde'nin pek meşhur ve pek mârûf *Bihruz Bey* tipleri), mekân tipi “*Pera*”dır. Yüzyılımızdaki insan tipi ise, önceleri Cumhuriyet baloları müdavimleri, sonraları ise zaman-zaman disko-barlar, entel-barlar ve Saint Antoine kilisesi müdavimleri ve benzerleri; mekân tipi ise Beyoğlu ve civarı ve buna mümasil yerlerdir.

“*Bihruz Bey / Efruz Bey Kompleksi*” olarak da anılabilecek bu kompleksin beslenme kaynağı “*aydın*” görüntüsü altında setredilmeye

çalışılan “rate” tipine mahsus kronik bir cehalet, cehl-i mürekkeb, tefelsüf noksanlığı ve “efendi” ile arasındaki dehşetli potansiyel farkından neş’et eden yıkıcı psikolojik gerilim'dir.

Batı/Garp ile Türk-Şarkı'nın arasındaki büyük potansiyel farklılığından ileri gelen gerilimin bir diğer ekstrem neticesi de “tutuculuk”tur. Kendisini inkâr eden levanten mukallidi/alafrangılık ile tam zıt olarak konuşlanmış, kendi üstüne kapanmış, bir bakıma anakronikleşmiş, iyi niyetli, ancak zavallı ve çaresiz bir zihniyetin temsilcisi, geri, irticaî bir savunmacılık. (Bu kelimenin soylu bir kavram olan “muhafazakârlık” ile karıştırılmamasını bilhassa rica etmek durumundayım).

Yazara göre, gerek “Levantenlik/mondenlik/asrîlik” anlamında çağdaşlık ya da diğer adıyla “alafrangalık” ve gerekse de bunun simetriği olan “tutuculuk” aynı noktada birleşmektedir: çağını anlayamamak.

III.I.3. Çağdaşlık ve Modernlik: Yeni Bir Yorum

Bugüne kadarki kullanış şekline göre, ana hatları ile, “muasır” mânâsındaki çağdaş, hem *contemporary* (Fr: *contemporain*)'dir ve hem de *modern*. *Contemporain* (Türkçe imlâ ile: Kontamporen), bir yanıyla aynı fizikî zamanı paylaşmayı ifade eder ki bu haliyle o, bir “hem-zamanlılık” (*senkronizm*) anlamı taşır ve, bir yanıyla ve esas olarak da o fizikî zamandaki üstün (veya: baskın; dominant) olanı ifade eder. Bu şekliyle aynı zamanda *modern* anlamına geçilmiş olmaktadır. “Muasır medeniyet” ifadesindeki anlamı bu ikincisidir ve uzunca bir süreden beri Batı medeniyetinin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır.

Hem-zamanlılık (senkronizm) noktai nazarından Kongo ile meselâ Fransa aynı fizikî zamanı paylaşmakta (senkron) olmaları bakımından muasır/çağdaş olmakla beraber, *aynı seviyede bulunmak* nokta-i nazarından muasır/çağdaş değildirler. Yani, “bu iki ülke senkron ülkelerdir ama kontamporen ülkeler değildirler” diyebiliriz. Bu sonucu genelleştirecek olursak, “bütün ülkeler ve toplumlar birbirleriyle “hem-zamanlılık” (*senkronizm*) açısından çağdaştırlar ama “seviye” bakımından muasır/çağdaş (*kontamporen*) değildirler” şeklinde bir hükme ulaşabiliriz. Şu halde, hem-zamanlılık/senkronizm noktai nazarından hiçbir ülkenin ve toplumun muasırlaşma/çağdaşlaşma gibi bir meselesi de söz konusu olmayacaktır. Zira, bütün ülkeler ve toplumlar zaten, işbu *hem-zamanlılık/senkronizm* anlamı çerçevesinde olmak kaydıyla, çağdaştırlar. Şüphesiz mesele asla bu kadar basite indirgenemez. Zira, ‘muasır’ kelimesine yüklenilen anlam, dikkat edildiğinde, bütün ülkelere ve bütün toplumlara değil, sadece seçkin bir ülkeler ve toplumlar topluluğuna

dalâlet etmektedir ki buradaki temel kriterin *seviye* olduğu açıktır. Şöyle de diyebiliriz: “*Dünyadaki ülkelerin ve toplumların bir kısmı muasır/çağdaş'tır, bir kısmı da değildir*”.

Muasır anlamındaki *çağdaş* kelimesine izafe edilen mânâ, onun üstün bir nitelik ifade ettiğini göstermektedir. Bu “üstün nitelik”, bizim Potansiyel Teorisi'nde teknik bir anlam verdiğimiz “yüksek potansiyel” kavramına tekabül etmektedir.

Muasırlaşma anlamındaki *çağdaşlaşma* (contemporize), bir “değişme” ifadesi yüklüdür; sahip bulunulan hal'den ve/veya seviye'den başka bir hal'e/ seviye'ye geçme, daha açık bir ifade ile, bir *yükselme* ifadesi. İşte, Fizik ilminden sosyal bilimlere uyarladığımız *potansiyel* kavramının fonksiyonu burada ortaya çıkmaktadır.

İmdi, yazarın görüşüne göre, *asr/çağdaş* ile ilgili bütün hususlarda *potansiyel* kavramı önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Teorik açıklama bölümünde anlatıldığı üzere, fiziksel dünyada, yani bu teorinin fizik versiyonunda, genel olarak potansiyeli farklı noktalar arasında vuku bulacak olan hareketin yönü, daima alçak potansiyelden yüksek potansiyele doğrudur. Nitekim potansiyel teorisinin sosyolojik versiyonunda da aynı kuralın geçerli olduğunu söyleyebiliriz: Yukarıda sözü edilen bu sosyal hareketin yönü de daima, aşağı potansiyelde bulunan ülke ve toplumlardan yukarı potansiyelde bulunana doğrudur.

Burada konuyu daha basite indirgemek üzere, şöyle bir somut misal verilebilir: Durgun bir su havuzunun yüzeyindeki her noktanın potansiyeli aynıdır; yani, teknik deyimle, bu noktalar *eş-potansiyel*dedir, ya da, bunlar *eş-potansiyelli* noktalarlardır. Bu durumda havuzun yüzeyi de bir *eş-potansiyelli yüzey* olarak tanımlanır. Bu sebepten dolayı, havuz içerisinde bir su akıntısı husule gelmez. Ancak, dağlar ile denizler arasında bir *potansiyel farkı* vardır: Denizlerin potansiyeli dağlarınkinden yüksektir. Artık ikisi aynı potansiyelli (eş-potansiyel) noktalar değil farklı potansiyelli noktalarlardır. Bu sebeple dağlarla denizlerin arasında bir *potansiyel farkı (gerilim)* hasil olur ve yine bu sebepten dolayı, yani bu gerilimin hasil ettiği sürükleyici kuvvetlerin tesiri ile, nehirler alçak potansiyelden yüksek potansiyele doğru, yani dağlardan denizlere doğru akarlar; tersi vuku bulmaz. İmdi bu *fiziksel* olgunun *sosyal* simülasyonu bir örnek olmak üzere, biraz yukarıda verilen Kongo-Fransa mukayesesi misaline dönebiliriz: Kongo ile Fransa fiziksel zaman açısından aynı potansiyelde (hem-zaman, senkron, simültane) oldukları halde, kültür ve medeniyet açısından (burada *kültür ve medeniyet* ibaresini bir toplumun bütün her şeyinin bileşkesi anlamında kullanmak istiyorum) aralarında potansiyel farkı vardır: Kongo alçak potansiyel dedir, Fransa

yüksek potansiyelde. Ve bu sebeptendir ki, sosyal hareketin yönü Kongo'dan Fransa'ya doğrudur da Fransa'dan Kongo'ya doğru değildir.

Sonuç ve teklif:

Türkçe literatürde çağdaşlık ile ilgili olarak kullanılmakta olan kavramlar ve izafe edilen anlamların özet dökümü şu şekildedir:

Çağcıl: Asrî, muasır, çağdaş, senkron, kontamporen, modern

Çağdaş: Asrî, muasır, çağcıl, senkron, kontamporen, modern

Muasır: Çağdaş, çağcıl, senkron, modern, kontamporen,

Asrî: Çağdaş, çağcıl, senkron, modern, kontamporen, monden; seküler

Bu özet döküm şunu göstermektedir: Yukarıda sıralanan kavramlar çok kere birbirinin yerine kullanılmaktadır ki bunun da, zaten fikir üretme sıkıntısı bulunan Türkiye'de düşünce hayatını çok olumsuz bir istikamette etkilediğine muhakkak nazarı ile bakabiliriz. Zira, ilmî hayat mümkün-mertebe açık ve seçik olan kavramlara dayanır. Kavramların anlamlarının kristalize olması hem düşünce istikrarsızlığını önleyecek ve hem de aydınlar arasında fikir alış-verişlerinde yanlış anlamaları veya anlaşamamaları asgarî bir hadde indirecek, bu sûretle hiç olmazs kavramlar bazında olsun mümkün olduğunca geniş bir mutabakat sağlanmış olacaktır. Bu satırların müellifi tarafından, Baykan Sezer'in "... soyut kavramlardan çıkararak Türk gerçeğini değerlendirmek yerine Türk gerçeğinden çıkararak yeni kavramlar geliştirmenin tek geçerli yol olduğu"¹² şeklindeki ifadesine ilkesel olarak katılarak, bu kavram kargaşasının halledilmesine, en azından kabul edilebilir bir sınıra çekilebilmesine, bunun yanında, bir ölçüde kirlenmiş olduğu açık olanlarının da temizlenebilmesine yardımcı olabilmek maksadıyla, Türkiye'nin kendine özgü şartlarına göre, yeni kavramlar üretilmeye ve var olan kavramlara yeni, farklı ve bizi daha iyi anlamaya ve anlatmaya yarayan içerikler yüklenmeye çalışılacaktır.

Bu cümleden olmak üzere, bu satırlarda, literatürümüzdeki "asrî"nin muadili olarak Batı literatüründeki "contemporary" kavramı ileri sürülecektir. Bununla, Batı'da felsefî/sosyolojik olarak pek fazla bir değer ifade etmeyen bu kavrama, bizim özgül şartlarımızın bir gereği olarak yeni bir anlam ve içerik kazandırılmaya çalışılacaktır. Yine bu satırlarda, "muasır" kavramı da, "modern" yerine kullanılacaktır. Bunların güncel Türkçe'deki karşılıkları olarak ise "asrî" için "çağcıl" ve "muasır" için de "çağdaş" kavramları tercih edilecektir.

İlgili kavramlar tarafımızdan şu şekilde düzenlenmiştir:

¹² Baykan Sezer., TÜRK SOSYOLOJİSİNİN ANA SORUNLARI., s.63. pr:1/1

Hem-zamanlı = zamandaş = Senkron (İng: synchoronal, synchronous): Aynı fiziksel zamanı paylaşan.

Hem-zamanlılık = zamandaşlık = Senkronizm (İng: snynchronism): Aynı fiziksel zamanı paylaşma keyfiyeti.

Çağdaş=Çağcıl = Asrî = Kontamporen (contemporaine, contemporary): Batı literatüründe bizim özgül şartlarımız ifade edebilecek bir karşılığı bulunmayan bu kavram, "içinde bulunduğu fiziksel zamandaki yüksek potansiyele sahip olan" anlamında kullanılacaktır.

Çağdaşlık=Çağcılık=Asrîlik=Kontamporencite (contemporanéité; contemporary)

Muasır=Modern: Bizim kullanmak istediğimiz anlam ve içerikteki *modern* kavramını Türkçe'nin kendisinden istihraç etmenin zorluğu göz önünde tutularak, *modern* kelimesinin aynen kullanılması düşünülmüştür. Bununla kastedilen anlam, "daha önce hiçbir modeli bulunmayan yeni bir medeniyeti ibda eden, yaratan" şeklindedir.

Muasırlık=Modernlik (modernité; modernity)

'Çağdaş' ve 'çağcıl' kelimeleri bugün hemen-hemen aynı mânâda kullanılmaktadırlar; bunun yanında fonetikleri de birbirine çok yakındır. Bu yüzden bu iki kelimeye çok farklı kavramsal içerikler yüklenmesinin bu kavramları kadük bırakacağı düşünülmüş ve her ikisine çok farklı değil, yakın anlamlar verilmesi uygun görülmüştür ki bu da, *kontamporen/asrî* anlamıdır.

Bu kelimelerin kavramsal içerikleri bilahare, yeri geldikçe, daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Şu halde, aynı fizikî zamanda var-olanları **hem-zamanlı (zamandaş; senkron)** olarak adlandıracağız. Aynı fizikî zamanda yaşıyor olmakla beraber, yüksek potansiyelde olan'ı **çağdaş (asrî; contemporary-contemporain)** olarak ve düşük potansiyelde bulunanın yüksek potansiyelde bulunana doğru akma eğilimini, **çağdaşlaşma (asrîleşme; contemporization)** olarak; kendisi, yeni ve modelsiz bir medeniyet kurarak en yüksek potansiyel seviyesine ulaşanı ise **modern (muasır)** olarak adlandıracağız. Tariften de anlaşılabilir gibi her modern aynı zamanda çağdaş olmakla beraber, her çağdaş aynı zamanda modern olmayabilir. Yani çağdaş ile modern arasında, tersinmez (irreversible) bir ilişki vardır. Şöyle de diyebiliriz: modernlik, çağdaşlık'ı tazammun eden bir üst-küme'dir. Şu halde: **Çağdaş (asrî)**, o asrın, o çağın yüksek potansiyelli olanı, ve, **modern**, en yüksek potansiyelin kurucusu (yaratıcısı) olup, binaenaleyh, aynı zamanda çağdaş'tır da. **Çağdaşlaşma (asrîleşme)** ise, düşük potansiyelde olanın yüksek potansiyeldekilerle aynı potansiyele erişerek aradaki potansiyel-farkını (gerilim'i) azaltma, iyi halde sıfırlama ve en iyi halde de kendisi daha yüksek potansiyele ulaşma cehdidir.

Bu son safha, artık çağdaşlaşma'nın ötesine geçmek, **çağımı aşmak** demektir ki **çağ atlamak**, veya **çağ yaratmak** da diyebiliriz. Zira artık o, kendisi yeni bir çağ kurmuştur. Bundan böyle o, artık, "modern olan" ve dolayısıyla da seviyesine, potansiyeline erişilmeye çalışılacak olan olmuştur.

Özetleyecek olursak, bu satırların yazarına göre, "**Çağdaşlaşmak**" (veya: "çağcılılaşmak" "asrileşmek", "contemporize") *düşük potansiyelde bulunanların yüksek potansiyelde bulunanlara erişmesi, onunla özdeşleşmemekle beraber potansiyel olarak dengelenmesi demektir. Muasırlaşmak (Modernleşmek=Modernize) ise, başkaları tarafından erişilmesi, potansiyeline ulaşılması hedeflenen en yüksek ve yeni bir potansiyel düzeye yükselmek demektir*

Yukarıdaki satırlarda ele alındığı üzere, çağ-dışı fazdan bir sıçrama yapılmasının pratik imkânsızlığı, bizim, önce çağdaşlaşma aşamasına ulaşmamız, çağdaşlaşma'yı fethedip özümsememiz gerektiğini göstermektedir. Çağdaşlaşma'nın arkasından gelecek olan safha, Modernleşme safhasıdır. İkisinin arasındaki fark şudur: Çağdaşlaşma, bir başka toplumun açmış olduğu yolu takip etmek gibi bir zarûretten kaynaklanan bir harekettir. Bir toplum böyle bir durumda o yolu biz-zarûre terk edemeyeceğini idrâk eder, fakat o yolu takip ederken bilgili, bilinçli, kişilikli davranır ve o yolda en üst düzeye kadar çıkarsa buna **çağdaşlaşma** deriz. Ancak artık, bundan sonra, kendisi, başkalarının biz-zarûre takip edeceği kadar yeni, orijinal ve temelde kendi damgasını taşıyan bir yol yaratırsa, bu şekilde bir alternatifsiz medeniyet kurarsa, kurabilirse, bunun adına da **modernleşme** diyeceğiz.

III.II. Çağdaşlık, Modernlik ve Türkiye

İleriki bölümlerde daha detaylı olarak ele alınacak olan ve bu kitabın tezlerinden birisini oluşturan bu konu hakkında, şimdilik bir medhal olmak kaydıyla şu kadarını söylemekle yetinilecektir:

Çağımızdaki Batı medeniyeti (Garb-ı Hâzır), esas itibarıyla bir modernite'dir. Şu çağımızda Batı medeniyetinin en üst seviyesine, millî kimliğimizi koruyarak yükselme, o medeniyetin evrensel unsurlarını fethetme ve özümseme, yani "*millî bir batılulaşma*", bizim için "*çağdaşlaşma*" olacaktır. Fakat bundan sonra, artık kendimiz "sun' ile" öyle bir yol icad edebilmeliyiz, öyle bir medeniyet tesis edebilmeliyiz ki bu, *alternatifsiz, örneksiz, modelsiz* olmalı, bütün dünyayı *tekilleştirebilecek* bir *tekel* kurabilmeli. Bütün dünya, bugün Batı medeniyeti doğrultusunda nasıl bir tekil-dünya haline yöneliyorsa, o zaman da bizim medeniyetimiz doğrultusunda bir *tekil-dünya* olmaya yönelmeli. Bütün dünya, artık bugün bizlerin Batı'nın düzeyine çıkabilmek

için verdiğimiz mücadelenin bir benzerini “bizim düzeyimize çıkabilmek için” vermeli ve keza, bugün bütün dünyanın Batı karşısında düştüğü derin “*Garp Sendromu*”nun bir benzeri olacak olan bir “*Şark Sendromu*”nu yaşayabilmeli. Nasıl ki uzunca bir süreden beri bütün dünyada bir “*Batılılaşma Problemi*” var ve var olmaya devam ediyor ise, o zaman da bütün dünyada bir “*Doğululaşma Problemi*” olabilmeli. O zaman bütün dünya, bizim şu anda Garp için gösterdiğimiz bütün tavırları gösterebilmeli; daha doğrusu biz onları böyle bir yola icbar edebilmeliyiz. İşte o zaman, biz “*kendi modernitemiz*”i kurmuş oluruz. Çağdaşlık'tan modernlik'e geçiş, kısaca, budur.

IV. Tarihde ve Günümüzde Çağdaşlık: Çoğul Dünyalar ve Tekil Dünya

IV.I. Çağdaşlık, Çağdaşlaşma ve Tarih

IV.I.1. Çoğul Dünyalar

Öncelikle şunu tebarüz ettirmekte fayda görmekteyim: Sanayi İnkılabının bütün dünyayı sarıcı ve sarsıcı, tarihte misli görülmemiş hareketinden önceki dünya *tekil bir dünya* değil *çoğul bir dünya*'dır. *Bir tek dünya* yerine *çoğul dünyalar* vardır. Şark ayrı bir dünyadır, Garp ayrı bir dünya. Ne var ki Şark da homojen olmanın çok ötesinde: Çin, Japon, Hind-i Çini ve Hind Şarkı ile İslâm Şarkı ilh... çok farklı dünyalardır. O da yetmez: Hind kendi içinde bir bütünsellik arz etmediği gibi Şark-İslâm da parça parçadır. Hattâ dahası: Türk dünyası, Arap dünyası ve de topyekûn İslâm dünyası zaman-zaman son derecede farklı olabilen dünyalardır. Garp bundan farklı değil, o da kendi içinde bölük-bölük. Dışarıdan bakan bizlere sanki mono-blok masif bir bütünlük imişçesine görünen Batı da aslında tam bir bütün, homojen değil. Ya diğerleri? Amerika öylesine ayrı, ap-ayrı bir dünya ki ‘keşfediliyor’; bir gezegen gibi... Özetleyecek olursak: Bütün dünya hem kendi içinde çok-parçalı ve hem de kendi dışı ile bağlantısı az. Bu da ortaya, bir “çoğul dünyalar” çıkarıyor.

Gerçi bundan hareketle, bütün dünyanın birbirinden kelimenin hâlis anlamıyla tecrid edilmiş olduğunu söylemek istiyor değiliz. Filhakika ülkeler, toplumlar, kültürler arasında birtakım ticarî, askerî, kültürel münasebetler her zaman var-olagelmiştir. Kervanlar gidip-gelmekte, gemiler işlemekte, mallar alınıp-verilmekte, ordular karşılaşmakta, kitaplar tercüme edilmektedir. Hattâ, meselâ İslâm dünyasının ilim dilinin Arapça, Hristiyan dünyasınının

Latince olması da önemli bir birleştirici rol üstlenmektedir.. Bunun yanında Roma, İskender, Emevî, Selçuklu, Cengiz, Timurlu, Osmanlı gibi büyük imparatorluklar bir imparatorluk kültürü oluşturmaya çalışmakta, tebaalarının ortaklaşa bazı değerlere sahip olmasını sağlamakta veya buna gayret etmektedirler. Ancak, bütün bunlar, dünyanın plüral yapısında radikal bir değişiklik sağlamaya yetmemektedir. Hattâ insanlar, bizzat insanlar “değişme” karşısında olumlu bir tavır takınmamaktadırlar. Bu, hiç bir değişme olmadığı demek değildir; zaten böylesi bir iddia hamakattır. Fakat değişmelerin hem kalitatif şiddeti ve hem kantitatif yaygınlığı o kadar az ve o kadar yavaştır ki, adetâ, toplumun mevcut halinin ezeli olduğu sanılabilir. Nitekim, bir nesil ömründe (ki bu ortalama 35-40 yıldır) önemli ölçekte değişme görmek hemen hemen imkânsızdır. Meselâ Anadolu'nun içinde dahi, asırlar boyunca, ahalinin kılık-kıyafeti, müziği, yemeği, şivesi, bilimum ev kültürü, evlenme, düğün, nişan, nikâh, cenaze törenleri vb. bölgeden bölgeye, hatta şehirden şehire, hattâ ve hattâ köyden köye, bazan az bazan da çok derinden olmak üzere, farklı olarak yan-yana, aynı coğrafyada yaşayabilmiştir.

IV.I.2. Dünyaların Birleşmesi ve Tekel(leşme)

Sanayi İnkılabı ile birlikte bu çoğul yapının yavaş yavaş çözülmeye başladığını, sonra da gitgide ivmelenerek bugünlere kadar gelen bir “birleşmeye dönüştüğünü” görmekteyiz. Ancak bu “birleşme”nin aslî karakterinin, zamanla tebeyün eden bir “tekelleşme” ve hattâ Garp-lılık etrafında odaklanan bir “tekelleşme” olduğunu da belirtmek icap eder. Esasen, ileride de tekrar temas edileceği üzere, tekilleşme sürecinin başlangıcı, Garp (Batı) dünyasıdır.

IV.I.3. Çoğul Dünyalar, Çağdaşlık, ve Din

İmdi bu çoğul dünyalar örgüsünde “çağdaşlık” problemini ele alırken çok ihtiyatlı hareket etmek gerekecektir. Bir defa, bugünkü kavramları düne taşımak ve dünü bugünün değerleriyle yargılamaya kalkmak gibi bir yanlışlığa düşebiliriz. Çağdaşlık, bugüne, yakın zamanlara ait bir kavram.

Bugün bildiğimiz mânâ ve muhtevası ile çağdaşlık kavramı, sanayi-öncesi toplumlarında tam olarak ifadesini bulabilecek bir olguya sahip değil. Çünkü çoğul dünyalarda her toplumun, büyük ölçekte olmak üzere, kendi dışına kapalı; kendisini, kendisi için yeterli addetmekte olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifade ile ve biraz da abartma ile söyleyecek olursak, *her toplum için “muasır ve asri” olan kendisi*. Potansiyel kavramı altında ele alındıkta, her

toplum için yüksek potansiyelde olan kendisi. Yani, genel olarak, bir tür *toplumsal ego-santrizm* psikolojisinin bulunduğu söylenebilir.

İmdi, bu *psşik üstünlük duygusu*'nun en büyük beslenme kaynaklarından birisinin de “**Din**” olduğunu söyleyebiliriz. **Din**, bütün tarih boyunca bütün toplumlarda en temel ve aslî bir unsur olma hüviyetini daima muhafaza etmiştir. Gerek antik dünyada ve gerekse de daha sonraları, ama bilhassa İslâm ve Hristiyan kültürlerinin klasik dönemlerinde, her toplumun kültürüne şekil veren en önemli kaynaklardan birisi daima din olmuştur. Din, hayatta önemli bir rol üstlenen bir müessese olmanın çok ötesinde, çok kereler, *'bizzat hayatın kendisi'* olarak kabul edilmiştir. Bunun bir neticesi olarak, bir başka cemiyetin üstünlüğünü kabul etmek onun dininin üstünlüğünü kabul etmek ile de eş-anlamli hale gelmiştir. Bu ise, o cemiyetin bütün var-oluş esbabı mücibesinin kökten reddi demek olacaktır. Bu durumun bizim yakın tarihimizde nasıl önemli bir rol üstlendiği herkesçe bilinmektedir. Şöyle ki: Garp medeniyetinin yorumunda hemen daima bir Hristiyanlık/İslâmlık tartışması gündeme gelmiştir. Levanten-özentisi/alafranga/asrî taife, ilerlemenin, yükselmenin önünde en büyük engel olarak İslâm'ı görmüşler ve O'na saldırmışlar; karşı cephedekilerse muasırlaşmanın Hristiyanlaşma olacağını, esas itibariyle Garb'ın üstün olamayacağını zira onun gâvur olduğunu, gâvurun mü'mine faikiyetinin ise mevzuubahis edilmesinin dinen caiz olamayacağını, günahı kebir ve hattâ küfr telakki edilmesi gerektiğini temel çıkış noktası yapmışlardır ve dikkat edilirse her ikisi de aynı ortak noktadan harekete geçmişlerdir: *Din bir toplumun birincil unsurlarından birisi, hattâ birçok halde birincisidir*. Nitekim, bu düşünce bir kısımlarınca “dini üstün olan, her bakımdan üstün olur” şeklinde de algılanmıştır. Bu düşüncüyü tersinden okursak şu hale gelir: Bir toplumun daha yüksek potansiyelde olması demek onun dininin de daha yüksek potansiyelde, yani daha üstün olması demektir.

Günümüzde dahi tesirini nisbeten devam ettiren bu durumun daha eski dönemlerde çok daha belirleyici bir rol üstlenip, toplumun kendi üstüne kapanık, kendisini üstün gören ve dolayısıyla da başkalarına meyletmesine mânî olan bir sosyo-psşik ve moral motor faktör olduğunu söyleyebiliriz. Bu motor faktörün zayıflamasına (külliyen ortadan kalkması düşünülemez) bağlı olarak potansiyeller arasında bir akış, bir yönelme olmaktadır. Nitekim bir toplumun daha üstün potansiyeldeki bir başkasına meyletmesi birçok halde, din değiştirmelerle birlikte vuku bulmaktadır. Avrupa'da Anglelar'ın, Saksonlar'ın, Germanlar'ın, Hun, Avar, Bulgar Türklerinin, Ruslar'ın... ilh. yüksek potansiyeldeki Roma medeniyetine akmaları kendi dinlerini bırakıp Hristiyan olmaları ile mümkün olduğu gibi, Asya'da da mesela Cengiz'den

sonra dörde taksim olunan Cengiz İmparatorluğu'ndan üçünün yüksek potansiyeldeki İslâm-Türk kültür ve medeniyetine ve birinin de aynı şekilde Çin kültür ve medeniyetine yönelmeleri ve onunla bütünleşmeleri de keza, Moğollar'ın dinlerini bırakıp İslâm ve Budist olmaları sonucunu doğurmuştur. Nasıl ki Rus veya German hem putperest hem Avrupa'lı (Avrupa medeniyetinden) olamamış ise Moğol da Şâmanlığını koruyarak Çin ve/veya İslâm medeniyetinden olamamıştır.

Bu husus, tabiidir ki bizi şu sonuca da götürmektedir: Sanayi-öncesi medeniyetler ağırlıklı olarak "dinî medeniyetler"dir. Sanayi medeniyeti ve tabii ki onun oluşturduğu toplum tipi, daha ziyade "dinler-üstü" ya da "az-dinî", veya, "lâ-dinî" ("laik"/"seküler") medeniyet ve toplumlar olma özelliği göstermektedir. (Bu kavramlar ileride çok geniş şekilde tartışma ve irdelenmeye açılacaktır.)

Şimdi şuna gelebiliriz: *Sanayi-öncesi devrede modern ve/veya çağdaş olmak ne demektir, böyle bir şey vaki midir?* Öncelikle şunu tebarüz ettirmekte fayda vardır: Kendi insanını mutlu edebilen bir toplum, kendi kendine yeterli ya da iç-tutarlı bir toplum demektir. Ancak bu, sübjektif bir yeterlilik ve tutarlılık demektir kuşkusuz. Eğer söz konusu cemiyet diğerlerinden tamamen izole edilmişse, bu *sübjektiflik* bir *objektiflik* olarak da algılanacaktır. Daha yükseğini bilmeyen için en yüksek olan kendisidir. Söz konusu bu izolasyon bir kaç neviden olabilir: Meselâ, keşif-öncesi Amerikan cemiyetleri (Aztekler vs.) bir izolasyondur; Osmanlı'nın duraklama peryodundaki hali bir çeşit izolasyondur vs. Fakat ne zaman ki bir takım zarûretlere binâen potansiyeller karşı karşıya gelir, o takdirde kaçınılmaz olarak ortak potansiyeller arasındaki potansiyel farkı (gerilim) neticesi husule gelen kuvvetler düşük potansiyellerde bulunanı yüksek potansiyelde bulunana doğru sürükler. Kanatımızca bu husus, bütün zamanlar ve mekânlar için genel-geçerli bir sosyal kanundur.

Yalnız, Potansiyel Teorisi'ne göre, işbu sürükleyici "alan kuvvetleri" karşı konulmayan, mukavemet edilmeyen, muhalefetsiz kuvvetler değildir. İşte, bu muhalefet kuvvetleri, bir çok psişik ve moral faktörler muhalefet aktörleridir ki, biraz önce de sözünü ettiğimiz üzere, "din", bu muhalefet kuvvetlerinin en başında gelenlerinden birisidir.

Biz, bu frenleyici kuvvetlerinin en temel önemi haiz olanlarını "*kültürün çekirdek unsurları*" olarak isimlendirmeyi uygun gördük ki bunların da en belli-başlıları "din", "dil" ve "müzik" üçlüsü olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmdi, "*yüksek potansiyelde*" olmanın ne demek olduğunu burada tekrar soralım. Ezcümle, *potansiyel*, çok karmaşık bir olgular kompleksi, bir çok

değerin bir bileşkesi olduğuna nazaran, *yüksek potansiyel*, bu bileşkelerin içinde bir-ikisinin baskın (dominant) olduğu veya olabileceği *büyük bir bileşke* olacak demektir. Söz gelimi, nice güçlü ordulara sahip müstevliler vardır ki istila ettikleri zayıf ülkelerin karşı konulmaz kültürel üstünlükleri karşısında ezilmişler ve erimişlerdir. Şu halde potansiyel, kabaca bir askerî güç olmanın hayli uzağında olan bir kavram olmak iktiza etmektedir. Ancak, burada şu hususu önemine binaen belirtmekte lüzum hissetmekteyim: Sanayi-öncesi dönemde askerî gücün arka planında bugünkü derecede bir bilim ve kültür yapısı aramak yanlışlık demektir ve o sebeptendir ki yüksek potansiyel ibaresi çok daha zayıf bir bütünsellik ifade etmektedir. Bilhassa yüksek askerî güce sahip göçebe veya yarı-göçebe devletlerde bu durum daha belirgin bir hal almaktadır.

Şu halde, diyebiliriz ki sanayi-öncesi devirlerde yüksek potansiyelli olmanın iki belirgin vasfı vardır:

1*: Birincisi, bu potansiyel, var olmanın bütün — veya ekseri — alanlarını kapsayan, türdeş şiddet ve yaygınlıkta olan bir potansiyel değildir. Kültürel bakımdan zayıf, askerî bakımdan kuvvetli bir potansiyel bugüne nazaran daha imkânlı bir hal almaktadır. Vaki, bugün de Batı-Avrupa Rusya'dan daha kültürlüdür; nitekim biz de onları 'modern', Rusya'yı 'yarı-modern' sınıfına dahile etmekteyiz; ama, Rusya'nın askerî gücü onların üstündedir. Şu halde günümüzde de 'daha az kültürlü ama askerî bakımdan daha güçlü' olunabilmektedir. Bu, potansiyel teorisine aykırı gibi görünebilirse de öyle değildir: Rusya'nın askerî gücünün yüksek oluşu, onun mutlak anlamda daha yüksek potansiyelli olduğu anlamını kapsamaz.

2*: İkincisi de, bu potansiyelin yüksekliği, sanayi-öncesi dönemde, dünyanın bütününü etki altına alabilen bir yayılıma sahip değildir. Bütün dünyayı etki alanına alabilecek "eşik değer"e, ancak, sanayi dönemi ile ulaşılabilmiştir. Biraz önceleri mevzuubahis ettiğimiz üzere çoğul dünyaların mevcudiyeti, bu hususun esas sebebidir — aynı zamanda bir anlamda sonucudur da. Meselâ birinci asır Roma'sı kültürel, iktisadi ve askerî açıdan yüksek bir potansiyele sahiptir ama dünyanın belirli bir bölgesinin dışında bâriz bir etkisi yoktur; hattâ, bazı uzak bölgelerde Roma'yı bilen dahi yoktur. Roma, bütün dünyaya etki edebilecek eşik değer çok gerisindedir. Şu hale göre, çoğul dünyalarda *çoğul ve mevziî yüksek potansiyellilik* ve dolayısıyla da *çoğul ve mevziî modernlik/çağdaşlık* söz konusu olacaktır. Tabîdir ki muasırlaşmak da bu çerçevede bir anlam kazanacaktır. Yukarıdaki misale dönecek olursak, birinci asır milâdide Roma, İran-Pers ve Çin mevziî olarak muasırlik/çağdaşlık temsilcisidir. Bunun hem-zamanlılık (senkronizm)

anlamında bir muasırlık/çağdaşlık olmadığını da, bir kere daha hatırlatmak isterim.

Hulâsa edecek olursak:

1) *Muasırlık (contemporarity) anlamındaki Çağdaşlık, bu kavramın özünün en iyi ifadesidir. (Senkronizm/hem-zamanlılık, bir "çağdaşlık" olarak kabul edilemez).*

2) *Muasırlık/Çağdaşlık, esas itibariyle bir "potansiyel" kavramı ışığı altında bir anlam kazanmaktadır. Tarihin bir döneminde en yüksek potansiyele sahip olan, o fizikî zamanın (çağın, asrın) "çağdaş" olanıdır. Çağdaşlaşmak ise, alt potansiyelde bulunanın üst potansiyelde bulunanın potansiyeline yükselmesi demektir.*

3) *"Potansiyel" tek değişkenli değil, çok değişkenli bir fonksiyondur. Bir çok bileşenin bir bileşkesidir; veya başka türlü söylendikte, maddî ve manevî unsurların bir bütünlüğü olup, tek-tek bu unsurların hepsinden oluşmakla birlikte onlardan ferden-ferdâ farklı olan bir yapısallıktır.*

4) *Burada dikkatlerden kaçmaması icap eden çok önemli bir husus, "çağdaşlaşmak" ile kastedilen şeyin, düşük potansiyelde bulunanın yüksek potansiyelde bulunan ile potansiyel olarak eşleşmesi, dengelenmesi olup aynılaşması, özdeş hale gelmesi değildir.*

5) *Sanayi-öncesi dönemdeki dünyanın tekil değil çoğul olması dolayısıyla gerek çağdaşlık ve gerekse de çağdaşlaşma, çoğul ve mevzii olmak durumunda olacaktır. Bu itibarla bugünkü mânâ ve muhtevadaki bir çağdaşlık ve çağdaşlaşmadan tamamiyle farklı olmaktadır.*

6) *Bu arada en önemli farklılardan birisi olarak şu husus ortaya çıkmaktadır: Bizim tanımımıza göre, "modernite", o zamana kadar modeli bulunmayan yeni bir medeniyet yaratmaktır ve söz gelimi, göçebe toplum'a göre yerleşik toplum ve medeniyet, bir modernite'dir. Ancak, sanayi-öncesi dönemde modernite'nin/modernite'lerin ve kimin modern olduğunun tesbiti bir hayli zor bir husus olmaktadır ve kitabın konusu dışında kalmaktadır.*

IV.II. Çağdaşlık, Çağdaşlaşma ve Çağımız

Önce "çağımız" ibaresinin neyi işaret ettiği üzerinde bir nebze duralım. Bu, dar ve özel anlamıyla *bugün*'ü, bilhassa bilgi-sayar dönemini, yani onbeş-yirmi sene gibi yakın bir zaman aralığını ifade etmekle beraber, daha geniş anlamıyla yirminci asrı, en geniş ve kuşatıcı anlamıyla da Sanayi İnkılabı'ndan bugüne kadarki süreyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Şu anda, tam şimdi yaşamakta olduğumuz çağın isminin henüz belirgin olmadığını, bu

konuda tereddütler olduğunu da belirtmek gerekir. Ancak, yavaş yavaş kristalize olmaya başlayan görüş, onun “*Sanayi-Ötesi Çağı*” (*Post Industrial Age*) ve “*Enformasyon Çağı*” (*Information Age*) olduğu şeklindedir. Bunların dışında “*Bilgisayar Çağı*”, “*Uzay Çağı*”, “*Modernlik-Sonrası Çağ*” (*Post-Modernity Age*) ve buna mümasil teklifleri de göz önünde tutmak icap ederse de ağırlık ilk belirttiklerimizden yana görünmektedir (esasen bunların hemen hepsi birbiriyle çok yakın bir irtibat içerisindedir).¹³

Ne var ki bu “çağ”lar, yine bundan önce olduğu gibi, bermütad, bütün dünyanın aynı *senkronizm* çerçevesinde paylaşacakları çağlar değildir; muhakkak bir öncüsü veya öncülere ve bir de takipçileri vardır ve her zaman da olacaktır. Yani: Gelecek çağın da bir motoru veya motorları olacaktır ki bunlar o dönemin bânileri, yaratıcıları olacakları için aynı zamanda o çağın modernleri olarak isimlendirilmeleri icap eden toplumlar olacaklardır. Bu *motorlar* veya *öncüler*, aynı zamanda o çağın *gerçek temsilcileri* de olma durumunda bulunacaklardır. Bu motorlar, yani, henüz eşliğinde bulunduğu-muz, adı netleşmemiş olan çağın yaratıcılarının kim olacağı muhakkak ki şimdiden kat’î bir biçimde belirlenemez; ama, görünen odur ki ağırlıklı ihtimal olarak Şarklılar değil de Garplılar olacaktır.

Şark, şu andaki çağın kurucusu olamadığı gibi, üstelik hâlâ yakalayabilmiş de değil. Şimdi gelecek çağ’ı, endüstri-ötesi çağ’ını da kaçırırsa bu onun için bir felâkete dönüşebilir.

IV.III. Tekillik, Tekellik, Evrensellik ve Batılılaşma

Bu noktada çağımızın, daha önce de sözünü etmiş olduğumuz “tekilleşme” niteliğine biraz temas etmeyi lüzumlu görmekteyim. Filhakika, o, yukarıdaki paragrafta isim adaylarının yanında aynı zamanda bir “Tekilleşme Çağı” ve fakat bunun yanında ve bununla beraber bir de “Tekelleşme Çağı” ismini de taşımaya müstahak olsa gerektir ki, bir bakıma, “Evrenselleşme Çağı” olduğu da ileri sürülebilir. Bu, “Batı unsurları ve değerleri”nin, kısacası, “Batılılık”ın tekilliği, tekelliği ve evrenselliğidir.

Bu husus, ülkemizde anlaşılmaktan çok yargılanmaya çalışılan, ekseriyetle idolojik perspektiflerden ele alınan bir konudur. Fakat, yargılamaya kalkışmadan önce, meseleyi kendi gerçekliği içinde tesbit etmek zarûretindeyiz; ilmî dürüslük bunu kaçınılmaz bir vecîbe olarak karşımıza

¹³ Bu arada, şu hususa da dikkat çekmek faydalı olacaktır: Hemen-hemen hiçbir çağın adı o çağda ve o çağ’ı yaşayanlar tarafından belirlenmemiştir. Söz gelimi, “Renaissance” tâbiri asıl anlamıyla XIX. yüzyılda kullanılmış olup, mücidi Julien Michelet’tir. [Bu konuda, bkz: Lucien Febvre., RÖNESANS İNSANI., s.11. v.dv.]

koymaktadır. Vakıa şudur: Uzunca bir süreden beri bütün kürr-e arz bir “batılılaşma” sürecini fiilen yaşamaktadır. Daha doğru ve gerçeğe daha yakın bir ad vermek gerekirse “garplılaşma”¹⁴ teriminin daha münasip olduğunu düşündüğüm bu olgu, sabit değil, ivmeli bir hızla (ivmesinin de sabit mi yoksa değişken mi olduğu ayrı bir bahistir) bugünlere ulaşmış bulunmaktadır ve dolayısıyla da günümüzdeki şiddeti daha öncelerindekinden yüksektir. Yani, özet olarak söylendikte, çağdaşlaşma, günümüzde batılılaşma şeklinde somutlaşmış bulunmaktadır.

Bu durumu yargılamanın, veya reddetmenin, ya da savunmanın uzağında kalmaya özen göstererek anlamaya ve izah etmeye mecburuz ve bu da birisi teorik, diğeri pratik olmak üzere — ileride üzerinde çok duracağımız — iki sebepten kaynaklanmaktadır.

Pratik sebep, bu halin bizim onu kabul edip etmememize bağımlı olmayan, kendinde bir gerçekliğe sahip objektif bir realite, bir vakıa, yaşanan bir fiilî durum olmasıdır ve anlama'nın uzağında duruş — daha açık bir tabirle ‘anlayışsızlık’ — bizlerin sürekli olarak kaybeden, daha fazla kaybetmeye devam eden tarafta kalmamızdan gayrı bir sonuç da getirmez. Yani hiç bir entelektüel endişe taşımasak dahi, sırf pratik gözlemlerimiz bize şu çıplak gerçeği gösterecektir: *Batılılaşma, zaten fillen yaşanmaktadır.* Bizlerin bu vakıayı, bu fiilî gerçekliği görmezlikten gelmesi onun objektif realitesini değitiremez; daha kötü ve ağır bir sonuca yol açar: *Lümpen ve arabesk bir batılılaşma!*

Teorik sebep de, özet olarak, şudur: Batı medeniyeti, yeryüzünde bugüne kadar insanlığın hayatına en derinlemesine nüfuz etmiş, en büyük etkiyi yapmış olan bir medeniyettir ve yine o, kendi özgüllükleri yanında, bütün insanlık için ortak olan veya olabilen, *evrensel* değerler ve normlar keşfetmiştir. Onun bu niteliklerini ve özellikle derin etkisini sağlayan gücününün gerçek kaynağını anlamadan girişilecek her teşebbüs akamete uğrayacaktır.

Bu satırların yazarının kanaatına göre, Batı'yı Garp yapan temel, “dünyevîleşme” meselesini kendi özgül şartları çerçevesinde çözüme kavuşturmuş olmasıdır. Bu çözümün somut şekli, *sanayi medeniyeti* denen modelsiz ve örneksiz medeniyet ve onunla yakın bir bağlantı içinde olan *laiklik/sekülerlik* olmuştur. Yani konu son analiz safhasında “dünyevîleşme problemi”ne indirgenebilmektedir. Biz bu çalışmada, önce, esas olarak

¹⁴ Batı ve Garp terimlerinin irdelenmesi daha sonra ele alınacaktır.

dünyevîleşme probleminin Batı'daki çözüm tarzı olan laiklik ve sekülerlik'i inceleyecek ve oradan kendi modernitemize geçişin yolları üzerinde duracağız.

Ancak, hiçbir kompleks duymaksızın şu çıplak gerçeği göz önünde bulunduracağız: Garp medeniyeti, daha ileri bir düzeye yükselmemiz için, kaçınılmaz olarak ulaşılması ve geçilmesi icap eden bir medeniyet safhasıdır.

II. BÖLÜM

BATI DÜNYEVİLEŞMESİ: LAİKLİK VE SEKÜLERLİK

I. Laiklik, Sekülerlik ve Hristiyanlık-öncesi Batı Hakkında

I.I. Bölümün Genel Panoraması

Bu çalışmanın bundan önceki bölümünü sona erdirirken, “Batı’yı Garp yapan temel, “dünyevîleşme” meselesini kendi özgül şartları çerçevesinde çözüme kavuşturmuş olması olduğunu; bu çözümün somut şeklinin, sanayi medeniyeti denen modelsiz ve örneksiz medeniyet ve onunla yakın bir bağlantı içinde olan laiklik/sekülerlik olduğunu” söylemiş ve, “konunun son analiz safhasında, dünyevîleşme probelemi’ne indirgenebileceğini” belirterek, “bu çalışmada, önce, esas olarak dünyevîleşme probleminin Batı’daki çözüm tarzı olan laiklik ve sekülerlik’i inceleyeceğimizi ve oradan kendi modernitemize geçişin yolları üzerinde duracağımızı” eklemiştik.

İşte şimdi, kitabın bu bölümünde bu konu üzerine eğileceğiz. Öncelikle belirtmek isterim ki, “Batı-tarzı dünyevîleşme” olarak nitelendirebileceğimiz Laiklik ve Sekülerlik, hiçbir ideolojik önyargıya kapılmadan olabildiğince kemâl-i ciddiyetle tetkik edilmesi, anlaşılması gereken fevkalade önemli konulardır. Bu konular, her ne ‘Batı-tarzı’ bir dünyevîleşme olsalar da, sadece ve yalnız Batı’ya özgü hususlar değildir; zira artık kabul ve cesaretle itiraf etmeliyiz ki Batı ile ilgili ve Batı’ya müteallık hemen-hemen herşey tüm dünyayı da ilgilendirmektedir. Bu gerçeği göz önünde tutarak, diyebiliriz ki, Laiklik ve Sekülerlik, özellikle İslâm Dünyası ve özel olarak da Türkiye ve Türk Dünyası için, en temelli ve köklü problem alanlarından birisi ve hattâ birçok bakımdan birincisi olan “dünyevîleşme problemi” ile yakından ilgili olan konular olmak durumundadırlar. Bu kitabın asıl amacı da bu temel

önemdeki konunun halledilebilmesine bir nebze katkıda bulunmaya çalışmaktır. Elbette ki böylesi bir projenin değil tam olarak tahlili ve halli, hattâ vaz' edilmesi bile tek-tek kişileri açacak niteliktedir; müellifin bu mudilliğin şuurunda olduğu bilinmelidir.

Bu bölümde, Laiklik ve Sekülerlik'in teorik arka-planı ve Batı'daki gelişim serencâmı incelenecektir. *Türkiye'de Laiklik* konusu ise bundan sonraki bölümde ele alınacaktır. Bu bölümde, Laiklik ve Sekülerlik ilgili olarak varılan sonuçlara ilişkin bir özet, hemen bölümün girişinde verilmiştir. Okuyucu burada özellikle, yönelen hedeflerin en başında gelenlerden birisinin konunun felsefi arka-planının deşifre edilmesi ve olduğunu ve bu babda ontolojik analizlere büyük bir önem atfedildiğini farkedecektir.

Bu arada, iki hususun belirtilmesinde fayda görmekteyim: Birincisi, günlük polemiklerden itina ile uzak durulmaya çalışıldığı ve ikincisi ise, Laiklik ve Sekülerlik konularının ele alındığı bir çalışmada, Rönesans ve Reformasyon için hayli uzunca sayılabilecek detaylara girildiğidir. Bu husus, yadırganabilir. Ancak, yazarın kanaatine göre Laiklik ve Sekülerlik problemlerinin en önemli anahtarları bu dönemlerde gömülüdür.

I.II. Laiklik ve Sekülerlik'e Giriş

I.II.1. Laiklik ve Sekülerlik'in Temel Niteliklerinin Özet Dökümü

Laiklik ve Sekülerlik'in genel niteliklerini aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

- Laiklik, bizde esas olarak Fransız kültüründen intikal etmiş olan Latin-Katolik kökenli, militan ve sert şekliyle bilinir.
- Laiklik/Sekülerlik, Batı toplumunda uzun bir tarihsel süreçte, yavaş-yavaş olgunlaşarak ortaya çıkmış olan, derin tarihî ve kültürel köklere sahip bir olgudur.
- Bizim sadece “Laiklik” adı ile tanıdığımız ve Batı'da da aynı şekilde homojen olarak kabul gördüğünü sandığımız kavram, Batı'da çok kereler birbirinin tıpa-tıp aynısı kavramsal içerikle dolu olmayan iki ayrı ad altında tanınmaktadır: Katolik kültürün hâkim olduğu Latin kökenli ülkelerde (Akdeniz ülkeleri; İtalya, Fransa...) ‘Laiklik’ olarak ve, Protestan kültürün hâkim olduğu Germen ve Anglo-Sakson kökenli ülkelerde (Almanya, İngiltere, A.B.D...) ‘Sekülerlik’ olarak.
- Laiklik, bir anlamda, Latin/Katolik tarzı bir dünyevîliktir ve “Laiklik”in ideolojikleştirilmiş ve baskıcı bir devlet politikası haline getirilmiş şekli olan “Laisizm” ise, kendisine karşı rüşünü ispat etmek için çok didiştiği Katoliklik gibi sert ve az-müsamahalı ya da müsamahasızdır.

• Sekülerlik, esas hüviyet olarak bir “Anglo-Sakson-German/Protestan Dünyevîliği”dir ve Sekülerizm de Laisizm'e nazaran daha mütedildir. Ancak, yine de, bu iki terimin arasında önemli kesişme noktaları bulunduğu ve zaman-zaman birbirinin yerine kullanıldığına da dikkat etmek gerekir.

• Sekülerlik'e nazaran daha sert bir aksülamel olması dolayısıyla Katoliklik dünyevîleşmesi demek olan aizm, din'e karşı daha sert tavır almış, terimsel anlamda ateizm'den ayrı olmasına rağmen ateizm'e meyilli ve bir ‘gayri dinîlik’ halini alabilen bir ‘lâ-dinîlik’ olmuştur. Buna karşılık, Protestan dünyevîleşmesi demek olan sekülerizm'deki, ‘gayri dinîlik’ karakteri daha zayıf olup, ‘lâ-dinîlik’e daha yakın addedilebilir.

• Gerek laiklik'de ve gerekse de sekülerlik'de ‘Din’ denen sosyal vakıa reddedilmemiş, yani din tam karşıya alınarak ateizm'e gidilmemiştir; fakat, her ikisinin de içerisinde ateist ve anti-teistler bulunmaktadır. Her ikisinde de din ile hayat arasındaki bağlar asgarîye indirilmeye çalışılmıştır. Önemli ölçüde dünyevîleşmesi sağlanmış olan bir Hristiyanlık mezhebi olan Protestanlık'da bu bağ, daha canlı ve aktif hale getirilmiş olduğu için dinin, dünyevîleşmiş Protestan dünyasındaki rolü de nisbeten daha canlı ve faal olmuştur. Max Weber'in, ‘Kapitalizm’ ile ‘Protestan Ahlâkı’ arasında kurmuş olduğu bağ da bu temele dayanmaktadır.

• Laiklik/Sekülerlik, Hristiyan Batı'da ortaya çıkmıştır ve çıkmış olduğu ortamın kültürel ve siyasî tarihi ve Kilise-Devlet ilişkileri ile yakından ilgilidir.

• “Laikleşme/Sekülerleşme” hareketinde esas motor görevini üstlenen, Katolik ve Protestan Kiliselerin egemenlik alanlarındaki ülkeler olmuş, Ortodoks ülkeler daha ziyade, takip edici ve kopyacı olmuşlardır.

• Laiklik/Sekülerlik, özet olarak ifade edildikte, “dünyevîleşme”dir. Burada “dünyevîleşme” ibaresi ile kastedilen şey, “bu-dünya ile barışılması”, “dünyalı olunması”dır.

• Fakat bu ise herşeyden önce, çok ciddî ve temelli bir *ontoloji* ve *aksiyoloji* probleminin halledilmesini gerekli kılmaktadır: Bu-dünya ile barışılması, ancak o'nun aksiyolojik ve ontolojik olarak meşrûiyet kazanması ile kabil olabilecektir.

• Batı aydını tarafından görülmüştür ki, Klasik Hristiyan Batı kültürü çerçevesinde ‘bu-dünya’ ve ‘öte-dünya’ (‘uhra’), kâmil ve hâlis anlamıyla, aynı anda, birlikte, meşrû olarak sahip olunabilecek varlık alanları değillerdir. Bunun sonucunda da, en yakın ve canlı örnek olarak, Latin kökenli Güney-Katolik Kültürü'nde, Antik Batı kültürüne yönelmiş, model oradan alınmıştır. İşte, “Rönesans”, budur. Bunu takip eden ve tamamlayan ikinci bir hareket de, German kökenli Kuzey-Katolik Kültürü'nde Hristiyanlığın özüne yönelmek şeklinde başlayan “Reformasyon” olmuştur. Bu sebeptir

ki Batı'da Laiklik/Sekülerlik'in temelleri esas olarak, öncelikle Rönesans ve sonra da Reformasyon ile atılmıştır.

- Gerek Laisizm ve gerekse de Sekülerizm şeklinde olsun, dünyevîleşme açısından bir başka dikkat çekici husus, bu hareketin *modern bilim*ler ve *sanayi ve teknoloji* ile çok yakın ve karşılıklı münasebetidir. Ancak, bu çalışmada, bu konulara doğrudan girilmekten kaçınılmıştır.

- Laisizm tipi dünyevîleşme özellikle “**Fransız İhtilâli**” ile aktüel bir şekilde dünyanın gündemine girmiştir. Sert ve müsamahasız bir hareket olarak gelişen ve hali hazırda da bu kimliğini koruduğu söylenebilecek olan Fransız Laisizmi, herşeyi İhtilâl ile birlikte ve bir seferde halledebilmiş değildir, bunun için uzun zamanların geçmesi ve ciddi mücadelelerin verilmesi gerekmiştir. “Fransız tipi laiklik”, yani “Laisizm”, bizim açımızdan da ayrı bir önem taşımaktadır. Zira, Türk Laikleşmesi, hemen birçok unsurunu oradan almıştır.

I.II.2. Laiklik ve Sekülerlik'in Ontolojik-Aksiyolojik Arka-planının Etüdüne Dair

“Laiklik” ve “Sekülerlik” konuları, bizim aydınlarımızın bir çocuk tekerlemesini andırır tarzda dillerine pelesenk ettikleri *din ve devlet ayrımı* yahut da *din işleri ve devlet işlerinin ayrımı* basitliği ile ifade edilemeyecek kadar derinlikli bir konudur. Bu derinliğin göstergelerinden birisi de, bu kavramların tarihin belirli bir döneminde, birden-bire, ap-ansız ortaya çıkmış, boşlukta vücut bulmuş, toplumdan tecrid olmuş bazı entellektüellerin sırf bir zihin egzersizi olsun diye ürettikleri soyut birer kavram (notion) olmayıp, tarihin derinliklerinden ve birçok unsurla karmaşık bağlantılar kurarak, gelişerek günümüze ulaşan, nesnel içerikleri olan kavramlar (concept) oluşlarıdır. Bunun içindir ki, laiklik ve sekülerlik'in içinde doğup gelişmiş olduğu toplum olan Batı toplumunun bu bağlam çerçevesinde, ön-yargısız ve kompleksiz olarak tarihsel ve kültürel arka-planının irdelenmesi ve keza, ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik noktai nazarlardan felsefi bir tahlili faydalı ve hattâ elzem olacaktır. Bu çalışmada sözü edilen bu tahlillere özet olarak girişilecektir.

Laiklik ve sekülerlik'in kavramsal bazda analizine girişebilmek için, öncelikle, özet olarak dahi olsa, *ontolojik bir etüd* ile başlanılması gerektiği kanaatında olduğumu belirtmekte fayda görmekteyim. Zira, ileride de daha belirgin olarak görülebileceği gibi, hemen bütün felsefi kavramlar gibi, laiklik ve sekülerlik kavramları da ancak bir *varlık* perspektifi altında sıhhatli bir şekilde tetkik edilme imkânına kavuşabilecektir. Yine ileride tekrar ele alınarak özetle gösterilmeye çalışılacaktır ki Batı'nın kültür arka-planındaki *ontolojik ve kozmolojik kategorizasyon ve hiyerarşi* ile *sosyolojik kategori-*

zasyon ve hiyerarşi arasında ilgi çekici analogiler ve paralellikler vardır. Batı kültürünün *dünya* anlayışının temelinde ise, Aristo'dan müdevver kozmoloji anlayışı bulunmaktadır. Bu sebeptendir ki, özet olarak da olsa, Aristo Kozmolojisi'nin ele alınması faydalı görülmüştür. Buradan, Aristo'nun Hristiyan kültürüne nasıl nüfuz ettiğine ve müteakiben, Hristiyanlığın ontolojisine temas edilecektir.

I.II.3. Batı Kültürünün Arka-planına Dair

Batı'nın, kökenleri çok eskiye dayanan güçlü ve işlenmiş bir kültüre sahip olduğu, herkesin üzerinde ittifak ettiği bedihî bir hususdur. Bu kültürdeki hâkim unsurlar, *Grek, Roma ve Hristiyan gelenekleri* olarak özetlenebilir. Bu üç unsur uzun bir tarihsel süreç boyunca ve kesintisiz bir süreç içerisinde birbiriyle mecz edilmiş, yoğrulmuş ve ortaya “Batı vakıası” çıkmıştır. Bugünkü Batı Modernizmi ve onun belirleyici karakteristiği olan Sanayi Medeniyeti ile bu medeniyetin ayrılmaz rükünleri olan Laiklik ve Sekülerlik, bu sürecin son halkasıdır.

İleride daha detaylı olarak ele alınacağı gibi, bu kültürel alt-yapı ve hassaten Hristiyanlık ve onun çelişkileri anlaşılmasızın laiklik ve sekülerlik'in anlaşılması imkân haricidir. Hristiyanlık ise, ancak Grek ve Roma geleneği çerçevesinde kavranabilir. Biz burada kitabın asıl konusundan uzaklaşmamak için Grek ve Roma kültür arka-planı üzerinde fazla duracak değiliz. Fakat, asıl konumuzun berraklaşmasına yardımcı olacak derecede, bir özet mahiyetinde de olsa, Hristiyanlığın bu arka-plandan neler tevarüs ettiğine temas etmek gerekecektir.

I.III. Grek ve Roma'dan Hristiyan Kültürüne İntikal Eden Bazı Temel Unsurlar

Bu temel kültür unsurlarını, konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla, şu iki ana başlık altında toparlayabilmek mümkündür:

- 1: Dünya'nın aşağılanması ve Geo-santrik ve Düal bir kozmoloji
 - 2: “Vahdaniyet” fikrinin mevcut olmayışı
- Şimdi bunlara kısaca değinelim.

I.III.I. “Dünya'nın Aşağılanması” ve “Geo-santrik ve Düal bir Kozmoloji”

I.III.I.1. Genel Olarak, Antik Dünyada Kozmos

Burada öncelikle şu hususun, önemine binaen belirtilmesi gerekmektedir: Hemen-hemen bütün antik kozmolojilerin genel özelliği, ontolojik açıdan, geometrik yapı olarak *geo-santrik (yer-merkezcil)*, bünyesellik itibariyle

mütipl (çoklu) ve aksiyolojik açıdan ise, bu satırların yazarınca “*sıcak kozmoloji*” olarak isimlendirilen kozmoloji anlayışına uygun olarak kategorize edilmiş ve arz'ın ikincil bir varlık alanı oluşu esasına dayalı olan kozmolojiler olmaktadır. Bu sebeple, bu şekildeki bir evren tasarımı sadece Batı kültürünün değil, bütün dünya kültürlerinin arka-planında yer almaktadır. Burada konu ile ilgili olarak, bir iktibasda bulunulacaktır.¹⁵

1*: Hemen-hemen bütün eski zamanlar kozmolojilerinin ortak olan bir özelliği vardır: “*Yer-yüzü*” *bu kâinatın merkezidir*. Yer-Yüzü, yani üzerinde yaşamakta olduğumuz bu ‘dünya’, şekli ne olursa olsun hemen daima evrenin odak noktasını oluşturuyor kabul edilmiştir. Filhakika, eski zamanların insanları da kendi imkânları elverdiği ölçüde astronomik gözlemler yapıyorlar, takvim sistemleri oluşturuyorlardı. Meselâ eski Babilliler ve Mısırlılar matematikte ve geometride çağlarına göre önemli ilerlemeler kaydetmişler,¹⁶ sistematik astronomi gözlemleri yapmışlar ve düzenli takvimler hazırlamışlardır.¹⁷ Mısırlıların bu konudaki gayretlerinin temel motivasyonu ağırlıklı olarak Nil'in kontrol altına alınması gibi bir praksisten kaynaklanmakta idi ve çağdaşları olan Mezopotamyalılara göre daha geri bir durumda idiler. Ancak ‘praksis’ çok önemlidir, hayatî bir önemi vardır: Nil, bu çöl ülkesi için her şey demektir. İşte bunun için onun senelik hareketleri kontrol edilip isabetli tahminlerde bulunulabilmeliydi; bu pratik ihtiyaç sağlıklı bir *takvim* sistemi ile karşılanabilirdi ve o da *astronomi* bilgisini zarûret haline getiriyordu. Onlar bunda belirli bir başarı sağladılar.¹⁸ Ama

¹⁵ Durmuş Hocaoğlu., TÜRK-İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE MODERN FİZİK’TE KOZMOS., s.91-s.94.st:2. Ayrıca, genel ve kısa bir özet için, bkz: Paul Labérenne., L’ORIGINE DES MONDES., s.59 v.dv

“Düalite”nin ana-vatanı olarak İran ve pîr-i âzâmî olarak da Zerdüşî bilinir. Bunun yanında, Eski (İslâm-öncesi) Türk Kozmolojisi’nde de düalite mevcuttur. Fakat düal ve Arz’ı merkez kabul eden bir kozmoloji sistemi olarak Aristo Sistemi rakipsizdir.

¹⁶ E. T. Bell., THE DEVELOPMENT OF MATHEMATICS., p.29.pr:2

¹⁷ Ulug Nutku., Mk: “ESKİ DOĞUDA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN KAYNAKLARI”, s.35. pr:3.

¹⁸ “...Nil’in suyu büyük bir itina ile müşahade edilerek daima hesaplanmış ve yazılmıştır. Takvim meseleleri üzerindeki hesaplamalar, Mısırlıların bu husustaki bilgilerine dair bir delildir. Mısırdaki, ilmî tecrübelerine dayanarak teknik esasların nazariyeleri kurulmuştur. Genel olarak Mısırlıların astronomi bilgileri Kalde kavimlerinin sema sistemine ait bildiklerinden pek farklı değildir. Çağdaşları olan Mezopotamya kavimlerinden umumiyetle bu bakımdan daha geri bir durumdadırlar. Meselâ güneş ve ayın tutulma olaylarını Mısırlılar kaydetmemişlerdir. Rahipler, sema sistemini mabetlerden müşahade ederler ve bu ilmi, sadece kendi etrafındakilere bildirebilir ve halka söylenmesi caiz olmayan esrarlı bir sır olarak

bu insanların kozmolojileri oldukça basit ve hattâ çocukça denebilecek bir kozmoloji idi:

*“Semayı karın ve göğüs kısmı yıldızlarla kaplı bir insan vücudu olarak resmediyorlar, el ve ayaklar ile yere dayanarak gök kubbesini tutuyor farzediyorlardı. Diğer bazı inanışlarına göre ise, dünya uzun dörtgen şeklinde bir kutu halindedir ve köşeleri dağlarla desteklenmiş olarak gök kubbesini tutar bir durumdadır”.*¹⁹

Yani eski Mısır kozmolojisinde Yer-Yüzü, Evren'in temeli ve merkezidir. Fakat bu gerçek-dışılık, onların takvimlerinin doğru çıkmasını engellemiyordu. Çünkü, yer-yüzünün konumunun ne olduğu, takvim neticeleri üzerinde bir tesir icra etmez. Esasen, kadim çağ astronomisinin çok uzunca bir süre güvenilir olarak kabul edilmesi de bu sebepten kaynaklanmaktadır: Geo-santrik bir kozmoloji, o çağdaki gözlemsel veriler ile uyum içindedir. Hattâ dahası, o ilkel gözlemlerin tabii, normal ve mâkul bir neticesidir. Bunu biraz daha genelleştirirsek şu tuhaf görünen, ancak doğru olan sonuca ulaşmış oluruz: *Astronomik gözlem ve hesaplamaların çoğunluğu, geo-santrik bir kozmolojiyi doğrudan tekzip etmez. Daha açık bir ifade ile söyleyecek olursak, yerin mi güneş etrafında yoksa güneşin mi yer etrafında döndüğü, “elementer astronomik hesaplar”ı değiştirmeyecektir. Yani, söz gelimi, Güneş ile Arz'dan hangisinin diğerinin etrafında dönmekte olduğu, astronomide “görünen hareketler” tabir edilen olguların hesabını değiştirmez. Kendimizi bir antik çağ astronomunun yerine koyup da onun gözlem şartlarında bir rasat yapacak olursak, yer-yüzünün bütün mükevvenatın merkezi olabileceğini düşünebiliriz. Şu hale göre, bu şartlar altında, şu hususların kabul edilebilmesi gayet mümkündür:*

- a: Evrenin merkezinde yer-yüzü vardır,
- b: Güneş dünyanın etrafında dönmektedir,
- c: Yıldızlar, sabit bir noktanın (Kutup Yıldızı) etrafında dönmektedirler.

Geo-santrik evren tasarımı bütün eski ve orta çağı kaplamış ve bu arada pek zayıf itirazların dışında ciddi bir alternatifi de ortaya konmamıştır. Eski Yunan'da da Aristo vasıtasıyla esaslı sûrette sistematize edilerek

kabul ederlerdi. Onlar uzun asırlar boyunca, seyyarelerin hareketlerini ve vaziyetlerini gayet iyi olarak kaydetmişlerdir. Meselâ yıldızları seyyarelerden kesin bir surette ayırabiliyorlardı. Kataloklarına beşinci derecede küçük olup da, gözle görülmesi imkânı olmayan yıldızları dahi not etmişlerdir”.

[Afetinan., ESKİ MİSİR TARİH VE MEDENİYETİ., s.238.1-2]

¹⁹ Afetinan., Loc. Cit.

meşrûlaştırılmış ve hem Hristiyan ve hem de İslâm Dünyası'nda adetâ îman esasları arasına sokulmuş ve ancak onyedinci asırda terkedilebilmiştir.

2*: Birkaç istisnâî durum hariç, hemen bütün eski kozmolojilerde ortak olan bazı yanlar vardır ki bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

a: “*Gök-Yüzü*” bir ‘eğrilik’ olarak kabul edilir ve bu eğrilik de ağırlıklı olarak “*küresel*” bir eğriliktir. Kuşkusuz başımızın üstünde duran, ‘gök-yüzü’ tabir ettiğimiz ve bütün duyularımız içinde sadece görme duyusu ile algılayabildiğimiz şu muazzam yüksek tavan insan müdrikesinde bir *eğrilik* ve ekseriyetle de bir *küresellik* izlenimi uyandırır. Hattâ bugün dahi, modern astronomi eğitimi, bir ilk adım olmak üzere, bu kabule dayanan *küresel astronomi* ile başlangıç yapılır.²⁰

b: “*Yer-Yüzü*” genellikle bir tepsi gibi ‘düz bir satıl’ olarak kabul edilir. Ancak bu genel bir sınıflandırmadır ve her ikisinin de istisnaları vardır. Gök-yüzü'nün *paraboloid* bir eğrilik ve yer-yüzünün de *küresel*, yahut *silindirik* olarak kabul edildiği haller de vardır. Bilhassa eski Yunan'da bu duruma çok rastlamaktayız.

c: Yer-Yüzü'nün kendi etrafında döndüğünü kabul eden hemen hiçbir antik kozmoloji yoktur. Bir defa böyle bir fikir, arzın ancak bir küre olduğunun kabul edilmesi ile gündeme gelebilir ve kaldı ki, bundan önce de tenas edildiği üzere, bizi böyle bir fikre götürebilecek olan gözlemsel ve deneysel veriler o çağın imkânları muvacaheesinde sıfır düzeyindedir. Arz'ı küresel olarak kabul eden antik kozmolojilerde dahi bu fikre ciddî bir surette rastlanmakta olduğunu söyleyemeyiz.

²⁰ “Gökyüzü neden yuvarlaktır? Çünkü sonsuz uzaklığı kavrayamayız, göğün bütün noktaları bize aynı uzaklıkta gibi gelir ve bunun için gök bizde bir küre etkisi uyandırır. Bu bir optik ve psikolojik olaydır. Güneşin, Aynın, gezegenlerin ve yıldızların hareketleri nedir? Bütün bu merak verici olayları, kamunlarla, karışık ve güç formüllerle bir çarpıda ispat ve izah etmek hiç de doğru değildir. Bu durumda öğrenci ya bu konulardan tamamen kaçır veya akla gelmedik itirazlarla karşımıza çıkar. Onun için en iyi yol olayları görünür hali ile doğru ve eksiksiz öğrenmek sonra onları gerçek yönünden bilimsel düşünce metodu ile yeniden ele almaktır. Böyle bir yolu izlemek amacı ile, küresel astronomi konularına “görünen hareketler” ile başlamanın uygun olduğunu sanıyoruz... Küresel astronomi, ilk önce gök kubbesini bir küre ve gözlemciyi (vasıdı) de onun merkezinde duruyormuş gibi kabul eder. Bazan da gözlemcinin yeri olarak yerin merkezi ele alınır. Gerçekte bu doğru değildir; fakat sonsuz yarıçaplı gök küresi yanında yerin bir nokta gibi olduğu göz önüne alınırsa, yerine göre kullanılacak olan bu ikinci varsayımda büyük bir hata yoktur.”

¶[A. Kızılırmak., ASTR. D.I., (K. A. G. M)], s.54. pr:2-3

d: “Kozmos”, bir “aksiyolojik değerler alanı” halindedir. Yer-Yüzü hemen daima *süflî* ve Gök-yüzü *ulvî* bir varlık alanı olup, Yer-Altı ise bir “esfel-i safilîn” (alçakların alçağı) kabul edilmektedir. Yani; “aşağıdan yukarıya doğru” olan fizikî tabakalaşma aynı zamanda “süflilikten ulvîliğe doğru” olan dinî/manevî tabakalaşma'ya tekabül etmektedir. Dikkat edilirse hemen-hemen bilumum politeist dinlerde Cehennem için lâıyk görülen mekân Yer-Altı, Cennet için ise Gök'tür. Yer-Altı'ndaki ilâhlar derece itibariyle hem daha düşük seviyededirler ve hem de o mekân gibi karanlık ve korkunçurlar; hayat değil ölüm doludurlar. Bunun içindir ki, korkulurlar fakat sevilmezler. En kudreli, ğufrân ve rahmet sahibi ilâhlar, göğün en üst tabakalarında mukîm olanlardır. Hatta, bizzat ilâh olarak itikad edilmeseler bile, birer “kozmetik varlık” olarak dahi Gök, Yer'den ve Yer de Yer-Altı'ndan daha asaletli ve daha tanrısal'dır; çünkü ne kadar yüksekte olursa tanrısalıktan o nisbette pay almış olacaktır. Nitekim iptidâî din ve kozmoljilerin çoğunda göklerin muhtelif tabakalarının ‘yapılmış olduğu’ maddeler, yani gök katmanlarının ‘ham-maddeleri’ yukarıya doğru çıkıldıkça artan oranda değerli maddelerden seçilir. “Yukarıları”nın fiziksel özellikleri dahi ulvîleştirilir ve Yer-Yüzü'nün adı “kevn ü fesâd”ından masun kılınır

I.III.I.2. Sıcak Kozmoloji - Soğuk Kozmoloji

Bu satırların yazarı tarafından, doktora tezinde kullanılan iki terim bu çalışmada da sık-sık zikredilecektir: Sıcak Kozmoloji ve Soğuk Kozmoloji.

Soğuk Kozmoloji ibaresi, kendi gerçekliği içinde çıplak, mücerred bir varlık alanı olarak kozmos anlayışını ifade etmek üzere, ve, bundan ayrı olarak, *Sıcak Kozmoloji* ibaresi de, bazı değer yüklemeleri izafe edilen kozmos anlayışını ifade etmek maksadıyla kullanılacaktır. *Soğuk kozmoloji* anlayışı, kozmik varlık'ı sadece bir ‘var-olan’, ‘salt bir fiziksel varlık alanı’ olarak, hiçbir değer yüklenmemiş bir dış-gerçeklik, bir real bilgi objesi olarak ele alır. Özellikle modern fiziksel bilimlerin kozmos anlayışı tam anlamıyla soğuk kozmoloji tanımı çerçevesine girmektedirler. Tarafımızdan teklif edilen ve *sıcak kozmoloji* olarak isimlendirilen bu kozmolojiye göre ise, kozmos, ‘salt bir fiziksel varlık alanı’ olarak değil de kendisine bazı fizik-üstü ya da fizik-ötesi değerler atfedilen ve bu değerlere göre kategorize edilen bir varlık alanıdır. Bu anlayışta kozmos, mücerred bir var-olan olmanın yanında ve ötesinde, aynı zamanda, bir ‘değerler alanı’dır da; zira, kozmos, burada sadece kuru bir varlık olmaktan çıkmakta ve aynı zamanda bazı değerler de yüklenmiş olmaktadır.

Bu iki kozmos anlayışı bazan birbiriyle kesişmektedir. Meselâ Aristo-Batlamyus kozmolojisinde, uzay'ın bazı noktaları ve mahalleri diğer bazalarına

göre daha ulvîdir. Bu durumda, uzay homojen ve izotrop olamamakta ve fizik bilimlerin evrensel genel-geçerliliği ilkesi de yürürlüğe girememektedir ki gerek Şark ve gerekse de Garp dünyasında uzun asırlar boyunca egemenlik kuran bu anlayış bilimin önünü tıkamak sûretiyle olumsuz bir fonksiyon ifa etmiştir. Yine meselâ tabiatı bir takım esrarengiz kuvvetler ve ruhların cirit attıkları bir *ruhlar arenası*, ya da bir *tanrılar panteonu* şeklinde telakki etmek de bir sıcak kozmos anlayışıdır ve bütün kadîm çağlar bunun zengin örnekleriyle doludur. Söz gelimi, eski (İslâm-öncesi) Türk kozmolojisi, politeizm/şamanizm döneminde tamamiyle bu şekildeki bir kozmolojidir. Ancak Gök-Türkler zamanında, bir yandan politeizm'den monoteizm'e ve diğer yandan da buna paralel olarak, sıcak kozmoloji'den soğuk kozmoloji'ye doğru kuvvetli bir yönelme gözlenmektedir.²¹

²¹ "İşte, Gök-Türkler'in genel olarak "Kozmos" konusunda elde etmiş oldukları en büyük ilerleme, kozmos'u animist ve hилоzoist telakkilerden arındırmak, yani "sıcak kozmoloji"den "soğuk kozmoloji"ye doğru yönelmek konusunda olmuştur. Vaka bununla, bu konuda tam bir başarı elde ettiklerini söylemek istiyor değilim. Ama, almış oldukları mesafe gerçekten de son derece önemlidir. Nitekim nasıl göklerden sürü-sürü tanrıları ekarte etmeye başlamışlar ve daha gerçeğe yakın bir gök anlayışına yönelmişlerse aynı şeyi "yer" ve "yer-altı" için de yapmaya muvaffak olmuşlardır. Gerçekten de Gök-Türkler indinde Yer, artık esas itibarıyla "tanrılık" özelliklerini kaybetmiştir, ama "üzerinde yaşadıkları yer", "tanrısalılık", yani "kutsallık" özelliklerini korumaktadır; çünkü o, "Vatan" olarak algılanmaktadır. Yani, hakikî anlamdaki tanrısalılık, mecâzî bir kutsallığa inkilab ettirilmiştir. Daha önceki Türk halkları tarafından ulûhiyet isnad edilen Yer-Sular'ın Gök-Türkler çağında ve onların itikadında bu özelliklerini kaybetmeye başladıklarını görmekteyiz. Yer-Su'lar artık, bizatihi "ilâh" olmaktan çok, "kutlu", ya da "kutsal" bir kavram olarak görünmekte ve daha ziyade "vatan", "vatanın toprağı ve suyu" anlamı yüklenmektedir. Nitekim onların artık "Yer-Sular" şeklindeki çoğul ifade yerine "Yer-Su" şeklindeki tekil ifadeye daha fazla itibar ettiklerini görmekteyiz. Bununla birlikte, Yer-Su için kullandıkları "İduk Yer-Su", (Mukaddes - ya da azîz - Yer-Su) ibaresindeki "ıduk" lâfzını, çok sevdikleri anlaşılabilir vatanlarının payitahtı Ötüken için de kullandıklarını Kültekin Yazıtındaki "...İduk Ötüken Yış.." [= "...mukaddes Ötüken dağları..."] ifadesinden görmek kabildir. Aynı şey, tanrıça Umay anlayışı için de geçerli görünmektedir. Kül Tegin, çok sevdiği annesini şu ifadelerle tebcil etmektedir: "Umay teg ögüm katun..." [= "Umay misâli annem hatun..."] Tonyukuk Abidesi'ndeki "Taurı, Umay, kutsal Yer-Su'lar bizim için onlara gaflet verdi" ibaresindeki "Umay" ve "kutsal Yer-Sular" ile, Altaylı ya da Yakut Türklerinin antropomorfist katı paganizmi bağlamında bir takım "tanrıların" kastedilmiş olacağını söyleyemeyiz. Sözgelimi hâlâ günümüzdeki Altay Türkleri'nin Yer-Su'ları ilâh addedip evlerinde putlarını bulundurmaları, bize binikiyüz yıl önceki Gök-Türklerin almış olduğu mesafenin azameti için iyi bir kanıt verecektir.

Benzeri bir anlayış Kur'ân Kozmolojisi'nde de vardır. Fakat orada, bu ikisi birbiriyle kesişme ve çelişme içerisinde değildirlir. Kur'ân Kozmolojisi, kozmos'u bir yandan Allah'ın yaratmış olduğu kutlu ve meşrû bir varlık alanı olarak takdim eder ve hattâ İsbat-ı Vâcib (Allah'ın varlığının kanıtlanması) hususunda ona çokça müracaat eder (ki buna Kozmolojik Kanıt demektedir). Bu, Kur'ân Kozmolojisi'nin 'sıcak' yanıdır. Fakat diğer yandan da onun, kendi gerçekliği içerisindeki çıplak realitesini gözler önüne serer ki bu da Kur'ân Kozmolojisi'nin 'soğuk' yanıdır.

I.III.I.3. Batı Antikitesi'nde Kozmos

Geo-santrik ve Düal Kozmoloji'nin sistematik olarak zirvesini temsil eden, "Aristo-Batlamyus Kozmolojisi"dir.²²

Geo-santrik bir evren tasarımı ve bu evren içerisinde dünya'ya, madde'ye, maddî olan'a, varlıklar hiyerarşisinde ontolojik olarak bir ikincillik; aksiyolojik olarak ise bir düşüklük, bir zül, bir aşağılama izafe etme, Aristo'dan çok öncesine kadar indirilebilirse de, bu keyfiyetin, esas olarak Platon'da filozofik olarak sistematize bir hal aldığını, oradan Aristo felsefesine hulûl etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

İdealist Felsefe'nin²³ hakikî temsilcilerinden olan Platon felsefesinde halledilmesi gereken en önemli, temel meselelerden birisi de şudur: "Önüme

Bu iki kavram, monoteizm'e doğru yönelmiş bir itikadın geçiş kavramları olarak anlaşılacak durumundadır. Yine kitabelerdeki şu ifadelerden de bunun dışında bir anlam çıkarmak oldukça zor görünmektedir:

"Üze Türük Teñrişi Türük iduk Yeri Subı..." [= "Üstteki Türk Tanrısı ve Türk kutsal yer-Su'yu" ...]

"Üze Teñri asra Yir yarlıkaduk için..." [= "Üstte Tanrı altta Yer yarlığı için..."]

"Üze Teñri iduk Yer Sub eçim kağan kaatı..." [= "Yukarıda Tanrı, aşağıda Yer-Su ile amcam kağanın kutu (ruhu?-D.H)..."]

[Durmuş Hocaoğlu., TÜRK-İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE MODERN FİZİK'TE KOZMOS., s.122-123]

²² Bu konuda genel bir bilgi için, bkz, msl: Julien A. Ripley, Jr., THE ELEMENTS AND STRUCTURE OF THE PHYSICAL SCIENCES., s.54. v.dv.

²³ Burada "İdealist Felsefe" ibaresi ile ilgili olarak kısa bir açıklamanın faydasız olmayacağı düşünülmüştür. İdealist Felsefe, "Varlık'ın esas itibarıyla İde'den ibaret olduğu" temel tezine dayanır. Buna göre, maddî ve cismânî şeylerin ötesinde, gayri maddî bir varlık olarak İde bulunur ki maddî varlıklar, nesnelere, cisimlere, şu veya bu şekilde, ama mutlaka varlıklarını İde'den alırlar. En büyük temsilcileri arasında Platon'un, Hegel'in, Berkeley'in bulunduğu İdealist Felsefe'nin sabit bir şekli olduğu söylenemez. Çok kabasından söylenecek olursa, İdealist Felsefe, bir gerçeklik alanı olarak dış-dünya'yı, madde'yi inkâr, gerçekliğini reddetmez, sadece onu gayri maddî olan

geçilemez şekilde fenalığa mahkûm bir maddî âlem niçin olsun?"²⁴. Platon'a göre, *Âlem* hâdistir, sonradan vücut bulmuştur; ezeli değildir.²⁵ Onu var-kılan, *Tanrı*'dir. *İdé*, yegâne *varlık*'tur, onun dışında ancak *yokluk* vardır. Burada *yokluk*, bir fenomenler âlemi, yani *kozmos* meydana getirilebilmesi için, *İdé*'nin kullandığı ilk malzeme olmaktadır ki buna, Platon'un ardılları tarafından "*hyle*" adı verilmiş ve "*madde*" anlamında kullanılmıştır. *Hyle* kelimesi, tam olarak gerçek bir varlığı bulunmayan, mahiyeti karanlık bir nesne anlamı taşımaktadır (işbu *hyle* ibaresi Arapça'ya *heyulâ* olarak intikal etmiş ve hemen-hemen aynı anlamda kullanılmıştır). *Madde*, "*cisim*" değildir, fakat *İdé*'nin şekil verici tesiriyle cisim olabilen şeydir. *Cisim*, belli formu, en, boy ve derinliği olan, nitelik izafe edilebilen şeydir.²⁶ *Hyle*, yani madde, bu sûretle, Platon felsefesinde en aşağı derekeden bir varlık niteliği kazanmıştır. *Madde*, mekân ile, cisimlerin yeri ile bir ve aynı şeydir. *Madde*, ulûhiyetle beraber aynı ezeliyeti paylaşır. *Kozmos*'un ezeli olmamasına karşılık, madde ezeli değildir. Ancak, bu ezeliyet Tanrı için bir zül değildir. Yani Tanrı madde'yi yaratmış değildir; zira, madde, bir yokluk'tur, varlık ise yokluk'u meydana getiremez.²⁷

Platon felsefesinde madde'nin yokluk ile eş-anamlı telaffuzu ve maddeler dünyasının bu şekilde bir ikincillığe itilmesi, tesirini bütün zamanlar boyunca gösterecektir.

I.III.I.4. Aristo-Batlamyus Kozmolojisi'nin Temel Nitelikleri²⁸

Bu kozmolojinin temeli, Aristo felsefesi ve kozmolojisidir. Bu felsefede âlem hâdis (yaratılmış) değil kadîm'dir. Ancak bu kıdem, 'form' itibariyle olan bir kıdem değil 'madde' itibariyle (buradaki 'madde' kavramı genel olarak 'cisim' mânâsında değil, 'kozmosun ham maddesi' mânâsındadır) olan bir kıdemdir. Aristo felsefesinin en temel kavramlarının başında bulunan,

İdé'ye nazaran ikincil bir mevkie, tâli bir konuma indirir. Halbuki işbu "İdealizm" ve "İdealist Felsefe" ibareleri, daha sonraları, özellikle Militan Marksizm'in tesiri ile, aşağılayıcı bir anlam ile doldurulmaya çalışılmış ve adetâ, *zıncıklık* anlamında kullanılır olmuştur. Bu hususta Marksizm tarihi, zengin örneklerle doludur. Felsefeyi en alt düzlemde, zavalı bir militanlık için basit bir enstrüman olarak kullanmaya yeltenen Türk Marksistlerinde de aynı paralojik duruma sıkça rastlanmaktadır.

²⁴ A. Weber., FELSEFE TARİHİ., s.54.pr:2

²⁵ Platon, TIMAIOS., 28.c

²⁶ Platon., TIMAIOS., 62.d

²⁷ A. Weber., FELSEFE TARİHİ., s.55.pr:1

²⁸ Aristo kozmolojisi ve fiziği için, bkz: R. Hope., ARISTOTLE'S PHYSICS

Âlem'deki İlk İlet olarak tanımlanan ve "Tanrı" ile özdeşleştirilebilecek olan²⁹ İlk Muharrik, bu âlemi yaratmamış ve fakat onun sûretsiz (formsuz; amorf) ham malzemesine (maddesine) sûret kazandırmakla ona 'gerçek varlık' kimliği vermiştir. Étienne Gilson bu durumu şu şekilde özetlemektedir:³⁰

"Aristoteles'in dünyası, her zaman var olmuş ve her zaman var olacak olan bir dünya olarak işte oradadır. O, ezeli olarak zorunlu ve zorunlu olarak ezeli olan bir dünyadır."

Bu felsefe, yine birçok kadim felsefe gibi, öncelikle, Âlem'i birbirinden radikal olarak farklı olan iki kısma ayırır ve sonra dabu iki kısmı iki ayrı isim ile nitelendirir: "Ay-üstü Âlemi" ve "Ay-altı Âlemi". Bu iki âlemin birlikte aynı varlık sistemini oluşturmaları göz önüne alındığında, topyekûn âlemin dikotomik bir nitelik taşımakta olduğu söylenebilir. Fakat Aristo, bu iki âlemin arasına kalitatif olarak büyük bir fark, uçurum denecek kadar büyük bir fark sokar ki, bu radikal farklılık dolayısıyla Aristocu kozmosun *düalistik* karakterinin daha baskın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, Ay-üstü Âlemi birincil (aslı, primer), ulvî, lâhûtî, ilâhî bir varlık alanıdır. Buna karşılık Ay-altı Âlemi süflî, nâsûtî, ikincil (tâlî, sekonder) dereceden bir varlık alanıdır. Birincil Âlem, madde'den uzak, madde'den arınmış, ebedî olarak ve hep aynı yeknesaklık içerisinde en mükemmel hareket nevi' olan *dairesel hareket*'i icra eden, yani bitimlilikten, kevn ve fesâd'dan masûn, değişme'den korunmuş, sâf esîr'den mâmul semâvî küreler (felekler) yurdudur. Ay-altı Âlemi de, vakıa, ham maddesi itibariyle, bir bütün olarak ebedîdir; keza orada da toplam hareketler miktarı ebedîdir. Fakat bu hareketler münferiden bitimli, sonludur: Ay-altı dünyasındaki her *hareket* mutlaka bir *sükûnet* ile son bulur. Ay-altı'ndaki bütü hareketlerin bitimli oluşu, birbiriyle iç-içe geçmiş, ayrılmaz bir bütünlük oluşturan Aristo fiziği ve felsefesinin en önemli rükünlerindedir. Bütü hareketlerin son bulması, Aristotelien Evren'in *statik* ve *hiyerarşik* oluşundandır.

Aristo sistemine düalistik bir karakter veren en temel ayrımlardan birisi de, Ay-altı Âlemi'nin "*fiziksel-dünya*", yani fiziksel kanunlara tâbi bir varlık alanı olmasına karşılık, Ay-üstü Âlemi'nin fiziksel bir nitelik taşımaması, fiziksel kanunlara tâbi olmamasıdır. Filhakika, Ay-üstü Âlemi, ilâhî vasfı dolayısıyla 'fiziksel'likten müstağni tutulmuştur. Aristo sisteminde her iki âlem arasındaki bu ontik ve kozmik farklılık, Aristo'nun yaygın şöhreti ve

²⁹ John Rowe Workman, "ARISTOTLE" Md., THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA., Vol:2., s.243.sü:2 .st: 1/8-10

³⁰ Étienne Gilson., TANRI VE FELSEFE., s.31.pr:4.

baskın otoritesi sonucu hem Şark-İslâm dünyasına ve hem de Garp-Hristiyan dünyasına aynıyla intikal etmekle her iki dünyada bilimin gelişmesindeki en önemli engellerden birisi olmuş ve ancak XVII. yüzyılda ifna edilebilmiştir (bizdeki saltanatı daha uzun ömürlü olmuştur).

Her iki âlem arasındaki bu *ontolojik fark*'ın yanında bir de onların niteliklerine uygun düşen *aksiyolojik fark* konmuştur: Ay-altı, “madde”nin dünyasıdır. Aristo felsefesinde *madde*, son derece önemli bir yer işgal eder: O, bir realitedir, varlığı gerçektir, bir hayal veya vehim ürünü değildir. Dış-dünya hakkındaki bilginin kaynağı da o'dur. Fakat madde'nin bu müsbet niteliklerinin yanında son derecede menfi nitelikleri de vardır: O, pasif, ağır, kendiliğinden hiçbirşeye muktedir olamayan adı, süflî bir varlıktır.³¹ Madde, kozmos'un, bütünüyle İlk Muharrık tarafından harekete geçirilmek sûretiyle gerçek bir varlığa dönüştürülmesi esnasında en sonra harekete geçen, bu yüzden de İlâhî Varlık'tan en az feyz alan ve bunun içindir ki tanrısallık'tan en uzak mesafede bulunan bir varlık alanıdır. Bu sûretle Aristo felsefesi, evrenin önemli ve temel bir kurucu olmasına rağmen, madde'yi ve maddesel dünya'ya, yani Arz'ı, Physis'i aşağılamış olmaktadır.

Ancak şunun da belirtilmesi gerekir: Aristo felsefesi, her ne kadar Arz'ı, Dünya'ya bu şekilde bir ikinci sınıflığa düşürmekte ise de bir yandan da ona ikinci bir görev daha yüklemekte ve bir anlamda kürre-i arz'a, dünya'ya bir başka türden bir itibar vermektedir: *Arz, kozmosun merkezidir. Bütün varlık sistemi onun etrafında deveran etmektedir.*

Şu halde Aristo sisteminde fiziksel-dünya'ya birbiriyle çelişkin iki ayrı fonksiyon izafe edildiğini ileri sürebiliriz. Bunlardan birincisi ile fiziksel-dünya ontolojik, kozmolojik ve aksiyolojik olarak aşağılanırken ikincisinde de yüceltilmektedir. Fakat, sistemin esas olarak birinci, yani dünya'ya aşağılayıcı karakterinin daima baskın olduğunu belirtmek icap etmektedir.

I.III.I.5. Aristo'nun ve Aristo-Batlamyus Kozmolojisi'nin Batı'ya Nüfuzu

Öncelikle, Étienne Gilson'un şu tesbitinin doğruluğunu tasdik etmenin gerekli olduğunu belirtmek isterim: “*Batı kültür tarihinin her bölümü*

³¹ Aristo'nun “madde”ye izafe ettiği bu nitelikler içerisinde bilhassa ‘**maddenin kendiliğinden hareket etmeye muktedir olamayışı**’ ilkesi, bilim açısından son derece önemlidir. Aristo'nun birçok fikri zamanla değerini kaybetmişse de, daha sonraları “**Atalet**” [**Eylemsizlik, Inertia**] ismi verilen bu ilke, gerek Klasik Fizik ve gerekse de Modern Fizik'de en temel ilkelerden birisi olmuştur.

*Yunanlılarla başlar*³². Nitekim, Antik Yunan'ın birçok kültür unsuru uzun bir süreç içerisinde sindirile-sindirile Batı kültürüne adapte edilmiştir. Bu cümleden olmak üzere, Aristo'nun bütün felsefesi ve bilim anlayışı gibi kozmolojisi de önceleri Hristiyanlık ile çatışmış olmasına rağmen, uzun asırlar süresince yavaş-yavaş aralarındaki buzların erimeye başlaması ile birbirlerine yaklaşmışlar ve nihayet Aquino'lu Thomas ile de Hristiyanlık ve Aristoculuk barıştırılmış, hattâ, Aristo felsefesi bir bakıma Hristiyanlık dininin bir rüknü haline gelmiştir.³³ Bu hususta Alfred Weber şunları söylemektedir:³⁴

"XIII'ncü asrın başında, hristiyan Avrupa, Aristoteles hakkında, Boethius'a izafe edilen lâtince tercümesinde, henüz Organon'un ancak bir kısmından başka birşey bilinmiyordu. Bu devirden başlayarak işler çabuk değişti. 1250'ye doğru, Lincoln piskoposu Robert, Nikomakos Etik'ini lâtinceye tercüme ediyor. Dominiken Büyük Albert ve Aquino'lu Saint Thomas, Stageiroslu (: Aristoteles - D.H.) hakkında kıymetli tefsirler yazıyorlar ve her şekilde eserlerinin tercümesini teşvik ediyorlar./...."

"Aristoteles bir yenilikti ve Kilise, muhafazakâr sistemi dolayısıyla, onunla mücadele etmeliydi. O hem müşrik olarak, hem yalancı peygamberin tilmizlerinin himaye ettiği kimse olarak, hristiyanlığın düşmanı (antichrétiennes) temayüllerinin timsali değil miydi?/.../ Bunun için Kilise, Aristoteles'in fiziğe ait yazılarını 1209'da ve Metafizik'i 1215'de mahkûm etti. Fakat yavaş yavaş fikrini değiştirdi. Asrın ortasından başlayarak Paris'te Aristoteles'e ait umumî dersler yapılmasına razı oldu ve elli sene sonra Stageiroslu, kendi rafizâliğinden şüphe ettirmeden, fikirlerinin aksini söylemek imkânsız olan resmî filozofu olmuştu./.../ Şüphesiz Aristoteles müşrikti ve bundan dolayı imanın düşmanı idi, fakat eğer, buna rağmen, doktrini İncil'e uygunsa, bu İsa'nın şerefine sadece daha çok yardım ederdi."

Bunun neticesi olarak, temelinde Aristoculuk bulunan Batlamyus'un *Yer-Merkezcil Kozmos* doktrini de Kilise'nin resmî kozmolojisi haline almıştır. Vakıta Thomas için bu kozmoloji sadece işe yarar bir *hipotez* idi ama her zaman kraldan daha fazla kralcılar bulunur; nitekim Thomas'ın ardılları onun hipotez olarak kabul ettiği bu görüşü zamanla kas-katı, rijid bir mutlak doğru

³² Étienne Gilson., TANRI VE FELSEFE., s. 15.st:1

³³ "... St. Thomas'ın hemen hemen hristiyanlaştırdığı Aristoteles, Batı'daki öğretimin temeli olmuştur". [Alexandre Koyré., YENİÇAĞ BİLİMİNİN DOĞUŞU., s.25.pr:1]

³⁴ A. Weber., FELSEFE TARİHİ., s.151.pr:2-s.152.pr:2

olarak kabul etmek suretiyle üstadlarını aşılar. Artık, Thomas'cılık ile Hristiyanlık özdeşleştirilmişti.³⁵

Russell bu durumu, "Aquino'lu Thomas çok bakımdan Aristoteles'i öyle yakından izler ki Stageira'lı filozof Katolikler arasında hemen hemen kilise babalarının yetkesine sahip duruma gelmiştir. Aristoteles'i salt felsefe alanında eleştirmek küfür sayılır olmuştur"³⁶ diyerek ifade etmekte ve hemen bu cümlesinin akabinde, aradan geçen bunca istihaleye rağmen, kendisinin karşılaştığı bir hâdiseyi şaşkınlık dolu bir ifadeyle şöyle aktarmaktadır: "Ben bir radyo yayınında bunu yaptım diye, birçok Katolikten protesto mektubu almıştım". Bu da Toynbee'nin, "Hristiyanlığın Batı kültürünün iliklerine kadar işlemiş olduğu" hakkındaki tezini teyid eden bir vakıa olsa gerektir.³⁷

I.III.II. "Vahdaniyet" Kavramının Mevcut Olmaması: "Şirk Problemi"

Vahdaniyet'in en önemli niteliği, "bütün varlık'ı bütüncül bir nazar ile kucaklamak" olarak tanımlanabilir. Bununla elbette, "Tanrı'nın Âlem ile bir ve aynı olduğu" şeklinde pantcistik bir monizm iddiası ileri sürülmekte değildir; anlatılmak istenen, varlık sisteminin bir ve aynı failin, Tanrı'nın, has ismi ile "Allah"ın eseri olması, varlık'ın herbir zerresinde O'nun soluklanma-

³⁵ Cemal Yıldırım, BİLİM TARİHİ, s.84.5

³⁶ B. Russell., BATI FELSEFESİ TARİHİ, s.435.2

³⁷ Arnold Toynbee, birçok eserinde temel tez olarak Batı'nın Hristiyanlık'tan sapmakta olduğu fikrini ileri sürmektedir ve ileride de göreceğimiz gibi, o, meselâ, Reformasyon ve Rönesans hareketlerini, Laiklik ve Sekülerlik'i, bir çeşit râlizilik olarak telakki etmekte ve genel olarak, Hristiyan kültür ve medeniyetinde bir tereddide işaret etmektedir. Fakat buna rağmen onun bir başka tezi daha vardır: *Batı, her ne sûretle olursa olsun, yine de Hristiyan'dır*. Nitekim o, Batı'nın Hristiyanlık ile nasıl yoğrulmuş olduğu hakkında şunları söylemektedir:

"Batı ve Bizans dünyalarında Hristiyanlık, bunu şimdi kaybediyor olsa bile, yüzyıllarca elden bırakmadığı bir tekel kurdu. Gerek Neoplatonist karşı-kilisenin, gerekse dört Helen felsefesinin — Platonculuk, Aristoculuk, Stoacılık, Epikürçülük — ölümünden bu yana ise en az ondört yüzyıl geçti. Bizans ve Batı'nın, Helenizm'in doğrudan doğruya çeşme başından yaratmaya çalıştığı rönesanslar yüzeysel ve anlık oldu. Batı ve Bizans toplumları şimdilerde hristiyan olmaktan çıkıyor olabilirler, ama gene de kaçınılmaz bir biçimde eski-hristiyan'dırlar. Kültürel mirasları Hristiyanlıkla öylesine dolup taşmıştır ki kendilerini hristiyan geçmişlerinden koparıp ayırmaları mümkün olamaz".

[A. Toynbee., TARİH BİLİNCİ, C.I., s.61.süt:2.pr:2]

sıdır. Şöyle de diyebiliriz: 'Vahdaniyet', tam yetkin anlamıyla 'evrensel düzen' kavramının en kesin, en güvenilir teminatıdır. Bu fikrin mevcudiyetsizliği veya en küçük bir şekilde ihlâli, varlık sisteminin olgun anlamda bir "düzen" çerçevesinde idrâk edilmesine engel olacaktır.

Hristiyanlık, vahdaniyet fikrini yaralamakla, varlık'ın köken itibarıyla 'bir' oluşunu yaralamış olmaktadır ki bu husus, topyekûn varlık'ın, aslında, bir *kozmos* olarak değil bir *kaos* olarak algılanmasına yol açmaktadır.

Vahdaniyet kavramına engel olan iki büyük handikap, ya da şirk'i hasıl eden ve besleyen iki büyük kaynak olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, eskilerin inançlarından, diğer tabirle, toplumsal şuur-altı'nın bakiyelerinden kurtulamaktan ileri gelen *sosyal ve tarihsel kaynak* ve ikincisi de, konunun kendi zâtından, bünyesinden ileri gelen *bünyesel kaynak*'tır.

I.III.II.1. Şirk'in Sosyal ve Tarihsel Kaynağı

Bu husus, hemen bütün kadîm ilkel dinlerde ve felsefelerde mevcut olan *müşriklik (politeizm)* itikadının, daha sonrakilerinin inançlarına sızmaları, onları zaptetmeleri, deforme ve dejenere etmeleri olarak özetlenebilir. Burada detayına girmeye mekânımız imkân vermediği için özetle söylemek isteriz ki, bilinen bütün eski dinlerin hemen tamamı şirk inancı taşımaktadır. Bu, Şark için de, Garp için de, böyledir. Vahyî dinlerin mücadelelerinin temel esprisi de bundan ibarettir: *Şirk'e karşı mücadele*. Bu itikadların, bütün mücadelelere rağmen bir tek istisnası dışında hiçbir zaman tam olarak yok edilemediği, ortadan kalkmış gibi görünseler de yeni dinin içine sızmaya ve örtülü olarak, tamamen veya kısmen yaşamaya muvaffak olabildikleri, bilinen bir husustur. Bu itibarla *müşriklik*, tamamiyle, kelimenin hâlis anlamıyla tam olarak yok edilmesi handiyse imkânsız olan, son derece dayanıklı *sosyal bir virüs* olarak nitelendirilebilir. Bu virüs, Batı medeniyetinin oluşumunda da Hristiyanlık içine sızarak onu kirletmeyi başarmıştır. Modernite'nin kurucusu olabilecek kadar güçlü bir kültür ve medeniyetin şirk'e mağlup olması yadırganabilir bir durum olmasına karşılık, hakikat budur. Keza, çağdaş medeniyet bağlamında dış-dünya'yı fethetmiş Japon toplumunun daha da ilkel bir müşriklik içinde, 'puta-tapar' bir toplum olması da, yine, bir başka ilginç örnektir.

Fakat, müşriklik problemi'nin temeli, sosyal ve tarihsel kaynağın da kendisinden neş'et ettiği, bünyesel handikap'da aranmalıdır.

I.III.II.2. Şirk'in Bünyesel Kaynağı

Başlangıçta da söylenmiş olduğu üzere, şirk'in en büyük beslenme kaynağı, onun zâtından, bünyesinden ileri gelmektedir ki bunun da en belli-başlı sebebi olarak şu ikisini ileri sürebiliriz: Birincisi, "Yaratma" ve "varlık"

ile “yokluk” kavramlarının insan müdrikesince tam olarak kavranabilmesindeki güçlük ve ikincisi, müteal (transandantal; aşkın) bir “Bir İlâh” ile “Eşya” arasındaki münasebetleri kavrayabilmek ve dengeleyebilmekteki güçlüktür. Bunlara, insan zihninin somutu kavramayı daha kolay bulmasından ileri gelen “put” telakkisi ve insan'ın putlaştırılması olarak da okunabilecek olan “antropomorfizm” de eklenmelidir.

1. “Yaratma” ve “Varlık” ve “Yokluk” Problemleri³⁸

“Yaratma”, bütün insanlık tarihi boyunca en zor anlaşılabilen kavramlardan birisi, büyük ihtimal ile de birincisi olagelmıştır. Vakıa, mesele yalnızca bir nazarla ele alındığında “yaratma”nın anlaşılabilir bir kavram olarak nitelendirilmesinin anlamsız olduğu düşünülebilir. Fakat daha derinlikli bir analize teşebbüs edildiğinde, meselenin ilk nazarda görülenden çok daha karmaşık olduğu ve hattâ, onun, bir kavram olarak ne anlama geldiğinin, tam mânâsıyla neyi ifade ettiğinin bugüne kadar her zaman tam ve noksansız bir şekilde anlaşılabilmiş olduğunu söyleyebilmenin pek de sanıldığı kadar kolay olamayacağı görülmezlik edemez. Bunun temel sebebini, insan müdrikesinin böylesi bir kelimenin kavramsal muhtevasını ‘tam olarak’ ihata edebilecek bir kapasiteye sahip olmamasında aramak icap eder. Zira bu kavramın en uç noktasındaki anlamı, *bir şey yok iken onu var oldurmak*’tır ki bu da bizi iki kavramla daha yüz-yüze getirir: “yokluk” ve “varlık”. Bunlar ise, sınırlı ve sonlu olan insan zihninin noksansız olarak kavrayabileceği şeyler değildir.

Bir kavram olarak “varlık”, nisbeten daha kolay anlaşılabilir: Çünkü bizler ‘var-olan bir şeyler’iz, keza etrafımızdaki şeyler de ‘var-olan şeyler’dir. Yani bizde, doğuştan gelen bir fikir, bir ‘fitrî fikir’ (idea innata) olarak ‘varlık’, ‘var-olmak’ gibi kavramlar vardır ve bunların dış-dünya’da tekabül ettiği somut, elle tutulur karşılıkları vardır. Ancak “var-olmak bilincine sahip olmak” ile “var-olmak’ın ne demek olduğunu kavramak” arasında kategorik bir fark olduğuna dikkat edilmesi icap etmektedir. Beri yandan, konu “yokluk” olunca problem daha da zorlaşmakta ve adetâ içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Biz, *yokluk*’un ne demek olduğunu anlayamamaktayız, sadece *dil* ile ifade edebilmekte ve hakkında, hiçbir detay vermeyen, son derece flu, bulanık, müphem bir bilgi — ki bunu bilgi ‘bilgi’den ziyade ‘mâlûmat’ olarak nitelendirmek daha uygun olmalıdır — ve kanaata sahip bulunmaktayız.

Düşünce tarihinin en eski zamanlarından beri zihinleri kurcalayan bu kavramlar hakkında, filozof Parmenides’in şu aksiyomu vaz’ etmiş olduğu

³⁸ Burada bu kavramların sadece Batı düşüncesindeki serencâmı ele alınmaktadır. İslâm düşüncesinde yaratma konusuna, yeri geldikçe müstakilen temas edilecektir.

bilinmektedir: “*var vardır, yok yoktur*”. O, “*nesnelerin yaratılışı üzerine*” adlı eserinde şöyle söyler:³⁹

*“Söylemek ve düşünmek gerek var-olan'ın olduğunu; var-olan vardır
Hiç ise yoktur...”*

*.....
Hakkından gelinemez hiç şu var-olmayan'ın var-olduğunun
Sen bu araştırma yolundan uzak tut düşünceni*

*.....
Nasıl, nereden yetiştir? Bırakmayacağım var-olmayan'dan
Sözetmeğe ne de düşünmeğe seni; söylenemez, düşünülemez çünkü
Var-olmadığı”*

Görüldüğü gibi Parmenides, aklın daha derinlere inmemesinden dolayı, tartışmasız bir temel ilke (aksiyom) olarak “var-olan'ın var-olduğunu” ve “yok-olan'ın da yok olduğunu” söylemekte, fakat ‘yokluk’a da bir tür ‘varlık’ keyfiyeti izafe etmektedir: “*Söylenemez, düşünülemez çünkü / Var-olmadığı*” ifadesi ile bu, ihsas ettirilmektedir.

Parmenides'ten başka düşünürler de vardır ki bunlar daha da ileri giderek, doğrudan-doğruya, yokluk'a da bir çeşit varlık izafe etmişler, yani *yokluk*'un da aslında bir tür *varlık* olduğunu ileri sürmüşlerdir. Meselâ Platon, “Sofistler” isimli diyalogunda, “... *var-olmayan, varlık-içeriği bakımından başka hiçbir var-olan'dan aşağı değildir*” demektedir ve şöyle devam etmektedir:

*“Nasıl büyük büyük idi, güzel güzel idi ve büyük-olmayan büyük-değil, güzel olmayan güzel-değil idiyse, aynı şekilde, var-olmayan da var-değil olarak var-olan'ın pekçok cinslerinin çokluğunda bir öge idi ve bir öğedir”.*⁴⁰

Yani, Platon demektedir ki, var-olmayan da bir var-olmayan olarak var'dır; şu halde de var-olmamak da bir tür var-olmak'tır. Bundan önce de söz edildiği üzere, Platon felsefesinde İdé, varlık ismini taşımaya müstahak olan tek varlık'tır, O'nun dışında ‘yokluk’ vardır. Yokluk, İdé'nin bir fenomenler âlemi (kozmos, cvren) yapmak için kullandığı ilk malzemedir. Böylece, ‘yokluk’ da ‘varlık’a benzer bir hale gelmekte ve İdé'nin mutlak varlığına

³⁹ Parmenides., “Nesnelerin yaratılışı üzerine”., B.4, B.6. [Kranz., ANTİK FELSEFE., s.62.-63]

⁴⁰ Platon., SOFİSTLER., 258.C [PLATON., DİYALOGLAR.2., REMZİ., s.339.pr:1/1-s.340]

iştirak etmektedir.⁴¹ Yine, daha önce de temas edilmiş olduğu vecchiyle, Platon felsefesinde ‘madde’ de ‘yokluk’ olarak nitelendirilmiştir.

İmdi, kelimeleri tam terimsel anlamlarında kullanmak kaydıyla, *yokluk vardır* diyemeyeceğimiz gibi *yokluk yoktur* da diyemeyiz. Zira: Yokluk'un bir varlığından bahsedilemez; çünkü, o zaman yokluk, yok-luk değil var-lık olur. Benzer şekilde, yokluk'un bir yok-luk olduğu da söylenemez; bu ise bir totoloji (bir şeyi kendisi ile tarif etmek) olur. Bu da bizi tekrar, Parmenides'in “var-olan vardır, yok-olan yoktur” ilkesine götürür. Bu ilke, aslında yokluk kavramını açıklamakta değildir, sadece onu tartışmasız bir argüman, bir aksiyom olarak almaktadır.

İşte, bu güçlük, “varlığın var-olması” bağlamında, “Tanrı ile Şeyler (Eşya) arasındaki ilişki”yi sıkıntılı bir hale getirmiştir. Şöyle ki:

a: Şeyler hep var mıdır, yoksa varlıkları Tanrı'nın onları var-kılmasının bir ürünü müdür? Buna verilecek müsbet bir cevap şu soruyu da beraberinde getirmektedir: Tanrı Şeyler'i var-kılmışsa bu “nasıl” bir prosesdir? Ayrıca: Buna şu sorunun da eklenmesi gerekecektir: Şayet Tanrı Eşya'yı var-kılmış ise, bu bir defada olup-bitmiş tarihsel bir proses midir, yoksa kesintisiz devam etmekte olan bir aktüel proses mi? Yani, varlık kazanan Eşya bir daha O'na ihtiyaç duymaksızın artık hep var-olmaya devam edebilir mi? Yoksa Tanrı, Âlem'e mütamadî sûrette müdahale etmekte, Eşya ile sürekli bağlantı halinde mi olmaktadır? Eğer bu suallere olumsuz bir cevap verilecek olursa bu da şu suali gündeme getirir: Şeyler eğer varlıklarını Tanrı'ya medyun değilse, birer var-olan olarak kendi varlıklarını nasıl kendileri sağlayabilmektedirler?

b: Bu suallere verilecek cevaplar müsbet ya da menfi olsun, akabinde şu soru de gelecektir: Tanrı Şeyler'i velev ki var-kılsın ya da Şeyler hep var-olmakta olsunlar, Tanrı onları bilir mi?

Yukarıdaki suallerin a grubu “yaratma problemi” ve b grubu da “bilgi problemi” olarak özetlenebilir.

Felsefe ve ilâhiyat tarihi bu çetrefilli sualler ve onlara verilen cevaplarla dolar-taşar. Biz burada konuya sadece kalın çizgilerle temas edecek ve çok muhtasar bir özet yapmakla iktifa edeceğiz.

Bu suallere, Tanrı kavramını olumlu bir argüman olarak devreye sokmak sûretiyle teklif edilen bir çözüm şekli “Deizm”, bir diğeri “Sudûrcu-

⁴¹ A. Weber., FELSEFE TARİHİ, s.54.pr:1/1 v.dv.

luk”(Emanationalism) ve üçüncüsü de “Yaratıcılık” (Creationism) olmaktadır. Deistik görüşün kesin olarak, ve Sudûrcu görüşün de çok önemli boyutlarda, *heretik (rafizî)* karakter taşıdığını aşikârdır. Bunların her ikisindeki işbu heretizmin temel saikinin de, “Bir” (“Tekil”) olan Tanrı [Bir İlâh= İlâhün Vâhidun] ile “Çoğul” olan Eşya arasındaki münasebetin dozajını ayarlayamamak olduğunu söyleyebiliriz. Eğer çözüm teklifleri, Tanrı kavramının reddi temel argüman olarak seçilmişse, bu da, “Ateizm”dir.

1.1.Deizm

Deizm'de, bir “Bir Tanrı” itikadının bulunduğu inkâr edilemez. Ancak, burada, Bir Tanrı ile Şeyler arasındaki bağ koparılmıştır. Yukarıda sözünü etmiş olduğumuz, “*müteal bir “Bir İlâh” ile “Eşya” arasındaki münasebetleri kavrayabilmek ve dengeleyebilmekteki güçlük*” burada kendisini açıkça göstermektedir. Deizm, ‘müteal ilâh’ (aşkın tanrı) kavramını, haddini ve kavramsal sınırlarını çok tecavüz eden bir aşırılık içerisinde algılamakta, O'nun ‘Eşya-üstü’ kimliğinden hareket ederek, O'nu ‘Eşya ile ilgisiz’ bir hale getirmektedir. Bir bakıma, “*Tanrı'nın aşırı ta'zimi*” olarak da nitelendirilebilecek olan Deizm, Tanrı'yı kendi tekilliği içinde hapsetmekte, O'nun diğer varlıklar (eşya) ile ilişkisini koparmaktadır. Deistik düşüncede Tanrı o kadar müteal, o kadar aşkın, o kadar yücedir ki O'nun kendisi dışındaki herhangi birşey ile ilgili olması, yani, Eşya'yı yaratması, idare etmesi, bilgisine vakıf olması.. ilh. bir züldür: Bir güç ve kudret değil, bir zül! Zira, O, ancak kendi zâtının hem-küfvi olabilecek birisi ile ilgilenebilir. Halbuki O, her hususta tekil olmakla kendisinin hem-küfvi de yine kendisi olabilecektir. Dolayısıyla da Tanrı, kendi zâtının dışındaki hiçbir şey ile herhangi bir münasebet tesis edemez.

Bu anlayışın en yetkin şekillerinden birisi, Aristoteles felsefesinde görülmektedir. Burada Tanrı anlamında zikredilen İlk Muharrik'in Şeyler ile en ufak bir rabitası bile söz konusu değildir. O, Âlem'i yaratmamıştır, ayrıca onu idare de etmez. Keza, Tanrı, kozmos'da nelerin olup-bittiğinden de habersizdir. O'nun Kozmos ile bütün alakası, ezelden beri ham malzeme olarak mevcut, fakat sûretsiz olan kozmos'u hareket'e geçirmek sûretiyle ona hem madde ve hem de sûret sahibi bir şey, yani ‘gerçek bir varlık’ olma imkânı bahşetmiş olmaktan, onu bir nevi *kaos* halinden *kozmos* haline inkilab ettirmekten ibarettir. Fakat Tanrı bunu yaparken dahi kozmos ile çok belli-belirsiz bir ‘ânlık’ (instantaneous) ilişkiye girmiştir. ‘Ân’, ölçülemez, kantitatif olmayan bir kavram olduğu için bu ilişki, sahici anlamda bir ilişki olarak anlaşılabilir. Nitekim O, kozmos'un bütününe değil, sadece en dışta bulunan en büyük küreyi harekete geçirmiş, hattâ bunu yaparken dahi ona da doğrudan dokunmamış, var ile yok arası (modern matematiksel tabir ile,

“sonsuz küçük”; “limit”) bir temasda, belli-belisiz bir etkide bulunmuştur. Aristocu Deizm'de “yaratma” gibi bir sıfattan mahrum bırakılan Tanrı'ya sadece, yukarıda özetlenen şekilde “imar etme” fonksiyonu tevdi edilmiştir ki bu sebepten dolayı O, bir “Demiorgus” (Mimar) olarak anılmaya hak kazanmaktadır.

1.2. Sudûrculuk

“Bir Tanrı” ile Eşya arasındaki münasebeti sıhhatli bir zemine oturtmanın getirdiği güçlükten ileri gelen heretizmin bir başka örneği de Sudûrcu nazariyede gözlemlenmektedir. Nasıl ki Deizm'de temel problem, Bir Tanrı'nın ‘Müteal’ (aşkın=transandant) niteliğini korumak ise Sudûrculuk'ta da temel problem, Bir Tanrı'nın “Birlik” (“Ehadiyet”) niteliğini korumaktır diyebiliriz. Yine benzer şekilde, nasıl ki Deizm Tanrı'nın ‘müteal’ niteliğini korumak isterken sapkınlığa düçar olmuşsa, Tanrı'nın ‘Birlik’ niteliğini korumak isterken gösterilen aşırılık da Sudûrculuğun, en azından bazı hususlarda sapkınlığa düçar olmasına yol açmıştır.

Sudûrculuk (Emanationalism), Tanrı'yı en hâlis anlamıyla, “katıksız bir tekillik”, “Sâf Bir” olarak kabul eder. Halbuki Eşya ise “çoğulluk”tur. Beri yandan, Sudûrcu teori, Eşya'nın varlığının kendinde (in itself) olmakla beraber kendinden (by itself olmadığını kabul eder. Öyleyse, Eşya'nın var-olması, Bir Tanrı ile bir şekilde alâkalı olmak durumundadır. İmdi:

a: Sudûrculuğun sâdik kaldığı birinci ilke, Parmenides'ten gelen, “*var-olan vardır, yok-olan yoktur*” ilkesidir. Buna göre, madem ki “var-olan vardır, yok-olan yoktur”, şu halde, “yokluk'tan varlık çıkmaz”. Öyleyse, “*yoktan var-kılma*”, yani “*yaratma*” yoktur. Bu ilke, Bir Tanrı'nın Çoğul Eşya'yı yokluktan var-kılmasının imkânsızlığını gösterir. Yani, Şeyler, kendi zatlari itibariyle (kendinden; by itself) var değildirlir, ancak, yokluktan, yaratma ile vücut bulmuş da değildirlir.

b: Bu hale göre, Eşya'nın vücut bulması için tek mümkün yol, *varlığının Tanrı'nın varlığından çıkması*, ‘*sâdir olması*’ olacaktır. Yani, Tanrı, Eşya'yı yoktan halk etmeyecek ve fakat ona, kendi varlığından varlık verecektir. İşte, bu teoriye “sudûrculuk” denmesinin sebebi, bu düşünce tarzıdır.

Fakat burada bu görüşün “yaratıcılık” lehine savunusunun da yapılabileceğini teslim etmek gerekir. Şöyle ki: Bu nazariye ‘yaratma’yı radikal olarak reddetmekte değil, ona, başka bir tür anlam vermektedir. Bu da, ‘yaratma’nın ‘yoktan var-kılma’ yerine, ‘yok iken var-kılma’ şeklindeki tefsiridir. Yani, Tanrı, Şeyler'i kendi varlığından varlığa kavuşturmakla, onlara, ‘daha önce yok iken var-olma’ keyfiyeti bahşetmektedir ki, bu da, bu anlayışa göre, ‘yaratma’dan başkası değildir.

Ancak, burada, Sudûrcülüğün sâdik kaldığı ikinci bir ilke ile karşılaşmaktayız ki bu da, Aristoteles'in, "*Bir'den ancak bir sâdir olur (çıkır)*" ilkesidir. Bu ilke, *gerçek anlamıyla Bir olan Tanrı'dan Çoğul olan Eşya'nın nasıl sâdir olacağı* gibi zor bir soruyu gündeme getirmiştir.

Burada, Aristo ve Eflâtun felsefelerinin, ama bilhassa ve ağırlıklı olarak Eflâtun'un derin tesiri altında İskenderiye'de doğup gelişen ve İslâm dünyasında da çok büyük bir etki alanı yaratan, Plotinus tarafından tesis edilen *Yeni Eflâtunculuk* ve onun *sudûr* telakkisinden çok kalın çizgilerle söz edilmesi gerekecektir.

Plotinus'un öncüsü olarak kabul edilen İskenderiyeli Philon'un amacı, Platon felsefesi ile Tevrat'ın uyuşturulmasını sağlamak olarak görülmektedir. Rıza Tefîk, bu konuda, Philon'un hem Tevrat akaidine bağlı olduğunu ve hem de Eflâtun ve Aristo gibi filozofların fikirlerini mahz hakikat gibi kabul ettiğini anlatıktan sonra, "*.. hakikat ta'addüd edemez (bir'den çok olamaz-D.H.) diye düşünen ve her iki cihete sâdk ve hulûs ile hak veren Philon, nusûs-u diniye (din'in nasırları; bu "din", büyük ihtimal ile, onun dini olan Müsevîlik, yani, Tevrat akâdesidir - D. H.) ile ahkâm-ı felsefiye'yi (yani, Grek felsefesini - D.H.) te'lif etme gayretine düştü. Bunun için de Kitâb-ı Mukaddes'in metnini te'vil etmekten başka çare bulamadı. Bu garip usûl sayesinde felsefe, din ile izdivac ediyor ve bu münasebet-i samimiyeden tasavvuf, yani mistisizm doğuyordu*"⁴² demektedir.

İmdi, Platon'da, Tanrı ile Eşya arasına bir takım "ara-tanrılar" konmaktadır ki bu husus, yine, Tanrı'yı yüceltmedeki aşırılığın bir örneğidir. Burada İslâm doktrinindeki "*had*" kavramının ehemmiyeti kendisini bir kere daha göstermektedir: Tanrı'yı yüceltirken dahi "hadd"i aşmamak. Zira, birçok örneğinde görüldüğü veçhiyle, aşırı yüceltme de netice itibariyle şirk'e varmaktadır. Nitekim Platon'da, "*İlksiz Tanrı*", âlem'i doğrudan-doğruya yaratmaz; O, o kadar yücedir ki, yaratsa-yaratsa ancak "*tanrılar*" yaratır. Filozofa göre, İlksiz Tanrı, Âlem'i dört unsurdan kurduktan sonra bir "tanrılar grubu" yaratmış ve ölümlü tenlere şekil verme gibi daha alt kademedeki işleri, âlem'i idare etme görevini de onlara tevdi' etmiştir. Ancak, herşeye rağmen, gözü bu "yaratılmış tanrılar" üzerinde olacaktır. Filozof bu fikirlerini, Timaios'da uzun-uzadıya detaylandırmaktadır.⁴³ İşte, Sudûrcu

⁴² R. Tefîk., FELSEFE DERSLERİ., s.400.4; ayrıca, bkz. B. Russell., BATI FELSEFESİ TARİHİ., s.317.2

⁴³ "...ilksiz Tanrı, bir gün doğacak Tanrıyı düşünerek, evreni, ..bireşik bir cisim yaptı./.../ Böylece daire şeklinde, biricik, tek başına, ..kendi kendine yeten bir gök

felsefede izlenen yolun bir çıkış noktası bu husustur: *Tanrı'nın, çoğulluklar dünyası ile arasına mesafe koyması*. Bu, hem Platon ve hem de Aristo'ya dayanmaktadır. İkincisi ise, Müsevî mesajdan gelen Bir Tanrı itikadı.

Philon'a göre *Tanrı*, tam ve mükemmel olup, oğlu *Logos (Kelâm)* aracılığı ile, Kaos'dan Kozmos'a vücut vermiştir. Keza, *madde* en aşağı türden varlıktır ve bütün noksanlık ve fanalıkların kaynağıdır.⁴⁴ Âlem'in kaos'dan kozmos'a inkılabında Platon ve Aristo'nun, 'Yaratan Tanrı' fikrinde Tevrat'ın, ve bu inkılabın oluşunda Logos'un aracılık etmesinde de Platon'un ("*yaratılmış tanrılar*") fikrinin) tesirleri açıkça görülmektedir.

Antik Yunan'ın bu iki büyük filozofuna, Aristo ve Platon'a göre, *âlem 'ikil'dir*. Bu ikil âlem, Aristo'da "*amorfi madde - dört unsur - bitkiler - hayvanlar - insanlar - yıldızlar âlemi*" şeklinde aşağıdan yukarıya doğru

kurdu. Ona bu vasıfları vererek bahtiyar bir Tanrı yarattı". [Platon., TIMAIOS., 35.b]

"Bu evreni yaratan Baba, ilksiz tanrıların örneğine göre kurduğu evrenin hareket ettiğini, yaşadığını görünce çok sevindi ve sevincinden, onu örneğe daha çok benzetmeyi düşündü./.../Ama örnek olarak kullandığı ölmez canlı varlığı, yaratılan evrene tamamiyle uygun kalmak kabil olmuyordu. Bunun üzerine ölmezliğin değişik bir taklidini yapmayı düşündü..." [Platon., İbid., 37.d]

"Öteki Tanrılara gelince, onların yaratılışını bilmek, anlatmak bizim gücümüzü aşan bir iştir. Bu meselede bizden önce söz etmiş olanlara inanalım. Onlar bu tanrıların soyundan geldiklerini ileri sürdüklerine göre, her halde ataları tanrılarıdır. Her ne kadar sözleri inanılacak kesin delillere dayanmıyorsa da tanrı çocuklarından şüphe etmek mümkün değildir./ ... /...bütün bu tanrıları yaratıktan sonra, bu evrenin yapıcısı onlara şu sözleri söyledi:

"Tanrılar, benim yarattığım tanrıların çocukları, yaratıcısı ve babası olduğum eserler, benden vücut buldukları için, ben razı olmadıkça parçalanamazlar.../ Böylece yaratılmış bir varlık olduğumuza göre, ne ölümsüz, ne de tamamiyle parçalanmaz bir şey değilsiniz. Bununla beraber ne parçalanacak, ne de öleceksiniz; çünkü sizin için benim iradem, doğduğumuz zaman bağlanmış olduğumuz bağlardan daha kuvvetli, daha kudretlidir./ ... / Sizi yarattığım zaman gösterdiğim kudreti taklid ediniz." [Platon., İbid., 41. a.b.c., v.dv]

"Tanrı.../ Bu işi bitirdikten sonra ölümlü tenlere şekil vermeyi, ... elden geldiği kadar bilgelikle, iyice yöneltmeyi de genç tanrılara bıraktı.

"Bütün bunları düzenledikten sonra, tanrı her zamanki yaşayışına döndü. O dinlenirken babalarının isteğini kavramış olan çocuklar, onu yerine getirmeye çalıştılar, ölümlü varlığın ölümsüzlük ilkesini babalarından aldılar ve kendilerini yapan işçiyi taklid ederek evrenden, bir gün yine ona geri verilecek olan ateş, toprak, su ve hava parçaları aldılar..." [Platon., İbid., 42.e]

[Timaios'un derli-toplu bir özeti için, bkz: Fâtma Paksüt., PLATON VE PLATON SONRASI., s.345-360]

⁴⁴ Cavit Sunar., VARLIK HAKKINDA ANA DÜŞÜNCELER., s.128

hiyerarşik olarak yükselir ve zirvede, âlem ile irtibatı olmayan, onu yaratmayan, ancak belli-belirsiz bir ilk dürtü ile harekete geçiren İlk Muharrik (Tanrı) vardır. Platon'da, mükemmel olan *idea'lar âlemi* (âlem-i misâl) ile noksan olan *madde âlemi* (âlem-i şühûd) arasında bir geçiş yoktur. Evren, İlsiz Tanrı tarafından dolaylı olarak vücuda getirilmiştir. Aristo'da, aşağıdan yukarıya doğru bir tekâmül ve yükselme söz konusu iken Platon'da bu inkân yoktur. Madde, yokluk'tur. Yokluk, vakıa, kelimenin hâlis anlamıyla bir 'nâ-mevcûdiyet' değildir, ama, yine kelimenin hâlis anlamıyla mutlak bir var-olan varlık da değildir; mutlak varlık, sadece İdâ'ye münhasırdır. Binaenaleyh, yokluk, bir yerde bir nevi varlık hüviyeti kazanırken bir yerde de varlık ile, gerçek anlamda ortak bir paydaya sahip olmamaktadır.

Ammonios Sakkas'ın öğrencisi olan Plotinus ise, Philon'a da dayanarak, Aristo ve Platon arasında bir sinkretizm yapmaya girişmiş, fakat esas itibariyle, Philon'un, "*Tanrı'nın, Logos aracılığı ile kaos'dan kozmos'u meydana getirmesi*" ve Platon'un "*İlsiz Tanrı tarafından vücuda getirilen mutavassıt tanrılar vasıtasıyla âlemin varlık bulması ve idaresi*" fikirlerini birleştirmiş, daha doğrusu te'lif etmiştir.

Plotinus, bu iki felsefeyi Philon'un ışığında te'lif edebilmek üzere,⁴⁵ varlıklar için en üstün bir tepe (zirve) kabul etti ve bütün varlıkları bu zirvenin altında sıralanacak şekilde kategorilere ayırarak dizdi. Böylece ortaya bir *ontolojik hiyerarşi* çıkmış olmaktadır. Bu hiyerarşinin en başındaki, yani bilimum varlıkların tamamının en üstündeki varlık, "**Bir**", ya da "**Evvel**"dir, "*Mutlak varlık*"tır. Burada sözü edilen işbu "**Bir**"ın "**Bir Tanrı**", yani "**Allah**" anlamında olduğundan emin olabiliriz. Bundan sonra, kademe-kademe muhtelif varlıklar gelmektedir ki bunlar, "*Akıl*", "*Küllî Ruh [Âlem'in Ruhu]*" ve "*Cisim*"dir.

'Akıl', "**Mutlak Varlık**" (Bir) tarafından yaratılmamış, fakat ondan 'çıkış', 'sudûr etmiş' bir varlıktır. Bu felsefenin bütün püf noktası burasıdır: *Var-olma*, "*yok'dan yaratılma*" değil, "*var-olan bir varlık'tan pay alma*"-dır; diğer adıyla, *var-olan bir varlıktan "sâdır olma"*dir. Bunun, daha önce sözü edilen Parmenides Prensibi'ne sadakatın bir sonucu olduğu açıktır. Beri yandan, Plotinus'da Aristo'nun "*Bir'den ancak 'bir' çıkar*" ilkesine de sadakat gösterilmiştir. İlk Varlık öylesine bir '**Mutlak Bir**'dir, öylesine bir '**Tekillik Alanı**'dır ki O'ndan herhangi bir sûretle doğrudan '**çoğulluk**' sâdır olamaz. Fakat O'nun dışındaki bütün mevcûdât ise '**çoğul**'dur. Öyleyse, çoğul varlık'lar, Mutlak Tekil Varlık'tan bir defada ve doğrudan değil de ancak,

⁴⁵ Muhammed El-Behiy., İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN İLÂHÎ TARAFI., s. 127 v.dv.

mutavassıtlar vasıtasıyla sâdir olabilmelidir. Bunun içindir ki *Sudûr Mertebesi* aynı zamanda bir *Nüzûl (İniş) Mertebesi*'dir de.

Bir yandan da İlk Varlık'dan sudûrun başlamasında O'nun bir kastı olmadığı gibi, bu ameliye O'nun ihtiyarı dışında da değildir. Şu halde, bu "sudûr", aynı zamanda bir "yaratma"dır da. Çünkü, netice olarak 'mevcut olmayanlar', 'mevcut' hale gelmektedirler. Ancak, bu işlem, 'yokluk'tan olamaz. Zira, 'yokluk, yokluk'tur!'. Eğer, yokluk'tan varlık çıkarsa, o zaman, Platon'un dediği gibi 'yokluk varlık olur' (*to iouto ti oion to on*).⁴⁶ Ayrıca, yine, sudûrun başlaması *ezelî* olmalıdır; aksi takdirde O'nun bu yetiyi sonradan kazanması düşünülmüş olacaktır ki bu da O'nun 'mutlaklık' hüviyeti ile bağdaşmaz. Bunlardan maâdâ, bu proseste herbir aşamada hasil olan varlıklara, daha alt kademedekilerin vücuda gelmelerinde bir rol verilir ki bu, Platon'un "yaratılmış tanrılar" fikrinin bir devamıdır. Şu halde, Akıl, İlk Varlık'tan, zorunlu olarak ve ezelde sudûr etmiştir, onda hem – İlk Varlık'dan doğru'dan vücut bulmuş olması hasebiyle – aktüel olarak (bil-fiil) vahdet vardır ve hem de – kendisinden diğer varlıklar sudûr edeceği için – potansiyel olarak (bil-kuvve) kesret. Artık ondan sonraki bütün var-oluşlar hep böyle sudûr ile olacaktır; ta ki en altta bulunan madde'ye kadar.

Böylece, bu "iniş" ile, varlıklar tablosundaki *ontolojik hiyerarşi* aynı zamanda bir de *aksiyolojik hiyerarşi*'ye tekabül ettirilmiş olmaktadır. Nasıl ki Aristo'da arz'dan yukarılara doğru çıkıldıkça *ontolojik/kozmojik* bir yükselmeye tekabül eden *aksiyolojik* bir yükselme var idiyse, Plotinus'da da aynı durum hemen tamamıyla benzer şekilde mevcuttur: Arz'dan yukarıya çıkıldıkça hem ontolojik ve hem de aksiyolojik bir yükselme ve, aşağıya doğru inildikçe de aynı şekilde bir düşme, bir değer kaybetme vardır.

Bütün bu düşüklüğün en son sınırı, fiziksel kanunların geçerli olduğu, tanrısallığa en uzak olması hasebiyle tanrısallıktan en az pay almış olan *madde dünyası*'dir. Bunun içindir ki *madde*, varlıklar kategorisinde en aşağı türden olan varlık alanı olmaktadır. O, ağır'dır: Ontik olarak 'aşağıda' olmasının sebeplerinden birisi de budur. Yine madde, günah kaynağıdır; zira o, Tanrı'ya o kadar uzaktır ki, O'nun rahmetinden, O'nun nûrundan en az payı alan o olmuştur. Bunun bir sonucu olarak "*maddeye yakın olan, Allah'a uzak olmaktadır*".

İmdi, özetelenecek olursa: Sudûr nazariyesi, temelinde bir vahdaniyet inancı içermektedir. Ancak bunun yanında, o, yaratma kavramını hâlis bir yaratma olmaktan bir yerde uzaklaştırmakta ve bu sûretle de dolaylı olarak

⁴⁶ A. Weber., FELSEFE TARİHİ., s.55.st:1-3

reddetmekte ya da saptırmakta ve bunun sonucunda ise, en azından şirk'e bir tür kapı açmaktadır. Bir de bunun yanında, varlıklar tablosunda, bu-dünya'ya hem ontik/kozmetik ve hem de aksiyolojik olarak düşük bir yer vermekle de bu-dünya'yi, madde'yi, maddî olan'ı aşağılamaktadır.

2. Soyut'u Kavrayamama Problemi: Putçuluk ve Antropomorfizm

Şirk'i besleyen önemli kaynaklar arasında bunlar da söz konusu edilmelidir. Özellikle, birçok bakımlardan putçu ve antropomorfist bir kimlik kazanmış olan Hristiyanlık'ın modernite olan ilişkisi açısından, konunun özet olarak da olsa, ele alınmasında yarar vardır.

Putçuluk ve Antropomorfizm'in de, esas itibariyle yine iki ana kaynaktan beslenmekte olduğunu söyleyebiliriz ki birincisi olan *sosyal-tarihsel kaynak*, geleneklerle aktarılan değerlerin tesirinden ibarettir. Fakat bizim için önemli olan, ikinci ve bünyesel kaynak olup, bu da, *soyut'un kavranmasındaki bünyesel güçlük*'tür.

Gerek ferd olarak insan ve gerekse de toplum olarak insanlık için, somut-olan her zaman soyut-olan'a nazaran çok daha kolaylıkla kavranabileme imkânına sahiptir. Soyut-olan'ın kavranmasındaki bu güçlük, çok kere, kendisini, soyut-olan'ın somut kalıplar halinde ifade edilmesi ile açığa vurmaktadır. Bu ifadeler, bazı hallerde sadece *mecâzî mânâ*larda kullanılmakla, birer *metafor* görevi görmektedir. Meselâ Kur'an'da birçok metafizik unsur, somuta irca edilerek *mecâzî ve/veya metaforik* unsurlarla tasvir edilir. Fakat bazı hallerde de bu ifadelerin *mecâzî* ifadeler ya da metaforlar değil doğrudan hakikî mânâda kullanıldığını veya öyle anlaşıldığını görmekteyiz. İşte bu son hal, soyut-olan'ın zirvesi demek olan dinî/metafizik kavramların somutlaştırılarak cisimleştirilmesi, birer materyal nesne haline sokulması olarak tecelli etmektedir ki bunun da somut vechesi, "*putçuluk*" olmaktadır.

Şöyle de diyebiliriz: *Putçuluk, gerek ferd için ve gerekse de toplum için, büyük ölçekte, bir zihinsel az-gelişmişlik problemidir.* Nitekim, bilhassa entellektüel kapasite itibariyle daha alt düzeyde bulunan avam arasında putçuluk veya putçuluk-meyli daha bâriz bir şekilde görülmektedir.

Soyut kavramların zirvesi demek olan *tanrı* kavramı da, bu zâtî güçlüğü neticesi olarak, somutlaştırılmaya ve bir cisim ile sembolize edilerek *put* haline getirilmeye elverişli olmaktadır.

Bu somutlaştırmanın, cisimleştirmenin bir başka tezahürü de tanrı kavramının insanileştirilmesi demek olan "*antropomorfizm*" olmaktadır. Bu sebeple, antropomorfizm, *insansı-putçuluk* olarak da nitelendirilebilir. Burada, put, artık herhangi bir cisim, tahtadan veya taşdan oyulmuş ya da

tunç olarak dökülmüş bir heykel vs. değil de doğrudan-doğruya ‘insan’dır. Antropomorfizm’de insansılaştırılan tanrıların her zaman heykeli yapılmayabilir, ama ana tema aynıdır: Tanrı’yı ya da tanrıları hem “*insan-sûretli*” (*antropo-morfik*) ve hem de “*insan-iltiraslı*” (*antropo-patik*) olarak telakki etmek. Nitekim bundan önce Platon’dan bahsedilirken, onun İlsiz Tanrı olarak andığı tanrının nasıl ‘insansı’ duygular taşıdığı dikkat çekecektir. Grek filozofu Xenophanes, çağındaki politeist, putçu/antropomorf Yunan dinine şiddetle karşı çıkmakta, bütün tanrılar arasında en ulu olan Bir Tanrı fikrini savunmaktadır. O, burada, politeizm’den kendisini tam olarak da kurtarmamakta ve Platon gibi davranmaktadır. Fakat bundan sonra, insanların, tanrıları insan-şekilli olarak tasarlayıp (antropo-morfizm) bütün beşerî iltirasları onlara izafe ettiklerini (antropo-patizm) haykırmaktadır.⁴⁷

*“Tek bir Tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en ulu,
Ne kılıkça insanlara benzeyen ne de düşünmece.*

.....
*Hepsini Tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos
Ne kadar ayıp ve kusur varsa insanlar yanında:
Çalma, zina etme ve birbirini kandırma.
Fakat ölümlüler doğduğunu sanıyorlar Tanrıların,
Ve kendileri gibi giyimleri, sesleri ve şekilleri olduğunu
Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların
Yahut resim ve iş yapabilselerdi insan gibi
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı
Herbiri kendinin şekli nasıl ise ona göre.
Habeşler kendi Tanrılarının basık burunlu ve kara,
Thrakialılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta”*

Dikkat edilecek olursa Xenophanes burada, antropomorfizm ve antropopatism’in insan müdrikesinin bir kusuru olduğunu, soyut düşünceye ulaşamayanların onu somuta ve en kolay şekli olan insan’a irca ettiklerini belirtmekte ve örnek olarak da Habeşlilerin, tanrılarını kendileri gibi ‘zencimsi’ sanmakta olduklarını vermekte ve insanların da, kendileri at sûretinde olsalardı, tanrılarını ‘atımsı’ tasvir edeceklerini söylemektedir.

Entellektüel bir yemeçlik hastalığı olan antropomorfizm ve antropopatism, bilhassa bu sebeple en çok avam arasında yaygınlaşmaktadır. Yine bundan dolayı, aynı bir dinin avam ve havass katmanlarındaki yansıması da

⁴⁷ Xenophanes., “Doğa ve Alay Şiirleri” adlı eserinden [W. Krauz., ANTIK FELSEFE., s.40-41]

farklı olabilmektedir. Asya dinlerini tetkik eden Bîrûnî, Hinduizm'de avamın koyu bir putperestlik içinde olmasına karşılık aydınların bir çeşit vahdaniyet inancına sahip olduklarını zikreder:⁴⁸

"Hint aydın ve avamının dinî inançları farklıdır. Aydın puta tapmaz, avam tapar; aydın cennet ve cehennemî ruh için kabul ederken avam beden için kabul eder.

Brahmanlar, Allah'ın bir olduğuna, başlangıcı ve sonu olmadığına, irade, kudret, hikmet, hayat sahibi olduğuna, diriltip devamlı kılan O olduğuna, benzeri, ortağı bulunmadığına inanırlar. Yani Allah onlarca maddeden, cisimden uzak ve bir birlik içindedir. Gerçek varlık yalnız O'nundur. Herşey O'nun sayesinde var olur./.../Bîrûnî, herşeyi Allah'a bağladıklarını tesbit ettiği için aydın Brahman tabakasını bir çeşit tevhid ehli olarak kabul etmiş olmaktadır."

**

Genel olarak putçuluk, özel olarak da antropo-morfizm, menşe itibariyle sâf bir İlâhî din olan Hristiyanlık içerisine de hulûl etmeye ve onu kirletmeye muvaffak olmuştur.

Özetleyecek olursak: Batı'nın, Hristiyanlaştığında, kendi kültür mazisinden intikal eden miras ile elde ettiği sentez şudur: '*Aşağılanmış bir dünya anlayışı*' ve '*vahdaniyet'i zedelenmiş ve antropomorfist bir karaktere bürünmüş bir din*'. Bu çerçevede, sıra, '*insan'ın aşağılanması*'na veya, diğer tabirle '*insan'ın düşüşü*'ne de gelecektir ki onu da ileride ele alacağız.

II. Hristiyanlık

II. I. Numenal Hristiyanlık, Fenomenal Hristiyanlık

Burada teferruatına girmeksizin, kısaca şunu belirtmek istemekteyiz: "*Hristiyanlığın numenası*". yani en ilk, orijinal, sâf, kendi gerçekliği bugün meçhuldür. Aradan geçen uzun yıllar sonunda şekillenen ve *yaşayan/yaşanan Hristiyanlık*, yani "*Fenomenal Hristiyanlık*", orijinal şekli ile bağlantısı çok meşkûk olan *tarihî bir din* halinde görünmektedir. Fenomenal Hristiyanlık, Numenal Hristiyanlık ile bağları kopuk, tarih içerisinde oluşmuş bir inançlar ve ritüeller bütünü, bir kült halini almıştır. Nitekim, Yahudi bir toplumun içinden çıkan bir peygamberin İbranice konuşmuş olması gerektiği düşünülebilirse de ne onun şahsının ve ne de kendisine inen âyetlerin orjinal diline ait bir metin mevcuttur. Hiçbir Hristiyan, peygamberinin ağzından

⁴⁸ Günay Tümer., BİRÛNÎ'YE GÖRE DİNLER VE İSLÂM DİNİ., s.197.pr:1/1-s.198.pr:1

dökülen bir âyet veya bir dua bilmemektedir. Benzer şekilde, İncil, Kur'ân gibi "ilâhî kelâm" olmak gibi bir iddia dahi taşımaz: O, peygamberinin hayat hikâyesi ve tebliğlerinden oluşmuş bir edisyon, sonradan 'oluşturulmuş', kaleme alınmış, birtakım müelliflerin elinden çıkmış, telif edilmiş bir kitaptır.⁴⁹ Bu dinin bizzat peygamberinin hayatı efsanelerle karışmış, kendisine beşer mantığının kabul etmesi gayri mümkün süper-natürel sıfatlar izafe edilmiş, tanrılaştırılmıştır. Yaşayan Hristiyanlık tarafından tasvir edilen Hz. İsa, bir "peygamber" olmanın çok ötesinde, bir "insan-tanrı"dır. Bu dinin, içinde doğduğu putperest kültüre mağlup ve onun tarafından kirletilmiş olduğu, hüznün verici ama bir o kadar da katı bir gerçektir.

Hristiyanlık, yeni ve radikal bir din olarak ortaya çıkmıştı. Fakat bizzat içinde doğduğu toplum – Yahudi toplumu – tarafından şiddetli bir muhalefette karşılaştı. Vakıa bu muhalefette ilk anda şaşılacak bir şey olmaması gerektiği düşünülebilir; her radikal yeni, sarsıcıdır; onun için de eski tarafından bir hamlede alınmaz.

Ancak, burada iki husus dikkati çekmektedir: Birincisi, Yahudi toplumu, çok küçük bir azınlık (Havârilere) dışında bu yeni dine hiç iltifat etmemiştir. Yani, "yeni", hiç alınmamış, tamamiyle reddedilmiştir. Bu hususun dinler tarihi açısından çok ilginç olduğunu belirtmek icap eder. Gerçi meselâ Budizm de, içinde doğduğu Hind toplumundan ziyade, Hind-dışı tarafından benimsenmiş, yani Budizm'in esas yayılma alanı Budizm'in ana-vatanının dışında olmuştur. İslâmiyet ise, Kitab'ın ilk inzal olduğu Mekke sitesinde şiddetli bir mukavemetle karşılaşmışsa da netice itibarıyla Mekke de dahil olmak üzere bu din ana-vatanında, ve üstelik bir insan ömrüne sığacak kadar kısa bir süre zarfında, tam ve tartışmasız bir hükümlanlık tesis etmeye muvaffak olmuştur. Fakat, Hristiyanlıkta durum çok daha farklıdır: Bu din, kendi ana-vatanında hiçbir yankı uyandırmamış, hiçbir taraftar bulamamıştır. Daha acı olanı: İçine indiği Yahûdi toplumu tarafından bütünüyle ve bütün zamanlar boyunca katı bir düşmanlıkla reddedilmiş, hiç yandaşı olmamıştır. İkincisi de şudur: Yahudi toplumunun bu şiddetli muhalefeti ve ilgisizliği yanında ve bununla beraber, karşısına, pagan bir dine bağlı olan

⁴⁹ Meselâ: "İsa'nın yaşamının ve bildirisinin anlatıldığı kitaplar bütünü; bu kitapların herbiri" ["İNCİL" Md., BÜYÜK LAROUSSE., C:11., s.5677.sü:2]; "İslâmda, Hz. İsa'ya indirilen kutsal kitap; Hristiyanlıkta, Hz. İsa'nın yaşamını ve ölümünü konu alan dört kutsal metinden her biri." ["İNCİL" Md., ANA-BRITANNICA., C:11., s.550. sü:1]

Roma gibi güçlü bir siyasî otorite çıkmış ve ezici demir yumruğunu indirmiştir. Romalıların bilhassa ilk asırda bu dinin salıklarına reva gördükleri muamele gerçekten insanlık için bir yüzkarasıdır; belki de hiçbir din bu kadar ağır baskılara mâruz kalmamıştır. Bu yüzden çok uzun zaman illegal bir örgüt gibi çalışmış, bilhassa ilk asırlarda katakomplarda, mağaralarda ve buna mümasil ortamlarda faaliyet göstermek durumunda kalmıştır. Bütün bunlara rağmen bu din, ana-vatanı olan Arz-ı Mev'ud'da değil, mensuplarının aslanlara yem yapıldığı Roma'da, kendisini ezmek için bütün gücüyle üstüne çullanan Roma İmparatorluğunun beyininde kök salmış, hayat bulmuştur.

Lakin, çok uzun zamanları kapsayan bu illegallik, bu baskı ve zulüm döneminin sonunda gelen zafer bir *piryos-zaferi* olmuştur. Ana-vatanından kovulduktan sonra pulperest Roma ile girilen trajik mücadelenin nihayetinde görünürde zaferi kazanan Hristiyanlık olmuştur, ama, gerçekte kimin kimi alt ettiği çok tartışma kaldırır. Vahdânî bir din, ele geçirdiği Roma topraklarının tarihten getirdiği güçlü kültürel alt-yapısından çok büyük ölçüde etkilenmiş, bir anlamda antik kültürlerle yenik düşmüş, mağluplarına mağlup olmuş, orijinalitesini muhafaza edememiştir. Böylece ortaya, bir *Hristiyanlık fenomenası* çıkmıştır ki bu din, yani fenomenal olarak var-olan Hristiyanlık, artık bizzat peygamberinin kurmuş olduğu dinin uzağına düşen, onunla bağlantısı asgariye idirilmiş olan, beşer ürünü bir din halini almıştır.

II. II. Hristiyanî Ontoloji [Hristiyanlık'da "Varlık"]

Hristiyanlığın, gerek tarihî ve gerekse de coğrafi bakımlardan üniform ve izotrop bir ontolojiye sahip olduğu ileri sürülemez. Hristiyanlığın bizzat temel kitabı olan İncil'in (veya "İnciller'in") tarih boyunca defalarca yazılan (telif edilen) ve tashihatlara uğratılan "tarihte oluşmuş", "dinamik" ve dolayısıyla da "değişken" bir kitap oluşu dahi, Hristiyan inancının doktriner anlamda, zamanın ve mekânın bir fonksiyonu olarak nasıl değiştiğini kanıtlamaktadır.

İmdi, bizzat temel akaid kitabının söz konusu bu istikrarsızlığı, bu dinin kendisine ait hiçbir şeyinin üniform ve izotrop olmadığını göstermektedir. Kaldı ki, tarihin belirli bir döneminden itibaren Aristocu düşüncenin hâkimiyet alanına girdikten sonra artık Hristiyan kozmolojisinin Aristo kozmolojisinden ayırt edilebilmesi de güçleşmektedir.

Ancak biz burada, Hristiyanlığın ontolojisi ve kozmolojisinin zaman ve mekân parametrelerine bağlı olarak değişmesi gibi konumuzu aşan bir husus üzerinde durmayacak ve, 'ortalama' olarak kabul edilebilecek bir "Hristiyanî varlık telakkisi"nin mevcut olduğunu varsayacağız. Buna göre, Hristiyanlığın işbu ortalama genel varlık anlayışını mümkün-mertebe basite irca edilmiş bir

şema halinde temsil edebilmek gayesiyle, kısaca, aşağıdaki gibi bir şekil tertip edebiliriz.

VARLIK KÜRESİ

İlâhî Varlık
[Üçlü varlık; Üçlülük; Triplisite]
[Teslis(trinite)]

Gayri İlâhî Varlık
1. Uhra: Ulvî Varlık
(Çoğul veya tekil)
2. Dünya: Süffî Varlık
(Çoğul)

II.III. Vahdet'in (ve Vahdaniyet'in) Tahribi: “Achilleus Topukları”

Hristiyanlık'ta, onun mantıkî, fitrî ve küllî bir hayat sistemi olmasını engelleyen üç adet radikal “*mânia*” (*handikap*), ya da “*zayıf nokta*” bulunduğu söylenebilir ki ki işte biz bunlara “Achilleus Topuğu” ismini vermeyi uygun görmüş bulunmaktayız. Bu Achilleus (Aşil) topukları, üç ayrı kategoride üç adettir: Ontolojik açıdan, Ontolojik Achilleus Topuğu: Teslis; Antropolojik ve aksiyolojik açıdan, Antropolojik Achilleus Topuğu: İnsan'ın Düşüşü, veya, İlk Günah; ve, Sosyolojik açıdan, Sosyolojik Achilleus Topuğu: Kilise ve Klerikalizm.

II.III.I.1. Ontolojik Achilleus Topuğu: Teslis

İlâhî Varlık, üç ayrı unsurun bir terkididir. “**Teslis**”⁵⁰ olarak anılan bu doktrin, “*birin üçlüğü. üçün birliği*” ilkesine dayanır. Bu “*üç unsur*”un herbiri “*uknum*” (hypostase, substance) olarak anılır. Bu üç unsur, “**Baba**”, “**Oğul**” ve “**Kutsal Rûh**”dur. İlâhî Varlık, İslâm doktrininde olduğunun aksine, bölünmez ve parçalanmaz bir bütünlük, sâf bir tekillik alanı değildir. Bu hususun, İslâmî bir bakış ile Hristiyanlara karşı yöneltilmiş bir suçlama olmadığını, hemen bütün kaynakların bu konuda hemfikir olduklarını belirtmek gerekir. Meselâ, Alfred E. Garvie, “Christianity” isimli makalesinin “Hristiyan Dininin Karakteristikleri” faslının “Doktrin” bahsinde, bu hususta “*Hristiyanlıkta Tanrı doktrini sadece monoteistik değil Trinitaryan'dır*”⁵¹

⁵⁰ George Brantl., LE CATHOLOCISME., s.107 v.dv. [La Sainte-Trinité], E.-H. Vollet., “TRINITÉ” Md., LA GRANDE ENCYCLOPÉDIE., Tome:31], s.397; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük., DİNLER TARİHİ., s.251 v.dv.

⁵¹ Alfred E. Garvie., “CHRISTIANITY” Md., ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS., s.596.stü:1.pr:3

demekte ve devamında, bu üçleme'yi şu şekilde özetlemektedir: “Tanrı'nın bu üç tarihsel unsurun bir neticesi oluşunun teolojik formülü şu şekildedir: Bir Cevher'de Üç Şahıs”. Bu şahıslardan birisi olan ve “Oğul İsa”⁵² olarak anılan Hz. İsa için ise aynı müellif şunları belirtmektedir:⁵³

“Hristiyanlık akaidine göre İsa tamamiyle ilâhî ve gerçek olarak da beşerîdir. Onun bu tabiatlarından birisinin veya diğerinin yahut bunların ikisinin birden O'nun zatındaki birliğinin inkârı, dalâlettir, râfîzîliktir. Bu doktrinin kabulünde önyak olan kişi, Arianizm'e karşı çıkan Athanasius'dur. Kabul edilen formül şudur: **Bir Şahıs'da iki tabiat.**”

Bu sûretle, İlâhî Varlık'ın bir “vahdet” değil de üç ayrı unsurun birlikteliği olarak kabulü ve bu unsurlardan birisi olan “Oğul İsa”nın hem rûhânî/ilâhî ve hem de cismânî/maddî nitelikleri zatında mecz etmiş olması, İlâhî Varlık'ı aynı zamanda bir nevi, “madde ve gayri-madde'nin kombinasyonu” haline de sokmaktadır. Bu durumda, İlâhî Varlık, kendi içinde strüktürel olarak bir birlik oluşturamamanın yanında, öz itibariyle de bütünlük arz edemez olmaktadır.

Yani, Hristiyan akaidinde İlâhî Varlık, a: Hem üç-parçalı (tripl, üçül) ve hem de, b: İki ayrı cevher'den (madde ve ruh'dan) oluşmuş olmaktadır ki, madde ve rûh'un farklılıkları hasebiyle de ikinci bir “dikotomi” daha zuhur etmektedir. Fakat beri yandan, madde ve ruh arasındaki farklılığın radikal niteliği, bu birlikteliğin aynı zamanda bir “düalite” olarak da yorumlanabileceğini göstermektedir. Halbuki bu, tipik bir *insansılaştırma (antropomotifizm)* olmaktadır. İnsan da, beden denen madde ile rûh'un birlikteliğinden gayrisi değildir. Şu halde, Hristiyanlık'da bir *antropomorflizm* karakteri bulunduğu kabul edilmelidir.

İmdi, İlâhî Varlık, bir yandan bir strüktür olarak üç parçadan müteşekkil olmaktan ve diğer yandan da sübstans (cevher, töz) olarak bir nevi madde-ruh kombinasyonu olmaktan dolayı, birincisi *strüktürel dikotomi* ve ikincisi de *sübstansiyel dikotomi* olarak adlandırılabilen olan, iki ayrı veccheye sahip *dikotomik bir varlık* ve aynı zamanda madde ve ruh'un imtizac edilemez bütünlüğüne dayandırılmış olması hasebiyle de bir *düalistik varlık* karakterini haizdir.

Hristiyan doktrininin temelindeki bu zaaf, onun en zayıf noktasını oluşturur ki buna, ontolojiye müteallik olması hasebiyle “*Ontolojik Achilleus*”

⁵² “Oğul İsa” kavramı için, bkz: George Brantl., İbid., s.121.pr:1 .

⁵³ Alfred E. Garvie., “CHRISTIANITY” Md., ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS., s.597.stü:1.pr:2

Topuğu” adını verebiliriz. Bu zaaf, onun, hâlis anlamıyla bir “*vahdaniyet*” olmasını önleyen bir numaralı faktördür.

İlâhî Varlık ile Gayri İlâhî Varlık birlikteliği bir *dikotomi* teşkil eder. Bu, bir *dikotom*'dir; çünkü, birbirlerinden mahiyet itibariyle farklı olan iki ayrı varlık olmalarına karşılık; ikisi, bir tek varlık küresini, ‘*genel varlık küresi*’ni teşkil etmektedirler. Şu halde, genel olarak Hristiyanlıkta bir *evrensel dikotomi* bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak, Dünya ile Uhra ise bir yanıyla bir *dikotomi* ve bir yanıyla da ve esas olarak bir *düalite* teşkil etmektedir. Her iki farklı varlık alanının birlikte “Gayri İlâhî Varlık”ı teşkil etmeleri dolayısıyla bu ikilik bir *dikotomi* olmaktadır; fakat, bu iki varlığın radikal olarak farklı öz ve mahiyette olmaları ve bir arada bulunamamaları bakımından aralarında bir uyumsuzluk (mecedilemezlik, te’lif edilemezlik) söz konusudur ki bu da bu ikiliğin bir *düalite* olması demek olmaktadır.

II.III.1.2. Ontolojik Achilleus Topuğu ve Genel Olarak Hristiyan Akaidinde “Dünya”nın Yeri

Bu ikiliğin esas olarak *dikotomik* olmaktan ziyade *düalistik* karakter taşımasının temel sebebi şudur: *Hristiyanlık, dünya'yı, physis'i, uhra'nın yanında “ikinci sınıf” bir varlık alanı olarak nitelendirmektedir.* Yani, bir anlamda, bu iki âlem adetâ birbirinin düşmanı gibidir; bu sebeple de dini bütün bir Hristiyan için dünya, talip olunacak bir yer olmaktan çıkmaktadır. Nitelikim, insan, cennet'ten arz'a ‘kovulmuş’tur; arz, yani fizik-dünya, insan için bir sürgün yeridir. Bu itikatta, daha önce sözü edilen, Batı kültürünün tarihsel arka-planının tesiri hatırlanmalıdır.

Her iki dünya [birisi ‘fizik-dünya’, ya da kısaca ‘bu-dünya’, yahut sadece ‘dünya’ ve diğeri de ‘meta-fizik dünya’, kısaca ‘uhra’, ya da ‘öteki-dünya’] ayrı türdendir. Birisi, ‘süflî âlem’dir; madde'nin dünyasıdır; diğeri de ‘ulvî âlem’dir, rûh'un dünyasıdır. Mahiyetleri ve özleri farklıdır, ama aynı kaynaktan gelmektedirler; her ikisi de ‘mahlûk’tur. Yani, her ikisi de birer objektif realite sahibi, ‘kendinde varlık’ olmalarına mukabil, ‘kendinden varlık’ değillerdir. Dolayısıyla da bu *düalite*, Zerdüşçü ya da Manici anlamdaki bir *düaliteden* uzaklaşmaktadır.⁵⁴

Her iki dünyanın, bütün aykırılıklarına karşılık, aynı kaynaktan gelmeleri, yani son analiz safhasında Allah'ın eseri olmaları, her ikisi için bazı ortak paydaların, hiç olmazsa bir adet ortak paydanın mevcut olması demektir. Bu

⁵⁴ Zerdüşçü Ontolojisi'nin dahi latent (zimmî) bir monoteist temele dayanmış olmasının muhtemel olduğuna dikkat edilmelidir. *Düalite*'nin asıl kaynağı İran (Fars) Kültürü, *Dikotomi*'nin asıl kaynağı Turan (Türk) kültürüdür.

ise, hiç kuşkusuz, her ikisinin de köken olarak Allah'a istinad etmeleridir. Yani, her iki dünya da, Allah'ın eseri olmak itibarıyla *ontolojik olarak ortak bir köken sahibi*'dirler. Şu halde Hristiyanî Ontoloji'de dünya, Allah'ın iradesi dışında olan bir varlık alanı değildir. O, her ne kadar ikinci türden, aşağı bir kategoriden varlık ise de yine de, yaratanın eseridir. Uhra'nın ve Dünya'nın bu özelliği de, gerek düaliteyi ve gerekse de dikotomi'yi kuşatan bir *monizm*, ya da bir monistik temel oluşturmaktadır.

II.III.II.1. Aksiyolojik Achilleus Topuğu: “İnsan'ın Düşüşü”, veya, “İlk Günah” ve “Tanrı'nın Sevimsiz Çocukları”

Bu noktadan itibaren, ontoloji'den aksiyoloji'ye geçebiliriz. Önce, genel olarak şu hususun belirtilmesi faydalı olacaktır: Ontolojik olarak, iradesiz varlık alanında ‘olması gereken’ ile ‘olmakta olan’ın ayniyeti, zorunlu olarak geçerlidir. Yani, mücerret bir varlık alanı olarak Dünya, irade sahibi insan dışında, katıksız olarak ilâhî iradeye boyun eğer. Fakat “insan” ile birlikte, ‘olması gereken’ ile ‘olmakta olan’ın ayniyeti bozulmaktadır. İnsan, iradesi ile, ilâhî iradeye itaat ya da isyan eder. Şu halde insan, iradî yanı ile bu ayniyete aykırı davranabilmektedir. İşte, burada *ahlâk*, devreye girer: Ahlâk, en umumî mânâda, insan'ın, varlık sisteminin özüne uygun davranması, yani “*yapılması gerekeni yapması*” olarak tanımlanabilir.

Ancak, bu noktada Hristiyan doktrininin bir başka Achilleus Topuğu ile karşılaşmaktayız: “**İlk Günah**”. (Kadim Günah, Orijinat Günah, Péché Originel, Original Sin).⁵⁵ İlk insan olan Âdem ve eşi Havva, Şeytan'a uymak sûretiyle *bir günah* (aynı zamanda sayı ile ‘bir’ olan ‘bir günah’) işlemişlerdir; daha doğrusu, “*ilk günah*”ı işlemişlerdir. Bu “*ilk günah*”, sadece onları cennetten tard ettirmekle yetinmemiş, onların bütün ahfadına da aynen sirayet etmiştir, ya da ettirilmiştir.

İlk Günah idesi, birçok bakımdan çok ilgi çekicidir. Bir kere, bu günah, orijin itibarıyla meta-fizik dünya'ya ait bir varlık olan insan'ı fizik dünya'ya indirmiştir. Bu, bir ‘iniş’tir; ulvî bir varlık alanından süflî, adî, bayağı bir varlık alanına ‘sürülme’, değer olarak bir ‘irtifa kaybetme’ söz konusudur. Diğer tabirle, bu, “**İnsan'ın Düşüşü**”dür. Hasılı, Hristiyanî antropolojiye göre, insan, ‘düşük’tür! İnsan ezelde bir kere ‘düşmüş’tür ve bu ‘düşüklük’, silinmez bir alın yazısıdır: Bu durum hep böyle devam edecek, insan hep ‘düşük’ olarak kalacaktır.

⁵⁵ George Brantl., LE CATHOLICISME., s.87 v.dv. [“Le péché de l'homme”]

İkincisi, eğer bu ‘ilk günah’ olmasaydı, insan bu fizik dünya'yı hiç tanımayacaktı; Şu halde işbu ‘physis’, insan için önceden var-kılınmıŐ değildir. İnsan, tesadüfen işlenen bir suç, bir talihsizlik sonucu, cezalandırılmak üzere, dünya'ya, arz'a, kısaca söylendikte “bu-dünya”ya, lnetlenerek fırlatılmıŐtır. Bu da, bu fizik dünya'nın Allah tarafından niçin yaratılmış olduğu sorusunu, yani fiziksel varlık alanının var-kılınma gerekçesini cevapsız bırakmakta, yahut da, bu-dünyanın ‘mükemmel’ olmayan, ya da ‘iyi’ olmayan bir varlık alanı olduğunu düŐündürtmektedir.

Bunun yanında üçüncü ve en çarpıcı sonuç da Şudur: İki kişinin işlemiş olduğu suç, onların bütün nesillerine, yani istisnasız bir Şekilde hem toplum olarak bütün insanlığa ve hem de ferd olarak her insan'a aynıyla yansıtılmaktadır. Bu, beŐeriyet için son derece ağır, kaldırılamayacak kadar ağır bir ceza olmaktadır: Âdem ile Havva'nın, sadece ve yalnız iki insanın, bilinmeyecek kadar eski zamanlarda işlemiş oldukları bir günah yüzünden, sadece ve yalnız ve ancak bir adet günah yüzünden, Allah, bütün insanlığın ufkunu karartmıŐ, bütün istikbalini sndrmŐtır. Bir adım daha ileri gidilerek Şöyle de söylenebilir: Böylesi bir İlâh, âdil olamaz. Dahası: Allah'ın bu gazabı, O'nun “**İnsanlık Projesi**”nin daha iÇin başında, kendi elleriyle akamete uğratılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla da Hristiyanlık'taki bu İlk Günah idesi aynı zamanda Allah'a bir bhtanda bulunmak anlamına da gelmektedir. İlk Günah, Allah'ı hem adaletsizlik ile ve hem de beceriksizlik ile itham etmektedir. Zira: Geleneksel diskura göre, Allah, “İnsan nesli”ni aslında, cennet'te ikamet etmek üzere yaratmıŐtır. Yani Tanrı'nın bir *İnsanlık Projesi* vardır ve projeye göre İnsanlık'ın mekânı, yaratıcısı tarafından kendisine lyık görülen yer, cennet olmaktadır. Fakat daha henüz iÇin başında iken, kendisinden bütün insanların treyeceği iki kişi, İnsanlığın Ataları, İblis tarafından iğva edilirler ve bir günah iŐlerler. Bu günah, Tanrı'nın öylesine gazabını celbeder ki O, bizzat kendisinin insanlık için kurduğu bütün projeyi rafa kaldırır ve onları cezalandırmak üzere yer-yüzüne fırlatır.

İmdi:

1: Burada öncelikle bir Tanrı-Şeytan dalitesi vardır ve bu düalite, ZerdŐt düaliteyi çok andırır bir tarzdaki bir dalitedir.

2: Şeytan, insan üzerindeki ikna gücü ile Tanrı'ya galebe çalmıŐtır. Hattâ Şeytan, bu duruma göre, Tanrı'nın hesaplarını alt-üst edip akamete uğratabilecek, O'nun İnsanlık Projesini'ni iptal ettirebilecek, bir g sahibidir.

3: Bu durumda, Allah, *Asıl İnsanlık Projesi*'ni iptal ederek yerine, bir *Yedek İnsanlık Projesi* devreye koymuş olmaktadır.

4: Suç iki kişiye ait olduğu halde ceza bütün insanlığa teŐmil edilmiştir. Şu halde, Tanrı, âdil değildir: “Suların ferdiliği” ilkesi Hristiyanlığın tanrısı

tarafından çiğnenmektedir. Yani, O, kurunun yanında yaşı da yakmaktadır. Hattâ: İki kuruyu cezalandırmak için için milyarlarlarca yaşı yakmaktadır.

5: Bu halde, aslında cennet için yaratılmış iken aslî mekânından kovulan insanlık için bir sürgün yeri, cezasını çekeceği bir yer lâzımdır ve bu yer de Arz'dır. Bunun için arz, yer-yüzü, düşen insanlık için uygun olan bizatihî düşük bir yer konumundadır. Arz, bir ceza-hane'dir.

6: Bütün bu inançlar manzûmesi, insansılaştırılmış (antropomorfist) bir 'tanrı' anlayışı üzerine bina edilmiştir.

Bu da göstermektedir ki, Hristiyan aklâkı, "müteselsil sorumluluk" idesini temel bir ilke olarak kabul etmektedir. Zira netice itibariyle, Âdem ile Havva'nın işlemiş olduğu suç, onların ahfâdına, yani hem bütün tekil "ferd-insan"lara ve hem de bütün "insanlık"a fatura edilmiştir. Bu, Hristiyanlık doktrininin insan'ı ulvî bir âlem'den süflî bir âlem'e indirmek sûretiyle sadece ontolojik olarak alçaltmakla yetinmemesi ve fakat onu, alnında kendi iradesi dışında, hiç tanımadığı cedleri tarafından, bilinmeyecek kadar eski zamanlarda işlenmiş yüz kızartıcı bir suçun lekesi ile bu "alçak âlem"e getirmekle ikinci bir defa daha alçaltması demektir. Şöyle de diyebiliriz: Hem topyekûn insanlık ve hem de ferd olarak insan, Hristiyanlık tarafından, alçak bir dünyaya alçaltılmış olarak gönderilmekle "alçakların alçağı" [*esfel-i sâfilîn*] derekesine indirilmektedir. Hristiyanlık akaidine göre insanlar hayata sıfırdan başlamazlar. Onların hayat defterleri ilk açılışlarında ter-temiz değildir, lekeli. Zira, İlk Günah, her insan'ın alnında kara bir lekedir. *İnsan, doğuştan kirlidir, lânetlenmiştir.*

II.III.II.2. "Düşen İnsan"ın Kurtulması İşlemleri

1. İnyet (Gracia)

Ancak, bu lekeden, bu günahdan kurtulmak bütün-bütüne imkânsız da değildir. Bu da, Hristiyan doktrinine "inyet" (*gracia*)⁵⁶ kavramını getirmiştir. İnyet, dünyaya geldiği anda eline lekeli bir hayat defteri tutuşturulan insan'ın bu lekesini silmek için ona uzatılan bir leke ilacı, ya da, esfel-i sâfilîn'e indirilen insan'ı bu çukurdan çıkarmak, kurtarmak, yükseltmek ve yüceltmek için uzatılan bir merdivendir. Üç uknum'un ikincisi, Tanrı'nın ölümsüz, ebedî oğlu olan "Oğul İsa" bu ilacı önce bütün insanlığa serpmiş, ya da bu imdat merdivenini genel olarak bütün insanlığa uzatmış,

⁵⁶ Bkz: H. R. Mackintosh., "GRACE" Md., ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS., Vol:VI., s.364-367; E. C. Van Becelare., "GRACE, DOCTRINE OF ROMAN CATHOLIC" Md., ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS., Vol:VI., s.367-372

“Göklerdeki Baba”nın indinde müminlerini kurtarmak için kendi vücudunu feda etmiştir.

İnayet doktrininin en ilgi çekici yanı şudur: Tanrı insanları önce düşük olarak yer-yüzü'ne göndermekte ve sonra da onları, bütün ömürleri boyunca bu düşüklüğün izalesi için çırpınmak zorunda bırakmaktadır. Buradan, “Tanrının insan-oğlu ile niçin bu kadar uğraştığı” gibi sinsi bir soru da türetilir ki bunun cevabı, ancak, âdil olmayan bir Tanrı'nın, Âdem ile Havva'nın kinini tuttuğu olabilir. Halbuki adaletsizlik, bizâtilî “tanrı” kavramı ile uyumsuz.

2.Haç ve Kilise

İşbu Aslî Günah'dan kurtuluşun sembolü, bu sebeple, “Haç”tır. Zira, doktrine göre, Hz. İsa kendisini insanlık için feda etmiştir: O, sembolik olarak kendi nefsinde temerküz ettirmiş olduğu insanlığın suçunu, Haç'a gerilmek sûretiyle ödemiştir. O'nun haça gerilmesi, bütün insanlık adına icra edilen bir keffâret âyinedir. Ancak bu, genel ve sembolik bir temizlemedir. Halbuki tek-tek her insan ‘gerçel’ ve ‘özel’dir ve her insanın temizlenmesi, ‘somut’ ve ‘özel’ bir ameliyeye ihtiyaç hasıl ettirmektedir. İşte, bu noktada, bu ameliyeyi ifa etmek üzere, bir müslümanın mentalitesiyle asla uyuşmayacak olan bir kurum ortaya çıkmaktadır: “**Kilise**”.

Haç ve Kilise, düşüklükten kurtulmanın, yani inayet'in tek yoludur. Kilise, bu sebeple, bir Hristiyan için din adına başvurulmuş bir kurum olmanın çok ötesinde bir anlam taşımaktadır: Kilise, Hristiyanlığın kendisidir ve o sebeple Kilise dışında Hristiyanlık olamaz. Annemarie Schimmel “...haç, Âdem'in işlediği ve bütün insanlara sirayet eden günahın kurtuluştur” dedikten sonra, şunu eklemektedir:⁵⁷

“Böyle bir kurtuluşu gören insan Mesîh İsa ile birleştirilir ki bu telakki, sonra kilisede peyda olan mistikliğin bir köküdür.”

II.III.III. Sosyolojik Achilleus Topuğu: Kilise ve Klerikalizm

Kilise, Hristiyan, âleminde din'in “dünyevî bir kurum” olarak organize olmasıdır. **Klerikalizm** (Ruhbanlık) bir nevi “yanılmaz lider” idesini kalkış noktası seçmektedir. Bu idenin tarihî ve kültürel arka-planında, antik kültürlerde örneğine sıkça rastlanan ‘Tanrı-kral’ anlayışının görülmesi mümkündür. Keza, Kilise organizasyonu ve ruhbanlık idesi, antik kozmoloji ve, Platon, Aristoteles ve Plotinus'un varlık düzenini kategorize etmeleriyle yakın bir analogi içerisindedir. Meselâ, bir bakıma, Platon'un Timaios

⁵⁷ Annemarie Schimmel., DİNLER TARİHİNE GİRİŞ., s.128.pr:3, 1/1

diyalogunda ifade edilen, “İlksiz Tanrı'nın yaratıp, kesret dünyasını yaratmaya ve idareye memur kıldığı”, “*yaratılmış tanrılar*” fikrine benzediği söylenebilir. Platon bununla, sâf bir vahdet alanı olan ve onun *İlksiz Tanrı* olarak andığı *Tanrı* ile diğer varlıklar arasına, bir ara-sınıf olarak işbu İlksiz Tanrı tarafından halk kılınan “*yaratılmış, mutavassıt tanrılar*” fikrini koymuş, bu sûretle ‘tekillik’ (vahdet)'ten ‘çoğulluk’ (kesret)'a geçmiştir. Buna göre, Tanrı ile, genel halde, bilumum var-olanlar ve özel halde de insanlar arasına işbu mutavassıt tanrılar girmektedir. ‘Tanrı'nın kendisi’ ile ‘diğerleri’ arasına birtakım mutavassıtlar konması ile, bir bakıma, süper-natürel'den natürel'e çok keskin ve ânî iniş; tersine düşünüldüğünde de natürel'den süper-natürel'e ânî ve keskin yükseliş yumuşatılmaya çalışılmıştır. Varlıkların hiyerarşik dizilişi, iniş-çıkış yumuşatılması, Aristo felsefesinde, kozmolojisinde ve fiziğinde de son derece hassas bir şekilde işlenmiş, Aristo kozmolojisi Ptolemaios (Batlamyus) tarafından bir miktar tâdil edilerek daha ileri bir düzeye götürülmüş; aynı varlık kategorizasyonu daha sonraları Plotinus'un *Sudûr* anlayışında bir başka şekilde geliştirilmiş ve bu maksatla *Akıllar Teorisi* ihdas edilmiştir.

Bilahare Hristiyan akaidinde de Tanrı ile Eşya, yani diğer varlıklar arasındaki bu “*urûc (yükselme) ve nuzûl (iniş) yumuşatılması*” keyfiyeti, ilâhî varlık katmanında, bizzat vahdet alanı'nın parçalanmasında, onun teslis'e irca edilmesinde açıkça gözlemlenebilmektedir. Bunun yanında, aynı keyfiyetin dünyaya yansması ise Kilise ile açığa çıkmaktadır. Kilise'nin kurulması ile, Tanrı ile varlıklar arasındaki ‘aracılık’, dünyevî bir kurum olması hasebiyle, Kilise eliyle dünyevîleştirilmiş, somutlaştırılmış olmaktadır.

Şu halde Kilise, yüklenmiş olduğu aracılık rolü ile uhra ve dünya'nın birleşme (ittisal) noktasında durmaktadır. Bu bakımdan Kilise, Tanrı tarafından Oğul İsa'ya verilmiş olan ve fakat O'nun göklere urûc etmesinden sonra yeryüzünde İsa'nın yerine vekâlet eden cismânî, somut, cisimleşmiş, kurumlaşmış ‘dünyevî İsa’, yani, ‘yaşayan İsa’ konumuna sahip olmuş demektir. Yani, Kilise, *üç ümdeli* Tanrı inancındaki ikinci uknum olan İsa'nın yeryüzündeki fiilî sembolü, temsilcisi ve hattâ bir anlamda kendisi olarak algılanmaktadır. Hz. İsa, Hristiyan inancında, *teslis* doktrini mücibince ulûhiyet sahibi, tanrısallıktan pay almış bir tanrısal varlık, bir anlamda *yaratılmış tanrı* olduğu için Kilise de, bir anlamda, Tanrı'nın cisimleşmiş ve dünyevîleşmiş (*antropo-morf* ve *sosyo-morf*) hali olmaktadır.

Bu sebeplere binaen Kilise, insan için, hem dünyadaki ve hem de âhiretteki hayatı bakımından en önemli kurum olmak durumunda olacaktır. O insan ki daha doğarken günahkârdır; kurtuluş'a (necât'a, inâyet'e) ermesi için

Oğul İsa'ya ve dolayısıyla da Tanrı'ya vekâleten inâyet etme yetkisiyle mücehhez olan Kilise'ye muhtaçtır.

Kilise bir *kurum*'dur; gerçel (hakikî) değil tüzel (hükmî) bir kişiliği vardır. Her kurum'da olduğu gibi onu somut olarak temsil edenler, gerçel ve profesyonel mensuplarıdır. İşte bu mensuplar “**ruhban**” (clerical;clergy man) ve bunların teşkil etmiş olduğu sosyal tabaka ise “**ruhbanlık**” (clergy) olarak anılır.⁵⁸ Buradaki *ruhban* ve *ruhbanlık*, İslâmî literatürde karşılığı bulunmayan kavramlar olduğundan bizler tarafından anlaşılması hayli zordur. Zira, her ne kadar zâhirî olarak, Hristiyan kültüründeki *papaz* (İng: priest), kişi olarak İslâm kültüründeki *hoca*, veya *imam* muadili gibi gözükmemekte ise de, hakikatte, aralarında, bir buzdağının altındaki görünmeyen kısım gibi muazzam bir bâtinî fark vardır. Papaz (priest), bir ruhban'dır; ruhban ise, din'in temsilcisi olmaktan da öte, din'in, hattâ bir bakıma Oğul İsa'nın ve dolayısıyla da Baba Allah'ın vekili ve biryerde de bizzat kendisidir.⁵⁹

Bundan önce, Hristiyanlık'ta iki adet *Achilleus Topuğu* bulunduğunu söylemiştik. Bunların birincisi ontolojiktir: *Teslis (Trinity)*. İkincisi aksiyolojiktir: *İlk Günah (Original Sin)*. İmdi, sıra üçüncüsü olan *Sosyolojik Achilleus Topuğu*'ndadır: **Ruhbanlık (Clergy)**. Ruhbanlık, esas olarak sosyolojik olan, ancak, aksiyolojik ve ontolojik kökleri de bulunan bir Achilleus Topuğu'dur. Zira mesele dikkatle ta'mik edilecek olursa görülecektir ki, bu üçünün arasında içten bir bağlantı vardır. Daha önce de temas edilmiş üzere, Teslis ile, sâf vahdet alanı olan ulûhiyet üç parçaya ayrılmak sûretiyle parçalanmış ve fakat bir yandan ise, Hristiyanlık numenasının tesiriyle, onun sâf İsevî Mesaj'daki vahdânî özü de korunmaya çalışılmış, bu sebeple de aşikâr kesrete mukabil “*uçun birliği, birin üçlüğü*” gibi irrasyonel, para-lojik apolojilere müracaat edilmiştir. Bu sûretle, “Mutlak Bir” kategorik parçalara taksim edilmiş, Tanrı'ya giden yola iki adet “*ara basamak*” konmuştur. Hristiyânî Ontoloji'de bu sebeple, birden, tek bir

⁵⁸ Kelime, Geç Latince'deki din adamı, rahip anlamındaki *Clericus*'dan gelmektedir, İngilizce'ye Orta Fransızca'daki *Clergie*'den geçmiştir. [Bkz: WEBSTER., “CLERGY” Md.] İngilizce'de *hristiyan din adamı* anlamındaki *priest* kelimesi Grekçe'de *ihitiyar adam* anlamındaki *presbiteros* kelimesinden gelmektedir. Bu kelime Orta Latinceye *presbyter* olarak geçmiş ve oradan Anglo-Saksonca'ya *preost* olarak intikal etmiştir. [Bkz: WEBSTER., “PRIEST” Md.] *İbadet etmek, dua etmek* anlamındaki *pray* kelimesi de aynı kökten gelmektedir.

⁵⁹ Hristiyanlıktaki “*yanılmazlık liderlik*” konumundaki ruhbanlık'ın benzeri olarak İslâm dünyasında, Batnî/Karnatî gulat şîasındaki “**İmâm-ı Mâsum teorisi**” ve “**Şifî İmamlık telakkisi**” gösterilebilir. Bu konuya, ileride çok kısaca temas edilecektir.

kademede Tanrı'ya ulaşlamamaktadır. Bizzat Tanrı, ancak işbu diğer iki uknum ile birlikte kavranabilmektedir.

*İkinci Achilleus Topuğu ile de bu defa 'insan' ile 'sâflık' arasına Âdem ile Havva'nun işlemiş olduğu 'İlk Günah' yerleştirilmiş olmaktadır; bu da, insan'a, daha henüz yolun başında iken kendi iradesi dışında, başkaları tarafından irtikâp edilmiş olan bir cürümün faturasının dayatılmasının yanında, şu anlamı da taşıması demektir: **İnsan, Tanrı'nın sevilmeyen çocuğudur; zira, Tanrı'sı ile onun arasında, kapatılması gereken 'eski bir hesap' vardır!** Ancak bu eski hesabın ödenmesi de yine 'kul' ile 'Tanrı'sı' arasında vuku bulamaz; kul, bir takım "dinî bürokratik kademeler"den geçmek zorundadır. Tanrı, tebaasından her isteyenini istediği, ihtiyaç hissettiği anda huzuruna çıkıp derdini dökebileceği, yerlere kapanıp ağlayarak nedâmet bildirebileceği, pişmanlıklarını arz edebileceği, af ve mağfiret dileyebileceği, aracısız, doğrudan-doğruya, 'mahremce' görüşebileceği uluvvücenâb bir hükümdar değildir. O, Âdem ve karısına olan kızgınlığını devam ettirmekte olan sert bir derebeyidir; göklerdeki tahtına çekilmiştir, 'onların' çocuklarının alınına kara bir leke çalarak, ellerine ilk ebeveynlerinin kadim suçlarının faturasını tutuşturarak dünyaya, bu pislik, mel'anet, günah âlemine, bu aşağılanmış alana fırlatmaktadır ve bu da yetmezmiş gibi o zavallı kullarına kapılarını kapatmıştır. O kapılardan, ancak, bir takım basamaklardan ve bazı kimselerin elinden tutularak geçilebilmekte ve O'nun huzuruna 'kerhen' kabul edilebilmektedirlerdir.*

Bu basamağın en sonunda, zirvede *Tanrı*, en başında da en kıdemsizi olmak üzere, kademe-kademe *ruhbanlar*, yani, "Tanrı'nın memurları", "has adamları", "kapı kulları" bulunmaktadır. Aşağıda tekrar kısaca temas edileceği üzere, Aristoteles kozmolojisi ile kıyaslandığında, ruhban, Ay-Feleği'ne, Plotinus sisteminde de Faal Akıl'a tekabül etmektedir; o, aşağıdan yukarıya çıkışta ulûhiyetin başlangıç sınırı, nâsûtî (süflî; ednâ) âlemin (kevn ve fesâd âlemi'nin) bitip lâhûtî (ulvî; âlâ) âlemin (ebediyet âlemi'nin) başladığı; veya, yukarıdan aşağıya inişte de lâhûtî âlemin bitip nâsûtî âlemin başladığı eşiktir. Ruhban'dan aşağıda, ulûhiyetten nasipsiz insanlar, 'sıradan insanlar', yani "reâyâ", bilinen adıyla **halk**, ya da **laos**, başka deyişle **sıradan dünyalı**, nâm-ı diğer **seküler** vardır.

III. Laiklik ve Sekülerlik

Bu 'hıyerarşi'nin, 'ilâhî memurîn zümresi'nin en alt basamağını teşkil eden *ruhbanlar*, bu sebeple, dünya ve uhranın birleşme noktasında durmaktadırlar ve bu da ruhbanlığın, yanılmaz bir önderlik fonksiyonuna sahip oluşunun meta-fizik temelini teşkil etmektedir.

Din adamlığı profesyonel bir statü olunca, bu statüye sahip olmayanlara da bir isim gerekeceği tabiidir. Bu isimlendirme, Batı kültürünün iki kaynağı olan Grek ve Roma kültüründen devşirilmiş olan **laik** ve **seküler** kelimeleri ile yapılmıştır.

“**Seküler**” kelimesi⁶⁰ Latince'dir ve ‘ırk, çağ, dünya’ demek olan ‘saeculum’dan gelmekte olup buradan ‘saeculum’a ait olan’ anlamına gelen ‘saecularis’ kelimesi türemiş ve bu kelime Eski Fransızca’ya ‘seculer’ ve oradan İngilizce’ye ‘secular’ şeklinde intikal etmiştir. Kelime modern Fransızca’da ‘séculaire’dir. Muhtelif anlamlarından birisi de ‘dünya’ köküne bağlı olarak, ‘dünya’ya ait’, ‘dinî olan’ın dışında’, ‘kutsanmamış’, ‘profan’ şeklinde açıklanabilecek olan “*dünyevi*”, “*lâ-dini*” anlamıdır. Kitabım ilk kısmında seküler kelimesinin zaman-zaman “*çağdaş*” anlamında kullanılmış olduğunu da zikretmiştik. Roma kültüründe dinî hayatın dışında kalan bir çok şey bu kelime ifade edilmekte idi: Seküler müzik, seküler edebiyat.. ilh gibi. Hristiyanlıkla birlikte seküler kelimesi, ideolojik ve doktriner bir içerik taşıyan bir kavram olmaktan ziyade, gündelik hayata ait, lâ-dinî hayat unsurlarını ifade eden bir *modus vivendi* (hayat tarzı) anlamında kullanılmıştır.

“**Laik**” kelimesi,⁶¹ Grekçe'dir ve ‘laos’ kökünden türetilmiştir. ‘Laos’, ‘halk’ anlamındadır; ondan ‘laikos’ türemiştir ki ‘halkdan adam’ demektir. Kelimenin Klasik Grekçe'deki anlamı ‘ferdî kişi’, belirli bir şeye bağlı olmayan'dır.⁶² Bu kelime Geç Latince'de ‘laicus’, Eski Fransızca’da ‘lai’ ve İngilizce’de ise ‘lay’ şeklini almıştır. Terim olarak anlamı, genel olarak, ‘belirli bir meslek grubuna dahil olmayan kişi’ olup, özel anlamları ‘rahipler sınıfının dışında olan kişi’ ve/veya, ‘bu sınıfa dahil olup da hizmet ve el işleriyle meşgul olan kişi’ demektir. Birinci ve en genel anlamı, belirli bir sınıfa dahil olmayan kişi olmaktadır. Diğer anlamlarının ilki, ruhban (clerical)'ın zıddı ve ikincisi de ‘koro mensubu’ anlamındaki choir'in zıddıdır. [‘Choir’ kelimesi de Latince chorus'dan gelmekte olup, bizatihî ruhban olmayan kilise korusu mensubu demektir.]. Şu halde ‘laik’ kelimesi, köken olarak ‘dinin karşıtı olan kişi’ değil, bir müessese olan ‘kilise mensuplarının dışındaki kişi’, ‘avam’ anlamındadır. Ruhbanlar ‘havass’dır, laikler ise ‘avam’.

⁶⁰ Bkz: WEBSTER., “SECULAR” Md.; E.-H. Vollet., “SÉCULARISATION” Md., LA GRANDE ENCYCLOPÉDIE., Tome:29., s.868

⁶¹ Bkz: WEBSTER., “LAY”, n(noun) ve “LAY” adj.(adjective)] maddeleri

⁶² A. J. Maclean., “LAITY, LAYMAN” Md., ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS., Vol:VII., s.766. sü:2.pr:1/1

Grekçe'de, "halk" kavramını ifade etmek üzere iki ayrı kelimededen söz edilebilir. Bunlardan birisi, *aristokratlar*⁶³ (zadegân) sınıfının dışında olan kitleyi ifade eden "demos" kelimesidir. Bu kelime, bu sebeple, aynı zamanda, siyasî iktidardan pay alamayan kesimi de ifade etmektedir.⁶⁴ İkincisi ise, *din adamları* (klerikaller) sınıfının dışında kalan kitleyi ifade eden "laos" kelimesidir. Laos ile ifade edilen kitle içerisine, bu sebeple, siyasî iktidarı elde tutan krallar da dahil olacaktır. Nasıl ki Demos, aristokratların ve/veya siyasî iktidarın düşmanı olan değil, sadece onun dışında olan kitleyi ifade etmekte ise, benzer şekilde, laos da, klerikallerin ve/veya klerikaller tarafından temsil edilen din kurumunun düşmanı olan değil, o kurumun dışında olan kitleyi ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi, 'laik' kelimesi özel bir terim olarak, ancak 'ruhban sınıfı' gibi bir toplumsal tabakalaşmanın ve Kilise benzeri bir sosyal kurumun mevcudiyeti esasına göre, bu ihtiyaca binaen zuhur etmiş olan bir terimdir.

Laos'dan türetilen "laik" kelimesinin, klerikaller dışındaki kitleyi ifade ettiğine dair en eski kanıtlar milâdın ilk asrına kadar inebilmektedir. Eski Ahit'te mevcut olmayan kelimenin, daha milâdî ilk asırda Roma'lı Clement tarafından, laiklerle ruhbanların münasebetlerinden bahseden bir pasajında kullanıldığı görülmektedir.⁶⁵ İkinci asrın sonunda İskenderiye'li Clement bu kelimeyi kilise mensuplarının dışındaki kişileri ifade etmek üzere kullanmıştır. Kelime, zamanla muhtelif terimsel anlamlar taşımış, zaman-zaman olumsuz anlamlar da yüklenmiş fakat bu anlam omurgasını muhafaza etmiştir: *Non-klerikal (ruhban olmayan) insan*. Burada şu önemli hususa dikkat edilmesi gerekmektedir. 'ruhban olmamak', yani 'Kilise-dışı' olmak, sadece bir meslek olarak klerikal olmamak, klerikalizm-dışı olmak şeklinde anlaşılmalıdır. Yoksa, "Kilise-dışı olmak" ibaresi, Hristiyanlıkta özel bir terimsel anlam taşır: Gayri-hristiyan olmak. Zira, Klasik Hristiyanlık'da, yani Ortodoks ve Katolik mezheplerinde, Kilise haricinde din taşınamaz, Kilise-dışı olan, din-dışı, profan olmuş olur. Bu sebeple, 'ruhban olmamak' terimi 'Kilise kurumu mensubu olmamak' anlamındadır ve yine bu sebeple de *laik*, ruhban (yani: Kilise kurumu mensubu) olmayan, ama Hristiyan olan sıradan insan demektir.

⁶³ "Aristokrasi" kelimesi de Grekçe'den gelmekte olup köken şeması *aristos* ['en iyi'; 'asiller' anlamında] + *kratos* [*kratein*: idare etmek, buyurmak —> *kratos*: otorite, güç] şeklindedir

⁶⁴ "Demos" kelimesine, siyasî iktidardan pay alamayan kitleleri ifade etmesi bakımından, eski Türkçe'deki "kara budun" kelimesi denk düşebilir.

⁶⁵ A. J. Maclean., "LAITY, LAYMAN" Md., ENCYCLOPEDIA OF RELIGION AND ETHICS., Vol: VII., s.766. sù:1-s.767.sù:2 v.dv.

Bu sebeple de 'laik' kavramı içerisinde, siyasî ve sosyal hiyerarşideki yeri ne olursa olsun ruhban olmayan bütün Hristiyanların dahil olduğuna dikkat etmek gerekir. Yani, toplumun bu şekilde sınıflandırılmasında Kral dahi laikler sınıfına dahil olmak durumunda olacaktır.

III.I. Laiklik-Sekülerlik ve Dünyevîlik

"Laiklik" ve "sekülerlik" kavramları arasında önemli farklıklar vardır ve bu kısımda bunlara temas edilecektir. Fakat her iki kelimenin taşımakta olduğu kavramsal içerikler arasında son derece önemli ortak yanlar da vardır ki bunların en genel özeti, "dünyevîlik" olarak ifade edilebilir. Burada dikkat edilecek olan husus şudur: Batı kültüründe *din* ile *dünya* arasında öylesi bir farklılaşma vardır ki her ikisine birden aynı anda ve birlikte sahip olunamamaktadır.

Bir kurum olarak ayrı bir teşkilatlanma ve sınıflaşma yapısı dolayısıyla Kilise, toplumun din noktai nazarından *Kilise kurumu-içi* ve *Kilise kurumu-dışı* şeklinde iki ayrı varlık alanına bölünmesine yol açmış ve onun monist yapıya sahip olmasına mani olmuştur; bunun içindir ki Hristiyan cemiyet, "ikil" bir cemiyettir. Ancak bu iki ayrı sosyal varlık alanı birbirinin düşmanı değil, birbirinin mütemmimidir, bu açıdan Hristiyan toplumu "dikotomik" bir toplum olarak görülebilir; fakat beri yandan bu iki toplum tabakası arasında, tanrısallık alanına yakınlık itibarıyla büyük bir kalitatif farklılık vardır: Her iki sosyal tabaka, adetâ, ruh ile beden'in bir arada bulunmakta olmasına karşılık radikal olarak farklı cevherlere istinad etmesi gibi radikal olarak farklıdır. Bundan önce de temas edildiği üzere, adetâ ruhbanlar Tanrı'nın memûrün taifesi ve laikler de gedâ (kul, reâyâ) taifesi gibidirler. İşte bu fark dolayısıyla da bu ikilik bir "düalite" olarak nitelendirilebilir.

Buradaki ikilik, bütün kadîm toplumlarda görülen ve en yetkin şekline *Aristo-Batlamyus Kozmolojisi*'nde ulaşan, bütün Eski ve Orta Çağlar'da hem İslâm-Şark'da ve hem de Hristiyan-Garp'da hâkimiyetini koruyan (hattâ bu hâkimiyeti Yeni-Çağ'da da bir müddet devam eden) kozmoloji anlayışı ile şaşırtıcı bir analogi göstermektedir. Bundan önceki kısımlarda da el alınmış olduğu üzere, bu kozmoloji, bütün kozmik varlığı, yani kozmos'u, Ay-Altı ve Ay-Üstü olmak üzere taksim etmiş olduğu iki ayrı türden varlık alanının müştereken vücut verdikleri bir tek varlık alanı olarak telakki etmektedir. Kozmos, bu iki ayrı türden varlık alanının söz konusu bu bünyesel radikal farklılığı sebebiyle 'düalistik'; ancak bunların birbiriyle imtizac içinde olmaları dolayısıyla da 'dikotomik' olarak kabul edilebilir. Bu sisteme göre, evren, iç-içe geçmiş soğan zarları gibi eş-merkezli kürelerden oluşmuş olan bir küreler kombinasyonudur. Bu konstrüksiyonda, evren 'tanrısallık' derecelerine

göre kategorize edilmiştir. Merkezde bulunan Arz, 'kevn ve fesâd dünyası'dır; ulûhiyetten en az nasibdâr olan varlık alanıdır. Arz'dan yukarılara doğru çıktıkça tabaka-tabaka, kademe-kademe tanrısallığa yükselinilir, tersine, yukarılardan aşağıya, Arz'a doğru inildikçe de derece-derece tanrısallıktan uzaklaşılır, 'lâhûtî âlem'den 'nâsûtî âlem'e doğru inilir. Ay'ı taşıyan ilk küre (felek) en az tanrısallık olan, en son (ya da yukarıdan aşağıya iniş sırasına göre en ilk) felek, Tanrı'ya en yakın olan tabakadır. Tanrı'nın bu âlem ile ilgilenmeye tenezzül etmeyip araya mutavassıtlar koyması, Tanrı'ya birden ve bir tek seferde ulaşılabilmesi, insanların daha doğarken 'aşağı bir varlık âlemi'nde dünyaya gelmesi gibi benzerlikler yanında, kozmos'un 'ilâhî' ve 'lâ-ilâhî' (gayri ilâhî değil) diye iki ayrı fakat birbiriyle âhenktar kısma taksim edilmiş olması, Hristiyan cemiyetin 'ilâhî' (=klerikal) ve 'lâ-ilâhî' (=laik) şeklindeki klasifikasyonu ile benzeşmektedir; öyle ki *Hristiyan cemiyet, adetâ, zamanla Hristiyanlaştırılan Aristo-Batlamyus Kozmolojisi'nin sosyal bir modeli gibidir.*

Ruhbanlığın en üstünde bulunan Oğul İsa, bu kozmolojideki en son felek'e, feleklerin feleğine tekabül etmektedir. Tabaka-tabaka tanrısallıktan pay almış olan ruhbanlar, yani klerikaller, feleklerin; bu payı en alt düzeyde almış olan ruhbanlık dışındaki insanlar, yani laikler de arz'ın mukabilidir.

Şu halde, şunu söyleyebiliriz: Hristiyanlık-öncesi dönemde mevcut kavramlar olmalarına mukabil, *Sekülerlik ve Laiklik*, Batı toplumlarında bizzat Hristiyanlığın ontolojisi, kozmolojisi ve Kilise tarzı dinî teşkilatlanmasına uygun düşmüş ve zamanla onun bir ifadesi halini almıştır. En azından, kabul etmek gerekir ki, *toplumsal tabakalaşma* ile *kozmozolojik tabakalaşma* arasında bazı köklü alâkalar kurulabilir ve bu alâkaların, esas olarak o toplumun kültürel arka-planı ile yakın bir bağlantısı olması gerektiği de düşünülebilir. Zira Batı toplumunun hem kozmos'u ve hem de toplum'u bir takım kategoriler içerisinde kabul etmesi, son derece dikkat çekici görünmektedir. İlginçtir ki, İslâm düşünce tarihinde de kozmos'un tabakalar halinde telakki edildiği vaki olmasına rağmen İslâm ülkelerinde toplumda 'ilâhî insanlar' (ruhbanlar) ve 'lâ-ilâhî insanlar' (laikler) tarzında bir ayırım teşekkül etmemiştir.

III.II. Laiklik, Sekülerlik, Dünyevîleşme ve Hür Düşünce

Ancak, Sekülerlik ve Laiklik kavramları zamanla bu anlam omurgasını muhafaza ederek daha derinlikli ve köklü bir başka muhteva daha kazanmaya başlamıştır: **Dünyevîleşme ve Hür Düşünce.**

"Laiklik" ile "Sekülerlik" arasında, bundan önce de belirtildiği gibi, bazı hallerde çok ehemmiyetsiz gibi görünen, bazı hallerde de radikal nitelik

taşıyabilen farklılıklar bulunmakla beraber, ikisinin de ortak olan aynı köke dayandıklarını söyleyebiliriz: “Dünyevîlik”. Bunların birer “-izm” haline gelmeleri ise birer ideolojik kimlik kazanmaları demektir: “Laisizm” ve “Sekülerizm”, yani “Dünyevîcilik”. Beri yandan “Laisizasyon” ve “Sekülerizasyon” ise, bu fikirlerin eylem halini ifade eder: “Laikleşme” ve “Sekülerleşme”, yani “Dünyevîleşme”. Ne var ki burada şu hususun, önemine binaen, özet mahiyetinde de olsa, vurgulanması gerekir: Laiklik kavramının ‘-izm’li hali, yani ‘Laisizm’ ile, Sekülerlik kavramının ‘-izm’li hali, yani ‘Sekülerizm’ arasında son derece derin bir fark vardır: Laisizm, dine karşı sert, katı, hattâ yer-yer agresif nitelikler taşıyan keskin ve bir ideolojik harekettir ve yurdumuzda da daha ziyade bu şekilde bilinir. Sekülerizm ise, ateistik unsurların çokça görüldüğü Halyoak’ın Felsefi Sekülerizmi’nde dahi dine ideolojik bir tavır koymamaktadır. Bu anlam farklılıkları ileride daha detaylı olarak ele alınacaktır.

İmdi burada “dünyevîleşme” ibaresi ile kastedilen anlam ise, *bu-dünya ile barışılması*’dır. Biraz daha açılacak olursa, *dünyevîleşme*, içinde yaşanan ‘bu-dünya’nın meşrû bir biçimde sevilmesi, kendisine dört elle sarılınması gereken bir varlık alanı olduğu, yani bu-dünya’nın hem bir varlık olarak ve hem de bir hayat-alanı olarak meşrûlaştırılması gerektiği fikridir. Şu halde, felsefi bakımdan, Laiklik/Sekülerlik’in bir tür *Eudaimonism (Mutçuluk)* olduğunu düşünebiliriz: Bu-dünya’da elde edilmesine çalışılan, ama aynı zamanda meşrûiyet çerçevesinde olması istenen bir “dünyevî mutçuluk”.

III.III. Dünyevîlik, Dünyevî Mutçuluk ve Ontolojik, Kozmolojik, Aksiyolojik Temelleri: “Bu-dünya’nın İbrası”

Fakat bunun için de ontolojik ve aksiyolojik temel bir problemin halledilmesi gerekmektedir: Bu-dünya ile barışılması, bu-dünya’nın sevgisinin meşrûiyet kazanması, ancak bu-dünya’nın aksiyolojik ve ontolojik olarak meşrûiyet kazanması, ibra edilmesi ile kabil olabilecektir. Bu saha, kozmoloji’nin bütün önemi ile kendisini ortaya koyduğu sahalardandır.

Şu halde, konu, şu problemin ele alınmasını ve tatminkâr bir şekilde halledilmesini elzem kılmaktadır: *Dünya’nın varlık sistemi içerisindeki yeri ve değeri nedir?* Bu ise, problemin, “dünya problemi”nin ontolojik ve aksiyolojik çözümlenmesi haline dönüşmesi demektir. Burada “dünya” ibaresi ile sadece şu yuvarlak küre-i arz’ın değil, onu da ihtiva etmekle beraber, daha büyük ve kapsamlı bir ‘şey’in, “fiziksel varlık alanı”nın, başka deyimle, “fiziksel-dünya”nın, “kozmos”un kastedildiğini belirtmek gerekir. Bizim burada kozmolojik analizlere girişmemizin asıl sebebi de budur.

İmdi: Ya tek bir adet varlık alanı olarak bu fiziksel varlık alanı, “fizik-dünya”, yani kısaca ifade edildikte “*bu-dünya*” vardır, ya da bu-dünya'nın dışında bir de “*meta-fizik dünya*” vardır. Birinci şık, “*fizikalizm*”, yani “*tek-dünyacılık*”tır ki bunu da iki şikka ayırabiliriz: Ya bu-dünya ile özdeşleşmiş *immanent (içkin, mündemiç) bir Tanrı* vardır ya da yoktur. Birincisi *fizikalist panteizm*'dir, ikincisi de *fizikalist-ateizm* ya da, *materyalizm*. İkinci şıkda, yani bir meta-fizik dünya'nın varlığının kabul edilmesi halinde *transandant bir Tanrı* olmalıdır. Eğer bu Tanrı gayri şahsî (impersonel) ise onun bu-dünya ile bağlantısı olmayacaktır ki bu, *deizm*'dir, değilse *teizm*'dir. Materyalist bir felsefe için *dünyevîlik*, *tek-dünyevîlik*'tir, *sadece-dünyevîlik*'tir; bir materyalist *tek-dünyevî*'dir, sadece ve yalnız *dünyevî*'dir, onun başka tercih hakkı yoktur ve olamaz. Konu, hattâ, deizm açısından bile değil teizm açısından bir problem teşkil etmektedir. Zira deizm, transandant (aşkın, müteal) ve süper-natürel bir Tanrı idesini kabul etmekle beraber insanlar için ölümden sonraki hayat demek olan uhra'yı reddeder: Herşey, bu-dünya'da olur ve biter. Zira Deizm'in tanrısı, süper-natürel niteliği aşırı hadde götürülmüş, kendisi dışında hiçbirşeyle ilgilenmeyen, kendisi dışındaki herşeyle bağlantısı kopuk bir varlıktır. Onun her türlü ilgisinin ve bilgisinin objesi sadece kendi zâtı, sadece kendi varlığıdır. O, yaratmaz, yok da etmez; eşya'yı ne sevk ve ne de idare eder. O, bu sebeple adalet de dağıtmaz; onu ne günah ilgilendirir ve ne de sevap. Bu yüzden ne cennetler kurup iyilikleri mükâfatlandırır ve ne de cehennemler kurup kötülükleri cezalandırır. Bu sebeple, bir deist, sadece ‘bir Tanrı vardır’ der ve geçer. Bir deist için meta-fiziksel anlam ve içerikte ne bir ‘mutlak iyi-kötü’ ve ‘mutlak doğru-yanlış’ kavramsal ayrımı ve ne de bu ayrımlar üzerine temellendirilmiş bir ‘mutlak ahlâk’ problemi vardır. Halbuki, teizm'de, iyi-kötü, doğru yanlış kutuplaşması ve bu kutuplaşmadan kaynaklanan ahlâk problemi, ferdlerin ve/veya toplumların sübjektif/rölatif kriterlerinin üstünde olan bir ‘mutlak’ kritere kavuşmaktadır. Artık, iyi-kötü, doğru yanlış kutuplarının ve ahlâk'ın kelimenin kâmil anlamıyla mutlak ve kâmil anlamıyla evrensel bir anlamı, içeriği ve değeri vardır. İşbu ahlâk probleminin tam olarak çözümlenmesi için, teizm, ferdler için ikinci ve şahsî bakımdan çok daha önemli bir hayat öngörmektedir: Bu-dünya'da yapılan herşeyin hesabının sorulacağı ve ‘bu-dünya’daki kısacık ömre mukabil – ya ızdırıp ya da mutluluk ile meşbû – bitimsiz bir hayatın söz konusu olduğu bir ‘öte-dünya’!

Şu halde bir teist için var-olmak, dar ve özel anlamıyla, ‘insan için var-olmak’ olarak ele alındığında, herşeyden önce, behemehal ve mutlaka, bir ahlâk problemi, evrensel ve mutlak kriterleri olan bir ahlâk problemi olmak

demektir. Bu problemin tam çözümü, yukarıda da değinildiği veçhiyle, 'bu-dünya'nın dışında ve metasında olan bir 'öte-dünya'da olacaktır.

Fakat bir teist için bir başka problem daha vardır. O da, ahlâk probleminin tam çözümleneceği öte-dünya'ya gitmeden önce, bir deist, yahut bir ateist-materyalist gibi, bu-dünya'da yaşamaktadır. Bu-dünya'da el'ân yaşamakta olması bakımından diğerleri ile arasında bir fark yoktur. İmdi; öte-dünya, 'gelecek'tir, istikbal'dir, henüz gelmemiştir; realitesi aktüel realite (bil-fiil hakikat) değil potansiyel realite (bil-kuvve hakikat)'dir. Halbuki içinde 'şu anda' yaşamakta olduğumuz, 'şimdi ve burada olan', etli-kanlı dünya, 'bu-dünya', şu andaki gerçekliktir; onun realitesi, şimdiki zaman'ın, hâl'in, şimdi ve burada olan'ın, hâzır ve nâzır olan'ın realitesidir; o, aktüel realite (bil-fiil hakikat)'dir.

Ancak konunun iki önemli yanı daha vardır. Birincisi bir ahlâk problemidir. Bir teist de bu-dünya'ya, yani şimdi ve buradaki gerçeklik'e, o katı ve sert gerçeklik dünyasına etiyile, bedeniyle bağlıdır. Üstelik bu-dünya, her ne kadar fânî ise de, tadı-tuzu hiç de fena sayılmaz. Bir mümin de en az bir kâfir kadar, bir zındık kadar, bu tadları, hazları algılayabilecek kapasite ve yetenektedir. Beri yandan, gözlerini açmasını becerebilen birisi fark edecektir ki, bu dünya'yı teorik olarak reddedenlerin, ya da öyle yaptıklarını iddia edenlerin de önemli bir çoğunluğu, teoride reddettiklerini pratikte kabul etmektedirler. Bu-dünya'nın ve nimetlerinin dil ile reddedilip fiil ile el altından kana-kana tadılması, ciddi bir "ahlâk çatallaşması" hasıl etmektedir. İkincisi de şudur: Bu-dünya reddedildiğinde, bu-dünya için çalışmak anlamsızlaşmaktadır. Halbuki bu durumda, bu-dünya'yı reddetmedikleri için onun uğrunda çalışan inançsızlar güç kazanmakta ve inançlılara tahakküm etmektedirler. Zira, doğru-doğru dos-doğru: Bu-dünya'da güçsüz yaşanmaz — ancak sürünülür — ve de bu-dünya'da güç, dünyevî güç demektir. Böyle bir durum ise, en azından, inancın ezilmesi, hattâ silinmesi gibi kabul edilemez bir sonuç hasıl etmektedir.

Şu halde: Öte-dünya'yı kaybetmeksizin bu-dünya'yı tadımlamanın bir yolu bulunabilir mi? Aktüel realite olan bu-dünya'nın varlığı ve o varlığından ileri gelen nimetleri gönül rahatlığı içinde, vicdânî bir huzur ile tadımlanamaz mı? Bu-dünya, illâ ki ve muhakkak gayri meşrûolarak mı kabul edilmelidir?

İşte problem budur: *Hem bu-dünya'nın ve hem de öte-dünya'nın aynı anda ve aynı derecede legalize edilmesi, ibra edilmesi, meşrulaştırılması.*

Bu sûretle aynı zamanda *ontoloji'den aksiyoloji'ye*, daha doğrusu, problemin ontolojik vechesinden aksiyolojik vechesine geçmiş olmaktadır.

İmdi, bu da iki mümkün hali öngörmektedir: Bu dünya'nın legalizasyonu, meşrulaştırılması ya 'din ile beraber' gerçekleştirilir ya da 'din'e rağmen'.

Bunların ikisi iki ekstrem sınırdır ve ileride gösterilmeye çalışılacaktır ki “*din ile beraber dünyevîleşme*”nin kâmil (exact) anlamda tahakkuku İslâm için mümkün, Hristiyanlık için değildir; buna karşılık “*din'e rağmen dünyevîleşme*” ise, diğer ekstrem sınırdır ve kâmil anlamıyla anlaşıldığında ‘din'e rağmen’ ibaresi ‘din-karşıtı’ olacağından bu, “*materyalist-ateist bir dünyevîleşme*”ye tekabül edecektir.

İşte bu noktada, ateizmin'e meyiletmeyecek, teizmin'i asgarî düzeyde de olsa koruyacak, yani din ile bağlantısını temelli koparıp atmayacak olan Batı kültürünün, bünyesinden kaynaklanan zâtî bir handikap kendisini göstermektedir: Hristiyanlık kültüründe ‘bu-dünya’, bir yandan ontolojik olarak –dikotomik özellikler de taşımakta olmasına rağmen – birbirine karşı konuşlandırılmış olan ve bunun için de düalist olarak nitelendirilmesi daha muvafık olacak olan ontik bir sistem içinde yer alan ikinci dereceden bir varlık alanıdır ve diğer yandan da — bununla bağlantılı olarak — hem ontolojik ve hem de aksiyolojik noktai nazarlardan alçaltılmış, tel'in edilmiş olan bir varlık alanıdır.

Öyleyse, bu zorlu problem nasıl çözülebilecektir?

III.IV. Genel olarak, Rönesans, Reformasyon ve Dünyevîlik

Bu şartlar muvacehesinde, Batı aydını tarafından görülmüştür ki, geleneksel Hristiyanî Batı kültürü çerçevesinde “bu-dünya” ve “öte-dünya” kâmil ve hâlis anlamıyla, aynı anda, “birlikte” meşrû olarak sahip olunabilecek varlık alanları değillerdir. Zira, her ikisinin arasında bir bakıma antagonistik olduğu söylenebilecek bir zıtlık, bir-arada sahip olunamaz bir düalite mevcuttur: *Ya biri, ya da öteki*. Bunun sonucu olarak da, “dünyevîlik” ve “dinîlik” birlikte yaşanamaz şeyler olmaktadır. Çünkü, *bu-dünya ile barışanın, öte-dünya ile arası açılmaktadır*.

Bu durum muvacehesinde, yani, bu-dünya ile barışılmasının örneğinin klasik Hristiyan kültüründe mevcut olmaması gerçeği karşısında en yakın ve canlı örnek olarak antik Batı kültürüne yönelmiş, model oradan alınmıştır. İşte, **Rönesans** budur. Bunu takip eden ve tamamlayan ikinci bir hareket de **Reformasyon** olmuştur. Bu sebepledir ki Batı'da Laiklik/Sekülerlik'in temelleri esas olarak, öncelikle Rönesans ve sonra da Reformasyon ile atılmıştır. Reformasyon ile birlikte, bizzat Hristiyanlık dinindeki sertlik çözülmeye çalışılmış, bunda da önemli bir başarı kazanılmıştır. Esasen, Kilise'nin katılığına karşı “*protest*” bir hareket olan Reformasyon da bu dünyevîleşme hareketinin bir parçası olarak kabul edilebilir. Bu konuda, Horace M. Kallen, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, “*Protestanlar*

Katoliklere nisbetle daha öncelikle modernleşmişlerdir” demekte ve “Protestanizm'in, öz itibariyle bir kilise moderleşmesi olduğunu” eklemektedir.⁶⁶

Reformasyon hareketi, Batı kültürü çerçevesinde, din'in tam anlamıyla olmasa dahi önemli bir ölçekte dünya ile barıştırılması sûretiyle dünyevîleşme projesine karşı olan keskinliklerinin izalesini sağlamıştır. Protestan dünyevîleşmesi olan Sekülerizm de bunun sonucu olarak, daha dindar, daha doğru bir ifade ile, daha az din-karşıtı, din ile barışık, dine karşı daha ılımlı bir dünyevîleşme olmuştur.

İmdi Hristiyanlık, toplumu tepeden aşağıya doğru derecelenen bir sosyal hiyerarşiye göre organize etmekle, aynı zamanda ona bir disiplin de getirmiştir. Bu, bizzat **hakikat problemi** ile ilgili bir disiplindir. *Hakikat, Kutsal Kitap'da bildirilmiştir.* Yani hakikat, “verilen” bir şeydir; insan aklının yapacağı şey, bu hakikatin tasdikinden gayrisi olamaz. İşte bu noktada, laikler ile ruhbanlar arasındaki sosyal farklılaşmanın entellektüel izdüşümü, “Kilise doktrini” ile “hür insan tefekkürü” arasındaki farklılaşmaya irca olmaya başlamıştır ki bu da, *verilen hakikat* ile *kazanan hakikat* anlayışları arasındaki farklılaşma şeklinde somutlaşmıştır. Yani laik ve ruhban tefekkürleri arasında bir açığı zuhur etmiştir. Bu açığı zamanla büyümüş, kapatılamayacak bir hal almış, aralarındaki rekabet önce sinsi ve zımnî (latent), sonra da somut ve alenî bir mücadeleye dönüşmüştür. Bu mücadelenin su yüzüne çıktığı en önemli dönem, *Rönesans* olmuştur.

Rönesans'ın dünyevîleşme problemi açısından önemi, onun, bu problemin çözüldüğü değil, su yüzüne çıktığı ve fikrî alt-yapısının oluşmaya başladığı dönem olmasından ileri gelmektedir. Esasen biraz ileride nisbeten daha genişçe anlatılmaya çalışılacaktır ki Rönesans, problemler çözen bir çağ olarak kabul edilemez; onun şöhreti, problem çözmekten değil, ortaya problem koymaktan ileri gelir ki esas mesele de budur. O bakımdan biz bu çalışmada, “Batı-Tarzı Dünyevîleşme”nin temelli bir problem alanı olarak keşfedilmesi ve çözümün ip-uçlarını vermesindeki tartışılmaz önemi açısından, özellikle Rönesans üzerinde durmayı tercih ettik. Bu, bizler için de, incelenmesi ve ibret alınması gereken bir konu olmaktadır.

IV. Laiklik ve Sekülerlik'in veya Batı Modernitesi'nin Alt Yapısı Olan Rönesans ve Reformasyon'a Dair Genel Bir Mülâhaza

⁶⁶ Horace M. KALLEN., “MODERNISM” Md., s.565.sti:2.pr:1/2

IV.I. "Batı"nın "Garp" Oluşu: Rönesans ve Reformasyon

Hakikat halde "Batı"yı "Garp" yapan tarihsel oluşum, işte bu ikisidir: *Rönesans* ve *Reformasyon*. Ancak bu hareketler de Batı'nın, yani Avrupa kıtasının bütününde değil, esas itibariyle, belirli bir kesiminde, orta-batısında başlayan hareketlerdir. Bu iki büyük sosyal/tarihsel olayın niçin bu coğrafyada zuhur ettiği çok ilgi çekici bir konudur. Ancak biz burada sadece kalın çizgilerle dokunmakla yetineceğiz:

1: Doğu-Akdenizli Hristiyanlar ve Slavlar Ortodoks'dur. Bir kere, Ortodoksluk bazı bakımlardan Şarklı'dır, bu bakımdan da batı Avrupa'daki gelişmelerin uzağındadır. Herşeyden önce, bizzat Hristiyanlık'ın, menşe itibariyle Şarklı olduğunu hatırlamak icap eder. Şark ve Garp arasındaki en temelli farklılıklardan birisi ve belki de başta geleni, dış-dünya ilgi noktası olmalıdır. İmdi; genel olarak, ana hatlarıyla ele alındığında şunu söyleyebiliriz: Şark, esoterik (bâtınî, içe-dönük) ve garp ise eksoterik (zâhirî, dışa-dönük) bir karaktere sahiptir. Şark için en önemli ilgi objesi 'iç-dünya', 'ben', 'ruh' iken garp için en önemli ilgi objesi 'dış-dünya', 'tabiat', 'madde' olmaktadır. Ancak bu "içe-dönüklük", zaman içinde bir dejenerasyona dönüşmekte ve "dış-dünya'dan kaçış" gibi bir sonuç hasıl etmektedir. Beri yandan, hemen bütün büyük dinler Şarklı'dır. İmdi bu kaçış durumu zaman içinde bu dinlere de yansımakta ve büyük dinler bir dejenerasyon tehdidinde mâruz kalmaktadır. Böylece, *iç-dünya* ile *dış-dünya* arasında âhenkli bir denge kurmak üzere vaz'edilmiş olan kitabî dinler bu numenalliklerini kaybetmekte ve fenomenalleşirken bu dengeleri de bozulmaktadır. Mâsevîlik'te dış-dünya lehine bozulan bu denge Hristiyanlık'ta iç-dünya lehine bozulmuştur.

Bu yozlaşmanın kendisini en fazla hissettirdiği Hristiyan mezhebi ise Ortodoksluk olmuştur. Bunun en somut sonuçlarından birisi, Ortodoksluğun beyni olan Bizans'ın, Grek-Roma geleneğinden tevarüs ettiği parlak mazisine ters orantılı bir şekilde, kendi üstüne kapanmış; tereddidi etmiş bir medeniyet olmasıdır.

Bizanslılık hâlet-i rûhiyesi Rumlar ve Slavlar'ı egemenliği altına almış ve onların moderniteye geçiş yollarını tıkamıştır. Kaldı ki Slavlar zaten bütün mazilerince medeniyet adına önemli şeyler vaz edebilmiş bir topluluk da olmadığı için böyle bir gelenekleri de yoktur.

2: Özellikle XV. ve XVI. yüzyıllarda, Bizans'ın hemen bütün bakiyesi İslâm-Türk toprağı olmuştur ki bu da, mazi ile bağın bütün-bütüne kopması sonucunu doğurmuştur. Kısaca söylendikte, Doğu-Akdeniz bu asırlarda İslâm toprağıdır, oralarda başka oluşumlar vardır: İslâm dünyası, ileride ele alacağımız özel sebeplere binaen, modernite'den uzağa düşmüştür.

3: Batı-Akdeniz'in diğer ucu olan İberik yarım-adasına gelince:

a: Mazisinde uzun bir İslâm dönemi yaşanmıştır. Yani İberik, uzunca bir süre Garp dünyasının dışında kalmıştır. Buradaki İslâm kültürü her ne kadar dünyaya çok şeyler vermişse de — diğer İslâm ülkelerinde hangi sebeplerden dolayı bir Rönesans hasıl edememişse, hemen-hemen aynı sebeplerden — kendisi bir Rönesans hasıl edememiştir; bu sebeple Rönesans'ın kültürel arka-planının, alt-yapısının oluşması zorlaşmıştır.

b: İspanyolların Müslümanlarla uzun süren harpleri İslâm kültürüne karşı bir itme, bir düşmanlık hasıl etmiş ve burada Katolisizm'in bağnazlaşmasına yol açmış olmalıdır. Bütün bunlar, Akdeniz'in doğusunun ve Batısının 'Avrupaî oluşumlar'ın, Batı'yı Garp yapan modernleşmelerin dışında veya periferisinde kalınması sonucunu doğurmuştur.

IV.II. Batı'da Dünya'ya Açılan İki Kapı: Rönesans ve Reformasyon

Rönesans ve Reformasyon hakkında verilebilecek en özlü hüküm, bunların, Batı'nın “dünyaya açılan” kapıları olduğudur. Gerek Rönesans ve gerekse de Reformasyon, Avrupa'nın kendi içine kapanık yapısının kırılmasının diğer adıdır. Burada, “kendi içine kapanmak” deyimi, hem, sosyal anlamda ve hem de insan-eşya münasebetleri anlamında kullanılmıştır. Filhakika, Batı, bu çağlardan itibaren hem sosyal dış-dünya ile ve hem de tabii dış-dünya ile gerçek anlamda ilgilenmeye başlamıştır. Aslında bunların her ikisinin arasında son derecede yakın bir ilgi vardır. Tabii ve sosyal dış-dünyalar ile ilgilenmenin sonucu ise, Batı modernitesi, yani “sanayi devrimi” ve “sanayi toplumu” ile “sekülerlik” ve “laiklik” olmuştur.

Genel olarak, Rönesans, esas itibariyle Laiklik'in, Reformasyon ise Sekülerlik'in yolunu açmıştır diyebiliriz. Bu akımların her ikisinin de ortak olduğu birtakım noktalar vardır ki bunların en başında geleni kuşkusuz, genel halde *Hristiyanlık'a*, ya da daha doğrusu “*Hristiyan mirası*”na, ama özel halde “*Katolisizm*”e karşı bir tepki olmaktır. Bu hususu şu şekilde hulusa edebiliriz: Katolisizm'e karşı Avrupa'da, ileride birbirini birçok bakımdan tamamlayacak sonuçlara gidecek olan, iki “*anti-katolisist tepki merkezi*” teşekkül etmiştir: *Güney* ve *Kuzey*. Güney Tepki Merkezi'nde Rönesans ve Kuzey Tepki Merkezi'nde de Reformasyon oluşmuştur. Bu hareketlerin her ikisi de modern çağlardaki bütün gelişmelerin (modern bilimlerin gelişimi, burjuvazi, milliyetçilik, sosyalizm, sanayileşme vs...) içinde ve zaman-zaman da arkasında (motor olarak) ya da yanında bulunmuş ve bütün bunların neticesinde de Kuzey Merkezi'nde Sekülerlik ve Güney Merkezi'nde de Laiklik vücuda gelmiştir.

Bu prosesi şu şekilde şematize edebiliriz:

Katolisizm

İ'tizâl	Selefiyecilik
Antikite'ye Dönüş	Hristiyanlığın Özüne Dönüş
Rönesans	Reformasyon
[Modern Bilimler; Aydınlanma; (Burjuvazi+Milliyetçilik)]	
İhtilâl	Din'in Yumuşatılması
Laisizm	Sekülerizm

Rönesans ve Reformasyon, birbirini tamamlayan süreçlerdir.

1: Reformasyon, Rönesans'ın bir bakıma hem sonucu ve hem de tamamlayıcısıdır. Her ikisinin arasında, daha sonra detaylandırılacak olan önemli farklılıklar bulunmasına rağmen, birbirlerinden radikal bir kopukluk içerisinde değillerdir; aralarında, çok kesin hatlarla ayrılmasına imkân vermeyecek olan önemli ortak hususlar vardır.

2: Yukarıda da kısaca temas edilmiş olduğu üzere, Rönesans ve Reformasyon, Batı'nın Hristiyan mirasına karşı reaksiyonları cümlesindedir. Nitekim Arnold Toynbee, bu durumu, "Batı Hristiyan medeniyetinin gerilemesi ve Batı'nın Hristiyan mirasına karşı reaksiyonu" olarak nitelendirmektedir.⁶⁷ Erol Güngör Batı'daki bu tepkiyi, Toynbee'ye dayanarak şu şekilde açıklar:⁶⁸

"Toynbee bugünkü Batı toplumunun bir intihar hareketini temsil ettiğini söyler. Ona göre, batı dünyasının yarattığı büyük medeniyet, tıpkı dünya üzerinde gelip geçmiş bütün medeniyetlerin yaptığı gibi, insanı dünyevî bir varlık olmaktan çıkarıp onu azizler, ermişler seviyesine çıkarmayı gaye edinmişti. Ama Laiklik ve demokrasi Hristiyan medeniyetinin çürütmesine, kokuşmasına yol açtı."

⁶⁷ A. Toynbee., TARİHÇİ AÇISINDAN DIN., s.230.

⁶⁸ Erol Güngör., İSLÂMİN BUGÜNKÜ MESELELERİ., s.46.pr:1

3: Fakat menşe', tafsilattaki mahiyet ve sosyolojik özellikler açısından, aralarında bazı (temelli olduğu da ileri sürülebilecek olan) farklar vardır. Rönesans bir "*Hristiyânî İ'tizâl*", Reformasyon ise bir "*Hristiyânî Selefîyecilik*" olarak başlamaktadır. Yani, en azından, başlangıçları açısından ele alındığında, Rönesans'ın Hristiyanlık'dan uzaklaşmaya yönelik bir sapma hareketi, bir i'tizâl, bir râfızîlik olmasına karşılık, Reformasyon'un Hristiyanlığın özüne, onun sâf İsevî orijinine dönmeye yönelik bir selefîyecilik hareketi olduğu ileri sürülebilecektir.

4: Bununla beraber her ikisi de başlangıçtaki kalkış noktalarına göre önemli sapmalara uğramışlar ve zamanla birbirlerine yakın bir noktaya gelmişlerdir ki bu nokta, "*dinin pasifize edilmesi*" şeklindeki bir dünyevîleşmedir.

5: Bu dünyevîleşme, bugün, adına kısaca "*Batı Medeniyeti*" dediğimiz oluşumdur.

6: Ancak bu dünyevîlik, toplumsal/siyasî sistem olarak Katolik ülkelerde keskin ve ihtilâlcî bir *Laisizm*, Protestan ülkelerde ise mütedil bir *Sekülerizm* olarak tecellî etmiştir.

V. Rönesans ve Katolik Dünyevîleşmesi: Laiklik

V.I. Genel Olarak Rönesans

Kesin bir tarih konulamamakla beraber, kronolojik olarak, İstanbul'un Türkler tarafından fetih yılı olan 1453 ilâ Reformasyon hareketinin ortalama başlangıç yılı olarak kabul edilen 1517 arasına tarihlenmekte olan⁶⁹ "Rönesans"⁷⁰, birçok bakımdan hem özel çerçevede Batı'nın ve hem de genel

⁶⁹ M. Gökbek, FELSEFE TARİHİ, s.182.pr:2

Renaissance uzmanı Michelet, haklı olarak, Orta-Çağ'ın bitişi için kesin bir tarih belirlemenin çok zor olduğunu belirtmektedir. [Bkz: Michelet., RÖNESANS., s.5.pr:1 - s.6]

Bazı müellifler Renaissance'ı biraz daha farklı bir şekilde tarihlendirmektedirler. Meselâ, J. D. Bernal bunun için 1440-1540 arasını vermektedir. [Bkz: J. D. Bernal., MATERİYALİST BİLİMLER TARİHİ, C:1., s.259]

⁷⁰ Fernand Grenard, '*Renaissance*' tabirinin, hiç de yerinde bir tabir olmadığını [F. Grenard., ASYA., s.223.pr:1/1] ve Avrupa'nın modern terakkisinin, kendi ifadesiyle, "*Rönesans denen ve Yunan - Roma an'anesine dönüş*"ü ifade eden bir tabirle izah edilemeyeceğini, zira bu an'änenin Bizans'ta ve Şark'ta çok kuvvetli bir şekilde ve kesintisiz olarak devam etmiş olmasına rağmen orada Garp'dakine benzer bir şeye yol açmadığını söylemektedir. [İbid., s.224.2]

Arnold Toynbee, tek bir '*Rönesans*'dan söz etmenin hatalı olacağını, bunun yerine, muhtelif zamanlar ve mekânlarda vuku bulmuş olan muhtelif '*Rönesanslar*'ın mevcut

ve kuşatıcı çerçevede bütün insanlığın hayatında önemli bir dönüm noktası, bir kilometre taşı mesabesindedir.

Bundan önce de belirtildiği gibi, Laiklik olgusunun ilk defa ve en kuvvetli bir tarzda ortaya çıkmış olduğu bir dönem olarak Rönesans dönemi kabul edilebilir. Ondan sonraki bütün oluşumlar, Rönesans-sonrası, 1540-1650 arasındaki "İsimsiz dönem"⁷¹ ve müteakip birçok çığır, Sistematik Felsefe ve Modern Bilimlerin kuruluşu, Aydınlanma, Fransız İhtilâli... ill. hepsi Rönesans'ın ilerletilmesi olarak kabul edilebilir. O sebeple biz burada, konunun felsefî açıdan etüdünde, en ziyade Rönesans üzerinde durmak istiyoruz.

Rönesans ana hatlarıyla, Katolik-Latin kültür zemini üzerinde yükselir. Odak noktası, ana-merkezi Katolik-Latin kültürünün aslı kaynağı, ana-vatanı olan İtalya'dır. Bu hareket önceleri İtalya'da başlamış ve oradan zamanla diğer Avrupa memleketlerine de sirayet etmiştir. İtalya dışında Fransa, Hollanda ve İngiltere de Rönesans'ın yayılma alanına dahil olan ülkelerdendir. Fakat en büyük etkisinin Orta Batı-Akdeniz çevresi oluşu, ortaya bir "*Rönesans Coğrafyası*" çıkarmaktadır ki buna göre, Rönesans'ın asıl olarak, Antikite'nin egemenlik alanı olan Orta ve Batı-Akdeniz kültür havzasında oluşmuş olduğu, yani bir *Orta-Batı Akdeniz Hareketi* olduğu düşünülebilir. [Yukarıda zikredilen özel sebeplere binaen Antikite'nin rahm-i mâderi olan Doğu-Akdeniz (Yunan diyârı) ve Batı-Akdeniz (İberik) bu coğrafyaya dahil değildir].

Rönesans'ın ilk önce İtalya'da başlamış olması dikkat çekici bir hâdisedir. Bu olguyu açıklamak için kurulan teorilerin en ziyade bilinen ve mâkul görüleni, İtalya ülkesinin klasik Avrupa medeniyetinin en son ve en kuvvetli hâtırası olan Roma'ya coğrafya, tarih, dil ve kültür itibarıyla diğer bilimum Avrupa ülkelerinin hepsinden daha ziyade yakın oluşudur.⁷²

olduğunu belirtmekte [A. Toynbee., TARİH BİLİNCİ., C:II., s.482.sü:1.pr:3 - sü:2.pr:1] ve bu Rönesanslar'ı "Uygarıklar Arasında Zaman içinde Temaslar" olarak nitelendirerek üç gruba ayırmaktadır: [İbid.,Cild:II.]: Bölüm:X: *Kurumların, yasaların, felsefelerin rönesansları* (s.482-490); Kısım:51: *Dillerin,edebiyatların, plastik sanatların rönesansları* (s.490-497); Kısım:52: *Dinlerin rönesansları* (s.498-502)

⁷¹ Bu dönem, bazı müelliflerce "**Karşı-Renaissance Dönemi**" olarak da anılmaktadır. [Bkz: J. D. Bernal., MATERYALİST BİLİMLER TARİHİ., C:I., s.277.st:1]

⁷² Bu konuda Karl Forlender şunları yazmaktadır:

"Bu yeni zaman, şimdiye kadar, bazı şahsiyetlerde ve mahafilde kendisini tebşîr ederken, şimdi, 14ncü ve bâhusus 15nci asırda kuvvetle etrafı istilâ etti. Kurun-u atîke istinad eden bu cereyan, tabiatıyla eski medeniyetle en kuvvetli rabitası olan yerde, **İtalya'da** olabilirdi." [Forlender.II., s.5.st:6-9]

Rönesans'da ana hedef, bu-dünya'nın ibrası, yasallaştırılması, legalize edilmesi, meşrûlaştırılması, takdis edilmesi olarak özetlenebilir. Toynbee, Rönesans ve Reformasyon'un, "Batı Hristiyan medeniyetinin gerilemesi"nin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ve "Batı'nın Hristiyan mirasını reddetmek" gibi bir sonuç hasıl ettiğini söylemektedir.⁷³ Buna göre, Batı'da geleneksel, klasik Hristiyanlık anlayışı reddedilmektedir, en azından belirli bir tepki oluşmaktadır. Bu tepki, Rönesans hareketinde Antikite'ye dönüş şeklinde, Reformasyon hareketinde ise aslî Hristiyanlığa dönüş şeklinde tezahür etmektedir.

Rönesans'da model, Antikite'dir. Antikite'ye dönüş, 'asıl'a, 'öz'e dönüştür. Bu ise, klasik Hristiyanlık anlayışı açısından bir "İ'tizal"dir. Dikkat edilecek olursa, Toynbee'nin eleştirisi de, bu noktai nazardan yapılmaktadır.

Model olarak Antikite'nin ele alınması, Rönesans'ın antik kültürlere daha yakın bir Avrupaî hareket olması ile yakından ilgilidir. Rönesans ülkelerinin içinde özellikle İtalya ve Fransa, Yunan-Roma kültürü ile pişmiş oldukları gibi, ayrıca, (bilhassa İtalyanlar) bu kültüre kan bağı ile de bağlıdır; Antikite, İtalya'nın cedd-i kadimidir.

Bunun sonucu olarak, Rönesans kültürü antik Yunan ve Roma tesiriyle Hristiyanlık'a daha bir uzak kalmış, daha bir profan olmuştur. Ancak, hey'et-i mecmûası itibariyle doktriner anlamda, Hristiyanlık'tan bütün-bütüne koptuğu, Hristiyanlık-düşmanı (anti-chrétien), din-düşmanı (anti-teist) ya da dinsiz (a-teist) olduğu söylenemez.

Konunun uzmanlarından olan Jacob Burckhardt, Renaissance'ı "dünya tarihinin akışından doğan yüce bir zorunluk" olarak nitelendirmekte ve bu hareketin İtalya'da başlaması keyfiyetini ise, "İtalyan halk dehası" ile izah etmektedir ve hattâ bu açıklama modelinin, meşhur eseri "İtalyada Rönesans Kültürü"nü "asıl tezi" olduğunu belirtmektedir [Burckhardt.I., s.267.st:1/1-s.268]. Daha sonra müellif, klasik kültürün aslında bütün Avrupa'da şöyle ya da böyle belirli bir etkisinin olduğunu, hattâ Renaissance'dan hayli zaman önce başka Avrupa ülkelerinde de Renaissance'ın prototiplerinin ortaya çıkmış olduğunu anlatmakta [Ibid.,s.269.2-270.1], fakat bunun akabinde İtalya'nın Renaissance'daki özel yerini ise şu şekilde vurgulamaktadır: "Fakat, İtalya'da klasik çağ kültürünün yeniden uyanışı, Kuzey Avrupa ülkelerine benzemez. Klasik çağ hayatını hâlâ yarı yarıya muhafaza etmekte olan İtalyan halkında, üzerinden barbarlık dalgası geçer geçmez, eski devir bilinci uyanıyor.Halk bunu sevinçle karşılıyor ve yeniden canlandırmak istiyor. İtalya dışında söz konusu olan sorun, klasik kimi öğelerinden bilgince ve düşünülerek yararlanılmasından ibarettir. İtalya'da ise aynı zamanda hem bilginler ve hem de halk, fiilen klasik kültürü tutuyor; çünkü bu kültür doğrudan doğruya kendi eski büyüklüğünün bir hatırasıdır." [Ibid.,s.269.pr:2-s.270.pr:1]

⁷³ A. Toynbee., TARİHÇİ AÇISINDAN DIN., s.233-234

V.II. Rönesans ve Dünyevileşme

V.II. I. Rönesans'ın Karakteristik Vasıfları

“Rönesans'ın karakteristik vasıfları” olarak bilhassa şu ikisi çok dikkat çekicidir: “Antikiteye dönüş” ve “bir geçiş dönemi olmak”. Rönesans, “antikite”nin, yani kadîm Yunan ve Roma'nın üstüne Hristiyanlık tarafından örtülen kalın toz tabakasının kaldırılmasıdır. Avrupa adetâ bir “*kültürel arkeolojik kazı*” yapmış ve toz-toprağın altında yatmakta olan antikite'yi yeniden gün ışığına çıkarmış, antikite'yi adetâ yeniden keşfetmiştir.

Ancak, bunları söylerken önemli iki hususun belirtilmeden geçilmemesine dikkat etmek gerekmektedir. Bir defa, Avrupa'nın Orta-Çağ'da antikite ile tam ve radikal bir kopukluk içinde olduğu sanılmamalıdır. Böyle bir düşünce ‘hatalı’ bile değil temelli ‘yanlış’ olacaktır. Denebilir ki, Batı, antikiteyi hiçbir zaman unutmmuş değildir. İkincisine gelince: “*Antikiteye dönüş*” ile kastedilen şey, “*antikitenin tekrarı*” demek değildir. Esasen bu, arzu edilmiş olsa dahi gerçekleştirilemeyecek olan bir ütopya olurdu. Zira, Herakleitos'tan beri bilmekteyiz ki, *bir nehirde iki defa yıkanılmaz!*. Batı, antikite'yi aynen diriltmiş ya da tarihi aynen ihya etmiş değildir; antikite'yi aşarak antikite'ye avdet etmiştir. Bu sûretle, diyebiliriz ki Batı, ‘modernite’yi, kendi geleneklerini yeniden keşfederek inşa etmiştir. Bu da şunu göstermektedir: *Modernite*, Batı'nın kendi tarihsel dinamiklerinin gelişmesinin tabiî bir ürünü olarak zuhur etmiştir.

Fernand Grenard, Rönesans'ın bu özelliğini “*Rönesans, Avrupanın derin sevki tabiiyelerinin kudretli bir infilâkı olarak meydana geldi. Kendine has karakterleri, iki asır içinde Asya ile olan muvazeneyi tersine çevirecek bir enerji ile görünür*”⁷⁴ şeklinde ifade etmektedir ki bunun son derece doğru bir tesbit olduğu kabul edilmelidir.

Bu itibarla şu hükme de varabiliriz: *Batı modernliği, kökü mazide olan âfi olmak cehdinin müşahhas ifadesidir.*

Rönesans, Batı dünyası için gerçekten de, lûgat mânasında olduğu gibi bir “*yeniden doğuş*”tur; dikkat edilecek olursa bu bir ‘doğuş’ (naissance) değil de ‘yeniden doğuş’ (re-naissance) olarak adlandırılmıştır. Buradaki ‘re-’ öntakısı bir ‘ilk hale avdet’ anlamını ihsas ettirmektedir ki bu itibarla onu bir tür “*ba'su ba'de'l-mevt*” olarak nitelendirebiliriz. Şu hale göre, denebilir ki, Batı tarihinde kadîm çağlarda yaşanmış bir ‘hayat’ ve bilâhare bu hayatı sona erdiren bir ‘ölüm’ vardır. Nitekim Arnold Toynbee de Rönesans'ı “*ölmüş bir*

⁷⁴ F. Grenard., ASYA., s.226.2

uygarlığın ruh'unun çağrılması" olarak nitelendirmekte ve çağrılan ruh'un da "Helen kültürünün gölgesi" olduğunu söylemektedir.⁷⁵ İşte şimdi Batı, bu 'ölüm' halinden sıyrılmakta ve tekrar 'hayat'a avdet etmektedir. Bu, yukarıda da belirtilmiş olduğu üzere, daha önceden de var-olan, yaşanmış olan antik hayatın, bire-bir özdeşi olan yeni bir hayat değil ve fakat onun modelinin ihyasıdır.

Burada *yeniden doğmakta olan'ın ne olduğu* sorulacak olursa, bunun "klasik antik kültür" olduğunu söylenecektir. Bu hususu Rönesans uzmanı Jacob Burckhardt şu şekilde ifade etmektedir:

*"İtalyan kültür tarihini incelerken öyle bir noktaya gelmiş bulunuyoruz ki burada klâsik ilkçağ kültürü'nü hatırlamamız gerekmektedir. Bunun yeniden doğuşu, tek yanlı kalmakla beraber, bütün çağın adı olarak yerleşen terim (Rönesans) olmuştur".*⁷⁶

Giovanni Scognamillo ise bu hususu teyiden, bu hareketin, Batı'nın "Hristiyan-öncesi dönemine dönüş" olduğunu söylemektedir.⁷⁷

Rönesans'ın ikinci bir önemli özelliği de, onun durmuş-oturmuş, düzenli, müstakarr bir çağ olmayışıdır. O, her şeyden önce ve behemehal *bir halden bir başka hale geçme* süreci, bir *tahavvül*, bir *tebeddül*, ve hele en mühimmi, bir *takallüb* süreci olarak anlaşılmalıdır; fakat, kendi-kendisinden radikal bir kopukluk anlamına gelebilecek bir *tağayyür* olarak ise asla anlaşılmamalıdır.

Bu vesile ile, şu hususun, önemine binaen mükerreren vurgulamasında yarar görmekteyim. "*Batı Tecrübesi*" bize açık-seçik olarak, birbirini tamamlayan, birbirine bağlı olan şu iki evrensel ilkeyi bilfiil kanıtlamıştır:

- 1: *Geleneği olmayanın geleceği olamaz,*
- 2: *Klasığı olmayanın modernî olamaz.*

İmdi, Rönesans'dan önceki çağ, yani Orta-Çağ, bir istikrar dönemidir: Her şeyin usul ve esaslarının tesbit edildiği, muayyen kaidelerle zaptı rapt altına alınmış olan stabil bir denge dönemi. "*Yeniden Doğuş*", işte, öncelikle bu dengenin sarsılmasıdır. Fakat Rönesans, dengelerini sarstığı, rezelerini yerinden oynattığı bu sağlam binanın yerine aynı dengelilik, istikrar ve sağlamlıkta yeni bir yapı da oluşturup oturtamamıştır; bu zorlu iş, kendisinden sonra yapılacaktır. Onun yaptığı, bu yolu açmaktır ve önemi de

⁷⁵ A. Toynbee., TARİH BİLİNCİ., C:II., s.482.sü:1.pr:1 v.dv.

⁷⁶ Burckardt.I., s.267.st:1-6

⁷⁷ Scognamillo., s.143.1/1-s.144.1

buradadır. Rönesans'ın bu özelliğinin en sağlıklı kanıtlarından birisi, bilim ve felsefe alanındaki durumudur. Gerçekten de bu dönemin bu iki alanda, daha sonrakilerle kıyaslandığında, pek eşi bulunmaz başarılarının bulunduğu söylenemez. Rabelais, Montaigne, Erasmus, Machiavelli ...ilh. sistematik anlamda 'filozof' değildirler; onların aslında bir tür 'halk filozofu', 'eleştirmen', 'vaiz' ve, bir nevi 'öncü' olarak kabul edilmeleri, daha münasip ve muvafık olur. Sistematik felsefe daha hayli bir uzunca müddet sonra, Descartes'larla birlikte başlayacaktır. Bilimdeki durum da bundan farklı değildir: Ne tabiat bilimlerinde, ne matematikte, ne de sosyal bilimlerde radikal ve sistematik bir gelişme, büyük keşifler söz konusudur. Ancak bütün bunların hepsinin nüvesi oluşmaktadır.

Rönesans, bir "uyanış" çağıdır. Onun asıl değeri bizzat ürettiklerinde değil, kendisinden sonra gelen ve dünyayı değiştirecek olan büyük çığırılara yol açmasında, onlara öncülük etmesinde, aktüel (bil-fil) bir realite olarak yaşanacak olan büyük devrim çağlarını potansiyel (bil-kuvve) bir rüşeym olarak rahminde oluşturmasında aranmalıdır.

Şöyle de diyebiliriz: Rönesans, Batı'da "kantitatif değişim"i hızlandıran bir "ara faz", bir "geçiş dönemi" kimliğindedir. Bu kantitatif değişim, Rönesans'ın hitama ermesiyle bir "kalitatif değişim"e dönüşebilme trendine girmiş olacaktır. Zira, kalitatif (kemmî, niceliksel) değişimin kantitatif (keyfi, niteliksel) bir değişime inkilab etmesi için aşılması icap eden 'eşik değer', Rönesans'da değil daha sonraki devirlerde aşılabacaktır.

V.II. II. Rönesans'ın Somut Tezahürleri

Şimdi konumuz açısından önemli olan başka bir hususa, Rönesans'ın somut tezahürleri'ne gelebiliriz ki bunları da beş madde halinde toparlamak mümkündür: Zihniyet Değişmesi, Somut İnsan'ın ve değerlerinin ortaya çıkmaya başlaması, Akıl'ın meşruiyetinin tanınması, "Dış-Dünya" ve Eşyanın Hakikati'nin eşyadan sorgulanması ve Dünyevîleşme

V.II.II.1. Zihniyet Değişmesi

Zihniyetde meydana gelen 'değişme'yi üç ana bölüme taksim edebiliriz:

1. Düşüncenin 'Yapısının' Değişmesi

Düşünce'de vuku bulan yapısal değişim, "inanan akıl" yerine "anlayan akıl"ın ön plana çıkmaya başlamasıdır. Antikite'de esas itibariyle "emreden", Orta-Çağda ise "sormadan inanan" bir karakter ile tebarüz eden akıl, artık bu ikisini de aşmaya ve/veya dışlamaya başlamıştır; o, dogmalardan müstakilen düşünmeye, imâl-i fikr etmeye çalışan, araştıran, ancak bunun yanında kendisini 'her şey' mesabesine de koymayan, "eleştiren" bir akıl olabilmeye

cehd etmektedir. Bu ise, bir “*epistemolojik problem*”in gündeme getirilmesi demektir: “*Hakikat problemi*”. Dikkatlerden kaçamayacak olan taraf şudur: ‘Hakikat’ anlayışında bir değişim süreci yaşanmaktadır; “*hakikat*” artık, *verilen* (hasbî) değil *kazanılan* (kesbî) bir şey olarak ele alınmaya başlanmaktadır. Batı Orta-Çağı'ndaki genel kabullere göre, hakikat, *kazanılan* (kesbî) değil *verilmiş olan* (hasbî), değişmez, ezeli-ebedî doğrulardır. Bu doğrular ‘*skola*’larda ‘*otorite*’lerin ‘*kitap*’larından ‘*ta’lim*’ ile öğrenilir. Bu anlayışa “*Skolastisizm*” tabir edilmektedir; Skolastisizm'in bilgi, bilim ve eğitim anlayışı, ‘*otoriteriyen*’, ‘*kitabî*’ ve ‘*ta’limî*’ bir anlayıştır.

İşte Rönesans'ın, Orta-Çağ Batısı'nın sağlam kulelerinden ilk sarstığı, bu anlayış olmuştur: Bilgi, skolalarda, otoritelerin kitapların ta'lim ile öğrenilen, ezeli-ebedî, beşer-üstü, ‘verilmiş doğrular’ mıdır, yoksa bizzat bilgi objesi'ne müracaat edilmekle ‘kazanılan’, beşerî doğrular mıdır? Bu tartışma, Orta-Çağ zihniyetinin sonunu getirmiştir. Zira, ‘hakikat’ anlayışındaki bu değişme trendi yavaş-yavaş *skolastik*, *otoriteriyen*, *kitabî*, *ta’limci* bilim ve eğitim anlayışlarının da terk edilmesini intac edecektir.

2. Düşüncenin ‘Metodunun’ Değişmesi

Hakikat 'in *verilen* değil de *kazanılan* bir bilgi nesnesi olmasını kabul etmek, onu elde etmek konusunda uygulanmakta olan ‘*metod*’un da değişmesini gerekli kılmaktadır. İşte bu husus, yani “*metod meselesi*” gerek Batı Orta-Çağını bitirip Rönesans'ı hazırlayan ve daha sonra da Garb'ın yükselişini temin eden ve gerekse de, Şark'ın da izmihlâlini hazırlayan en önemli âmillerden olmuştur. Düşünce'nin metodu üzerindeki tartışmalar Rönesans döneminde Rasyonalizm ve Empirizm'in yavaş-yavaş filizlenmesine ve Rönesans'dan sonra da boy atmasına yol açacaktır.

3. Düşüncenin ‘Objesinin’ Değişmesi

Rönesans'ın, bilhassa konumuz açısından en önemli yanlarından birisi, hattâ en önemlisi budur: Batı insanının zihnini çevirdiği alan, düşüncenin objesi, değişmektedir. Düşüncenin objesi “meta-fiziksel” olmaktan uzaklaşmakta ve “fiziksel”-leşmektedir. Gözlenen odur ki, Batı insanı, gözlerini ‘bu-dünya’ya daha temelli bir şekilde çevirmektedir. Bunu, Fideizm'den Natüralizm'e, Teo-Santrizm'den Homo-Santrizm'e, Skolastisizm'-den Rasyonalizm ve Empirizm'e, Siyasî Otoriteryanizm'den Demokrasi'ye ve Klerikalizm'den Laisizm'e doğru bir yönelme olarak telakki etmek de mümkündür. Filhakika, dikkatli bir nazarla bakıldığında, Batı'nın gelişim sürecinde bütün bunların arasındaki yakın ve içten bağlantı, korelasyon gözden kaçamaz. Daha sonraları iyice kristalize olacak olan Laiklik/ Sekülerlik'in temelleri, bu zemin üzerinde sağlam bir şekilde örülmektedir

V.II.II.2. "Somut İnsan"ın ve Değerlerinin Ortaya Çıkması: Hümanizm, İndividüalizm ve Liberalizm

Avrupa Orta-Çağı, İnsan'ı, dinî/içtimaî normların, belirli bir takım içtimaî tabakalaşmaların dışında ele almaya pek yanaşmaz. Orta-Çağ Hristiyan kültürü nasıl ki iç-dünya ile dış-dünya arasındaki dengeyi iç-dünya'nın lehine bozmuş ise, benzer şekilde, insan-toplum ilişkilerinde de, insan ile toplum arasındaki dengeyi toplumun lehine bozmuştur. Toplumun lehine, insan, tek-tek ferd olan insan, tâlî bir mevkie itilmiş, kişiliği ezilmiş, zedelenmiştir. Yani, *insan* denen yaratık ancak bir 'sosyal birim eleman' olarak bir değer taşımakta, zâtı itibariyle 'ferdiyet'i ön plana çıkımayan "*soyut insan*" olarak kalmaktadır. Michelet, Avrupa'da XII. ve XV. yüzyıllar arasında tam mütehakim ve müstebit bir hal alan Kilise hükümlerinin "*ferdi kuvvetten düşürdüğü*" kanatındadır.⁷⁸ Rönesans ise, insan'ı bir sosyal tabaka (cemaat, cemiyet vs.) elemanı, bu tabakayı teşkil eden bir unsur olmanın yanında aynı zamanda, bağımsız bir kişiliği olan bir "*kişi*", bir '*birey*', '*ferd*', olarak da ele almaktadır. Hattâ, çok kere insan'ın bu hassası daha ziyade ön plana çıkarılmakta, birey, kendisinin de bir parçası olduğu toplum'un önüne geçmektedir.⁷⁹ Yani, bir anlamda, adetâ eski'ye bir karşı-tepki olmak üzere, yeni bir dengesizlik hasıl olmakta, bir ifrattan bir tefrite sapılmakta ve bu defa da ferd, topluma tercih edilmektedir. Ancak bu, o güne kadar yerleşmiş, oturmuş olan kaidelere ve ahlâk anlayışlarına muhalif olmakla, bu normlarla şiddetli bir hesaplaşma ve kavgayı da zorunlu kılmaktadır. Bunun içindir ki Rönesans, Orta-Çağ'ın yerleşmiş toplumsal yapısını temellerinden sarsmaya başlamıştır. Orta-Çağ, kanunları, kuralları, ahlâklarıyla topyekûn bir sarsıntıya uğramış ve neticede bu ağır deprem onu yıkmıştır.

İşte, Rönesans'ın öncelikle ele aldığı problem alanlarından birisi bizatihî *insan (humanus)* olmakla, buradan *insancılık (humanism)* çıkışı için müsait bir ortam zuhur etmiş oldu. Hattâ, Hümanizm Rönesans'ın, bir bakıma lâzım-ı gayri müfariki ya da zarûrî, kaçınılmaz sonucu olarak da mütalea edilebilir.⁸⁰ Ancak, insan'ın donuk ve durağan sosyal yapılaşma içerisinde sahip bulunduğu donuk, durağan ve gelişmeye kapalı, katı bir tarzda belirlenmiş yerini sarsan tarihî gelişme sadece bunun ürünü olarak vuku bulamazdı. *Ferd (individuum)* olarak, yani 'somut' bir şekilde ortaya çıkan

⁷⁸ Michelet., RÖNESANS., Bölüm: III

⁷⁹ Ferd'in ön plana çıkarılışının en önemli örneklerinden birisi, Rabelais'ın sevimli devî **Gargantuas** ile mubalağalı bir tarzda sembolize edilmiştir.

⁸⁰ Scognamillo., s.146.1-s.147.3

'insan', yine kaçınılmaz bir sûrette, bizzarûre, *ferdiyetçilik (individualizm)*'i de ortaya çıkartmış oldu. Jacob Burckhardt, Rönesans ile birlikte vücut bulan herşey gibi ferdiyetçiliğin de ilk defa İtalya topraklarında boy atmaya başladığı kanaatindedir.⁸¹

Bütün bunlar ise ancak, *hür (liber)* olmakla elde edilebilirdi ki bu da esas meyvesini çok daha sonraları verecek olan *hürriyetçilik (liberalizm)*'in nüvesinin oluşmasını sağlamıştır. Ne var ki Rönesans denen olguyu sırf ve sâfi bir platonik 'hürriyetçilik', 'hür düşüncecilik' akımı olarak tasavvur etmek çok sâfiyâne bir davranış olur. Zira netice itibariyle bu hareketin öncüleri de o kültürün yetiştirmiş olduğu insanlardı ve o yüzdendir ki kendilerini yetiştiren kültürü tümüyle reddetmeleri söz konusu olamazdı. Aslında Batılı entellektüel, kendi boğazını sikan eli gevşetmenin mücadelesini vermekte idi; ne var ki bu iş zamanla, ister-istemez bir "*hürriyetçilik*" cereyanı haline inkilab edecekti ki bu da "*Demokrasi*" ile sonuçlanacak olan uzun ve yorucu bir mücadeleler zincirinin oluşması demektir. Meselenin alt-yapısında yatan şeyin platonik bir hürriyetçilik olmadığı bilhassa, Rönesans'ı hazırlayan âmillerin en önemlilerinden olan *Reformasyon Hareketi* göz önüne alındığında daha da belirginleşmektedir.⁸²

V.II.II.3. Akıl'ın Meşrûiyetinin Tanınması: Rasyonalizm

Rönesans, Batı'da akıl'ın meşruiyetinin tanınması hususunda bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Kuşkusuz burada kastedildiği anlamıyla "akıl", henüz, felsefî anlam ve içerikteki "akıl-cılık"ın kendisi ile doğrudan ilintili değildir; ama onun işaretçisidir. Yani kendisini dinî nasslar ile sınırlı kabul etmeyen, dinî doğruları tasdik etmekle mükellef addetmeyen bir akıl, kısaca söylendikte "**hür akıl**" doğmaktadır! Ancak, ne var ki, felsefenin dışında olanların ekserisince düşülen bir hataya düşüp de bu '*hürriyet*'in, '*başı-boşluk*', '*anarşizm*' olduğu sanılmamalıdır. 'Başı-boş akıl' veya 'anarşist akıl' ibaresi ile kastettiğimiz şey, "*hiçbir nass'a dayanmadığı, hiçbir dogmasının bulunmadığı*" iddia edilen akıl'dır. 'Akıl' ve 'nass' (dogma) ilişkileri konusuna satıhtan bakmakla yetinen bir kişi, akıl'ın dinî nasslar karşısında kendisini bağımsız kılmasından kalkarak, genel-geçerli olduğu savunulan bir hüküm çıkarıp, akıl'ın bizatihî nass kavramı ile uyumsuz olduğunu ve binaenaleyh hür akıl'ın hiçbir nass'ı kabul etmeyeceğini

⁸¹ Burchardt.I., s.207.2-s.208.1

⁸² Bayet., DÜŞÜNCE., s.68.2- s.69.2

düşünebilir. Fakat bu, dehşetli bir vehimdir. Zira, *akıl, nass'sız olamaz; nass, akıl'ın tabiatında mevcuttur*. Nass(lar), akıl'ın düzenini sağlayan temel doğrular, temel kabuller, postulalar (veya, aksiyomlar)'dan başkası değildir. Beri yandan işbu temel doğrular ise bizzat 'akıl'(ratio)'dan değil 'sezgi' (intuition; hads, görü)'den gelir. O sebeple akıl'ın üzerine temellendirilmiş olduğu bu temel doğrular, çıkış noktaları, zâî olarak aklî (rasyonel) değil, hadsî (intüitif)'dirler [ancak, gayri aklî (irrasyonel=akıl'a muhalif) de değildirler]. İmdi, "hür akıl"ın 'bütün nasslardan âzâde olan bir akıl' olarak tavsifi, onun düzenini temin edecek olan temel çıkış noktalarının yıkılması demek olacağı için 'anarşist akıl' olarak nitelendirilmeye müstahak olmaktadır. Anarşist akıl, kendisinden doğru-düzgün, iler-tutar birşeyler sâdir olması muhâl olan ve bu haliyle ıstılah mânâsındaki 'akıl' kavramı altına konmaması icap eden 'psşik bir hal', belki de 'psikiyatrik bir vak'a', genel olarak ele alındıkta, 'rûhun hallerinden birisi' olarak nitelendirilebilir. Böylesi bir akıl'ın âkıbeti, Nihilizm, Gorgias Septisizmi ya da bir akıl hastahanesinde psikiyatrik tedavidir.

İmdi, Rönesans ile birlikte Batı'da 'hür akıl' denen vakıa, esas itibariyle, şu hassası ile tebarüz etmektedir: ***Kilise nassları karşısında serbest kalmak***. Yani, aslında hiçbir nass kabul etmemek değil; geleneksel Kilise Nassları'nı reddetmek. Hür akıl Kilise nasslarını reddederken kendi nassını vaz' etmektedir: "*Akıl'ın doğru'yu bulma kabiliyeti vardır!*".

Kilise dogmatizmine karşı *hür akıl*'ın bağımsızlık ilan etmesi, yani "*akıl çağı*"nın açılması, yukarıda saydığımız hususların kuvveden fiile çıkması için hem zarûrî ve hem de mecbûrî olmuştur. Bu suretle insan, hakikat araştırmasında kendi dizlerinin üstünde durabilme mekanizmasını harekete geçirmiş olmaktadır.

Ancak, şimdi şunu sorabiliriz: "hakikat araştırması" ibaresinde sözü geçen "hakikat", neyin hakikatıdır? Rönesans'ın ve daha sonrasının da esas can alıcı konusu, belki de burada düğmlenmektedir.

İmdi, bu 'hakikat', öz itibariyle, *meta-fiziksel hakikat* değil, *fiziksel hakikat*'tır. Yani, Rönesans'ın gündeme getirmeye başladığı, Skolastisizmin ve Kilise Düşüncesi'nin sonunu hazırlayan şey, bir problem alanı olarak "*fiziksel varlık alanı*", yani "*bu-dünya*" ile ilgili hakikat tartışmalarıdır. Bu bize, Rönesans aydınlanmasında Kilise nasslarının niçin terk edilmekte olduğunun da anahtarını verebilecektir. Şimdi buna bir nebze eğilelim.

V.II.II. 4. “Dış-Dünya” Problemi ve Eşyanın Hakikati'nin Eşyadan Sorgulanması: Natüralizm ve Ampirizm

Rönesans, düşünce dünyasına çok büyük bir problem getirmiştir; hattâ, Rönesans'ın çıkış sebebini dahi temelde, büyük ölçüde, buna bağlayabiliriz: “Dış-dünya”. Bu hususu şöyle de belirtmek mümkündür: Rönesans'ı hazırlayan en büyük âmillerden birisi ve hattâ birincisi, Batı'da ‘dış-dünya problemi’ nin artık üstü örtülemez bir şekilde su üstüne çıkmaya başlamasıdır. Rönesans-öncesi Batı'nın hemen de en temelli sıkıntısı *algısal gerçeklik* ile *kilise akaidi* arasındaki uyumsuzluktu. Kuşkusuz bu uyumsuzluk hemen ilk kaba nazarda göze çarpacak türden değildi; zira beşeriyetin ‘algılanan dünya’, yani ‘kozmos’ ile olan münasebetlerinin kalitatif ve kantitatif seviyesi bu ‘çelişki’yi henüz bariz bir sûrette göstermeye yeterli değildi. Kilise akidelerinin bu kevn ü fesâd dünyası hakkındaki önermeleri yaşanmakta olan hayat ve gözlemlenen fenomenal realite ile şöyle ya da böyle telif edilebiliyordu. Ancak, vakta ki *görülenler* ile *inanılanlar* arasında tenakuzlar açık-seçik bir hal almaya başladı, işte o zaman bu kurulu düzenin de temellerine su kaçmış oldu. Görülenler ile inanılanlar arasındaki açının açılmaya başlamasında en büyük etkenlerin başında ise ‘görülenler dünyası’ na, yani ‘fiziksel-dünya’ ya ilişkin bilimlerdeki gelişmeler gelmektedir.

Şimdi, “dış-dünya problemi” nin, konumuz açısından önemli olan iki yanını görelim:

1: “Bu-dünya”, İnsanlığın Ölümsüzlüğü ve Ampirik Realizm

Rönesans döneminde, ‘bu-dünya’, artık, sevilmesi, tad alınması gereken bir real varlık alanı olarak görülmeye başlanmıştır. Rönesans düşünürleri, var olduğu sadece Kutsal Kitap'da ileri sürülen, ancak öldükten sonra ulaşılabileceği bildirilen ve bu sebeple de denenmesi, test edilmesi hayatta iken mümkün olmayan *müstakbel realite* yerine, ellerinin altında, avuçlarının arasında duran, ‘şimdi ve burada olan’ın realitesini, *hâl-i hazır realite*'yi, yani *ampirik realite*'yi ön-plana aldılar. Şüphesiz ki onların kâffesinin müstakbel realite'yi, yani uhra'yı temelli red ve inkâr eden inançsız insanlar olduğunu söylemek imkânsızdır; ancak, ileri sürdükleri, özette ve meâlen, şudur: *madem ki bu-dünya'da varız, el'ân yaşamaktayız, o halde onu sahiden “yaşamalıyız”*. Onların el yordamıyla da olsa, keşfettikleri şey, insan ile bu-dünya arasındaki ilişkinin iki yanındır: Birincisi, gelecekteki bir dünya reddedilmemekle beraber, ondan evvel, gelmiş ve el'ân mevcut olan dünyanın, “bu-dünya”nın yaşanması gerekliliği fikri, ya da, insanın bu-dünya'ya ölmek için değil yaşamak için gelmiş oluşu fikri ve ikincisi de, bu-dünya'nın fânî olmayan bir tarafı bulunduğunun keşfidir ki bu da “insanlık” açısından söz

konusu olabilmektedir. Onlar, el yoranıyla da olsa şunu keşfetmiş benzemektedirler: “İnsanlar ölümlüdür, insanlık ölümsüzdür”.

Bu düşünce, ‘bu-dünya’ için çalışmayı sıradan bir enâniyet meselesi olmaktan çıkarmakta, ona derin bir anlam kazandırmaktadır; gözü kapalı bir softanın asla kavrayamayacağı derin bir anlam. Yani bu, Kilise için kabul edilemez bir zihniyettir. İşte, “dünyevileşme” konusundaki en önemli ayrılık, kanaatımca buradan kaynaklanmaktadır.

Kilise doktrini bu-dünya'yı ‘sadece âhireti kazanmak’ amacıyla yaşanması gereken bir varlık alanı, kalıcı olmayan, istikrarsız, geçici, fânî bir durak olarak telakki etmekteydi. Çünkü daha önce de İlk Günah doktrinine ve Hristiyan Ontolojisi'ne temas ederken söz etmiş olduğumuz üzere bu-dünya, bizatihî adî, alçak bir yerdir. Bir kere burası, ontolojik olarak ‘alçak’tır; varlıklar hiyerarşisinde dünya en alttadır. Ayrıca bu-dünya aksiyolojik olarak da alçaktır: Ona ilişkin her şeyde bir mülevveslik, günaha bulanmışlık vardır ve oraya her gelen insan bir menfaya, bir sürgüne gönderilmiş bir günahkârdır. Bu hale göre, “bu-dünya hayatı” değersizleşmektedir ve ondan gerçekten kâm almaya çalışmak müminin âhireti unutmamasını intac ettireceğinden, makbul olarak addedilemez. Bu-dünya'nın tad ve nimetleri, ancak kifayet miktarınca alınabilir. Bununla elbette Hristiyanların tamamının dünyadan el-etek çekmiş târik-i dünya kişiler olduğu söylenmek isteniyor değildir. İnsanların ekseriyeti gibi onlar da bu-dünya'yı ne olursa olsun yine de sevmekte ve hattâ ona çok kereler ihtiras ile dahi bağlanmakta idiler. Söz gelimi bu doktrinin zirvedeki temsilcisi olan papaların ekserisinin ne kadar dünya meftûnu olduğu gizli-saklı bir sır değildir. Ancak, şuna dikkat edilmelidir: *Burada söz konusu edilen meşrûlaştırma, Hristiyanlık teolojisi açısından icra edilmiş değildir. Bu iş, protestanlıkta yapılacaktır. Bu hususta Bayet'in şu tesbitleri ilgi çekicidir.*⁸³

“Hristiyan için hayatın bir amacı ve anlamı vardır: Bu da mümin kişiye ahretini kazanmayı sağlar. Yeryüzünde mutluluğu aramak çılgınlık olur, çünkü dinine bağlı kul İsa gibi acı çekmelidir.....”
“İdeal olarak, kendinden iyice emin olan kimse hayatla boy ölçüşebilmelidir/....hayat 'acı bir şölen' gibi kalmalı, insan ten zevklerini, zenginliği, şan şöhreti aşığılayarak, acıdan ve kederden zevk almalıdır; alçakgönüllüğe, iffete, yoksulluğa, boyun eğişe adanmalıdır kendini.”

⁸³ Bayet., DÜŞÜNCE., s.76.pr.-s.77.pr:2

İşte esas mesele budur: İşbu “bu-dünya sevgisi”, akaid noktai nazarından meşrû değildir; onlar bu-dünya'yı severken aslında yapmamaları gereken bir şeyi yapmaktadırlar. Şöyle bir metafor yapabiliriz: Bu-dünya'dan kâm almayı, tad almayı meşrûiyet dışında istemek, bu-dünya ile nikâhsız yaşamaktır, meşrûiyet dahilinde istemek ise bu-dünya ile nikâh akdetmek demektir. İşte, Rönesans ile birlikte, Batı düşüncesinde vuku bulan değişim tam bu noktada bir devrim niteliği kazanmaktadır: Bu-dünya'nın sevgisi, gizli-gizli yapılması gereken, kaçamak ve gayri meşrû değil, meşrû bir aşktır; ondan utanılması değil gurur duyulması gerekir. Yani artık Batı, bu-dünya ile nikâh akdetmek gerektiğini anlamaktadır.

İmdi, bu hususda Rönesans entellektüellerinin niçin antikite'ye yöneldikleri artık kendiliğinden anlaşılabilir bir husus olmaktadır. Zira, bu-dünya'ya meşrû bir aşk ile bağlı olmanın Batı'daki en mükemmel örneği Hristiyanlık tarihinde değil, eski Yunan ve Roma tarihinde vardır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Batı, bu dönemde kendi dışındaki kültürlerle karşı kapalıdır; onları hem yeterince tanımamakta ve hem de zihniyet dünyası bir taassup ve peşin-hüküm perdesi ile kapalı durumdadır.⁸⁴ Bunun bir sonucu olarak da Batı aydını, ihtiyaç duyduğu şeyi en yakın kaynaktan gidermek gibi bir ‘entellektüel ekonomizm’ zarûretine binaen kendi kaynaklarına eğilmek durumunda kalmıştır. Bunun yanında şu hususun da belirtilmesi icap etmektedir: Antik Grek ve Roma kültürü, dünyevîlik konusunda, tarihte yaşanmış en iyi örneklerden birisi ve belki de birincisidir. Antikite, dünya hayatı'nın, yani dünyevîlik'in, ana eksen olduğu bir kültür ve medeniyettir. Bu husus, Yunan-Roma kültür ve medeniyetinin hemen bütün alanlarında gözlemlenebilir. Söz gelimi, Yunan ve Roma mimarisi, zahirî (exoteric) bir nitelik taşır: Binalar dış-dünya'ya, tabiat'a açılmak istercesine bol pencerelerle

⁸⁴ Avrupa'nın, hikmetin önemli kaynaklarında birisi olan Hind'i tanımakta ne kadar gecikmiş olduğunu Cemil Meriç şöyle anlatır:

“Avrupa sırtını Olimp'e dayadıktan sonra Avrupalılaştı. Ama çağdaş Batıyı kanatlandıran ikinci bir rönesans daha var. Hristiyan dünya tarihinde başka Avrupalılar da olduğunu onsekizinci yüzyıl sonlarında öğrendi. Anlaşıldı ki düşünce, yalnız Akdeniz kıyılarında yetişen bir çiçek değildir.” [Cemil Meriç., BİR DÜNYA-NIN EŞİĞİNDE., s.7.pr:3]

Batı'nın İslâm-Şark ile olan kültür alış-verişlerinde de en dikkat çekici taraf, bu alış-verişin ağırlık merkezinin bilim ve felsefe sahasına münhasır olması keyfiyetidir. Bu husus, ondan da önce, Grek kültürüne ilgi duyan İslâm dünyası için de geçerlidir. Meselâ ne müslüman aydınlar Greklerin ve ne de Avrupalı aydınlar Müslümanların dinlerine, müziklerine, sanat ve edebiyatlarına ciddi bir ilgi göstermişlerdir. Bu satırların müellifine göre bu husus, kültürel münasebetler açısından, tizerinde durulması gereken önemli bir konudur.

ışıklandırılmış, görkemli sütunlar ile, kendi içine hapsolmaktan kurtarılmaya çalışılmış, dışarıya, tabiatın bağına yöneltilmiştir. San'at da keza, tabiat'a, tabiiyet'e yönelmiştir; meselâ heykeller ve resimlerde temsil edilen insan bedenleri çok definitif bir realizm ile ve handiyse çırlıçiplak teşhir edilir. Yunan-Roma kültüründe din dahi bir anlamda dünyevileştirilmiştir: Yunan ve Roma tanrıları 'insan-gibi', 'insanımsı' (antropo-morf) varlıklardır, hattâ çoğunluğu Yunanlılar/Romalılar ile 'vatandaş'tır: Arz üzerinde ikamet ederler. Yunan ilâhlarının mekânı olan Olimpos dağı Atina'ya yakındır; Atinalılar, ilâhlarıyla aynı toprağı, aynı havayı, aynı suyu paylaşırlar. Bu itibarla Yunan-Roma kültüründeki dünyevîlik'in aşırı bir dünyevîlik, bir anlamda da "dünya-perestlik" olduğu ileri sürülebilecektir. İşte, Batı'nın bu kültürel alt-yapısında Rönesans aydınlarını cezbeden taraf, kısaca söylendikte, *meşrûlaştırılmış dünya sevgisi* olmuştur. Ne var ki şu hususu bir kere daha tekrar etmek gerekir: Bu 'antikiteye dönüş', esas itibariyle, bir 'model aramak' olarak anlaşılmalıdır; 'antikitenin tekrarı' olarak değil.

2. Natüralizm ve Bilimsel Gelişmeler

Özellikle 16ncı asırda belirgin hale gelen bilimsel gelişmeler, Kilise akaidinin dış-dünya hakkındaki önermeleri ile açıkça tezadlar teşkil etmeye başlamıştır. Gerçi, daha önce de temas edildiği gibi, Rönesans'da henüz çığır açıcı önemde bilimsel atılımlar yapılmış değildir; ancak, bunun alt-yapısı oluşturulmakta ve yavaş-yavaş ilk meyveleri devşirilmeye başlanmaktadır. Rönesans san'atçılarının resim, heykel gibi plastik san'atlarda tabiata yönelmesi, tabiatın daha dikkatli bir şekilde gözlemlenmesi gereğini ortaya çıkardı. Rönesans san'atçısı, bir san'at objesi olarak tabiatı tasvir edebilmek maksadıyla, onun canlı ve cansız unsurlarını dikkatle gözlemlemek lüzümünü hissetti: Kuşları, çiçekleri, dağları, insan vücudunu iyi resmedebilmek, aslına sadık resim ve heykeller yapabilmek, asıllarının doğru-düzgün tanınmasını gerektiriyordu ki bu da 'gözlem' ile mümkün olabilecekti. Üstad Leonardo, insan vücudunu iyi tanıyabilmek için *fizyoloji*'ye, hareketsiz nesnelere hareketli nesnelere geçip onların figürlerini resmedebilmek için de *dinamik*'e yöneldi⁸⁵ ki bu da san'atçının *tabiat*'a yönelmesi, *gözlem* ve *deney* yapması demektir. **Tabiat, Gözlem, Deney!** Demek ki, artık, "eşya" bir değer kazanıyordu ve onun hakikati da kitaplardan değil, bizzat eşyanın kendisinden öğrenilecekti. Bu sûretle bir "*san'at objesi*" olarak ele alınan tabiat, aynı zamanda bir "*bilim objesi*" haline dönüşmekte olan tabiatla kesişmeye, özdeşleşmeye başlamış oldu.

⁸⁵ J. D. Bernal., MATERYALİST BİLİMLER TARİHİ., C:I., s.266.pr:1

Hakikat'ın 'verilmiş' olduğu ve onun da *skola*'larda *otorite*'lerin kitapları'ndan *ta'lim* ile öğrenilebileceği şeklindeki Orta-Çağ anlayışının değişmeye, daha doğrusu yıkılmaya yüz tutması, özellikle "fizik dünya" ile ilgili bilgilerin edinilmesinde fizik dünya'nın kendisine müracaat edilmesini, yani "deney" [experiment] ve "gözlem" [observation]'i, kısaca söylendikte, "ampiria"yı gündeme getirmeye başlamıştır ki bu da "ampirizm"ın doğumu demektir. Fakat, rasyonalizm'den bahsederken söylediğimiz şeyi burada da söylemek gerekir: Bu empirizm, henüz naiv, amorf, non-sistematik bir empirizm olup, onu, ileride Francis Bacon tarafından temellendirilmeye başlanacak olan *sistematik felsefi ampirizm* ile karıştırmamak lâzımdır.

Hakikat anlayışındaki bu tebeddül, o güne kadar Batı'nın zihniyetler dünyasını allak-bullak etmiş, onu temellerine kadar sarsmış ve esas meyvelerini 19. ve 20. asırlarda verecek olan "*Batı'nın Büyük Yürüyüşü*"nü başlatmıştır. Şimdi, Rönesans'ın, konumuz açısından en önemli yanına geçebiliriz.

V.II.II.5. Dünyevîleşme: Laiklik/Sekülerlik'e giden yol

Rönesans aydınlanmasının yol açmış olduğu nihai sonucun bu olduğunu söyleyebiliriz: "Dünyevîleşme". Beri yandan Rönesans'ı asıl hasıl eden sebeplerden birisi ve hattâ birincisi de aynıdır: "Dünyevîleşme". Rönesans'ın dünyevîlik açısından önemi şudur: Rönesans'ın başlangıcında flu, bulanık, belirsiz, müphem, amorf bir *arzu*, bir *yöneliş* olan dünyevîlik, Rönesans'ın bitiminde oldukça net ve berrak bir şekil almaya, bir *sonuç* haline dönüşmeye başlamıştır. Başlangıçta iç-güdüsel bir hareketi andıran dünyevîleşme, sonraları bilinçli bir harekete dönüşmüştür.

Buraya kadar anlatılanlardan, "*dünyevîleşme*" ibaresi ile neyin kastedilmiş olduğu açıklık kazanmış olmalıdır: *Bu-dünya'yı, etli-kanlı insanların dünyasını, fiziksel varlık alanını meşrûlaştırmak*. Bu-dünya bir kere meşrûlaştırıldıktan sonra vicdanlar rahat ve huzur içinde ona sarılabilecektir; o zaman, "Nema Problema"!.

Ne var ki bu noktada ciddi bir problem ile karşılaşmış olduğunu bir kere daha teyid etmek gerekecektir: Bu-dünya'nın meşrûlaştırılması, rijid Kilise doktrini çerçevesinde karşılanabilecek bir talep olarak ele alınmaya elverişli görünmemektedir. Beri yandan, Hristiyanlık ile bütün bağların kökten koparılıp atılması da söz konusu olamazdı: Batı, şöyle ya da böyle, Hristiyan olmaya devam edecekti. Şuhalde, ne şişi ve ne de kebabı yakacak bir çözüm yolu bulunmalıydı.

V.III. Rönesans Dünyevîleşmesi'nden Laiklik'e

İmdi, verilen uzun mücadelelere rağmen görülmüştür ki, Kilise'nin, Katolik Kilisesi'nin sertliğinin, eğilip-bükülmez rijidliğinin yumuşatılması, yani Kilise'nin nazarında bu-dünya'nın meşrûlaştırılması, imkânsız talep etmektir. Kiliş nuh demiş peygamber dememiştir. Bu durumda Katolisizm çerçevesinde Batı aydını için yapılabilecek iki şey kalmaktadır: Ya dini tamamen reddetmek, ya bizzat dinin bünyesinde bir ıslahata girişmek ya da onu pasifize etmek. Birincisi ateizm'di ve ateizm daha ziyade dar bir çerçevede ilgi gördü, büyük kitlelerce şâyân-ı kabul addedilmedi. İkincisi Reformasyon'du ve German kökenli kuzey ülkelerde başarılı. Reformasyon'un ileriki yüzyıllarda vardığı sonuç, Sekülerizm oldu. Üçüncüsü Fransa başta olmak üzere Latin kökenli güneye ülkelerde gerçekleştirildi ve uzun mücadeleler sonucunda varılan nokta, Laisizm oldu.

VI. Laiklik ve Sekülerlik

VI.I. Batı tarihinde, Ana Hatlarıyla, Dinî ve Dünyevî İktidar (Kilise ve Devlet) Münasebetleri

Laiklik/Sekülerlik, Hristiyan Batı'da ortaya çıkmıştır ve çıkmış olduğu ortamın kültürel ve siyasî tarihi ve Kilise-Devlet ilişkileri ile yakından ilgilidir. Bu itibarla, Kilise-Devlet ilişkilerinin safahatını, yüzeyden de olsa, özetle derc etmek gerkecektir. Batı'da, "Dinî ve Dünyevî İktidar Münasebetleri" olarak da tanımlanabilecek olan "Din-Siyaset (Kilise-Devlet) Münasebetleri", ana hatlarıyla ve kalın çizgilerle, önce, Hristiyanlığın "legal" ve "illegal" dönemleri olarak ikiye, ve ikincisi de, "dünyevîleşme öncesi" ve "dünyevîleşme ve sonrası" şeklinde üç kısma ayrılabilir:

VI.I.1. Hristiyanlığın İllegal Dönemi ve Kayzeryanizm⁸⁶

Bu dönem, kabaca, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu tarafından resmî din olarak ilân edilmesine kadar geçen süre demektir ki üçyüzelli sene civarındadır. Bu dönemde tamamen tedafû (savunmacı) bir strateji izleyen Hristiyanlık, "*Sezar'ın Hakkı'nın Sezar'a, Tanrı'nın hakkının da Tanrı'ya ait olduğu*" şeklinde özetlenen ve Sezarın Hakkı ile sembolize edilen Dünya İşleri ile Tanrının Hakkı ibaresi ile sembolize edilen Din İşleri'ni birbirinden ayıran "Kayzeryazım" ilkesine sarılmış, bu iki alanı birbirinden tecrid etmiştir. Dolayısıyla da bu dönem Hristiyanlığında bir tür naif Laiklik/Sekülerlik bulunduğu söylenebilir. Ancak, dikkat edilmesi gereken taraf, bu tecridin,

⁸⁶ Kayzeryanizm hakkında geniş ansiklopedik bilgi için, bkz: James IVERACH, "CAESARIANISM"Md.

ontolojik bir içerik taşımakta olmaması, yani dünya ile uhra'yı ontolojik olarak ayırmaması keyfiyettir.

VI.1.2. Hristiyanlığın Legal Dönemi

Bugüne kadar olan süreyi kapsayan bu dönem de iki alt kısma ayrılabilir: Dünyevîleşme Öncesi ve Sonrası.

1. Dünyevîleşme-Öncesi Dönem ve Klerikalizm

Bu dönemde Hristiyanlık, Batı dünyasının hayatına hemen her dönemde etki eden ve yön veren bir güce sahiptir. Kilise, Hristiyanlık'ın dünyevî bir güç olarak teşahhus ve tecessüm etmiş şekli halini almış ve adetâ Hristiyanlık ve Kilise özdeş kavramlar halini almıştır. Bu dönemde Kilise, yani Din, artık hem Sezar'ın hakkını ve hem de Tanrı'nın hakkını kendisine almış, *din işleri* ve *dünya işleri* ayrımı lağv edilmiştir. Ne var ki Kilise, hakikî değil hükmi bir kişiliktir ve aslında Kilise demek, onu temsil edenler de hakikî kişiler olan ruhbanlar demek olduğundan, bu dönemde, genel olarak “Klerikalizm” (Ruhbanlık) olarak bilinen bir “ruhban hâkimiyeti”nin söz konusu olduğu söylenebilir. Fakat bu dönemde Klerikalizm, yine de bütün Hristiyan âleminde bir-örnek olmamıştır. Kilise'nin (Din'in) siyaset ile ilişkisi, üç büyük Hristiyan Kilisesi'nin hâkim olduğu ülkelerde farklılıklar arz etmektedir. Şöyle ki:

1.1. Ortodoks Kilisesi ve Bizantinizm (Tâbî Klerikalizm)

Bu Kilise'nin doğduğu ortamda kuvvetli bir merkezî siyasî otorite vardır: Bizans İmparatorluğu. Bunun için de, Ortodoks Kilisesi, Devlet karşısında bağımsız ya da otonom değildir; “Devlet ile birlikte” vardır. Vakıa Devlet'e hâkim olan, Kilise doktrindir; ama, Kilise, Devlet'in dışında ya da üstünde değildir. Kilise, Devlet içerisinde, Devlet mekanizmasında belirli bir yer ve statü sahibidir. Kilise kurumu, devlet nizamı içerisinde resmî bir kurum niteliğindedir. Hattâ bu sebeple, bir kurum olarak Kilise'nin, siyasî otorite'ye tâbî olduğu da söylenebilir.

1.2. Katolik Kilisesi ve Kayzeryo-Papizm (Metbû Klerikalizm)

Katolik Kilisesi Batı Roma'da vücut bulmuş, onun da kısa zamanda merkezî siyasî gücünü kaybetmesi ile Kilise, zamanla, İmparatorluk teşkilatlanmasına halef olmuş ve onun siyasî-dünyevî yetkilerini de nefsinde temerküz ettirmiştir. Onun için, Katolik Kilisesi, siyasî otoritenin kendisine tâbî olduğu, hâkim konumdaki bir ‘Metbû Klerikalizm’ temsilcisi olmuştur. “Kayzeryo-Papizm” olarak da adlandırılan “Papalık Doktrini” (Papal Doctrine), Papa I. Leo (440-561) tarafından, “Papa'nın İsa tarafından St. Peter'e verilen yetki ve fonksiyonlarının meşrû vârisi ve halefi olduğunu ve buna

dayanarak monarşik fonksiyonlara sahip olduğunu" ileri sürmesiyle somutlaşmıştır.⁸⁷

Bu iki kilise arasındaki fark, onların hayat buldukları siyasî ortam ile yakından ilgilidir. Katolik Kilisesi'nin ortamı olan Batı Roma İmparatorluğu'nun çökmesinden ileri gelen siyasî boşluk, kendi başına hükümran olabilen bir Kilise kurumunun yeşermesine imkân vermiş ve hattâ bu kurum zamanla daha da ileri giderek sadece kendi başına buyruk kalmakla yetinmemiş ve fakat başkalarını da kendi uyruğu altına alacak bir otorite tesis etmeye dahi muvaffak olmuştur. Daha açık bir ifade ile, Katoliklik, kendisi bizzat siyasî erk de kazanmış ve böylece hem dinî ve hem de dünyevî erki kendi zâtında toparlamaya muvaffak olmuştur. Bu güçlerin her ikisini birden nefsinde toparlayan papalar İmparator-Papa kimliği kazanmışlardır ki bu keyfiyet **Kayzeryo-Papizm** terimi ile ifade edilir. Yine, papaların yanılmazlığı lkesi de kabul edilmiştir ki bu da **Ultra-montanizm**'dir. Halbuki Ortodoks Kilisesi kudretli bir merkezîyetçi imparatorluğun baskısı altında kalmış ve siyasî iktidar karşısında bağımsız olamamış ve bunun için de, siyasî bir yetki ve güç kazanamamıştır. Ve yine bu sebeple, "yanılmaz papalar" inancı demek olan bir Ultramontanizm doktrini de Doğu Ortodoks Kilisesi'nde değil de Batı Katolik Kilisesi'nde vücut bulabilmiştir. Buna karşılık, her kisinin de ortak olan tarafı kendiliğinden görülmektedir: İster Kilise'nin Devlet'e tâbîliği şeklinde olsun, ister Kilise'nin hem dünyevî ve uhrevî erki elinde tutması şeklinde olsun, din ile hayat, birbirinden kopuk değildir.

1.3. Protestan Kilisesi ve Yeni-Kayzeryanizm

Protestanizm, genel olarak ele alındıkta, "Klerikalizm-karşıtı" bir harekettir. Yine bu hareket, aynı zamanda, Merkezi/Milletler-Arası Kilise'ye karşı Millî Kilise'lerin kuruluş ve bağımsızlık mücadelesidir de. Bu, aynı zamanda, İngilizce, Fransızca, Almanca gibi millî dillerin 'kültür dili' olmak için verdikleri mücadele ile de paralellik arzettekte olan bir vakıdır. Protestanlık ile birlikte Kilise, devlet ile ilişkilerinde yeniden Hristiyanlığın ilk dönemine avdet etmiş, din işleri ve devlet işleri ayrımı tekrar yürürlüğe konmuştur. Bu, "Yeni-Kayzercilik" olarak adlandırılabilir bir 'ayrım' (separation) dönemidir.

Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, Batı'da Laikleşme/Sekülerleşme hareketinde esas motor görevini üstlenen, Katolik ve Protestan Kiliselerin egemenlik alanlarındaki ülkeler olurken, Ortodoks ülkeler daha ziyade, takip edici ve kopyacı olmuşlardır.

⁸⁷ Kemâli Saybaşıllı., POLITICAL THEORY., Vol:I., s.58.pr:1/3

2. Dünyevîleşme ve Sonrası Dönem: Laisizm ve Sekülerizm

Dünyevîleşme ile birlikte bu-dünya'ya müteallik tedvir gücünü kaybeden Hristiyanlık, daha ziyade, manevî olarak bir zatî inançlar kompleksi ve maddî olarak da temel bir kültür kurumu haline gelmiştir. Bizim burada ele aldığımız konu da budur.

VI.II. Laiklik ve Sekülerlik: Genel Bir Mukayese ve Mülâhaza

İmdi, Kilise doktrininin rijidliğinin izale edilerek sûretiyle yumuşatılması, German kökenli kuzey ülkelerinde *Reformasyon* olarak bilinen *din ıslahatı* hareketinin çekirdeğini teşkil etmektedir ki onun da kökü yine Rönesans ile paralel fikirlere dayanmaktadır. Ancak, meşrûiyet projesi, ıslahat hareketine rağmen, esas olarak *din-içi* değil *din-dışı* bir alana kaymak sûretiyle gerçekleşebilecektir. Zira, ne şekilde bir din ıslahatı yapılırsa yapılsın, bizatihî Hristiyanlık dininin özünden gelen bünyesel handikaplar, “*tam bir Hristiyan ve aynı zamanda tam bir dünyalı*” olmayı zorlaştırmaktadır.

Hristiyanlığın topyekûn, bütün varlık sistemini kuşatıcı bir “*küllî hayat sistemi*” olarak kabul edilmesinin zorluğunun – daha doğrusu, imkânsızlığının – artık katı bir empirik realite haline gelmesi ve, bir tür “*despotizm*”, deyim yerindeyse bir tür “*firavunluk*” haline dönüşmüş olan “Kilise Kurumu”nun dayanılmaz, bunaltıcı, mütehakkim otoritesi⁸⁸ modern zamanların eşiğinde olan aydınların indinde, bu dinin ancak, bu-dünyaya müdahale etmeyen, kişilerin özel dünyalarının dışına taşmayan bir *zatî inançlar kompleksi* olarak muhafaza edilmesini, bunun dışında ve ötesinde bu-dünya'ya müteallik hususların ondan bağımsız olarak, *hür insan aklı ve iradesi* ile şekillendirilmesi gerektiği kanaatını hasıl etmiştir. Artık anlaşılmuştur ki bu-dünya, geleneksel Kilise referans sisteminde kalındığı takdirde asla meşrûlaştırılamayacaktır. O halde, bu-dünyanın meşruiyeti, *Kilise ile birlikte* olamayacağına göre, ya, *Kilise'ye rağmen* ve *Kilise-dışında* olacaktır, yahut da, *Kilise ile birlikte* ve *Kilise-içinde*. İşte, bu oluşum, yani bu-dünya'nın meşrûlaştırılması, yani dünyevîleşme, birinci şıkta *Laisizasyon* ve ikinci şıkta da *Sekülarizasyon*'dur.

Sekülarizasyon ve Laisizasyon iledir ki Batı'da derebeylikler sarsılmaya ve modern devletler teşekkül etmeye başlamış ve Avrupa'nın yükseliş çağının kapıları aralanmıştır.

⁸⁸ “Kilise, hiçbir zaman eşi görülmemiş, korkunç bir zâbita kuvvetiyle cihazlanmış bir monarşi, bir hükümet olmuştur...” [Michelet., RÖNESANS., s.11.3]

Laikliğin ana-vatanı, aynı zamanda Katolikliğin de ana-vatanı olan İtalya'dır. Zira, Laiklik, Rönesans'ın çocuğudur ve Rönesans'ın fişkırdığı topraklar ise İtalya'dır. Yani, *“Laiklik, Latin/Katolik tarzı bir dünyevîliktir”* diyebiliriz. Bir başka Latin/Katolik ülke olan Fransa ise Laiklik'in hem teoride ve hem de pratikte önderi ve şampiyonudur.

Latin/Katolik tarzı dünyevîleşme olan Laiklik, kendisine karşı rüşünü ispat etmek için çok didiştığı Katoliklik gibi sert ve müsamahasız eğilimler taşır. Bir anlamda, 'etki ne kadar şiddetli olursa tepki de aynı şiddette olur' ilkesi burada da kanıtlanmış. Bunun en büyük nümunesi ise, "Aydınlanma"nın lokomotifini olan, "Hürriyet-Adalet-Uhuvvet" ilkeleri uğruna destanlar yazılan Fransa'dır. Fransa, Batı kültürü içerisinde gerçekten de en mümtaz bir yeri işgal etmesine karşılık, sosyal hareketlilikte en köktenci, en sert, en yıkıcı olabilen bir ülke olduğu gibi aynı zamanda hem müsamahasız laiklik anlayışlarının ve hem de ateist cereyanların en güçlü olduğu ülkedir de.

Anglo-Sakson-German/Protestan kökenli olan Sekülerlik ise, Protestanlığın Katolikliğe nazaran daha mütedil olması dolayısıyla – ki Protestanlık da bazı bakımlardan dolayı, bizatihî Laikleşme/Sekülerleşme hareketinin bir parçası addedilebilir – Laikliğe nazaran nisbeten daha mütedildir.

Bunun içindir ki, Sekülerlik'e nazaran daha sert bir aksülamel olması dolayısıyla Katoliklik dünyevîleşmesi demek olan Laiklik ve hele bunun ideolojikleştirilmiş hali olan Laisizm, din'e karşı daha soğuk, daha mesafeli, hattâ sert tavır almış, terimsel anlamda ateizm'den ayrı olmakla beraber ateizm'e meyilli, zaman-zaman ateizm özellikleri gösterebilen ve bu sebeple de zaman-zaman *'lâ-dinîlik'* sınırlarını ihlâl edip bir çeşit *'gayri dinîlik'* vasfını dahi haiz olabilmektedir. Buna karşılık, Protestan dünyevîleşmesi demek olan Sekülerizm, *'gayri dinîlik'*den daha uzak kalabilmektedir. O, esas itibarıyla, *'lâ-dinîlik'* olarak tavsif edilebilir; ateizm'e daha uzak, din'e karşı nisbeten daha sıcak ve yakın mesafelidir. Bu hususta Eric S. Waterhouse'un şu yorumu konuya açıklık getirmektedir:⁸⁹

“Sekülerizm ile din ilişkileri, birbirine hasım olmaktan ziyade karşılıklı olarak birbirine müdahale ettirmemek şeklinde tarif edilir. Teoloji bilinmeyen dünyayı profesyonelce yorumlar, Sekülerizm ise bu dünyaya ve yorumuna karşı tamamen ilgisizdir”

Ancak, bundan hareketle, din noktai nazarından, Sekülerlik lehine gereksiz argümanlar üretmeye kalkışmak da hatalı olacaktır. Sekülerlik'in, netice itibarıyla, Laiklik gibi, öz itibarıyla, 'din-dışı' oluşu unutulmamalıdır.

⁸⁹ Eric S. Waterhouse., "SECULARISM" Md., ENCYCLOPEDIA OF RELIGION AND ETHICS., Vol:11., s.348. sù:2.pr:4

Laiklik ve Sekülerlik arasındaki esas farkı kısaca şöyle belirtebiliriz: Sonradan Protestan dünyası olan German-Katolikliği, iki aşamada dünyevileşmiştir: Önce dinini yumuşatarak, yani Kuzey Katolikliği'nde bir ıslahata girişerek, din açısından bu-dünya'nın legalitesini önemli ölçüde sağlamış, sonra da dini ile arasına emniyetli bir mesafe koymuş ve dinine tam sırt çevirmeden yüzünü bu-dünya'ya döndürmüştür. Bu, *Sekülerizm*'dir. Latin-Katolik dünyası ise tek aşamada dünyevileşmiştir: Roma Katolik Kilisesi yumuşamadığı, kendi içinde bir ıslahata girişerek kendi iç basıncını düşürüp, bu-dünya ile barışmayı reddettiği için, bir defada, Katolik Kilisesi'nin ağır baskısına bir o kadar ağır ve sert bir cevap vererek dini ile arasına büyükçe ve soğukça bir mesafe koyup kalın bir emniyet duvarı örmüş ve ondan sonra sırtını dinine, yüzünü bu-dünya'ya çevirmiştir. Bu da *Laisizm*'dir. Her iki halde de *din* denen sosyal vakıa reddedilmemiş, yani din tam cepheden karşıya alınarak ateizm'e gidilmemiştir; ancak, din ile hayat, ya da uhra ile dünya, başka türlü söylendikte 'öte-dünya' ile 'bu-dünya' arasındaki bağlar asgariye indirilmeye çalışılmıştır. Önemli ölçüde dünyevileşmesi sağlanmış olan bir Hristiyanlık mezhebi olan Protestanlık'ta bu bağ, daha canlı ve aktif hale getirilmiş olduğu için dinin, dünyevileşmiş Protestan dünyasındaki rolü de daha canlı ve faal olmuştur. Max Weber'in, *Kapitalizm* ile *Protestan Ahlâkı* arasında kurmuş olduğu bağ da bu temele dayanmaktadır: *Bu-dünya'yı meşrulaştıran Protestanlık, modernlik için motor rolü oynamıştır.* Aynı şey Katolik Kilisesi için söz konusu olmadığından, Laisizm de, modernlik ile arasında daima bir engel olarak gördüğü Kilise'ye, yani Din'e karşı, daha militanca davranan bir ideoloji olmuştur. Fakat tekrar etmek bahasına belirtmek gerekir ki, netice olarak, Sekülerizm de Laisizm ile aynı öze sahiptir: "*Lâ-dinî olmak*".

Laisizm'in bugünkü içerikte bir terimsel anlam kazanması, geçen yüzyılın sonlarını bulmuştur. Fransız İhtilâli'nin önemli unsurlarından birisi olmasına rağmen, İhtilâlin iptidalarında henüz, 'laik' terimi lûgat mânâsında, yani, 'Kilise mensubu olmayan halktan kişi' mânâsında kullanılıyor ve 'Halk Hâkimiyeti' kavramını çağrıştırmaya başlıyordu.⁹⁰ Bu terimin bugün bizde kullanılan şekline çok benzer olan anlam ve içeriğe kavuşması, 1882-1905 yılları arasında, "*zorunlu ve laik ilk öğretim*", "*dernekler ve tarikatlar*" ve "*Kiliseler ile Devlet'in ayrılması*" kanunlarının çıkarılmasıyla olmuş, devletin

⁹⁰ H. Yazıcıoğlu., LAİKLİK., s.132.pr:3

niteliğini belirten 'laik' ibaresi de Fransız anayasasına ancak 1946 yılında girebilmiştir.⁹¹

Sekülerizm terimi evvelce de lâ-dinî bir hayatı ifade etmekte iken, sonradan daha geniş çaplı bir dünyevîlik anlamı kazanmış, fakat Laisizm kadar şumullü bir anlam ve içerik sahibi olmamıştır. Bu kavramı felsefi bir anlamda kullanan ilk kişi, George Jacob Halyoak olmuştur (1846).⁹² Sekülerizm'in, tarihte Laisizm gibi ihtilâlcî bir yanının olmayışı, bir '-izm' olarak Laisizm'e nisbeten daha az tanınmasına sebep olmuştur. Bunun yanında, ülkemizde geçen yüzyıldan miras olan Fransız kültür egemenliği de bizde Sekülerizm'in hemen-hemen hiç bilinmemesi sonucunu hasıl etmiştir.

VII. Laiklik ve Laisizm

VII.I. Laiklik ve Laisizm Kavramları

Katolisizm, dünyevîleşme önünde oldukça önemli bir engel çıkarmaktadır. **İki-Kılıç Doktrini**, "dünyevî olan" ile "dinî olan"ı bir elde toplamaktadır. Protestanizm, **Regnum** (dünyevî iktidar) ve **Sacerdotium** (uhrevî iktidar) arasında bir hat çekip, bunların ikisini birbirinden ayırmış ve böylece, '*dinî iktidar*' ve '*dünyevî iktidar*' ayrılığı din noktai nazarından meşrûluk kazanmıştır. Artık bir protestan, vicdanında ciddi bir rahatsızlık duymadan bu-dünya'ya sarılabilirdi; böyle bir şey yapmakla dine mugayir birşey yapmış olmuyordu. Zira onun inanç dünyasında, din'e müteallik olan ile dünya'ya müteallik olan, birbirine ilişmeden, kendi varlık alanlarında saygın olmaktaydılar. Hattâ dünya için çalışmak da bir anlamda ibadet değerini kazanmaktadır.

Fakat Katolisizm'in şablonları çerçevesinde kalındığı sürece uhrevî olan'ın maddî olan'a üstünlüğünü kabul etmek bir zarûrettir. Bu şartlar muvacaheinde dünyevîliğe meyleden, din'i, karşısında sert bir engel olarak bulacaktır. İşte bu ahval, Katolik ülkelerde, Fransa başta olmak üzere, modern entellektüel hareketlerin büyükçe bir kesrinin *din'in karşısında* cepheleşmesine yol açmıştır. Bu *din-karşıtı* cepheleşmenin bir kesimi doğrudan bir dinsizlik (ateizm), veya din-düşmanlığı (anti-teizm) gibi akımlara dahi yönelmiştir. [Meselâ, birer Katolik-Latin ülke olan İtalya ve

⁹¹ H. Yazıcıoğlu., LAİKLİK., s.147.pr:3

⁹² Eric S. Waterhouse., "SECULARISM" Md., ENCYCLOPEDIA OF RELIGION AND ETHICS., Vol: 11., s.347., "SECULARISM" Md., ENCYC. AMER., Vol: 24., s.521. sū:2; Sekülerizm için ayrıca, bkz: B. Groethuysen., "SECULARISM" Md., ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL SCIENCES., Vol: XIII., s.631 v.dv.

Fransa, sistematik ateizmin en önemli temsilcisi olan Komünizm'in Batı-Avrupa'daki en önemli merkezleri olmuşlardır. Hassaten Fransa, din-aleyhtarı fikrî ve içtimaî hareketlerin en yoğun olduğu ülkelerin başında zikredilebilir]. Bu akımların diğer bir kısmı da bunların dışında kalmışlardır. Bunlar, ateistler/anti-teistler'den farklı olarak, doktriner bazda, din'i bizzat hasım olarak karşıya almak yerine onun dünya'ya, dünyevî olan'a ve hassaten *kamu'ya*, yani devlet idaresine müdahalesini önlemeye çalışmışlardır ki **Laiklik**, kısaca, budur. Din'in dünya ile barıştırılması, yani dünya'nın din nazarında meşrûlaştırılması 'dinî olarak' mümkün olmayınca 'gayri dinî olarak' mümkün kılındı. Din, kişiselîğin dünyasına tıklamak sûretiyle dünya'nın meşrûluk senedi, din'den değil, doğrudan dünya'nın kendisinden alındı. Din'in toplumda, toplumsal var-oluşun her alanında Devlet eliyle, siyasî güç kullamını ile etkisizleştirilerek tamamiyle a-sosyal, tamamiyle individüal bir hale getirilmesi ise Laiklik'den daha fazla bir şey ifade etmektedir ki bu da **Laisizm**'dir. Laisizm, militan ve agresif yönleri olan, ateizm'e kolaylıkla kayabilen bir düşüncedir.

VII.II.Laiklik'in ve Laisizm'in Ana-vatanı: Fransa

Fransa'da Din'e (ve/veya Katolisizm'e) karşı ve dünyevîleşmeci hareketleri iki ayrı kısma taksim edebiliriz: Laiklik-öncesi dönem ve Laiklik dönemi.

VII.II.I Laiklik-öncesi Dönem

VII.II.I.1. Millî Katolisizm: Gallikanizm

Bundan sonra göreceğiz ki, Almanya'da zuhur eden Protestanlık hareketi zamanla bütün Katolik ülkelere tesir etmekte gecikmemiştir. Fakat özellikle Fransa'da Protestanlığın seyri hayli farklı olmuştur. Orada Protestan hareketler fiilî baskı uygulanarak, şiddet kullanılarak ezilmiş, Fransa büyük ekseriyeti itibariyle Katolik kimliğini korumayı başarmıştır. Ancak, Katolisizm'in evrensellik tezine karşı, Kayzeryo-Papizm'e bir tepki olarak ortaya çıkan bir başka mühim hareketten de söz etmek gerekir ki bu **Gallikanizm**'dir. Vakıa bu isim *Ultramontaizm-karşıtlığı* anlamında ancak XIX. yy.'da kullanılmıştır, ama, Gallikanist hareketin tarihi, Protestan hareketten çok eskidir; kökleri 8. ve 9. yüzyıllara kadar indirilebilmektedir.

Gallikanizm, mağrur Galya rûhunun Roma'nın egemenliğine karşı direnmesinin bir sembolü olmuştur. Onun ortaya çıkışının temel kaynağı, esas itibariyle, teolojik-doktriner mülâhazalar değil, daha somut, siyasî-millî mülâhazalardır: "*Dağların Ötesinde Oturan Adam*"ın (Papa'nın) Fransa'ya

hükmetmesinin verdiği rahatsızlık! Yani Gallikanizm, doktriner anlamda bir Anti-Katolisizm değildir; 'evrensellik' iddiasındaki Kayzer-Papa'ların 'millîlik-üstü' egemenliğine karşı bir 'millî egemenlik' hareketidir. Bunun içindir ki Gallikanizm ilkesel olarak protestan bir hareket haline dönüşmemiş, Fransız tipi bir "Millî Katolik Kilisesi Hareketi" olmuş ve bir çeşit "Fransız Bizantinizmi"ne inkilab etmiştir.

1594'de Pierre Pithou tarafından yayınlanan "Les Libertés de L'église Gallicane" (Gallikan Kilisesinin Hürriyetleri), Gallikanizm'in en önemli eserlerindedir. Dünyevî iktidarın sahibi olan Kral'ı rûhânî iktidarın sahibi Papa'ya yeğlemesi, Gallikanizm'in en önemli koruyucuları arasında, Güneş-Kral XIV. Louis'nin en başta gelmesine sebep olsa gerektir. Bir takım merhalelerden geçtikten sonra, XIV. Louis'nin himmetiyle, 1682'de Fransız Ruhban Meclisi tarafından onaylanan bir bildiri neşredildi: "Déclaration Des Quatre Articles" (Dört Madde Bildirisi). Bu maddelerin bilhassa ikisi çok önemlidir:

1: *Papa'nın tek yetkisi, rûhânî alan'a münhasırdır, dünyevî bir yanı yoktur.*

2: *Ekümenik konsiller Papa'nın üstündedir.*

Bu deklarasyon, Gallikanist hareketin somutlaşmasında önemli bir adım teşkil etmiştir. Bu maddelerin birincisi ile, bir bakıma, Kayzeryanizm doktrinine avdet edilmiş oluyordu; "Sezar'ın şeyleri Sezar'a, Allah'ın şeyleri Allah'a!". İkincisi ile de *Gallikanist Fransız Kilisesi*, yani *Millî Kilise*, Evrensel Roma Kilisesi'nin üstüne çıkarılıyordu ki bu husus, Fransız milliyetçiliğinin de somutlaşmış bir ifadesi olmak itibarıyla gerek Laisist Hareket'e ve gerekse de İhtilâl'e önemli ölçüde tesir etmiştir.

Gallikanizm'in karşısında iki önemli rakip olmuştur. Bunlardan birisi, *Anti-Reformist Fransız Cizvitçiliği (Jesuitism)* ve diğeri de *Laisizm*'dir. 1534'de İspanyol İgnatius Loyola tarafından tesis edilen ve çok şiddetli anti-reformist olan *Cizvitlik (Jesuitism)*,⁹³ Katolisizm'in "millî" değil "milletler-üstü" (evrensel) olması tezinden hareketle Ultramontanizm'in ateşli savunucusu oldu. Laisistler ise, esasen her türlü dinîliğe karşı radikal olarak muhalif idiler. Her iki taraftan gelen tazyikler sonucunda XIX. asırda gücünü kaybeden Gallikanizm, 1870'de I. Vatikan Konsili'nde Ultramontanizm'in kabul edilmesiyle⁹⁴ ağır bir darbe aldı ve silindi.

⁹³ Bkz: Herbert Thurston., "JESUITS" Md.

⁹⁴ Bkz: Herbert Thurston., "CHURCH, DOCTRINE OF THE ROMAN CATHOLIC" Md., s.628.sü: 1

Gallikanizm ile *Fransız Milliyetçiliği* arasında yakın bir ilginin bulunduğuna kuşkusuz bir nazarla bakılabilir. Fransa'nın bir yandan Laiklik/Laisizm'in ve bir yandan da çağdaş anlamda Milliyetçilik kavramının önderi olan bir ülke oluşu, sebepsiz olamaz. Fransız Milliyetçiliği kendisini din alanında Vatikan sultasına karşı verdiği mücadeleye Gallikanizm ile izhar etmiştir. Bu itibarla Gallikanizm, doktriner bir din ıslahatı değil, "*milliyetçi bir Kilise bağımsızlığı hareketi*" olarak anlaşılmalıdır. Görüldüğü gibi neticede Gallikanist Kilise tarihe karışmıştır; fakat ondan geriye, çok önemli bir şey kalmıştır: "Millî Bağımsızlık" fikri.

VII.II.1.2. Anti-Katolisizm: Calvinizm⁹⁵

Calvinizm (Calvinci Protestanlık), özü itibariyle, Katolisizm'e muhalif idi. O, Fransa'da, Katolikliğin bu en sağlam kalesinde radikal bir Anti-Katolisizm'e girişti. Ancak bu hareket, şiddet kullanılarak, çok kan akıtılarak bastırılmış, Fransa ülkesi, büyük çoğunluğu ile katolik olmaya devam etmiştir. Bugün dahi Fransa'da Protestanların büyük kısmı Almanya hududuna yakın bölgelerdedir. Katolisizm'in bu hüsrani, Fransa'da "din'in dünyevileştirilmesi" fırsatının kaçırılması olmuştur. Bu cenahtan dünyevileşme yolu tıkanan Fransız entelijansiyası, militan bir dünyevileşmeye, Laisizm'e yönelecektir.

VII.III. Laiklik/Laisizm

VII.III.1. İhtilâl-öncesi'nde Genel Manzara

İmdi, Fransa'da Anti-Katolisist, Protestancı hareketler kuvvetlenip kök tutamadı; bu, din'in dünya ile barıştırılmasını, ya da diğer tabirle, dünya'nın din nazarında ibra edilmesini önledi. Bu sûretle din, dünyevileşmenin önünde zâtî bir engel olmuş oldu. Bu noktai nazardan, Evrenselci Cizvitlik ile Millîci Gallikancılık arasında bir fark kalmıyordu. Öte yandan, Papa'ların, millî gururu rencide eden haricî baskıcılıklarına karşı mücadele eden Gallikanizm her ne kadar bu yönüyle millî bir hareket temsilcisi olarak görünebiliyorsa da, evrensel Romalı Papalar'a karşı korkunç Krallığı savunması, yani bir tür *Bizantinizm*'e soyunmuş olması, onu da *millî irade-karşıtı* bir konuma sürüklemiş oldu. Zira, her ne kadar Vatikan'dan ve Papa'dan bağımsızlaşmayı, bir millî kilise tesisini hedef edinmişse de, yine de, din kurumunu millîleştirmek isterken bu defa da Kralçılık kurumunu savunmaya girişiyordu.

⁹⁵ Bkz: James Orr., "CALVINISM" Md.

Yani, genel olarak dışarıya karşı Fransız milliyetçiliği yapmakla beraber, içeride *millî-irade karşıtlığı* konumuna düşmüş bulunuyordu. Cizvitler ise Katolik Doktrin'e sadakat ile 'Dağların Ötesindeki Adam'a sadakatı birleştirmek sûretiyle hem doktriner açıdan *anti-dünyevîci* ve hem de siyasî açıdan, Gallikanistlerden de ileri derecede *millî irade-karşıtı* oluyorlardı. Bunun sonucu olarak, Fransa'da, din, tam olarak, *hem dünyevîliğin ve hem de millîliğin, halk iradesinin karşısında olan, eski, köhne, demode, gelişmenin, ilerlemenin ayak-bağı, Orta-Çağ kalıntısı bir kurum* derekesine düşmüş oluyordu. Onunla önemli bir yerlere varılamayacağı kesindi. O halde yapılacak şey, onu *sadece kişilerin öznel dünyalarına hapsetmek, dünya ile olan bağlantısını koparıp atmamak* olacaktı. İşte bu düşünce, özellikle Aydınlanma Dönemi'nde, Fransız entelijansiyesi arasında yaygınlaştı.

VII.III.2. "Aydınlanma" ve Laiklik'in Fikrî Temellendirilmesi

Modern Sistematik Felsefe hareketleri ile beraber Fransa'da kuvvetli *materyalist, ateist, deist* cereyanlar da başlamış ve Aydınlanma Dönemi'nde zirveye çıkmıştır. Burada tafsilatına girmeye ne yer ve ne de lüzum olan bu cereyanlar, sürekli olarak, dinden kopuk, onunla 'radical interrupt' halinde olan bir dünyevîlik müdafaası yapmaktaydılar.

Kuşkusuz ki burada temelli problem, sadece ve münhasıran, bir entellektüel uğraşı alanı (sektör) olarak, soyut bir "tanrı" kavramı üzerinde temerküz etmiş değildi. Özellikle *deist*'lerin **tanrı** kavramına yabancı olmadıkları, bir kavram olarak onu reddetmedikleri malûmdur. Ne var ki bir *deist*'in tanrısı zaten var ile yok arası birşeydir. Varlık âlemi ile herhangi bir irtibatı olmayan, kendisinden gayri herşeye boşvermiş, hiçbir iş yapmayan, hiçbir hâdisede dahil olmayan, adetâ 'dünya varmış yâ ki yokmuş ne umurum' diyen, gayri şahsî, ne mü'minine mükâfat ve ne de münkirine mücâzât veren, kelimenin tam ve hâlis anlamıyla böyle bir 'acaip' tanrının varlığına inanmak ile inanmamak arasında hiçbir önemli ve ciddi, kaale alınmaya değer fark yoktur. Böyle bir tanrı itikadına dayalı bir din de sadece entellektüel mahfillerdeki, felsefe kürsülerinin loş koridorlarındaki herhangi bir entellektüel mevzu olmaktan ileriye gitmeyen, hiç kimseye pratikte ne bir faydası ne de bir zararı dokunacak olan soyut bir inanç olmaktan başka birşey olmayacaktır.⁹⁶

Lâkin, söz konusu Katoliklik'in tanrısı elini dünyadan çekmeyen sahici bir tanrıdır; gerçi O, ölüm'den sonra insanın yakasına yapışmaktadır, hesap

⁹⁶ "İnanç" ve "İman" kelimelerinin arasındaki farka dikkat edilmesi gerekir.

sormaktadır; cenneti ve cehennemi, melekleri ve zebanileri vardır, ama bunların yanında, yine O'nun bu-dünya'da, yani arz üzerinde de etten-kemikten vücutlu, kendi adına hüküm veren, asan-kesen adamları da vardır.

Ne var ki, bu-dünya'da Kiliseleri, adamları, kanunları, dar-ağaçları olan bu Tanrı'nın her dediğiyle bir yerlere varılamayacağı da görülmekteydi. Tanrı bu-dünya'yı aşağılıyordu; halbuki bu-dünya da aksi gibi göze bayağı güzel görünüyor, damağa bayağı tad veriyordu. Tanrı, Kitab'ında arz ve yıldızlar için bir takım şeyler söylüyordu, halbuki 'bilim' aksini kanıtlıyordu v.s. Bütün bu tenakuzlar, ya din'i tam yok etmekle (ateizm/anti-teizm) ya da onu etlikanlı insanların dünyasında hiçbirşeye müdahale edemeyecek bir hale getirmekle, pasifize etmekle, halledilebilecek gibi görünmekteydi.

İmdi **ateizm** bir felsefe, bir idé olarak muhkem olmasına (veya öyle görünmesine) karşılık yine de birşeyleri boş bırakıyordu: **Din**, söyledikleri doğru olmasa dahi, yani içeriği ne olursa olsun, yine de bir ihtiyaçtı. İnsan, birşeylere, insan'ı aşan bir şeylere "inanmak" ihtiyacındaydı. Bu sebeple ateizm/anti-teizm toplum katmanlarında, geniş kitlelerde, tam anlamıyla mâkes bulamadı; topyekûn bir ateizm hiçbir zaman tahakkuk edemedi. O, esas itibariyle bir aydın akıldâneliği, ukalalığı olarak kalmaya mahkûm oldu.

Aydınlanma, en Aydınlanma Dönemi Fransası, Laiklik fikirlerin hızla olgunlaştığı bir dönemdir. Gerçi, Immanuel Kant tarafından "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir "ergin olmama" durumundan kurtulma"⁹⁷ şeklinde tanımlanan Aydınlanma, sadece Fransa'ya mahsus değildir elbette, fakat en ileri sonuçlarına ulaşmış olduğu ülke orasıdır.

*"Başlıca Batı ve Orta Avrupa ülkelerinde (İngiltere, Fransa ve Almanya) gelişip buraların yapı ve geleneklerine uygun biçimler alan Aydınlanma Felsefesi, en aşırı, en radikal sonuçlarına Fransa'da varmıştır. Bu da, o zamanki Fransa'nın politik-sosyal durumu ile açıklanabilir. O sıralarda bu ülkenin, Kilise ile mullakiyetçi yönetimin desteklediği Orta-Çağ artığı bir sosyal düzeni vardı. Yalnız, ta Rönesans'dan beri gelişen yeni eğilimler bu yapıyı da çatışma ve gerginliklere sürüklemişti. Fransız Aydınlanması **r a d i k a l** düşünceleriyle bu gerginliği son sınırına kadar vardırırmış, sonunda ipin kopmasına, yani Fransız Devrimi'nin patlamasına yol açmıştır. Daha çok, sakin bir bilimsel araştırma havası içinde gelişen İngiliz Aydınlanma felsefesine karşılık, Fransız Aydınlanma felsefesi şimdiye kadarki anlayış ve görüşleri kıyasıya*

⁹⁷ Immanuel Kant., Mk: "AYDINLANMA NEDİR?" SORUSUNA YANIT" s.139. st:1

yıkılmak isteyen bir savaşı felsefesidir: Kışkırtıcıdır, inkârcıdır; göreceği işde kendisine büyük güveni olduğu için de dogmatiktir."
98

"Aydınlanma" diye bir tabir ihdas edilmiş olmasının asıl sebebi şu: Felsefe, bundan önceki asırlarda akademisyence bir gevezelik'tir; hayatla doğrudan ilgisi yoktur. Gök kürelerinin lâhufî veya nâsûfî, ya da madde ve suret'in birbirinin lâzımı gayri müfarıkı olup-olmadığı ...ilh., dar bir akademik çevrenin dışında kimseyi ilgilendirmez. "Sokaktaki adam" ve "gündelik, somut hayat"ın bunlarla bir ilgisi olamaz. Onyedinci asırda felsefenin ayakları yere basıyor: 'Hayat'a yöneliyor. Göklerden yere iniyor. Hayat, bazı değişimler istemektedir. O güne kadar gelmiş olan değerler artık yeni ihtiyaçlara cevap vermekte tıkanmaktadır. İmdi, Aydınlanma'nın fonksiyonu burada kendisini göstermektedir: Felsefe, göklerden yere inmekte, gerçekler dünyası ile tanışmakta, somut hayat ile, geniş kitleler ile, 'halk' ile yüz-yüze gelmektedir. Artık felsefe dünya'yı tedvire, hayata yeni bir yön vermeye fiilen başlamıştır. Bu asırda felsefe bir yandan bir "kültür felsefesi" oluştururken bir yandan da, yeni ve atılgan, ilerlemeci bir "bilim felsefesi" oluşturmaktadır. Yine bu asır, bilimlerde çok önemli gelişmelerin vuku bulduğu ve bu sebeple de bilimin çok itibar kazanmaya başladığı bir asırdır. Öyle ki bilim, adetâ yeni bir fetiş haline getirilmek üzeredir.

Bu "kültür felsefesi" tabiri, gerçekten de çok önemlidir; zira bu dönem, aynı zamanda "Felsefe Asrı", özel olarak da, "Kültür Felsefesi Asrı" olarak da anılır. Kültür Felsefesi ibaresi ile kastedilen ise, özetle, şudur: Felsefe, hem ciddi ve tutarlı felsefe sistemleri halinde gelişmesini sürdürmüş, hem de bunun yanında, geniş kitlelerle edebî eserler (şiir, roman, tiyatro, gazete vs.) aracılığıyla iletişim kurulmuş, düşünce kitlelere yayılmaya başlamıştır. Hattâ bu ikinci husus, yani "düşüncenin kitleselleşmesi" o çağa bu adın verilmesine yol açmıştır; bu yüzyıla "felsefe asrı" tabir edilmesi de bu sebeple, bir gelenek olmuştur. Bunun yanında, şu hususlara da dikkat etmek gerekecektir: Bu çağda bütün Garb'ın ortak kültür dili olan Lâtince'nin terkedilerek millî dillerin edebiyat, bilim ve felsefe dili haline alması süreci tamamlanmıştır. Bilimsel gelişmelere paralel olarak, "sınaî, teknolojik ve ticarî gelişmeler" de yükselmiş ve bunların hem sonucu hem de sebebi olarak, "şehirlileşme" hızlanmış, okur-yazarlık artmıştır. Şöyle de diyebiliriz: Fikrin 'pazarı' büyümüştür. Bu ortamda aydınlar ile geniş kitleler arasında, fikrin toplum katmanlarında yaygınlaşması bakımından bir "geri-besleme" (feed-back)'den

⁹⁸ Gökberk., FELSEFE TARİHİ., s.350-351 (vurgular bana aittir - D.H.)

söz edebiliriz. Edebiyatın sâfi felsefe'nin önüne geçmesi de bu şartlar altında daha kolay anlaşılabilir. Bu son husus, aynı zamanda, "kültür felsefesi" tabirini de daha iyi açıklayacaktır.

VII.III.3. "İhtilâl" ve Laiklik'in Pratiği: "Laisizm"

Fransa'da Laisizm'in aktüel, filli bir realite olarak sahneye çıkışı *Büyük İhtilâl* ile olmuştur.

İhtilâl'in Avrupa'da niçin başka bir ülkede değil de Fransa'da vuku bulduğu, üzerinde çok durulan hususlardandır. Buna verilecek en makul cevap, kuşkusuz, en müsait sosyal şartların orada mevcut olmasıdır.

Bu ülke, okuma-yazmanın yaygınlaştığı, felsefi fikirlerin felsefe mahfillerinin dışına taşarak hayatı avuçlarının içine almaya başladığı bir ülkedir (ileride, kısaca, Fransız soyut düşüncesi ile Anglo-Sakson somut düşüncesine temas edilecektir). Filozofların büyük bir kısmı ya ateisttir, ya da deist; din, onların en büyük düşmanı ve açık ve/veya gizli saldırı hedefi. Halbuki aynı din, dünyevîliğin, ilerlemenin ve halk iradesinin karşısında konuşlanmıştır ve kendi itibarını bir yandan da kendi eliyle yok etmektedir. O, bir yandan Papalığın istibdadını savunan Papacı, Ultramontanist Cizvitler eliyle hem dışa karşı ve hem de içte gayri-millî ve halk iradesi karşıtı; diğer yandan Papalığa karşı olmak açısından dışa karşı millî, ama Kralcı, dolayısıyla da içeride halk iradesi-karşıtı olan Gallikanistler eliyle de sevimsizleşmeye başlamış, antipatik, köhne bir kurum halini almıştır. İşte, Aydınlanma Felsefesi, böyle bir dönemin felsefesidir. O, sakin, münzevî filozofların sabırla yürüttüğü 'hakikat araştırmacılığı'ndan son derece farklı, kışkırtıcı, agresif bir ihtilâl felsefesine dönüşmüştür. Aydınlanma Felsefesi, sadece anlamaya çalışan 'theoria'dan ziyade, değiştirmeye, 'praksis'e yönelmiş bir ihtilâlcî hayat felsefesidir.

Beri yandan, İhtilâl-öncesinin Fransası, nüfusu artmış, servet ve refahı tatmaya başlamış bir ülkedir. Bunun yanında, yeni bir sosyal sınıf yükselmekte, siyasî iktidardan pay istemektedir: **Burjuvazi**.

"Fransız ihtilâli, bitkin bir memlekette değil, bilâkis tam inkişaf halinde bulunan müreffeh bir memlekette patlak verecektir. Sefalet bazı kere isyanı mucip olursa da, büyük içtimaî inkilâpları tahrik edemez./..."

"Fransız servetinin büyük kısmı, şüphesiz ki, burjuvaların elinde idi. İmtiyazlı sınıflar (aristokrasi - D.H.) batarken, burjuva muttasıl

yükseliyordu. Burjuvazinin bu yükselişi, kendisine çekmeye mahkûm olduğu kamunî aşağılığını daha canlı hissettiriyordu."⁹⁹

Albert Sorel de, İhtilâl'in niçin bir başka ülkede değil de Fransa'da patlak verdiğini anlatırken, en müsait ahval ve şeraitin orada oluştuğunu belirtir. Onun, aktaracağımız ifadelerinde bilhassa şu iki tesbiti çok önemlidir:

*"...çünkü değişmeler mutlak sûrette zarurî görünüyordu ve mücedditlere teknil yollar açılırdı; ve nihayet, çünkü her memleketten ziyade Fransada halkın teveccühüne mazhar bulunan felsefe nazariyeleri millete daha çok nüfuz etmişti ve ruhuna daha çok uygundu."*¹⁰⁰

Yani: Birinci olarak, Fransa, değişmelere her ülkeden hem daha fazla zarûret hissedecek bir noktaya gelmişti ve hem de bu ülke, yenilikçilere açtı. İkincisi de, felsefe, bu ülkede başka her ülkeden daha fazla halkın teveccühüne mazhar olmuş, her ülkeden daha fazla, felsefe geniş kitlelerle temasa geçmişti. Bu, yukarıda andığımız 'kültür felsefesi'nden başkası değildir.

Aydınlanma döneminin deist-ateist fikirlerinin hâkim olduğu **İhtilâl'in**, Laiklik konusunda takip etmiş olduğu politika, bazı kademeler halinde bir gelişme göstermektedir. İhtilâlciler ilkesel olarak, Kilise'yi, aristokrasinin müttefiki ve halk'ın ve halk hâkimiyetinin karşıtı olarak telakki etmekteydiler. Ancak bu konuda, başlangıçta temelli birşeylere gidilmedi; zira, vakit henüz erkendi. A. Aulard bu hususu "*Demokrat Cumhuriyet nihayet Devlet ile Din'i ayırmaya mecburdu. Fakat bunu ancak hayatının sonunda yaptı. Başlangıçta Convention mevcut olan rejimi, yani ruhbanın sivil teşkilatı rejimini, muhafaza etmek teşebbüsünde bulundu. Bu, 'Din ve Devletin ayrılması' fikrinin o devir adamlarında bulunmadığı demek değildir*" şeklinde ifade etmektedir.¹⁰¹

⁹⁹ A. Mathiez., FRANSIZ İHTİLÂLİ., s.36., pr:3, 4

¹⁰⁰ "*Hemen teknil Avrupada pek yakın bir hale gelmiş olan ihtilâl, Fransa'da koptu. Çünkü orada eski rejim başka yerlerde olduğundan hem daha çok eskimiş, hem daha dayanılmaz, daha çok nefrete uğramış ve yıkması daha kolay bir haldeydi; çünkü vücuda getirmekten âciz bulunduğu islahatı hükümet elzem kılınmıştı; çünkü umumî eskârî sevk ve idareden âciz olan iktidarın onu teskin etmeye artık kudreti yoktu; çünkü otoritenin mağlûbiyetine, maliyenin iflâsı refakat ediyordu; çünkü değişmeler mutlak sûrette zarurî görünüyordu ve mücedditlere teknil yollar açılırdı; ve nihayet, çünkü her memleketten ziyade Fransada halkın teveccühüne mazhar bulunan felsefe nazariyeleri millete daha çok nüfuz etmişti ve ruhuna daha çok uygundu."*

A. Sorel., AVRUPA VE FRANSIZ İHTİLÂLİ., C:I/II., s.408

¹⁰¹ A. Aulard., C:II., s.649

Convention 13 kasım 1792'de bazı masraflardan kurtulmak gerekçesi ile Kilise'ye karşı vaziyet almaya teşebbüs etti ise de gelen tepkilerin şiddetiyle bundan derhal vazgeçildi; hattâ, sadece Katolik Kilisesi'nin değil Gallikan Kilisesi'nin dahi, her türlü tehditten masûn olduğu konusunda teminatlar verildi.¹⁰² Ancak, çok geçmeden tavır sertleşmeye başladı; ilk hedef olarak papazlar seçildi.¹⁰³ Bunun arkasından ise, bizzat Kilise'ye ve hattâ doğrudan-doğruya din'e cephe alınmakta gecikilmedi. Bunun ilk uygulaması **Hristiyanlıktan Çıkarma** hareketi olmuştur. Bu, doğrudan-doğruya din'i, dince kutsal şeylerin tamamını hedef alan bir aşağılama, karalama kampanyası halinde sürdürüldü. Birçok yerde insanlar kitleler halinde Hristiyanlık'tan çıkıyor, ya da çıkarılıyorlardı. Papazlar maskara ediliyor, kiliseler, haçlar, hiddetlerin ya da alayların hedefi haline getiriliyordu. Bunu takip eden ve tamamlayan bir hareket ise, *yeni bir din* tesisi oldu: "**Vatan Dini**".¹⁰⁴

*"... yavaş-yavaş, bir nevi milli bir din; hâlâ resmî dinle birbirine karışan merasim ve âyinlerini ondan iktibas eden bir vatan dini tekevün ediyordu./ .../ Halkın ibadetten ve mezhepten vazgeçebileceğini sanmıyorlardı., fakat düşünüyorlardı ki, İhtilâl bizzat bir dindir ve onu merasimleştirerek eski mistik dinin üstüne çıkarmak mümkündür."*¹⁰⁵

Bir çılgınlık ve soytarınlık şeklinde uygulanan bu hareketlerle birlikte, "Akıl Mâbedleri" (Temples de La Raison) açılmış, birçok kilise kapatılarak yeni dinin mâbedi haline getirilmiş, hattâ meşhur Notre Dame, baş mâbed yapılmış ve orada resmî âyinler icra olunmuştur. Bütün bunlara rağmen Convention, din ve devlet'in ayrılması meselesini gündeme koymanın uygun olmayacağı kanaatindeydi. Din aleyhindeki bu çılgınlıklara rağmen kükûmet, muktedir oldukça Katolikliğin tahribini önlemeye, din ve mezheb hürriyetini korumaya çalıştı. Robespierre 21 kasım 1793'de yaptığı bir konuşmada "*Vatan tezahürlerini kabul etmekle Convention'un Katolik dinini reddettiği farzolundu. Hayır, Convention bu mânâsız teşebbüste asla bulunmamıştır ve asla bulunmayacaktır*" diyerek bu hareketleri protesto etti ve Hristiyanlıktan çıkarma ile uğraşanları, hain, ecnebi uşağı ilân etti.¹⁰⁶

¹⁰² A. Aulard., C:II., s.649-650

¹⁰³ A. Aulard., C:II., s.651

¹⁰⁴ A. Aulard., C:II., s.653-654

¹⁰⁵ A. Mathiez., FRANSIZ İHTİLÂLİ., s.194 [vurgular bana aittir - D.H.]

¹⁰⁶ A. Aulard., C:II., s.659-660

Bu kargaşa dönemi Napoléon Bonaparte'ın 1799'da ülke yönetimini ele geçirmesiyle durulmaya başladı. Napoléon, Papalık ile, 15 temmuz 1801'de, yürürlüğe 18 nisan 1802'den sonra giren bir "konkorda" imzaladı.¹⁰⁷ Bonaparte başlangıçta Katolikliği Fransa'nın resmî dini olarak ilân etmeyi düşünmüşken sonradan bundan vazgeçti ve hâlâ XVIII. Louis'yi meşrû addeden Papalık'ı, bir anlaşma imzalamaya zorladı. Bu anlaşma (konkorda) ile, devletin resmen bir dini olmuş olmuyordu. Çünkü Katoliklik resmen devlet dini kabul edilmiş değildi. A. Aulard'ın ifadesiyle, "*Laik Devlet, veyahut o zamanın tabirine göre Müstakil Devlet prensibi*" tamamen ortadan kaldırılmamıştı. Fakat yukarıda söz konusu edilen çılgınlıklar da sona erdirilmişti. İmdi, Konkorda bir yandan din'e karşı yürütülen saldırgan politileri sona erdiriyor, ama diğer yandan ise Laikleşme sürecine de katkıda bulunuyordu. Konkorda maddelerinden bazıları bu bakımdan ilgi çekici hükümler içermektedir. Bunlara göre, papazları başpapazlar tayin edecekti, ancak hükûmetin muvafakatı şart koşuluyordu. Din adamlarının aynı zamanda devlet memuru oldukları şeklindeki Gallikanist fikirden kaynaklanan eski rejimin uygulaması devam ettiriliyordu. Bu sûretle yeni iktidar da din adamlarını devlet memuru yapıyor ve onlardan, devlete sadakat konusunda yemin alıyordu.

Bu konkorda ile genel olarak din, özel olarak da Katoliklik ve hattâ Protestanlık üzerindeki laisist/ateist baskılar kaldırılmaktaydı. Katoliklik, halkın ekseriyetinin dini olması hasebiyle, devletçe tanınan diğer dinler olan Protestanlık ve Müsevîlik'e nazaran bazı imtiyazlara sahip kılındı; ama bu arada köprülerin altından hayli sular akmıştı ve Katoliklik, artık resmî devlet dini değildi. Yani, Fransız devleti, "resmî bir dini olmayan" bir devlet olmuştu. Bundan maadâ, gerek Katolik ve gerekse de Protestan dinleri (mezhepleri), çıkarılan kanunlarla zaptu rapt altına alındı, Kiliselerinin devlete bağımlılığı artırıldı. Yukarıda anlatılan, ruhbanların devlet maaşına bağlanması buna bir örnektir. Ayrıca, medenî nikâhın, kilise nikâhından önce kıyılması şartı da sivil (laik) siyasî otorite merciinin birincilliğinin tasdiki açısından önemlidir.¹⁰⁸

XIX. yüzyıl Fransası bir yandan yoğun savaflara, bir yandan ihtilâllere, ayaklanmalara sahne olurken bir yandan da **sanayi** alanında kalkınma ve kültür alanlarında çok bereketli akımlara sahne oluyordu. Bu asırda Fransız

¹⁰⁷ A. Aulard., C.III., s.1012 v.dv.

¹⁰⁸ H. Yazıcıoğlu., LAİKLİK., s.126

düşüncesinde **Pozitivizm** ve **Materyalizm** en güçlü ve etkili fikir akımlarından olmuştur. Bu akımlar ise, toplumun hemen bütün var-oluş tarzlarında din'e karşı idiler; Din'i toplumdaki mümkün-mertebe tard etmeye yönelmişlerdi. Bilhassa materyalizm, burada tafsilatlandırılması hiç gerekmez ki sadece sosyal bir sektör olan din'e karşı değildir; ontolojik olarak da din'in tam karşısındadır ve genel olarak, açıkça ve alenen düşmanıdır. Laiklik de, söz konusu bu fikirlerle son derece yakın temas içerisinde bulunmuştur. Bütün bunların neticesi, din'in ve onunla özdeşleşmiş olan Kilise'nin nüfuzunun tahrip edilmesi olmuştur.

Laik kelimesi, vakta, İhtilâl'in ilk zamanlarında, lûgat anlamında olduğu gibi "*kilise mensubu olmayan*" anlamında, yani Kilise kurumu mensupları dışındaki insanları ifade etmek üzere kullanılmaktaydı. Fakat Kilise'nin krallık taraftarı olması, bu kelimeye daha bir 'devrimci' nitelik kazandırdı: Kilise ile Cumhuriyet-karşıtlığı özdeşleştirildi ve, hedef olarak Kilise'nin tamamı seçildi. Artık, '*laik*' kelimesi bir terim olarak "*halk egemenliği taraftarı*" anlamına gelmeye başlamıştı ki bunun devrimciler nazarında yüceltici ve müteber bir sıfat olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır. Nitekim İhtilâl'in ilk zamanlarında kullanılan "Bağımsız Devlet" kavramı, "Kilise karşısında bağımsız Devlet" anlamındadır¹⁰⁹ ki bu ibare, daha sonraki "**Laik Devlet**" biçimine dönüşecektir.

Ancak zamanla bu anlamın da değişmeye devam ettiği görülmektedir: *Laiklik*, doğrudan-doğruya, keskin bir siyasî içerik kazanan bir hal almıştı: *Kamuya ait olan sektörlerin, bütünüyle, dinî etkilerden arındırılması*. Yani, din ile bir rabitası kalmayan bir kamu yönetimi. Bu arada, ateist-materyalist fikir akımlarının da tesiri ile, Laiklik'in, *din'in bütün sosyal varlık alanlarından, cebren tard edilmesi* olarak okunabilecek olan *Laisizm* yönünde gelişmesine de yol açılmış oldu. 1876 seçimlerinde yenilikçi-devrimci Cumhuriyetçiler'in muhafazakâr Kralcılar'ı mağlup ederek mecliste ekseriyeti sağlamaları ile, muhafazakârlara ve onların en önemli müttefiki olan Katolik Kilisesi'ne karşı yoğun hücumlar başlatıldı. Fransa'da, bugün bilinen anlam ve içerikteki Laiklik, bundan sonra adım-adım yerleşmeye başlamıştır. 1880'de Cizvit tarikatı kanun-dışı ilân edildi; 1882'de İlk-Öğretim okulları devletleştirildi; tarikat okulları kapatıldı, manastırların birçoğu lağvedildi. Dreyfus olayından sonra cepheleşme daha da keskinleşti.

Fransa'yı Laiklik'e götüren *üç önemli merhale* de bundan sonra kat' edilmiştir. Bunlardan birincisi, 28 mart 1882 tarihli "*Mecburî ve Laik İlk-*

¹⁰⁹ "*Laik Devlet, veyahut o zamanın tabirine göre Müstakil devlet.....*" [A. Aulard., C.III., s.1014]

Öğretim Kanunu” olmuştur ki bu kanunla eğitimin belli bir kademesine kadar olan kısmında Kilise (Din) otoritesi yok edilmiş oluyordu. Bunu 1 temmuz 1901 tarihli *“Dernekler ve Tarikatlar Kanunu”* takip etti ki bu kanunla da bütün dinî kurumlar sıradan birer dernek (cemiyet) kategorisine dahil edliyordu; artık devlet onların üzerinde istediği kontrolü yapabilecekti. 1904'de, Napoléon tarafından Papalık ile aktedilmiş olan konkorda iptal edildi ve ardından 9 aralık 1905'de Devlet ile Kilise arasındaki bağları kökten koparıp atan ve kısaca *“Ayrılık Kanunu”* olarak da bilinen, meşhur *“Kiliseler ile Devlet'in Ayrılması Kanunu”* çıkarıldı.¹¹⁰ Bu kanunların uygulamaya konmasında bazı zorluklar zuhur etti ve bazı uygulamalar hafifletildiyse de zamanla bu engellerin çoğu aşıldı ve Laiklik İlkesi, Fransız anayasasına ancak İkinci Harp'den sonra, 1946 yılında girebildi.¹¹¹ Ayrılık Kanunu ile Fransız devleti fiilen laik bir devlet halini almış olmakla beraber, bunun hukukî bir sıfat olarak tescili, Laiklik'in 1946 Anayasa tadilatı ile bir anayasa maddesi halinde ifade edilmesi ile gerçekleşmiştir.

VIII. Reformasyon ve Protestan Dünyevîleşmesi: Sekülerlik

VIII.I. Genel Olarak: Reformasyon

Reformasyon hakkında, konumuzla ilgili olduğu nisbette, aşağıdaki gibi genel ve özlü bir özet dercedilmekle yetinilecektir.

Reformasyon, ana hatlarıyla, Katolik-German/Anglo-Sakson kültür zemini üzerinde yükselir. Odak noktası, ana-merkezi Almanya'dır. Daha sonra Kuzey-Batı Avrupa'ya (İsviçre, Hollanda, İngiltere....) ve İngiliz kültürünün egemenliği ile A.B.D'ye yayılmıştır.

Reformasyon hareketinde dikkati çeken bu coğrafya, yani Reformasyon Coğrafyası, onun bir Kuzey ve Kuzey-Batı Avrupa karakteri taşımakta olduğunu ihsas ettirmektedir. Bu coğrafyanın temel niteliği ise, kalın çizgileriyle, *“ikinci kuşak Avrupalı”* olarak da adlandırılabilen olan German Coğrafyası olmaktadır.

Bu Reformasyon Coğrafyasın'da ana-merkez ise Almanya olmuştur. Almanya, German coğrafyasının daima sıklet merkezini oluşturmuştur.

Reformasyon hareketinde ana hedef: *“asıl'a dönüş”*tür. Ne var ki, burada *‘asıl’*, *‘öz’*, *sâf*, *orijinal*, *‘Numenal Hristiyanlık’*dir. Yani Reformasyon, Katolisizm'e karşı duyulan tepkinin — Rönesans'ın aksine Antikite'ye değil —

¹¹⁰ Bülent Daver., TÜRKİYE CUMHURİYETİNDE LAYİKLİK., s.20.pr:3

¹¹¹ H. Yazıcıoğlu., LAİKLİK., s.147.pr:4

“Hristiyanlık'ın özüne dönüş” şeklinde tezahür etmesidir. Bu itibarla, Reformasyon'un, başlangıçta, Rönesans'da olduğu gibi bir “dinden uzaklaşma” (i'tizal) değil de, bir “dinin aslına dönme” (selefiyecilik) hareketi olduğunu söylemek mümkündür.¹¹²

İmdi, Reformasyon hareketinin yukarıda ana hatlarıyla sıralanan niteliklerinin, yani, genel olarak, Kuzey-Avrupalı, German/Anglo-Sakson kültür zemini üzerinde yükselmesinin, ana-üssünün Almanya oluşunun ve ayrıca İngiltere (ve Kuzey ve Kuzey-Batı Avrupa'da) tutunuşunun temel faktörlerini ‘sosyal’ ve ‘doktriner’ faktörler üzere iki aslı kısma taksim edebiliriz:

VIII.I.I. Reformasyon'un Sosyal Faktörleri

1. German Soy-kütüğü Faktörü

German Kültürü'nün ‘asıl’ olarak Antikite'yi ele almamasında, onların soy kütüklerinin Antikite ile bağlantısı olmamasının da bir alâkası olsa gerektir. Kayzeryo-Papizm (Metbû Klerikalizm; Ultramontanizm), Roma ile ve Latin Kültürü ile adetâ özdeşleşmiştir. Fransız halkı her ne kadar menşeyi olarak Latin değilse de latinleşmiştir ve Katolik-Latin kültürünü özümsemiştir. Hattâ Fransa, Katolikliği en iyi benimseyen ülkelerin başında anılmaktadır. Yani, Katoliklik, onlar için ‘millî’ bir nitelik taşımakta, millî kimliklerinin önemli bir rüknü olmaktadır.

Halbuki Almanlar, İngilizler vb.. katolik olmakla beraber Latin değillerdir; Katolik-Latin kültürünün merkezinde değil muhitinde (periferisinde) yer almaktadırlar. Avrupa'ya geç gelmişler, geç dönemde Hristiyanlaşmışlardır. Bu açıdan İtalyanlar ve Fransızlara nisbetle, “*gecikmiş Avrupalı*”, “*tâlî Avrupalı*”, “*ikinci kuşak Avrupalı*” (ve Katolik) olmuşlardır; yani her ne kadar Avrupalı iseler de *ikinci kuşak, sonradan olma* Avrupalıdırlar. Avrupalı olmanın çekirdek kriteri olan Roma'ya karabetleri bir İtalyanlar ve bir Fransızlar ayarında değildir, onlardan sonra gelmektedir. Katolik-Roma kültürünü almaları ve Avrupalı olmaları açısından birincilerle aralarında hem zaman ve hem de mekân ititbarıyla bir ‘faz farkı’na sahiptirler. Özet olarak,

¹¹² Bu hususta Karl Vorlaender şu tesbitte bulunmaktadır [Forlander.II., s.24.pr:1]:

“*Cermen memleketlerinde, umûmiyetle, Hümanist cereyanı yerine daha kuv-vetli olan dinî cereyan ve Rönesans yerine Reformasyon nisbeten çabuk oldu. Her ikisi de hayatın saflaştırılması ve basitleştirilmesini istihdaf (hedef tutma- D.H.), bilimüm yabancı sultaya isyan ve ferdin hakkına rüçü etmek hususunda iştirak eder. Yalnız, Reformasyon'u alâkadar eden, ferdin dünyaya karşı vaziyeti değil Allah'a olan münasebeti, yani münhasıran dinî meseledir*”

bir anlamda Avrupalılıkları da, Katoliklikleri de aslî olmaktan ziyade talfidir.¹¹³

Bunun yanında German soyunun Roma ile bitip-tükenmez kavgalarının hatıraları bir ölçüde bilinç-altı'ndan bir dürtü yapmış olduğunu varsayabiliriz. Esasen bu husus bile, başlı-başına, Germanların niçin ikincil Avrupalı sayıldığını kanıtlayacaktır. Daha önce de sözü edildiği gibi, Avrupalılık kriterlerinin en başında gelenlerinden birisi, Roma'ya yakınlıktır.

Bütün bunlara dayanarak, Germanlar'ın, *Roma Hristiyanlığı*'na karşı bir tür tepki beslediğini ve bunun etkisi ile oluşan *Millî Hristiyanlık*, yani *German Hristiyanlığı* özlemi ile, Hristiyanlığın asıl kaynağına ilgi duyması sonucunu hasıl etmiş olduğu ileri sürülebilir. Bu hareket, böylece, bir *millî asabiye*'nin uyanışı olarak tefsir edilmeye de müsaiittir. '*Sonradan Hristiyan olmuş*' Germanlar için Katolisizm'e karşı hissedilmeye başlanan tepki, Hristiyanlık-öncesi kültüre dönüş olamazdı. Zira, bir kere bu, çok geri — Avrupaî düşünüşe göre: Barbar — ve put-perest (kâfir) bir kültür idi. Germanların, antik Grek ve Roma gibi, pre-Kretyen dönemde cazibe oluşturabilecek bir kültürel alt-yapılarının olmayışı bu dönüşü tıkayan önemli bir unsur olmuştur. İkincisi, Hristiyanlık, 'din' olarak terk edilebilmek durumunda değildi; bu, daha profan görüntülü olan Rönesans'da dahi düşünülmüş değildi: Almanlar, artık Hristiyan olmuşlardı ve öyle kalacaklardı. Netice olarak, Alman toplumunda, dinlerinin aslî melcelerine rücu etmek gibi bir eğilim hasıl olmuş görünmektedir. Millî uyanış ruhu, Roma Katolikliği tarafından üstüne örtülen kalın gelenek şalı altında gözden kaybolan sâf, arı-duru, Havâriyyûn'un ve ilk azîzlerin anlattığı aslî, orijinal Hristiyanlığı arıyordu. Halbuki Fransız millî asabiyesi bizatihî Katolikliği reddetmiş değildir; onu, genel olarak millî kültürünün bir parçası olarak kabul etmiştir. Ancak, bir yandan "*Gallikanizm*" ile merkezci ve evrensel Papa egemenliği (Kayzeryo-Papizm ve Ultramontanizm) reddedilmek sûretiyle bir *millî Katolisizm hareketi* ve diğer yandan da "*Laisizm*" ile Katolisizm'in şahsında din'e karşı toptancı bir *pasifleştirme hareketi* yürütülmüştür.

¹¹³ "Hristiyan - veya daha doğru bir deyişle: Katolik - olduktan sonra Barbarlar da Romalılaşacaklardır. Paulinus, "Barbar dalgaları, İsa'nın kayalarına çarpıp kırılacaktır" demiştir.

"Barbari discut resonare Christum
Corde Romano"

[C. Dawson., Batı'nın Oluşumu., s.118.pr:1]

Evet, Barbarlar, (yani Kuzeyliler) dahi neticede 'Romalı', yani 'Avrupalı' olmuşlardır; ama unutmamalı, onlar daima 'sonradan', ikinci dereceden, talî Avrupalıdırlar!

2. Alman Mistisizm Akımları

Orta-Çağ sonlarına doğru Almanya'da bir mistisizm akımı görülmektedir. Bu akımın önde gelen temsilcilerinden Meister (Üstad) lakabıyla mârûf Johann Eckhard (yaklaşık 1260-1327),¹¹⁴ Kilise'nin protokoller ve bürokratik din anlayışını ciddi bir biçimde tenkid etmiş, “îman”ın *bilimselleştirilmiş dogmalar*'da değil *kalpdeki sezgiler*'de aranması gerektiğini ileri sürmüştür. [Şaşılacak bir paralellik: Aynı çağlar, takriben “Anadolu Mistisizmi”nin çağlarıdır] İmdi böyle bir iddia, Katolik Kilisesi akaidinin aslî Hristiyanlık'dan uzaklaşmış olmasını söylemek demektir. Bu da, 14. asır ve civarından itibaren Almanya'da *Hristiyanlığın özüne dönüş* şeklinde özetlenebilecek olan bir *asıl'a dönüş* hareketinin bir başka vechesidir. O halde, şunu bir kere daha teyid edebiliriz: İtalya'da (daha doğrusu: ağırlık merkezi İtalya olmak üzere Latin-Katolik dünyasında) “Antikite'ye dönüş” şeklinde tezahür eden “asıl'a dönüş”, Almanya'da “Hristiyanlığın özüne dönüş” şeklinde tezahür etmiştir. Fakat Alman mistik cereyanına göre, Hristiyanlığın özü *felsefe ve akıl* ile değil *sezgi ve kalb* ile ilgilidir. Ancak, başlangıçtaki bu mistisizm eğilimi daha sonra yön değiştirmiş ve bu hareket Sekülerizm'e yol açmıştır.

3. Dil Hareketi

Almanya'da Reformasyon hareketinin başlangıcındaki bir başka önemli etken de **dil hareketi**'dir. Alman Mistisizmi'nin büyük ismi Johann Erckhart aynı zamanda Alman dilini de zenginleştirmeye ve yüksek bir kültür dili haline getirmeye çalışan bir düşünürdür. Macit Gökberk bu hususu şöyle belirtmektedir:¹¹⁵

“Onun en büyük hizmeti, mistik öğretinin özünü halk bilincine kadar indirip yerleştirmiş ve bir de yüksek düşünceler için çok yerinde Almanca sözcükler bulmuş olmasıdır. Almanca felsefe terimlerinin babası Meister Eckhart'tır denilebilir”.

İşbu ‘dil hareketi’nin bir başka yönü de, aynı zamanda dinî metinlerin Alman dilinde ifade edilmesi olmuştur. Luther'in İncil'i Almanca'ya tercümesi bunun bir tezahürüdür. [Yine bir başka paralellik: Anadolu Mistisizmi ile birlikte görülen arı-duru Türkçecilik'dir: Yûnus gib. Yûnus'un Türkçeciliği, Anadolu Beylikleri'nde ve Osmanlı'da Türkçe'nin resmî dil ve edebiyat dili oluşuna, Almanya'daki Almancacılık ise Protestanizm'e ve Sekülerizm'e yol

¹¹⁴ Gökberk., FELSEFE TARİHİ., s.201.3; ayrıca, bkz: C. Sena., “ECHART (ECKHART)” Md., JOHANN., FILZ. ANS., C:2., s.7 v.dv.]

¹¹⁵ Gökberk., FELSEFE TARİHİ., s.202.3

açan akımlar olmuşlardır ve her ikisinin arasında “Millî Bilinç” ortak paydası vardır.]

4. Interregnum

Alman Mistisizmi'nin sosyolojik vechelerinden birisi de Almanya'da o tarihlerde meydana gelen “*politik kaos dönemi*”, “*fetret dönemi*” ile olan ilgisidir. “Interregnum” denen bu dönem, Almanya'nın merkezî bir güçlü siyasî otoriteden mahrum olduğu, İmparator'un bir kukla konumuna düştüğü, ülkenin, küçük siyasî ünitelere taksim olduğu dönemdir. İşte bu çalkantılı, istikrarsız, kaotik dönemin hasıl etmiş olduğu sosyo-psikolojik ümitsizlik ortamı, bir yandan Alman Milliyetçiliği için bir eğilim kaynağı hasıl ederken diğer yandan buna paralel olarak mistisizm için de müsait bir vasat hasıl etmiştir.¹¹⁶

5. Burjuvazi ve Milliyetçilik

Yine bu çağ, yani 16. asır civarı, “*Burjuvazi*”'in yeşerme çağıdır (*Sanayi Burjuvazisi* için henüz vakit erkendir). Burjuvazi, modern anlamdaki “*Milliyetçilik*”i doğuran en önemli etkenlerden birisidir. Almanya'da patlak veren reformasyon hareketlerinin en önemli saiklerinden birisi ise, yukarıda anlatılmış olduğu üzere, *Alman Milliyetçiliği*'dir.

VIII.I.II. Reformasyon'un Doktriner Faktörleri

Burada, Reformasyon'a yol açan ikinci bir önemli etken olarak, Katolik akaidin bünyesinden ileri gelen faktörler ele alınacaktır. Ancak, konumuzu dağıtmamak maksadıyla, sadece birinci dereceden önemi olan bazı temel hususlara ve özet olarak değinilmekle yetinilecektir.

¹¹⁶ Yukarıda sözü edilen, Anadolu Mistisizmi'nin çağları da, Anadolu'daki siyasî ve sosyal kaos ve anarşi (fetret) dönemine, Moğol İstilası ve Selçuklu'nun çöküşü ile ortaya çıkan felâket yıllarına tekabül etmektedir. Bunun tesiri “Anadolu Birliği” idesi olmuştur ki Osmanlı'yı açan yolun zeminidir. Yine bir başka ilginç paralellik: Endülüs'de Arabî Mistisizmi, Endülüs'ün yıkımın arefesinde olduğu son dönemde depara kalkmıştır. Hindistan'da Rabbânî Mistisizmi, Ekber Şah'ın İslâm üzerindeki baskısı ile yakından ilgilidir. Mistisizm'in, “katoik sosyal ortam” ile yakın ve içten bir ilgisi olduğu açıktır. Bu, mistisizm'in münhasıran ümitsizliğin bir ürünü olduğu anlamına gelmez kuşkusuz; ancak, sosyal ümitsizliğin yaygınlaşması gibi fevkalade hallerde, mistisizm, ‘dışarıda’ tutunacak dalları kırılan insanlar için, ‘kendi içlerinde’ tutunacak bir dal görevi görmektedir. Bunun yanında, başlara gelen felâkete işlenen günahların, dinden sapmaların, i'tizâllerin yol açmış olduğu ve böylece, ‘dünyadan kaçmak’ sûretiyle bir nevi tövbe-istiğfar etme, günahdan arınma ve bu sûretle belâyı defetme gibi bir düşünce biçimi de mistisizmi yaygınlaştırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında mistisizm bir çeşit ‘sosyal i'tikâf’ görevi görmektedir. Dünya'nın, günah menbarı olduğu şeklindeki yaygın itikad daima göz önünde tutulmalıdır.

1. “Dünya Devleti” - “Din Devleti” (Civitas Dei - Civitas Terrara)

Milâdî V. asır, haşmetli Batı-Roma'nın barbar darbeleri altında çatırdadığı, hüznü bir çöküşe yuvarlandığı bir dönemdir. Bir kısım pagan Romalılar bu çöküşü, atalarının dinlerinin terk edilmiş olmasının neticesi olan bir ilâhî ceza olarak yorumladılar ve bu tez, gururu kırılmış, mazinin ihtişamını hasretle anan, henüz Hristiyanlığa ısınma aşamasında olan Roma'da mâkes bulmakta gecikmedi.

İşte bu psişik yıkım ortamı içerisinde Saint Augustinus, Roma'nın yıkılışının müsebbibinin Hristiyanlık olmadığını ispatlamak üzere, bir karşı-tez geliştirerek, Hristiyanlığı savundu. O, 426'da kaleme almış olduğu “De Civitate Dei” (Tanrı Sitesine - veya Devletine - Dair) isimli eseriyle, bütün Hristiyanlığı etkisi altına alacak olan bir *devlet ve tarih felsefesi* geliştirdi. Gençlik yıllarında Maniheizm'e intisab eden, daha sonra Hristiyanlık'da karar kılan düşünür, Maniheist Düal Ontoloji'den önemli ölçüde etkilenmiştir. Vakıa o, kötülüğün, Maniheizm'dekinin aksine, ontik bir gerçekliği, objektif bir varlığı bulunan ve İyilik Tanrısı'na düşman olan Kötülük Tanrısı'ndan değil de bizzat İnsan'ın doğru yolu görememesinden kaynaklandığını ileri sürmekte ise de¹¹⁷ devlet felsefesinde bu düalizmin izleri oldukça belirgindir.

Hristiyânî akaidin ve Antik kozmolojilerin birçok unsuru (Teslis, İlk Günah, İnyet, Arz'ın aşağı türden, ikincil bir varlık alanı oluşu...), pagan inançların bazı kalıntıları¹¹⁸ ve Maniheist Düalizm'in bir karmaşası üzerine temellendirilmiş olan devlet felsefesinin özü şudur: Âdem'in, işlemiş olduğu İlk Günah sonucunda Cennet'den kovulmuş olmasından beri dünya iki ayrı siyâsî varlık alanına [“*civitas*”: “*şehir*”, ya da “*devlet*”] taksim olunmuştur.¹¹⁹ Bunlardan birisi, “*Tanrı Sitesi*”, diğeri de “*Yer-Yüzü Sitesi*”dir. *Civitas Dei* [(Tanrı Devleti (Sitesi)] gelecekteki Tanrı ülkesinin bütün yurttaşlarından, yani Tanrı'nın inayetine mazhar olmuş, günahlardan arınmış mü'minlerden kurulu olacaktır. Buna mukabil *Civitas Terrara* [Yer-Yüzü (Arz) Sitesi (Devleti)] ise Kötü'ye, Şeytan'a boyun eğmiş olanlardan kurulmuş

¹¹⁷ İlhan F. Akın., DEVLET DOKTRİNLERİ., s.51.pr:1

¹¹⁸ “... putperest tanrılar zayıftır. Tanrıların salt efsane olduklarını ileri sürmüyor Sanctus Augustinus. Onların var fakay şeytan olduklarını düşünmüyor.” [Russell., BATI FELSEFESİ TARİHİ., s.347.pr:5

¹¹⁹ Russel., BATI FELSEFESİ TARİHİ., s.350.pr:3

“Âdem'in günahları bütün insanlığı ölüme, yani lânete sürükleyecek, fakat Tanrı'nın lûtfu pekçok kişiyi o ölümden kurtaracaktır. /.../ Âdem'in günahı dolayısıyla bütün insanlığın cezalandırılması yerindedir.” [İbid., s.349.pr:4] (vurgu bana aittir - D.H.)

olacaktır. Yani, İyilik ve Kötülük sadece soyut kavramlar olarak kalmamakta, somut birer fiziksel ve sosyal gerçeklik olarak tezahür etmektedir ki burada İyî'nin sosyal tezahürü Civitas Dei, Kötü'nünkü de Civitas Terrara olmaktadır. Bütün insanlık tarihi bu ikisinin arasındaki mücadelenin ve git-gide birbirlerinden ayrılmalarının bir sürecidir.

Katolik Kilisesi bu doktrini kuvvetle benimsedi. Kendisini Tanrı Devleti'nin yeryüzündeki temsilcisi ve sembolü olarak kabul etti. Onun "katolik" ünvanı taşımasındaki sebep de budur: "evrensel" olmak.¹²⁰ Bu sûretle Katolik Kilisesi, nefsinde hem dinî ve hem de dünyevî erki temessül etmiş oluyordu. Artık, Hristiyanlığın illegal olduğu dönemde kendisine dört elle sarılan "Kayzeryanizm" doktrini geçerliğini yitirmiş, Garbî Roma'nın enkazı üzerinde "Kayzeryo-Papizm" ilkesine dayalı "Evrensel Kilise-Roması" yükselmeye başlamıştır.

2. "İki-Kılıç" Doktrini; Regnum-Sacerdotium, Kayzeryanizm, Bizantinizm, Kayzeryo-Papizm, Ultramontanizm.

Hristiyanlar, dinlerinin illegal döneminde Roma'nın siyasî gücünden sakınmak amacıyla Ahd-i Cedid'den Matta İncili'nin şu âyetini şîâr edindiler:

*"Kayzerin şeylerini Kayzer'e ve Allah'ın şeylerini Allah'a ödeyin"*¹²¹

Kayzeryanizm denen bu doktrin, Hristiyanlık'ın özünü oluşturan "dünyevîlik" ile "uhrevîlik" ayrılığının, gündelik hayatta "dünya işleri" ile "din işleri" ayırımına ve, siyasî doktrin olarak da, "dünyevî güç merkezi" ile "rûhânî güç merkezi" ayırımına dönüştürüldüğü dönemdir. Bu hususta Erol Güngör şunu yazmaktadır:¹²²

"Hristiyanlığın iki büyük kurucusu, Aziz Petrus ve Aziz Pavlus (St. Peter ve St. Paul), Roma'nın düşmanlığını çekmemek için ellerinden geleni yapıyorlar, hristiyanlıkta dünya işlerine karışılmayacağını, bu işlerin krallar ve imparatorlara bırakıldığını anlatmaya çalışıyorlardı."

Fakat daha sonra legalizasyon döneminde bu ilke terk edildi ve "İki-Kılıç Doktrini" uygulamaya kondu. **İki-Kılıç Doktrini**, Luka İncili'ndeki şu âyete dayanmaktadır:

¹²⁰ Grekçe'de *kata* (ihata eden) + *holos* (bütün) = *kath' holou* (genel'i kuşatan, bütünü ihata eden) anlamındadır. Buradan *katholikos* (evrensel) kelimesi türemiş olup bu kelime bu şekliyle Latince'ye ve oradan da *catholique* şeklinde Fransızca'ya, Fransızca'dan da *catholic* şeklinde İngilizce'ye geçmiştir. [Bkz: Webster., "CATHOLIC" Md.]

¹²¹ MATTA., Bab:22., Âyet:21

¹²² Erol Güngör., İSLÂMİN BUGÜNKÜ MESELELERİ., s.55.pr:1

*“Ve onlar: Ya Rab, işte, burada iki kılıç, dediler. İsa onlara: “Yeter”, dedi”.*¹²³

Buradaki *İki Kılıç* ile ibaresi kastedilen, “Tanrı'nın Hristiyanlık'ı korumak üzere verdiği iki güç kaynağı”dır ki bunlardan birisi **Regnum** [Dünyevî İktidar] ve diğeri de **Sacerdotium** [Rûhânî İktidar]'dur.¹²⁴ Rûhânî iktidar rûhânî olan'a yani rûh'a, mâneviyyat'a müstenid olmakla, dünyevî olan'a, yani madde'ye, cismaniyyet'e müstenid olan dünyevî iktidar'a faik ve müreccah idi; zira rûhî olan daima maddî olan'a faik ve müreccahtır.

Ne var ki Hristiyanlık, hâlâ güçlü bir merkezî siyasî otoritenin hüküm sürdüğü Bizans-Ortodoks dünyasında devletle iç-içe bir hale geldi, daha açık bir ifade ile devletin kontrolüne girdi ki, **Bizantinizm** budur.¹²⁵ Bu sistemde, teorik olarak, Sacerdotium, Regnum'a müreccah olmaya devam etmekle beraber, pratikte, kılıçların her ikisinin de kontrolü siyasî iktidarın, yani Regnum'un elindedir.

Halbuki Batı-Roma diyarı Sacerdotium'un fiilî egemenliği için son derece müsait bir ahval arz etmekteydi. Bir kere ve en öncmlisi, Batı-Roma İmparatorluğu'nun fiziksel varlığının ortadan kalkışı, Kilise üzerinde baskı kurabilecek haricî bir dünyevî gücün (Regnum'un) ifna olması neticesini hasıl etmişti.¹²⁶ Bir çeşit *kaos* olarak nitelendirilebilecek bu *fetret* ortamında, Papalık, kılıçların her ikisini birden eline geçirdi. Bu fetret devrinin sağlamış olduğu fırsat yanında, Batı-Roma an'anesinde izleri hâlâ durmakta olduğuna kat'î nazarla bakılabilecek olan *Tanrı-İmparator* itikadının da, Papalar'ın her iki kılıca birden sahip olmalarına müsait bir psişik ortam sağlamış olduğu açıktır. Bunun sonucunda Roma Katolik Kilisesi'nin başı olan Papa, nefsinde hem Regnum'u ve hem de Sacerdotium'u mecz ve temerküz etmiş oldu; yani

¹²³ LUKA., Bab:22., Âyet:38

¹²⁴ Latince'de “*regnum*” kelimesi “hükümranlık” ve “*regnare*” de “hüküm sürmek” (İngilizce'de: To reign) anlamında olup buradan Orta Latince'de “*regnalis*” kelimesi türemiştir ki “hükümranlığa ait” (İngilizce: regnal) demektir. [Bkz: WEBSTER., “REGNANT” ve “REGNAL” Md.leri]. “Halk idaresi” anlamındaki “*regnat populus*” ibaresi de aynı menşeden gelmektedir. Latince'de “*sacerdos*” kelimesi “rahip” anlamındadır ve bundan da “*sacerdotalis*” kelimesi türemiş olup [*sacer*: kutsal + *dotalis* (veren; dare=vermek'den) = kutsallık veren] “ruhbanlığa ait”, “kutsallık veren” anlamındadır. (İngilizce'de: Sacerdotal) [Bkz. WEBSTER., CASSEL'S., “Sacerdotal” Md.]

¹²⁵ A. Toyndee., TARİH BİLİNCİ., C:I., s.201.sü:2.pr:1 v.dv.

¹²⁶ Suat Yıldırım., HRİSTİYANLIK., s.173

hem Papa ve hem de Kayzer (Sezar: İmparator)¹²⁷ oldu. “Evrensel Roma”nın yerini “Evrensel Kilise” ve “Tanrı-Sezar”ın yerini de “İsa'nın vekili” olan, “Papa-Sezar” aldı. **Kayzeryo-Papizm** denen doktrin, kısaca, budur. Papalık dışındaki Katolik Avrupa ülkelerinde de Regnum, Papa'ya ve Sacerdotium ise o ülkenin kralına ya da imparatoruna ait ölmaktaydı. Tabii olarak, meta-fizik ilkeler dolayısıyla Regnum'un Sacerdotium'a üstünlüğü burada da teorik olarak geçerliydi. Ancak, Batı Roma'daki fetret dönemini iyi değerlendiren *İmparator-Ruhbanlar*, yani Papa'lar, bu ilkeyi pratikte de çalıştırdılar ve bütün Katolik dünyası üzerinde egemenlik kurdular. Böylece, Katolik Avrupa devletleri Papalık'a siyaseten de mulî olmak mecburiyetinde kaldılar.

Papaların bu muhteşem nüfuzlarını tamamlayan bir başka doktrin de **Ultramontanizm**'dir.¹²⁸ ‘Dağların ötesindeki’ anlamındaki ‘ultramontanus’ kelimesinden gelen bu terim, “Alp'lerin Ötesindeki Adam”ın, yani Papa'nın en büyük otorite mercii olarak tanınması demektir. Nitekim, çeşitli Katolik ülkelerdeki mahallî kiliselerin dinî liderleri her tür kritik kararda O'na müracaat etmekle mükellef idiler. Böylece Papalık makamı, bilumum katolik memleketlerde, bazan direkt bazan endirekt de olsa, hem dinî ve hem de dünyevî bir hâkimiyet tesis etmeye muvaffak oldu.

VIII.I.III. Reformasyon'a Doğru: “Millî Kiliseler”

Bütün bu hususlar, Papalık makamının, kendisine bağlı Kilise teşkilatları vasıtasıyla, Katolik memleketlerdeki siyasî iktidarlar üzerinde hüküm-fermâ olmasını intac etmekte idi. Ancak bu durum, yavaş-yavaş oluşmaya başlayan ‘Avrupa milletleri’nin millî gururlarını da rencide etmekteken geri kalmıyordu. Nitekim, Almanya, İngiltere gibi ülkelerde Katolik Kiliseleri ‘Roma'nın ajanı’ olarak görülmeğe başlandı. Bu rahatsızlık, zamanla, **Millî**

¹²⁷ Roma'lı fâtilh imparator Caius Julius Caesar (M.Ö.100-44) öylesine büyük bir şöret bırakmıştır ki ondan sonraki bütün Roma imparatorları ‘Caesar’ (Sezar) adını ‘imparator’ anlamında ve resmî bir ünvan olarak kullanmışlardır. Bu gelenek Batı'da yerleşmiştir. Almanların ‘kayzer’i ve Rusların ‘çar’ı bu kelimedenden gelmektedir. “Kayzerizm” (Kayzercilik), aynı kökten türemiş olup, “gücü mutlak olan bir hükümet, yahut Roma Sezarı gibi emperyalistik formdaki gibi hükümet” anlamındadır. [Bkz, “CAESARISM”, THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA., Vol.V., P. Guiraud., “CÉSARISM”, LA GRANDE ENCYCLOPÉDIE., Tome:X., Paris]. Kayzeryo-Papizm ise “Papizm” (Papacılık) ve “Kayzerizm” kelimelerinin bir kombinasyonudur ve “her iki makamı (papalık ve kayzerlik makamını) ve bunların gücünü elinde tutan” anlamındadır.

¹²⁸ Bkz: F. F. Urquhart., “ULTRAMONTANISM” Md., ayrıca, bkz: “ULTRAMONTANİZM” Md., ANA-BRITANNICA., [C:21., s.378]

Kiliseler¹²⁹ fikrinin oluşmasına yol açtı ki işte bu fikrin kuvveden fiile çıkmasının en radikal olanı Almanya'da **Lutheran Protestan Hareketi** olmuştur. Bir diğeri İngiltere'deki **Anglikanist Protestan Hareketi**'dir. Ayrıca **Calvin ve Zwingli**¹³⁰ **Protestan Hareketleri** de Kuzey ve Kuzey-Batı'da önemli tesirlerde bulunmuştur. Bütün bu protestan hareketlerin neticesi ise Sekülerizm olmuştur. Fransa'da ise hâdise daha farklı bir seyir takip etmiştir: Orada vuku bulan protestan hareketler şiddet kullanılarak ezilmiş, Kayzeryo-Papizm'e karşı tepki olarak, protestan olmayan bir *Millî Katolik Kilisesi* şeklinde, *Gallikanizm* sahneye çıkmıştır.

VIII.II. Reformasyon'dan Sekülerizm'e

Bütün Protestan hareketler içerisinde her bakımdan hemen-hemen en önemli olan **Alman Protestanlığı** olduğu için biz burada kısaca ona temas edecek ve Sekülerizm ile bağlantısını ele alacağız.

15nci asır sonları ve 16ncı asır başlarında Reformasyon hareketinin oluştuğu şartlar, çok kısaca, yukarıda özetlendiği şekilde idi. Hristiyanlık dininin 'asıl'dan ziyade 'şekil'e yönelmiş olduğu, 'öz'ü terk edip 'kabuk' ile uğraştığı, 'ruhlar' ile değil 'bedenler' ile ilgilenmeyi tercih ettiği düşünülmektedir. Papalık ve Ruhbanlık kurumu dejenere olmuştur; artık onun dünyevî hâkimiyeti Civitas Dei adına dahi değildir, bas-bayağı Civitas Terrara adına olan bir hâkimiyet, Şeytânî bir dünya saltanatı halini almış, dünyevî bir baskı kurumuna dönüşmüştür. Papalık, başlangıçta Hristiyanlara reva görülen zulümleri başkalarına karşı fütursuzca icra etmektedir. *Endüljans*, dinin para ile satılması halini almıştır. (Meinz piskoposunun Roma ile işbirliği yaparak yüksek ücretle, aracı bir ticarî kurum gibi kâr marjı olarak endüljans pazarlaması, Luther'in Roma'yı ziyaretinde Roma'daki ekâbirin din'i ticarete döktüğüne bizzat şahit olması, tiksindirici olmuştur). Bu da, Hristiyanlığın özüne dönmek isteğini kuvvetlendirmiştir. O 'asıl', 'öz' ise, mistisizm'dir; Tanrı'yı iç'de bulmadır; bir *mikro-teos* olan insan'ın *makro-teos* ile aynılaşmasıdır; madde ile inşa edilen *Dış-Kilise* yerine ruh ile inşa edilen *İç-Kilise*'yi kurmaktır. "*Sezar'ın şeylerini Sezar'a, Allah'ın şeylerini Alah'a bırakmak*"tır.

Luther, 1517 yılı sonlarına doğru Wittenberg'de bir kilisenin kapısına asmış olduğu meşhur **Doksanbeş Tezi** ile Protestan hareketini başlatmış oldu.

¹²⁹ H. Yazıcıoğlu, LAİKLİK., s.102 v.dv.

¹³⁰ Zwingli için, bkz: Hugh Watt, "ZWINGLI" Md.

Doksanbeş maddeden oluşmuş olduğu için bu ismi alan bu manifestonun, konumuz açısından önemli olan maddeleri şunlardır:¹³¹

1: *Dinî konularda başvurulacak tek kaynak İncil'dir; Konsil kararları ve Kilise Dogmaları değildir. İncil'i okumak ve yorumlamak ise Kilise'nin tekelinde değildir; bunu, akıl bâliğ olan ve okuyabilen herkes yapabilir.*

2: *Ruhban (klerikal) ve gayri ruhban (laik, seküler) olan arasında bir fark, birinin diğerine bir üstünlüğü yoktur. Ruhban olmayanlar papazlık yapabilir, papazlar da evlenebilir.*

3: *Kilisede hiyerarşi olamaz. Papanın ve piskoposların Hristiyanlara hizmetten başka bir varlık sebebi yoktur.*

4: *Ayrı bir "Kilise Hukuku" olamaz.*

5: *Tanrı'dan başka kimsenin günah affetmesi söz konusu olamaz.*

6: *"Dünyevî İktidar" Tanrı tarafından verilmiştir. Bu sebeple, "Dünyevî İktidar Sahibi", Tanrı'nın görevlisidir. Bu güç ve yetki ile o, din adına hizmet eder.*

7: *Yer-yüzündeki tek otorite "Dünyevî İktidar"dır. Papa'nın dünyevî hiçbir yetkisi yoktur ve imparatora üstün değildir. Ancak, Dünyevî İktidar da rûhânî hususlarda yasa koyamaz.*

Bu sûretle Luther, kurmuş olduğu Kilisesi ile Papalık'ın bütün üstünlüklerini ilga etmektedir. Katolik Kilisesi'nin erişilmez, eleştirilmez, insan-üstü konumu yok edilmiştir. Kayzeryo-Papizm, Ultramontanizm temelden reddedilmiş, *dünyevî güç, dünyevî iktidar sahibine tevdi edilmiştir*. Regnum'un ve Sacerdotium'un alanları yeniden ayrılmıştır. Vakıa dünyevî iktidar sahiplerinin meşruiyet senedi yine Hristiyan akaidi üzerine temellendirilmiştir; ne var ki kılıçlar yeniden birbirinden ayrılmış ve bir bakıma, Kayzeryanizm ilkesine avdet edilmiştir: *Sezar'ın şeylere Sezar'a, Allah'ın şeyleri Allah'a!* Dünyevî siyasî iktidar Papa'dan ve ruhbanlardan alınarak Sezarlar'a, yani ruhban olmayan (non-clerical) imparatorlara, krallara verilmekteydi. Hasılı, *artık "dünya", "dünyalı olanlar" (saecular) tarafından yönetilecekti.*

Protestanların mücadelesi uzun ve çileli yılları kapsamış, şiddetli çatışmalar ve din harpleri meydana gelmiştir. 1555 senesinde imzalanan *Augsburg Din Barışı* ehven-i şer sayılabilecek, nisbeten önemli bir aşama olmuştur. *Cuius Egio, Eius Religio* [*Kimin Toprağı, Onun Dini*] ilkesini vaz' eden bu antlaşma ile, bir prens Katoliklik ya da Protestanlık'tan hangisini

¹³¹ H. Yazıcıoğlu, LAIKLIK., s.107-108

seçmişse tebaası da onun mezhebini (dinini) seçmek durumunda kalmaktaydı.¹³² Uzun mücadele yıllarından sonra, dört yılı kapsayan görüşmelerin nihayetinde (1644-48) *Westfalya Anlaşması* imzalandı.¹³³ Bu anlaşma metninde ilk defa olarak *Sekülerizasyon* ifadesi kullanıldı ki bu ifade ile, “Kilise'nin elinde bulunan emlakın kamulaştırılması” kastedilmekteydi. Böylece, resmî bir metinde ilk defa kullanılan “*sekülerleştirme*” ibaresi ile rûhânî iktidar'a (sacerdotium'a) ait olan dünyevî gücün mülkiyet ve denetimi dünyevî iktidar'a (regnum'a) verilmiş oluyordu.

Bu sûretle Sekülerizm, özellikle Almanya'da başlayan Protestan hareketinin kaçınılmaz bir neticesi olarak tarih sahnesine çıkmış oldu. Başlangıçta esas itibarıyla mistisizm'e, Hristiyanlığın aslına dönmek gibi “Hristiyânî Selefiyeci” tezlere dayanan ve bir “dinî hareket” niteliğinde olan bu akım, zamanla millî asabiyelerin de gelişmesinin verdiği motivasyonla, Evrensel Kilise Otoritesi'ne karşı dikelmeye, sonradan bir adım daha atarak en genel anlamıyla her türlü rûhânî güce karşı vaziyet almaya başlayan ve git-gide orijini ile olan alakasını en alt düzeye indirerek, bizzat ve bizatihî dünyevîliği müdafaa etmeye başlayan “*siyasî ve dünyevî bir hareket*” halini aldı. Bütün bu oluşumlar çerçevesinde Sekülerizm, “*ihtilâlcî*” ve “*devirici*” sosyal hareketlere yol açmadı; bundan maadâ, doğrudan din'i yok-etmeyi ya da tam anlamıyla pasifize etmeyi hedef alan, “*din-karşıtı resmî bir devlet politikası*” haline de gelmedi.

VIII.III. Sekülerlik, Sekülerizm ve Felsefî Sekülerizm

Sekülerlik'in felsefî bir akım halini alışı olan *Felsefî Sekülerizm* ile bizim burada konu edinmiş olduğumuz ve sadece ve yalın olarak “*Sekülerizm*” olarak andığımız *Sosyal Sekülerizm*'in birbirine karıştırılmaması gerekir. Çok geniş bir yankı uyandırmaya, sistematize bir felsefe akımı halini gelmeye muvaffak olamayan, bu yüzden de ancak pek hurda mâlûmât ile ilgilenen mufassal ansiklopedilerin dışında ismine tesadûf edilmesi bile pek mümkün olmayan Felsefî Sekülerizm, kurucusu Halyoak'a nisbeten *Halyoak Sekülerizmi* olarak da anılabilir.

Felsefî Sekülerizm'in ortaya çıkışı İngiliz düşünür *George Jacob Holyoake* ile 1851 yılında olmuştur.¹³⁴ Bu hareketin içerisinde Holyoake ile

¹³² H. Yazıcıoğlu., LAİKLİK., s.110; ayrıca, bkz: H. M. Gwatkin., “PROTESTANTISM” Md., s.411.süt:1.pr:1/1

¹³³ H. Yazıcıoğlu., LAİKLİK., s.127., bkz: “WESTFALEN ANLAŞMALARI” MD., BÜYÜK LAROUSSE., C:24

¹³⁴ Eric S. Waterhouse., “SECULARISM” Md., s.348.süt:2.pr:1

beraber Charles Southwell, Thomas Cooper, Thomas Paterson ve William Chilton da vardı. Holyoake yoğun ateist fırtınaların döneminde yaşamış bir insan olmakla beraber aynı zamanda, ileriki yaşlarında Hristiyanlığa bağlı bazı kişilerle dostluklar da kurdu. Bunun, onu, ateizmine, hattâ anti-teizmine rağmen dine karşı müsamahalı olmaya sevk ettiği düşünülebilir. Hareket 1849'da oluşmaya başladı. 1850'de Charles Braudlaugh ile bir araya gelen Holyoake "*netheism*", "*limitationism*" gibi alternatif isimler üzerinde durduktan sonra "*bu-hayat'a ait olan görev alanını en iyi ifade etmesi*" bakımından **Sekülerizm** terimini tercih etti. Sekülerizm, Holyoake'nin anti-teistik pozisyonunu Braudlaugh'un ateizminden tefrik etmek üzere tasarlanmıştı. Braudlaugh, Charles Watts, G. W. Foote gibi ateistler sekülerist hareketle özdeşleşmiş olmakla beraber Holyoake, Sekülerizm'in sosyal, siyasî ve ahlakî amaçlarının ateist inançlara ihtiyaç hasıl etmemesinin imkânları üzerinde uğraştı. Bununla o, liberal zihniyetli teistlerin de, kendi teizmlerini bir peşin hüküm haline getirmemeleri halinde bu hareketin içine çekilebileceğini ümit etmiştir.

Genel olarak, **Sosyal Sekülerizm**, bir düşünce akımı, bir hayat tarzı (modus vivendi) olarak, Protestan dünyasında, "*din'den arındırılmış bir dünyevî hayat tarzı tesis edilmesi; din'in, dünyevî olan her türlü aksiyon ile bağlantısının koparılarak ve bütün sosyal fonksiyonlarının ve müeyyide güçlerinin ifna edilerek pasifize edilmesi ve tamamen ferdî ve zâtî bir hale getirilerek hayat ile fonksiyonel bir rabıtası kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmesi*"nin bir ifadesi olarak algılanmıştır. Ancak, Bismark'ın dönemindeki çok kısa ömürlü Kulturkampf hareketi dışında hiçbir zaman, resmî ve despotik bir devlet politikasına dönüşmemiştir. Din'in toplumdaki müeyyide gücünü yitirışı, devlet tarafından ve cebren, devlet eliyle yukarıdan aşağıya dayatılan zorlamalarla değil, toplumun kendi gelişme trendinin tabîi bir sonucu olarak vuku bulmuştur.

Peter L. Berger Sekülerizm'in ilk ortaya çıkışı hakkında "*O, ilk defa Din Savaşları'ndan hemen sonra, arazi ve emlakın kilise otoritelerinin gözetiminden çıkarılmasını belirtmek için kullanıldı*"¹³⁵ dedikten sonra, daha sonra kazanmış olduğu anlam ve içeriğinin bu orijine göre değiştiğini ilâve etmekte ve bu kavramı şu şekilde tanımlamaktadır: "*Sekülarizasyonla biz, toplum ve kültür alanlarının (sectors) dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastediyoruz.*"¹³⁶ Mustafa Armağan,

¹³⁵ Peter L. Berger., DİNİN SOSYAL GERÇEKLİĞİ., s.160.pr:2

¹³⁶ Peter L. Berger., DİNİN SOSYAL GERÇEKLİĞİ., s.162.pr:2

Sekülerizasyon'u "dinin sosyal yapıdaki otorite ve geçerliğini yitirmesi, doğaüstü olayların tabii ve dünyevî olaylarmış gibi algılanması, insan aklının dinî ve metafizik bağlardan kurtulması ve dinin bir vicdan meselesi haline gelmesidir"¹³⁷ şeklinde tarif etmekte ve bu tarifin arkasından da bunun "dinin çöküşünün süreci" olduğunu belirtmektedir ki oldukça isabetli bir teşhis olarak görünmektedir. Encyclopedia Of Religion And Ethics'de "Secularism" maddesini kaleme alan Eric S. Waterhouse Sekülerizm'in "ahlakî bir gayesi olan negatif bir dinî hareket" olarak tarif edilebileceğini belirtmekte ve "müsbet görünüşünde, hayata ve idareye dair belirgin bir teori temin etmekle **a h l a k î** olduğunu ve bunu yapmak için de ilâhî veya gelecekteki hayata dair hiçbir referansa başvurmadığını, ancak, dinî bağlantılardan uzak bir dinî fonksiyon teklif ettiğini ve bu sebeple de **negatif olarak dinî addedilebileceğini**" ileri sürmektedir.¹³⁸ B. Groethuysen ise Sekülerizm'in "tabiat-üstü ve fideistik önermelerden arındırılmış otonom bir bilgi küresi tesis etme teşebbüsü" olarak tarif edilebileceğini belirtirken modern orijininin Geç Orta-Çağ'da Batı-Avrupa'daki gelişmeler oluşuna temas etmektedir.¹³⁹

Sekülerizm, lâ-dinî (din-dışı) bir var-oluş tarzı olmakla birçok bakımdan Laisizm ile paralellikler arz etmektedir kuşkusuz. Din ile arasına mesafeler koyması, dünya'yı, kaynağını din'den almayan mercilerce yönetmesi bakımından her ikisinin arasında radikal farklılıklar yoktur. Bu itibarla, *Materyalizm* ve *Pozitivizm* gibi felsefeler Laiklik/Laisizm yanında, Sekülerizm'e de oldukça etki etmişlerdir. Tarihsel olarak Sekülerizm ve ateizm birbirine karıştırılmış olmakla beraber kendisi bir ate olmasına rağmen, Felsefî Sekülerist Holyoake dahi, bunların ikisinin farklı oluşunu vurgulamaktadır.¹⁴⁰

Sekülerizm'in temel prensibi olarak, Waterhouse şunları söylemektedir.¹⁴¹
"Sekülerizm'in temel prensibi, beşeriyetin tekâmülü için sadece maddî vasıtalar aramaktır. Ona göre, bu vasıtalar daha önemlidirler; çünkü, insan'a daha yakındırlar. Ve yine ona göre bu vasıtalar, bağımsız olarak ve kendi içlerinde, arzu edilen hedefi temin etmeye yeterlidirler."

¹³⁷ Mustafa Arağan., "SEKÜLARİZASYON" Md., s.367.sü: 1

¹³⁸ Eric S. Waterhouse., "SECULARISM" Md., s.347. sü:2.pr:4

¹³⁹ B. Groethuysen., "SECULARISM" Md., s.631.sü: 1.pr:2

¹⁴⁰ Eric S. Waterhouse., "SECULARISM" Md., s.348.pr: 1/1

¹⁴¹ Eric S. Waterhouse., "SECULARISM" Md., s.348.sü:2.pr:2

Bundan sonra ise Sekülerizm'in Din ile alakası hakkında, bundan önce aktarmış olduğumuz gibi, "*Sekülerizm ile din ilişkileri, birbirine hasım olmaktan ziyade karşılıklı olarak birbirine müdahale ettirmemek şeklinde tarif edilir. Teoloji, bilinmeyen dünyayı profesyonelce yorumlar, Sekülerizm ise bu dünyaya ve yorumuna karşı tamamen ilgisizdir*" demekte ve şu önemli ilkeyi eklemektedir:

"Ne teizm ve ne de ateizm, sekülerist şema içerisine girer; zira bunların hiçbirisi tecrübe ile ispatlanamaz."

Protestan hareketten yola çıkan ve bugünkü Protestan kültürün egemen olduğu ülkelerdeki dünyevîlik olan Sekülerizm, bu sûretle, bizim model aldığımız Fransız tipi dünyevîlik olan Laisizm'de olduğunun aksine militan ve sert bir "*devlet politikası*" halini almayan mütedil bir *lâ-dinî dünyevîlik* hareketi olmuştur.

1862-1871 arasında Prusya Krallığı Başbakanlığı, 1871-1890 arasında da bu göreve ilâveten İmparatorluk Şansölyesi görevlerinde bulunan Otto Von Bismark'ın, Şansölyeliği döneminde Almanya'da başlatmış olduğu ve 1871-1887 arasında süren, Fransız Laisizmi tipinde bir Sekülerizm hareketi olmuştur. Onun, **Kulturkampf** (Kültür Savaşı)¹⁴² adını verdiği bu harekette esas hedef, Papalığa bağlı bulunan *Alman Katolik Kilisesi* ve *Katolik Zentrum (Merkez) Partisi* idi. Bismark'ın nazarında bunlar, birer Papalık ajanıydılar. Harekette, Fransa'dakine benzer şekilde, devlet gücü kullanılarak ve öncelikle kültür kurumlarına yönelindi; o sebeple de buna Kültür Savaşı adı verilmiştir. Katolik Kilisesini, Cizvit tarikatını sıkı bir devlet denetimi ve vesayeti altına alan, Kilise'nin yargı yetkisini yalnız dinî konularla sınırlandıran bu hareket, karşı-tepkilerin şiddetlenmesi üzerine önce yavaşladı, bazı konularda geri adımlar atıldı ve nihayet 1887'de ise hemen-hemen tamamiyle iptal edildi ve geriye pek az şey kaldı: Bunlar, "*okullarda devlet kontrolü*" ve "*nihâh usulü*" gibi konulardı. Ancak, yine de Kültür Savaşı, Almanya'da önemli bazı etkilerde bulunmaktan geri kalmadı ki bunların en önemlisi, bir nesil boyunca Alman katoliklerinin toplumsal ve kültürel hayat içerisinde alt sıralara itilmesi olmuştur. Kulturkampf hareketinin bu kadar kısa sürede ve pek az zarar ve tahribat ile sona ermesi sonucunda, Almanya'da da militan bir Sekülerizm hareketi teessüs edememiş oldu.

¹⁴² Bkz: "KULTURKAMPF" Md.leri [ANA BRITANNICA., C:14, ve BÜYÜK LAROUSSE., C:14]